

**EL ESTATUTO DEL SER EN LA ENSEÑANZA DE LACAN**

**SERGIO ESTEBAN ARANGO PALACIO**

**Trabajo de grado para optar al título de  
Magister en Investigación Psicoanalítica**

**Asesor:**

**JUAN MANUEL URIBE CANO**

**Dr. En filosofía**

**UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**DEPARTAMENTO DE PSICOANÁLISIS**

**MEDELLÍN**

**2017**

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b> -----	3
<b>1. CAPÍTULO I: EL SER Y SUS DIFERENTES CONCEPCIONES</b>	
1.1 PLATON: EL SER EN SÍ-----	5
1.2 ARISTÓTELES: EL SER SE DICE MULTIPLEMENTE-----	13
1.3 DESCARTES: YO PIENSO, YO EXISTO-----	18
1.4 KANT: LA ANTROPOLOGIA EN SENTIDO PRAGMÁTICO-----	23
<b>2. CAPÍTULO II: EL SER EN FREUD</b>	
2.1 LA PULSION: CORAZÓN DEL SER-----	42
2.2 FREUD, EL CORAZON DEL SER EN LA OTRA ESCENA-----	50
<b>3. CAPÍTULO III: EL SER EN LACAN</b>	
3.1 DEL LUGAR DEL SER EN LA SUBVERSIÓN DEL SUJETO-----	59
3.2 DE LA LOCURA DE QUE HAY SER A LA FORMALIZACIÓN DE QUE NO HAY-----	65
<b>4. BIBLIOGRAFIA</b> -----	75

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de investigación se propone responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el estatus del ser en la enseñanza de Lacan? De modo que tiene por objetivo establecer la especificidad de tal concepto en la enseñanza de Lacan, por medio de una búsqueda hermenéutica y crítica a través de las diversas referencias bibliográficas que realiza Lacan a lo largo de sus seminarios y escritos con respecto al concepto del ser y de la ontología.

Para tal fin se recurrirá a la metodología del comentario, consistente en la interpretación de textos, este método puede ser aplicado al análisis y desciframiento de textos tanto propios del campo analítico como externos al mismo. En esta investigación se transita por la frontera entre los campos de la filosofía y el psicoanálisis, de manera que se trabaja en extensión y en intensidad, en dos tiempos, un primer momento que indaga en extensión y un segundo momento de búsqueda en intensidad.

Para el primer momento, se propone realizar un recorrido a través de las referencias que hace Lacan a la filosofía, particularmente aquellas que no soslayan la cuestión del ser, entre las que cabe destacar la del seminario 14 en la que recomienda la lectura del Parménides de Platón, indicando que a los analistas les queda tomar el camino proscrito por Parménides para un investigador, el del no-ser; otro autor ineludible es Aristóteles, probablemente el filósofo más citado por Lacan, principalmente por sus desarrollos lógicos como el establecimiento de las categorías y los cuantificadores. Otro autor que es un punto de referencia común y constante en el seminario de Lacan, principalmente para definir la relación entre el ser y el pensar, es Descartes, que se constituye en la referencia central para los desarrollos lógicos del seminario 14 y 15. Ya para ir adentrando la reflexión en la modernidad se plantea el texto de Kant la “Antropología en sentido pragmático”, el cual se pone en tensión con algunos textos Freudianos, principalmente “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico” y “Esquema del psicoanálisis”. Por último se realiza un recorrido por algunos textos Lacanianos, particularmente “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo”, el seminario 20, 22 y 23, así como la conferencia sobre Joyce.

A través de tal recorrido no se pretende establecer una ontología Lacaniana, sino dar su dimensión psicoanalítica al concepto de ser, rastrear cuales son los efectos que sobre éste tiene el desarrollo de la conceptualización Lacaniana. Desarrollos alrededor del concepto de ser tales como más de ser, carencia de ser, de-ser, falta en ser, ser en falta, pare-ser, ser fuerte, falso ser y parlêtre, entre otros, dan cuenta de un continuo volver sobre tal concepto, en cuyas vueltas y retornos aparecen los rastros de una elaboración que avanza no sin dificultades, pero cuya persistencia evidencia el lugar central que ocupa este concepto para la enseñanza de Lacan, pues en la experiencia analítica el ser esta concernido directamente, tanto el ser del analista como el ser del analizante.

Definir el estatus del ser en la enseñanza de Lacan, esto es, el lugar que le corresponde a este concepto en su relación con los conceptos fundamentales y con los problemas cruciales al interior de la misma, es un propósito que no se agota en el presente texto, pues quedan abiertas varias vías de investigación, ampliando el campo de referencias sobre autores como Hegel y Heidegger, y explorando otros trabajos sobre la concepción Lacaniana del ser como “Lo que dice Lacan del ser” de Balmes.

## 1. CAPÍTULO I: EL SER Y SUS DIFERENTES CONCEPCIONES

*“El sujeto se reconoce en que es sujeto de una cadena articulada que es del orden de un discurso. Ahora bien, un discurso no se sostiene sin cierto soporte, y no es abusivo calificar ese soporte por medio del término ser. En última instancia, si el término ser quiere decir algo, si le damos su definición mínima, es lo real en la medida en que se inscribe en lo simbólico.”<sup>1</sup>*

Entre una larga y variada tradición filosófica alrededor de la definición que se ha dado al concepto del ser, Lacan hace referencia principalmente a autores como Aristóteles, Platón y Parménides; es a esas fuentes entonces a las que se dirige el presente escrito, en busca de los elementos que de allí extrae Lacan, ya sea para limitarse a corroborar o para arriesgar una interpretación diferente e incluso opuesta; investigar sobre lo que es el ser en la enseñanza de Lacan e intentar dar cuenta de su especificidad, permite guiar esta búsqueda de carácter hermenéutico y crítico, entre las fuentes y referencias que puedan proporcionar los puntos de partida y las vías de acceso a una respuesta.

La pregunta por el ser se remonta a los inicios de la filosofía griega y es probablemente una de sus cuestiones centrales, esto se debe en parte a la multiplicidad de sentidos que presenta el concepto, lo que dificulta su definición, y en parte a su cercanía con otros conceptos lindantes, pues se presta a confusiones, tal como lo expresa Ferrater Mora en su Diccionario de filosofía “A veces, en efecto, se entiende el ser como la esencia (v.); a veces, como la existencia (v.); a veces, como el ente (v.); a veces, como la substancia (v.)”<sup>2</sup>

En el nivel gramatical el ser tiene dos formas, de verbo y de participio, en el primer caso expresa la copula y en el segundo, por medio de la sustantivación verbal, es intransitivo y se puede traducir como <lo que es>; en cuanto verbo

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *El deseo y su interpretación*, trad. Gerardo Arenas, ed. Jacques-Alain Miller. (Buenos Aires: Paidós, 2014), 424.

<sup>2</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1964), 652.

en infinitivo es el ser, pero como participio presente dio pie a la traducción de ente.

### 1.1 PLATON: EL SER EN SÍ

El preguntarse por las cosas implica considerar la cuestión del ser de éstas, esta cuestión puede plantearse de muchas formas, dos de las principales son: si la cosa es y qué es la cosa, la primera forma corresponde a la existencia y la segunda a la esencia, pero también se pone en juego la cuestión del método que permite a quien pregunta aprehender el ser de las cosas, lo que plantea de entrada el problema del uso del lenguaje como medio de conocimiento de la realidad de las cosas y el de la percepción, pues de cierto modo, el ser de las cosas entra en oposición con la apariencia de las mismas.

En “El Crátilo” Platón considera las condiciones de posibilidad de un conocimiento de la realidad a través del lenguaje, y toma como punto de partida dos referentes, la teoría naturalista que sostiene que los nombres son copias de la realidad, de modo que la realidad puede conocerse en sentido pleno por medio del nombre y no tienen posibilidad de existencia los nombres falsos, y la teoría convencionalista que sostiene que los nombres se otorgan a las cosas por la costumbre y el pacto social.

Ante la máxima de Protágoras que pone al hombre como la medida de todas las cosas, Platón considera que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia, y afirma en 386e que:

Si ni todo es para todos igual y al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba abajo por nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Platón, “El Crátilo,” en *Diálogos II*, trad. J. L. Calvo (Madrid, Editorial Gredos, 1987), 369.

Y ese ser en sí de las cosas es lo que define su esencia, “el nombre entonces es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia”,<sup>4</sup> se establece así una relación entre el ser, bajo la forma del en sí y la esencia de las cosas, a tal punto que ser y esencia llegan a confluír en lo que más adelante será la teoría de las formas; pero por el momento, esta relación entre el ser y la esencia entra en oposición con lo que fluye y muta, con la apariencia, “Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo –y parece que todo fluye-, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es”,<sup>5</sup> esta consideración sobre la cosa, tiene implicaciones epistemológicas, pues sólo el ser como lo idéntico que no abandona su forma permite el conocimiento de la esencia permanente.

Por un lado tenemos la esencia y lo permanente, mientras que en oposición están la apariencia y lo que fluye, “si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento”,<sup>6</sup> el lenguaje como modo de acceder al ser, método que apunta a la esencia de las cosas, se revela limitado, pues el ser no depende de nosotros y a su vez puede ser descrito con falsedad.

Ya en la época de madurez, en la que se establece de modo explícito la teoría de las ideas, “El Fedro” presenta un desarrollo del concepto del ser en consonancia con lo dicho en el Crátilo pero que se precisa en su relación con la reminiscencia y con las formas; allí se formula el concepto de una esencia cuyo ser es realmente ser *ousía óntos oúsa*, al respecto de la cual señala el traductor Lledo Íñigo que es “una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo. Este ser informe, incoloro, intangible sólo puede ser «visto» por el *noús* <mente>, que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible”;<sup>7</sup> a la tensión entre la apariencia y la esencia se suman ahora la oposición entre la *doxa* <opinión> y la *episteme* <ciencia>, al igual que la tensión entre el alma alada y el lastre que es el cuerpo, entre el olvido de la

---

<sup>4</sup> Platón, El Crátilo, 372.

<sup>5</sup> Platón, El Crátilo, 459.

<sup>6</sup> Platón, El Crátilo, 460.

<sup>7</sup> Lledo Íñigo, “Introducción”, en Platón, Diálogos, trad. Lledo Íñigo, (Madrid, Editorial Gredos, 1988), 348.

verdad presenciada alguna vez por el alma y la reminiscencia de la misma al estar frente a la belleza.

El mito Platónico del alma viajera, plantea un más allá en el que la verdad y el ser coinciden, un más allá del que sólo queda ahora el resplandor de la belleza, que recuerda la visión del ser:

toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, (...) tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser.<sup>8</sup>

Llama la atención esta distinción de lo que es en otro (ente) y de lo que es en sí verdaderamente (ser) que de cierto modo será retomada por Aristóteles; la visión se reparte entre el conocimiento sensible de los entes, y la forma superior e intuitiva del saber que sólo los ojos del alma pueden ver, ésta es la verdad que en un tiempo primordial se presencié; en 249e afirma Platón que sólo la mente del filósofo es alada pues en su memoria se encuentra lo que siempre es, condición que lo revela como perturbado ante los demás pero que en realidad es un estado de entusiasmo, de participación con lo divino; éste es el punto en el que la dimensión de la reminiscencia Platónica se relaciona con el ser como la verdad de lo que siempre es, así como con la teoría de las formas, pues el conocimiento tiene en un extremo lo ideal, la visión del ser como acercamiento a lo divino y alado y en el otro extremo la opinión *doxa* como debilitamiento y alejamiento de esa visión de lo ideal.

En uno de sus últimos diálogos, “El sofista”, perteneciente a la época de la vejez que se puede caracterizar por su enfoque crítico, Platón vuelve a revisar sus ideas sobre el ser, ahora a la luz de la concepción Parmenídea del ser, y

---

<sup>8</sup> Platón, “El Fedro,” en *Diálogos III*, trad. Lledo Íñigo (Madrid, Editorial Gredos, 1988), 349.



centra sus consideraciones en una analítica del no ser; por un lado analiza la ininteligibilidad del no ser que proclama Parménides en el fragmento 7 de su “Poema” y por el otro analiza la coexistencia del ser y del no ser; entre la variedad de temas que caracteriza a este dialogo, cabe destacar también el lugar que toma aquí la teoría de la comunicación o participación de las formas y la consideración de los juicios falsos como aquellos que afirman lo que no es.

En 237a Platón considera el hecho de que pueden producirse imágenes, las cuales parecen sin llegar a ser, lo cual implica la posibilidad de existencia de lo que no es; comienza así un intento de refutar la tesis de Parménides expuesta en el fragmento 7 de su “Poema”, “Que esto nunca se imponga, que haya cosas que no son. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino”,<sup>9</sup> que recuerda la reprobación por parte de la diosa que aparece en el verso 2 del mismo fragmento, “Es éste un sendero completamente incognoscible.”<sup>10</sup>

Ahora bien, cabe señalar que Lacan en la clase 18 del seminario “La lógica del fantasma”, al referirse al Sofista y a su ataque contra la defensa del ser expresada por Parménides, da como recomendación a los analistas la formula opuesta a la de la diosa, “Es precisamente la senda abierta, abierta desde el *Sofista*, la que se nos impone, hablando propiamente, a nosotros los analistas”,<sup>11</sup> y un poco después precisa que:

Se requiere que el psicoanalista llegue a concebir la naturaleza de lo que él manipula, como esta escoria del Ser, esta piedra rechazada, que se vuelve piedra angular de lo que propiamente es lo que designo como objeto a. Y que es un producto, digo, producto de la operación del lenguaje.<sup>12</sup>

Platón se dispone a cometer un parricidio, según plantea en 241d, pues va “a obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que

---

<sup>9</sup>Parménides, “*Poema*,” En *Poema*, Fragmentos y tradición textual, ed. Alberto Bernabé, (Madrid, Ediciones Istmo, 2007), 25.

<sup>10</sup> Parménides, “*Poema*”, 25.

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *La lógica del fantasma*, trad. Pio Eduardo Sanmiguel Ardila, 272.

<sup>12</sup> Lacan, *La lógica*, 272.

es, a que de cierto modo no sea”,<sup>13</sup> fórmula que es la inversión exacta del fragmento 2 de Parménides, quien afirma que “lo que es, es; lo que no es, no es”,<sup>14</sup> Platón se dispone a sostener y a demostrar, en contra de Parménides, que es dable la existencia del no ser.

Pero se debe precisar que se trata de dos tipos del no ser: por un lado el no ser Parmenídeo que es absoluto e incognoscible, el cual Platón nombra en 238c como “lo que no es en sí y por sí”<sup>15</sup> y por el otro lado el no ser relativo, el cual si puede llegar a existir, ya sea como lo diferente de lo que es o como afirmando que es lo que no es, diferencia y falsedad; el no ser relativo es posible pues se puede pronunciar algo sobre lo que no es pero el no ser absoluto es lo imposible pues no se puede pronunciar lo que no es.

Platón afirma en 238c que el no ser absoluto, aislado de su uso como sujeto o predicado es “impensable, indecible, impronunciable e informulable”<sup>16</sup> todas estas son formas de expresar un imposible que recuerdan la formalización que da Lacan a su registro de lo real, “la lógica tiene por lo tanto esa función precaria de condenar lo real a tropezar eternamente con lo imposible”,<sup>17</sup> pero el no ser relativo tiene formas posibles de existencia, una de éstas es la imagen, pues con relación a su modelo la imagen no es, pero ella misma es realmente.

La relación entre la realidad y el lenguaje, la cosa y el nombre, permite pensar el ser y el no ser relativo en el ámbito de la predicación, de lo que se dice de la cosa, puesto que puede enunciarse la misma cosa mediante múltiples nombres, en la predicación, unidad y multiplicidad pueden co-existir en el mismo sujeto, del cual se pueden enunciar unos predicados y otros no; así como la gramática es la ciencia que se ocupa de las técnicas que establecen las leyes de combinación de las letras, y la música las de los sonidos, así lo será la ciencia dialéctica respecto de los géneros.

Los géneros mayores son el ser mismo, el reposo y el cambio, éstos últimos no se mezclan, pero el primero se mezcla con los demás, pues precisamente

---

<sup>13</sup> Platón, “El Sofista,” en *Diálogos V*, trad. N. L. Cordero (Madrid, Editorial Gredos, 1988), 401.

<sup>14</sup> Parménides, “Poema”, 23.

<sup>15</sup> Platón, *Sofista*, 390.

<sup>16</sup> Platón, *Sofista*, 390.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, *La Angustia*, ed. Jacques-Alain Miller. (Barcelona, Paidós, 2006), 90.

por participar del ser, existen; a estos géneros se sumarán lo mismo y lo diferente; lo diferente sólo puede serlo respecto a algo, es un valor relativo al ser:

En cada género, la naturaleza de lo diferente, al hacerlo diferente del ser, lo convierte en algo que no es, y, según este aspecto, es correcto decir que todos ellos son algo que no es, pero, al mismo tiempo, en tanto participan del ser, existen y son algo que es.<sup>18</sup>

La naturaleza de lo diferente es una realidad que existe, y así concluye Platón su refutación de Parménides afirmando en 258e que no sólo ha demostrado que existe lo que no es sino que:

Pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser. Una vez demostrada la existencia de la naturaleza de lo diferente, así como su repartición a lo largo de todas las cosas que existen (...), nos atrevemos a decir que cada parte suya que está opuesta a lo que es, es realmente, ella misma, lo que no es.<sup>19</sup>

Esto en un plano ontológico en relación con las cosas y la realidad, pero en el plano lógico relacionado con los nombres y el discurso, Platón propone que la condición de posibilidad de la enunciación de juicios falsos es el hecho de que el no ser se mezcla también con el discurso, "Pues lo falso en el pensamiento y en los discursos no es otra cosa que juzgar o afirmar el no ser".<sup>20</sup>

Cabe señalar que la cuestión del ser en Lacan tiene cierta relación con la naturaleza de lo diferente, pues ésta es justamente la esencia del significante como pura diferencia,

---

<sup>18</sup> Platón, Sofista, 445.

<sup>19</sup> Platón, Sofista, 461.

<sup>20</sup> Platón, Sofista, 461.

Lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son. Lo que, en el significante, implica esta función de la unidad, es justamente no ser más que diferencia. Es en tanto que pura diferencia que la unidad, en su función significante, se estructura, se constituye.<sup>21</sup>

Esta definición del significante a partir de ser lo que no son los demás, introduce en el hombre un hiato entre lo que es y lo que no es, marca la vida con la dimensión de la falta de ser que es en sí mismo el significante,

Lo que está marcado por el significante, lo que por el significante esta golpeado por esta caducidad esencial donde se puede articular en el significante mismo esa falta en ser de la cual el introduce la dimensión en la vida del sujeto.<sup>22</sup>

En 259e Platón argumenta que “el discurso se originó (...) por la combinación mutua de las formas”<sup>23</sup> pues sin mezcla y desmezcla no pueden realizarse enunciación alguna; la unidad mínima de todo enunciado consiste en un nombre y un verbo, una acción y lo que Platón define como signo sonoro; a su vez, sólo conformando series de enunciados se produce la significación, pues la función del discurso no se restringe a nominar sino que, gracias a la combinación de verbos y nombres informa sobre las cosas, “él no sólo nombra, sino que afirma.”<sup>24</sup>

Para concluir, puesto que es necesario que todo discurso sea de algo, como había establecido en 262b, este algo debe ser algo que exhiba el ser, algo existente, de modo que Platón considera que el criterio de verdad es la

---

<sup>21</sup> Jacques Lacan, “Clase 3: 29 de noviembre de 1961”, en *La Identificación (Versión crítica)*, trad, Ricardo Rodríguez Ponte, 18.

<sup>22</sup> Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan libro 5, Las formaciones del inconsciente*, trad. Eric Berenguer, ed. Jacques-Alain Miller (Barcelona, Paidós, 2003), 473.

<sup>23</sup> Platón, *Sofista*, 458.

<sup>24</sup> Platón, *Sofista*, 466.

correspondencia entre el enunciado y el hecho, “lo falso dice cosas diferentes de las que son”<sup>25</sup> dice lo que no es como si fuera.

Es preciso destacar que el énfasis puesto en el plano lógico, al nivel de la predicación, es lo que permite a Platón afirmar la posibilidad de que el no ser relativo sea, en otras palabras, que no se dice del no ser que no existe sino que existe como tergiversación en el discurso; en este plano el concepto de combinación es preponderante pues permite definir al discurso como lo que “reúne una cosa y una acción mediante un nombre y un verbo”;<sup>26</sup> será en esta conceptualización Platónica sobre el enunciado como compuesto que puede afirmar múltiples predicados sobre las cosas, que se basará Aristóteles para su concepción según la cual el ser se dice múltiplemente.

## 1.2 ARISTOTELES: EL SER SE DICE MULTIPLEMANTE

La generalidad del concepto del ser como atributo de todo lo que es, lleva a cuestionarse por la posibilidad de establecer sus límites, por la especificidad que permitiría definir al ser como un concepto particular; ésta es la vía que toma Aristóteles al comienzo del libro IV de su “Metafísica”, en el cual parte de la siguiente afirmación, “La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza”,<sup>27</sup> esta unidad de referencia que converge en una sola naturaleza es lo primero, la entidad en cuanto tal, lo que es en tanto algo que es, cuyas propiedades corresponde al filósofo estudiar a fin de examinar su verdad.<sup>28</sup>

Aristóteles plantea en 1005b<sup>29</sup> que al filósofo, en su calidad de investigador de la entidad primera le corresponde formarse previamente en los modos como ha de asumirse la verdad, en la investigación de los principios de los razonamientos, principios que dan cuenta de una formalización del lenguaje que configura la lógica como procedimiento para producir conocimiento, una

---

<sup>25</sup> Platón, Sofista, 468.

<sup>26</sup> Platón, Sofista, 467.

<sup>27</sup> Aristóteles, Libro IV, en *Aristóteles, Metafísica*, ed. Tomás Calvo Martínez (Madrid, Editorial Gredos, 1994), 162.

<sup>28</sup> Aristóteles, La Metafísica, 168.

<sup>29</sup> Aristóteles, La Metafísica, 172.

especie de lenguaje sobre el lenguaje, que Lacan define como “El meta-discurso inmanente al lenguaje y que yo llamo la lógica.”<sup>30</sup>

Aquel principio que sería el más firme de todos, sería uno al que no le cabe el error, que no puede ser falseable, que es necesario y universal, condición de todo razonar correcto ¿y cuál es este principio? “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido”,<sup>31</sup> este principio de no contradicción formula un imposible y así un límite como condición de todo investigar y de todo lo que es.

De este principio se deriva el principio del tercio excluso, el cual plantea que “tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa”,<sup>32</sup> de modo que la afirmación será verdadera si dice que lo que es, es y que lo que no es, no es y será falsa si dice que lo que es, no es y que lo no es, es, pero lo intermedio no será ni verdadero ni falso sino absurdo; la afirmación verdadera dice que algo es así necesariamente, de modo que no puede no ser, esto será la entidad pues significa que el ser de tal cosa consiste en eso y no en algo distinto.

La consideración del ser en Aristóteles se presenta en un plano lógico pues se piensa en términos de predicación, lo que recuerda una temprana indicación de Lacan, a la altura del seminario 3, sobre el ser hombre o ser mujer, “Si estos registros del ser están en algún lado, a fin de cuentas están en las palabras”,<sup>33</sup> pero en Aristóteles también hay un plano natural *physis*, pues se piensa en términos de sustancia; en 1012a dice que la “definición será la noción de la cual es signo la palabra”,<sup>34</sup> la definición es principio de toda demostración pues es el enunciado expresa la esencia y la esencia dice qué es la entidad de cada cosa.

Pero el ser no se dice sólo en el sentido de las figuras de la predicación, en el capítulo diez del libro noveno Aristóteles explica que hay otros dos sentidos en

---

<sup>30</sup> Lacan, La lógica, 272.

<sup>31</sup> Aristóteles, La Metafísica, 173.

<sup>32</sup> Aristóteles, La Metafísica, 198.

<sup>33</sup> Jacques Lacan, Seminario 3, Las psicosis, (Psikolibro), disponible en:

<http://psikolibro.webcindario.com/entrallacan.htm>

<sup>34</sup> Aristóteles, La Metafísica, 200.

que se dice lo que es: según la potencia o el acto y según lo que es verdadero o falso, en el sentido de la predicación el ser se dice en tanto lo que es, cómo es, cuanto es, dónde y cuándo es, entre otros; en el segundo sentido se dice según sea en acto o en potencia y en el tercero se dice según que sea un juicio falso o verdadero.

De manera que hay tantos modos de ser como maneras de predicar, cada una de las cuales es heterogénea respecto a las demás y corresponde a una determinación categorial que es por sí, que expresa modos de ser con independencia de su relación con un sujeto; de las categorías, la primera, que es la entidad *ousía* es la superior.

La cuestión de la *ousía* es destacada por Lacan en el seminario 15 como aquello que no puede ser ubicado en el sujeto:

Hasta qué punto se aproxima a nuestra problemática la temática del sujeto tal como él la enuncia dado que, ciertamente, desde ese primer enunciado, nada podrá aclararnos más sobre lo que se sustrae por excelencia, a nivel de ese sujeto y por su naturaleza, nada que, al comienzo mismo de la lógica este más firmemente afirmado como distinguiéndose de lo que se traduce, seguramente muy insuficientemente como substancia: la ousia (...) nada en la ousia, en lo que para Aristóteles es lo individual, es de naturaleza tal como para poder ser ubicado en el sujeto, ni afirmado, es decir, atribuido al sujeto.<sup>35</sup>

Luego de esta referencia, Lacan plantea que el sujeto es reducido a ser la variable de una función, una función de representación <lo que representa a un significante para otro significante>, que implica una lógica del significante, de un modo similar la concepción Aristotélica del ser según las figuras de la predicación, lo ubica en un plano lógico.

Pero la referencia a la *ousía* supone un plano propiamente ontológico, un sustrato material, aquello por lo cual se dicen los distintos sentidos del ser es la

---

<sup>35</sup> Jacques Lacan, "Clase 9: 7 de febrero de 1968", en *El acto psicoanalítico (Versión crítica)*, trad, Ricardo Rodríguez Ponte, 110.

entidad, como unidad de convergencia de las determinaciones categoriales; es necesario precisar que la entidad <ousía> es “el sujeto último que ya no se predica de otra cosa”<sup>36</sup> y “lo que siendo algo determinado es también capaz de existencia separada. Y tal es la conformación, es decir, la forma específica de cada cosa.”<sup>37</sup> De modo que será la forma lo que determine la materia indeterminada.

En el capítulo 18 del libro V, se formula que la noción de <Aquello por lo cual> “en un sentido se dice de la forma, de la entidad de cada cosa: así, aquello ‘por lo que’ algo es bueno es la bondad misma”<sup>38</sup> mientras que la materia es el sujeto en que se da inmediatamente algo por sí.

Por su parte, el género como sujeto de las diferencias<sup>39</sup> (1042b), sería algo que permanece, “aquello a lo que corresponde la diferencia y la cualidad es el sujeto que nosotros denominamos materia”;<sup>40</sup> puede preguntarse si esta concepción de una materia primera indeterminada que es luego determinada por la forma específica, se relaciona con una de las primeras formas que toma el registro de lo real en lacan como lo pleno, “Al ser lo real por naturaleza pleno, es preciso, para hacer un agujero real, introducir un objeto simbólico”,<sup>41</sup> la forma Aristotélica o lo simbólico Lacaniano marcan y determinan la materia.

La consideración del ser en acto y en potencia se relaciona directamente con los conceptos de materia y forma; la *ousía* entendida como materia implica la potencia o indeterminación, mientras que la *ousía* entendida como forma implica el acto o determinación; la entidad es el sujeto y éste es un compuesto de materia, “aquello que en acto no es algo determinado, pero en potencia es algo determinado y forma que, siendo algo determinado, es separable en la definición.”<sup>42</sup>

---

<sup>36</sup> Aristóteles, La Metafísica, 226.

<sup>37</sup> Aristóteles, La Metafísica, 227.

<sup>38</sup> Aristóteles, La Metafísica, 247.

<sup>39</sup> Aristóteles, La Metafísica, 345.

<sup>40</sup> Aristóteles, La Metafísica, 259.

<sup>41</sup> Jacques Lacan, Seminario 4, La relación de objeto, (Psikolibro), disponible en: <http://psikolibro.webcindario.com/entralacan.htm>

<sup>42</sup> Aristóteles, La Metafísica, 344.



Para terminar, hay que precisar que lo que no es se dice tal en tres sentidos: como no ser absoluto en relación con las formas de ser categoriales; como ser falso en relación con los juicios y como ser en potencia en relación con la generación, pues aún no es ser en acto; en este último caso la materia es potencialmente lo uno o lo otro y cambia de potencia en acto por sí o por otro, en el primer caso por necesidad y en el segundo por elección.

Mientras que lo que es, el ser, puede entenderse en Lacan a partir de dos perspectivas, cada una de ellas determinada por la definición dada a la categoría de lo real, ya sea como pleno (concepción sostenida durante los primeros años de la enseñanza de Lacan) o como corte (concepción que se esboza a partir del seminario 6);<sup>43</sup> en el primer caso el ser se entiende como resto de la operación del lenguaje, en términos de escoria, agujero en lo real, y en el segundo como soporte del discurso, en términos de estructura; una vertiente es la de lo real en la medida en que se inscribe en lo simbólico como corte y la otra es la de lo simbólico en la medida en que irrumpe en lo real pleno y lo agujerea; esta idea de un real pleno y previo se encuentra desde el seminario 1:

Simétricamente, se cava en lo real el agujero, la hiancia del ser como tal. Apenas intentamos aprehender la noción de ser, ésta se revela tan intangible como la palabra. Pues el ser, el verbo mismo, sólo existe en el registro de la palabra. La palabra introduce el hueco del ser en la textura de lo real; ambos se sostienen y se balancean mutuamente, son exactamente correlativos.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> François Balmès, *Lo que Lacan dice del ser*, trad. Horacio Pons (Buenos Aires, Amorrortu editores, 2002), 48-64.

<sup>44</sup> Jacques Lacan, Seminario 1, *Los escritos técnicos de Freud*, (Psikolibro), disponible en: <http://psikolibro.webcindario.com/entralacan.htm>

### 1.3 EL SER EN DESCARTES: EGO SUM, EGO EXISTO

*“Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum”.*<sup>45</sup>

*“Tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.”*<sup>46</sup>

*“que rien d'autre ne supporte l'idée traditionnelle philosophique d'un sujet, sinon l'existence du signifiant et de ses effets.”*<sup>47</sup>

*“nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos.”*<sup>48</sup>

A través del recorrido, del itinerario de pensamiento que se desarrolla durante los seminarios que ofrece Lacan, pueden destacarse algunas referencias que dan una cierta estabilidad, que se presentan con relativa fijeza, entre ellas resaltan por ejemplo Hegel y su “Fenomenología del espíritu” así como Aristóteles y su “Metafísica” que ya hemos trabajado; uno de esos autores a los que Lacan no dejó de regresar y de retornar fue a un filósofo propiamente fundador en el sentido de la historia de la filosofía, y particularmente caro al pensamiento francés, se trata de Descartes, de quien se ha sostenido tantas veces que es el padre de la modernidad.

Ciertamente el propósito de Descartes coincide con lo fundacional, pues pretende llevar a cabo una re-fundación de la filosofía a partir de una unidad del método que permita pensar en una *matesis universallis*, una filosofía primera cuyo modelo serían las matemáticas; esta fundación requiere en primer lugar llevar a cabo el método con un orden prefigurado, siempre el mismo, del cual el primer paso consiste en enarbolar ante todo aquello dado por cierto el ejercicio de la duda; dudar para después fundar sobre aquello que reste a la

---

<sup>45</sup> René Descartes, *Meditationes*, (The latin library), disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/des.html>

<sup>46</sup> René Descartes, “Meditaciones Metafísicas,” en *Descartes*, ed. Cirilo Flórez Miguel (Madrid, Editorial Gredos), 171.

<sup>47</sup> Jacques Lacan, *L'identification*, (Staferla) disponible en: <http://staferla.free.fr/>, 6.

<sup>48</sup> Lacan, *L'identification*, 6, [mi traducción].

operación dubitativa, pues tal residuo, por su estatuto de certeza, fungirá como base fija sobre la cual hacer operar la palanca de Arquímedes para mover al mundo.

¿Y que se presenta entonces con tal estatuto de certeza luego del ejercicio de la duda? Descartes responderá que sólo aquello que de suyo presente una evidencia tan clara y distinta que no pueda ser sometido a duda; la duda acerca de la realidad inmediata lleva a Descartes a considerar la posibilidad de la locura como aquel estado en el que lo sensible es puesto en jaque con respecto a su realidad, el loco será aquel que desconoce o tergiversa los datos inmediatos de los sentidos y afirma ser aquello que no es, un rey, un cántaro.

También el sueño permite dudar de la realidad puesto que en cuanto experiencia puede llegar a consentir las mismas notas de realidad que la vigilia, y de esta manera llegar a un estado en el que no se halle criterio para definir si en este momento dormimos o velamos; de allí que Descartes proponga: <supongamos que dormimos>. Si ni la cordura ni la vigilia vienen a aportar una certeza, la duda hiperbólica permite también dudar de la bondad de Dios como la garantía de la realidad, pues precisamente este Dios puede hacer uso de su omnipotencia para ofuscar mis sentidos y llevarme a creer en falsas verdades.

¿Qué queda entonces de esta devastación de la creencia en la realidad? A través de la suposición de falsedad absoluta queda un último reducto para la certeza, “¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo”;<sup>49</sup> este <yo era> ofrece la certeza en cuanto soporte de la duda, “Pienso que no existe nada Pero... Debo existir yo que lo pienso”;<sup>50</sup> en cierto sentido, en tanto que yo dudo, compruebo que existo; así, en un primer momento, el ser se deduce del ejercicio de la duda, pero aún puede considerarse que esta certeza del ser presenta un aspecto vacilante en esta meditación segunda, aspecto que será acentuado por Lacan.

Descartes enuncia su punto de certeza, no como aquel aforismo que paso a la posteridad: *Cogito, ergo sum; Je pensé, donc je suis*, el cual aparece sólo una

---

<sup>49</sup> Descartes, Meditaciones, 171.

<sup>50</sup> Descartes, Meditaciones.

vez, en el discurso del método, que fue escrito originalmente en francés con fines de divulgación, sino bajo la forma de *ego sum res cogitans*, soy una cosa pensante, en la tercera de sus meditaciones metafísicas, escritas originalmente en latín pues tenían por público a los filósofos más destacados de su entorno.

Dice Descartes “Tener como firme que esta proposición: yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu.”<sup>51</sup> Esta formulación presenta la particular característica de incluir la posibilidad de la no existencia del ser, la que se podría deducir de los intervalos en los que ni se pronuncia ni se concibe en el espíritu tal proposición; aparentemente el ser es necesario formularlo para que sea, esto es, el ser es porque se dice, se formula su existencia; Lacan, al comienzo de su seminario 9 afirma que “nada soporta la idea tradicional filosófica de un sujeto, sino la existencia del significante y sus efectos”<sup>52</sup> y señala que en Descartes el ser se piensa como inherente al sujeto; ¿aquello que Lacan pesquisa como sujeto en Descartes es equivalente al ego que aparece como soporte del cogito y de la existencia?

Es necesario, con miras a construir una respuesta, precisar qué entiende Descartes por cogito y como se relaciona el ser con la distinción entre la *res extensa* y la *res cogitans*.

En primer lugar, si bien es cierto que soy, esto es, si se le otorga estatuto de certeza al ser, todavía queda como pregunta: ¿qué soy?, ¿qué es el ser? Descartes responde “no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento o una razón”;<sup>53</sup> el ser es una *res cogitans*, una sustancia pensante, de modo que no es un cuerpo pues con respecto a las naturalezas corporales el Dios engañador nos lleva a error, la *res extensa* está sometida al hecho de que los sentidos nos engañan, mientras que la *res cogitans* permite afirmar la certeza del pensamiento aunque todos sus contenidos puedan ser puestos en duda, o dicho de otro modo, todos los *perceptum (cogitatio)* pueden ser falsos y aún así es cierto que hay un *percipiens (ego cogito)* que los genera.

---

<sup>51</sup> Descartes, Meditaciones, 171.

<sup>52</sup> Lacan, L'identification, 6, [mi traducción].

<sup>53</sup> Descartes, Meditaciones, 172.

En segundo lugar, ¿qué es cogito? Lo primero a afirmar es que no se reduce al pensamiento como se cree comúnmente, “Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente”,<sup>54</sup> de modo que el *cogitans* del *Sum cogitans* no se reduce al pensamiento: incluye la duda, el deseo, la imaginación, la sensación y el juicio. Si esto es así, puede cuestionarse el estatus del pensamiento, del *cogitans* como reducido únicamente a un ejercicio del entendimiento, y cuestionar de esta manera que la equivalencia entre el ser y el pensamiento resume el cogito Cartesiano, pues ese pensamiento incluye un concepto tan relevante para Lacan como el deseo.

Otro ejemplo de la amplitud de nociones que implica el cogito para Descartes:

Se me dirá que esas apariencias son falsas y que estoy dormido. Sea; sin embargo, por lo menos es muy cierto que me parece que veo, que oigo y que me caliento; y esto es propiamente lo que en mí se llama sentir, y esto, tomado así precisamente, no es otra cosa que pensar.<sup>55</sup>

Este *cogito* incluye entonces la percepción, y en este sentido puede decirse que el *ego cogito* coincide con el sujeto del conocimiento, pues a pesar de la amplitud de operaciones que se incluyen en él, una nota común a todas es que implican la conciencia; el *ego cogitans* en tanto que yo pienso, yo dudo, yo quiero, yo afirmo, yo siento, supone siempre la conciencia. Y es aquí que Lacan señala la diferencia de este ego/sujeto con el sujeto del psicoanálisis, al afirmar en la clase 27 del seminario 8 que:

El sujeto del que nos ocupamos [los psicoanalistas], por el hecho de que es esencialmente un sujeto que habla, no podría confundirse con el sujeto del conocimiento. (...) el sujeto no es para nosotros el sujeto del conocimiento, sino el

---

<sup>54</sup> Descartes, *Meditaciones*, 173.

<sup>55</sup> Descartes, *Meditaciones*, 174.

sujeto del inconsciente. No se trata de especular sobre él como sobre la pura transparencia a sí mismo del pensamiento, puesto que es justamente contra eso que nos levantamos. Que el pensamiento sea transparente es una pura ilusión.<sup>56</sup>

Esa transparencia del pensamiento es la presunción de conciencia inherente a toda operación del ego, transparencia que precisamente se torna opaca en psicoanálisis.

El sujeto del conocimiento afirma “soy el mismo que siente, es decir, que recibe y conoce las cosas como por los órganos de los sentidos”;<sup>57</sup> en esta línea de pensamiento, Descartes, en la última de sus meditaciones, al diferenciar la sustancia extensa de la pensante por medio del criterio de la divisibilidad de la primera y la indivisibilidad de la segunda afirma que “cuando yo considero mi espíritu, es decir, a mí mismo en cuanto que soy sólo una cosa que piensa, no puedo distinguir allí partes algunas, sino que me concibo como una cosa sola y entera.”<sup>58</sup> Se pasa así lógicamente de la ilusión de la transparencia de los contenidos del pensamiento a la conciencia, a la ilusión de la unidad del ego en tanto *res cogitans*.

Y allí puede destacarse el velo de opacidad que deja caer Freud sobre la presunta transparencia, debido al viraje revolucionario de dimensiones Copernicanas que implica su pensamiento, en palabras de Lacan “El punto decisivo de la experiencia freudiana podría resumirse en lo siguiente: recordemos que la conciencia no es universal.”<sup>59</sup> No todo lo anímico es consciente, existe una región inconsciente, división que habría sido impensable para la *mens*, para el *ánima* cartesiana.

Pero además de la indivisibilidad que especifica a la *res cogitans*, el alma humana tiene una característica adicional que la diferencia del alma de los animales, y que no se distancia esencialmente de la concepción Lacaniana del

---

<sup>56</sup> Jacques Lacan, “Clase 26: 21 de junio de 1961”, en El seminario 8, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas (Versión crítica), trad, Ricardo Rodríguez Ponte, 5.

<sup>57</sup> Descartes, Meditaciones, 174.

<sup>58</sup> Descartes, Meditaciones, 217.

<sup>59</sup> Jacques Lacan, Seminario 2, El yo en la teoría de Freud, (Psikolibro), disponible en: <http://psikolibro.webcindario.com/entralacan.htm>

sujeto como sostenible sólo por la existencia del significante. En la quinta parte de su “Discurso del método”, Descartes se dispone a comparar al animal con un autómeta, pues para él, el cuerpo es principalmente una maquina, esto es, un conjunto de mecanismos que actúan de forma automática, al modo de un reloj, y concluye que si el autómeta está bien llevado a cabo, y disfrazado de mono por ejemplo, es imposible diferenciarlo de su modelo animal, no tanto así en el caso de los humanos pues por perfecta que sea la construcción del autómeta que imite al humano, éste “nunca podría hacer uso de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás”,<sup>60</sup> en otras palabras, aunque se programe al autómeta con una cierta cantidad de comandos que le permitan responder a determinadas situaciones con oraciones predeterminadas, éste no alcanzará la amplitud, la apertura de posibles respuestas con diversas construcciones gramaticales a una misma situación, tal como la que se da en el alma humana gracias a que su característica principal es la posibilidad de un lenguaje articulado.

Lenguaje que permite la elaboración, el encadenamiento, la articulación que lo define precisamente como pensamiento, como *Ego sum res cogitans*, soy una cosa que piensa, o soy una cosa que habla, un *parlêtre*.

## 1.5 KANT: LA ANTROPOLOGIA EN SENTIDO PRAGMÁTICO

### EL SER RACIONAL Y PASIONAL

*“En el gran mapa de nuestro espíritu solo unos pocos lugares están iluminados”*

61

*“El yo se desarrolla desde la percepción de las pulsiones*

---

<sup>60</sup> René Descartes, “Discurso del método,” en *Descartes*, ed. Cirilo Flórez Miguel (Madrid, Editorial Gredos), 138.

<sup>61</sup> Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, (Madrid: Alianza editorial, 1991) 36.

*hacia su gobierno sobre estas, desde la obediencia a las  
pulsiones hacia su inhibición. (...)*

*El psicoanálisis es un instrumento destinado a posibilitar al  
yo la conquista progresiva del ello.”<sup>62</sup>*

*“Más eminente es, pues, sin duda alguna, el entendimiento que la sensibilidad, con lo cual, sin embargo, ya los animales sin entendimiento pueden salir del paso en caso necesario, siguiendo sus instintos innatos, como un pueblo sin gobernante; mientras que un gobernante sin pueblo (el entendimiento sin la sensibilidad, no puede hacer absolutamente nada.”<sup>63</sup>*

## **SITUACIÓN DE LA ANTROPOLOGIA Y LO PRAGMÁTICO**

En ésta obra de Kant, publicada en 1798 a partir de unos cursos dictados desde el invierno de 1772 hasta el de 1794, la antropología es presentada como una <ciencia del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada> y el sentido pragmático consiste en la utilización que pueda hacerse de tal conocimiento en beneficio del hombre, esto es, apunta a “conocer al hombre desde el punto de vista de aquello que se puede hacer de él.”<sup>64</sup>

Cabe precisar que este texto pertenece a los últimos años de vida de Kant, ya pasado el período crítico, y aunque se basa en algunos razonamientos pertenecientes a las obras críticas, el planteamiento pragmático prima en la consideración que se hace del hombre; la relación de imitación o exclusión, de continuación o ruptura que pueda establecerse entre las obras críticas y la antropología es puesta en cuestión por Foucault, quien en su introducción a la traducción que realizó de dicha obra opina que:

---

<sup>62</sup> Sigmund Freud, “El yo y el ello”, en Obras completas Vol. XIX, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1961), 56.

<sup>63</sup> Kant, “Antropología,” 114.

<sup>64</sup> Kant, “Antropología,” 175.



La última de las obras de Kant se encontraba comprometida a la vez en la serie de las investigaciones pre-críticas, en el conjunto de la empresa crítica en sí misma, y en el grupo de los trabajos que, en la misma época, intentan cernir un conocimiento específico del hombre.<sup>65</sup>

En palabras de Kant, en la antropología se trata de:

Los fenómenos unidos según las leyes del entendimiento, experiencias, y no pregunta en absoluto por el modo de representarse las cosas según son éstas sin tener en cuenta su relación con los sentidos (o sea en sí mismas) pues esta investigación pertenece a la metafísica.<sup>66</sup>

La pregunta que puede plantearse a la antropología Kantiana a partir del interés del presente texto es si se da allí una concepción particular del ser, o en otras palabras, ¿de qué ser se habla en la antropología de Kant?, al tiempo que el desarrollo de la respuesta a esta cuestión permitirá elaborar una posible relación entre la concepción Kantiana del ser con aquella sostenida por Freud, particularmente en sus textos sobre “Los dos principios del acontecer psíquico” y en “Análisis terminable e interminable”; en última instancia, a partir del eje Kant–Freud, se esbozará un análisis de la relación con la posición tomada por Lacan particularmente en su seminario sobre “La lógica del fantasma” alrededor de la cuestión del yo pienso y del yo soy.

Una primera aproximación de respuesta a la pregunta en Kant, lleva a hacer coincidir el ser con la noción general del hombre, e incluso de sujeto; al respecto Foucault considera que “el hombre, en la antropología no es ni homo natura, ni sujeto puro de libertad, es tomado en las síntesis ya operadas de su

---

<sup>65</sup> Michel Foucault, Introducción a la antropología Kantiana, [citado el 3 de junio de 2016]: disponible en <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault8.htm>, [mi traducción].

<sup>66</sup> Kant, “Antropología,” 45.

ligazón con el mundo”,<sup>67</sup> de cierto modo, la antropología apunta en su búsqueda al entrelazamiento de los resultados de un conocimiento del mundo y un conocimiento del hombre, su búsqueda se desarrolla en una región entre la naturaleza y el hombre, la libertad y la utilización, la escuela y el mundo.

Éste conocimiento del hombre radica en la posibilidad de aprehender tanto su interior así como su exterior y desde allí en la capacidad de discernir su interior a partir de su exterior, el arte de espiar en el interior del hombre *ausspähungskunsts des Innern im Menschen* a partir del exterior, requiere en primer lugar, un conocimiento descriptivo que realiza una clasificación de sus facultades, sentidos y del modo general en que produce conocimiento, en éste punto, que constituye la primera parte del texto y que Kant nombra como la didáctica, se encuentran los ecos más precisos en relación con las obras críticas; pero en la segunda parte, la característica, el énfasis de las investigaciones antropológicas se ubica del lado pragmático, esto es, radica en:

Cierto modo de ligazón entre el poder *Können* y el deber *Sollen*: relación que la razón práctica aseguraba a priori en el imperativo, y que la reflexión antropológica garantiza en el movimiento concreto del ejercicio cotidiano: en el juego *spielen*.<sup>68</sup>

De allí que la antropología constituye de cierto modo un cumplimiento, un llevarse a cabo de las críticas en la producción de un conocimiento del hombre en el mundo, en la cotidianeidad de sus relaciones con los demás, en las características de las relaciones de pareja, en las tipologías caracterológicas según las nacionalidades, entre otros; la pregunta por el hombre implica la pregunta por el mundo, <Conocimiento del mundo es conocimiento del hombre> *Weltkenntniss ist Menschenkenntniss*, en este sentido, la antropología toma como objeto de estudio “el hombre en residencia en el mundo, el ciudadano del mundo *Weltbürger*”.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Foucault, “Introducción”.

<sup>68</sup> Foucault, “Introducción”.

<sup>69</sup> Foucault, “Introducción”.

La división del texto en dos partes: la didáctica y la característica, da cuenta de las dos dimensiones propias de la antropología, la cosmopolita del mundo *Welt* y la interior del alma *gemüt*, la exploración antropológica considera que al comprometerse con el interior formula a su vez el exterior, que las posibilidades del hombre no se dan sin estar comprometidas al mismo tiempo con sus manifestaciones en el exterior; sin embargo, lejos de una proporcionalidad en la distribución de las dos partes, el análisis de la dimensión interior ocupa la mayor parte del texto que se divide a su vez en una tripartición que repite en cierto sentido la tripartición de las críticas: “La facultad del alma puede ser atribuida colectivamente a las tres siguientes: facultad de conocer, sentimientos de placer y desplacer, facultad apetitiva”.<sup>70</sup>

#### **LA CUARTA CUESTIÓN: ¿QUÉ ES EL HOMBRE? WAS IST DER MENSCH?**

Con respecto a la metodología trascendental, Kant postula las tres interrogaciones fundamentales, tan repetidas y retomadas: ¿qué puedo saber?, cuestión especulativa, ¿qué debo hacer? Cuestión práctica y ¿qué puedo esperar?, cuestión teórica y práctica a la vez; en sus textos de la lógica y el *Opus postum*, Kant relaciona estas tres cuestiones con una cuarta pregunta: ¿Qué es el hombre?, cuestión que guía todo el recorrido teórico de la antropología y que ahora se constituye como la interrogación en la cual desembocan las tres preguntas fundamentales, de cierto modo puede decirse que en éstas el hombre era implícitamente el objeto *gegenstand* concernido.

La pregunta por el hombre remite a tres imperativos del saber que el filósofo debe poder determinar:

- 1 — Las fuentes del conocimiento humano. *Die Quellen des menschlichen Wissens*
- 2 — El rango de los usos posibles y naturales de toda sabiduría. *Der Umfang des möglichen und natürlichen Gebraches alles Wissens*
- 3 — Los límites de la razón. *Die Grenzen der Vernunft*

---

<sup>70</sup> Michel Foucault, Introducción a la antropología Kantiana, [citado el 3 de junio de 2016]: disponible en <http://www.generation-online.org/p/fpfoucault8.htm>, citando a Kant, [mi traducción].

Determinar estos tres registros de la pregunta por el hombre permite discernir la estructura fundamental de lo que Kant llama el epítome de la existencia: “El concepto *Begriff* del mundo es el epítome *Inbegriff* de la existencia”,<sup>71</sup> de manera que la reflexión sobre el hombre como ciudadano del mundo, consiste en la consideración del mundo como resumen de su existencia.

La estructura ternaria de la pregunta por el hombre repite las tres cuestiones fundamentales:

La determinación de <las fuentes del saber humano> da contenido a la cuestión: ¿Qué puedo hacer?; la determinación del <dominio del uso posible y natural del saber> indica lo que puede ser la respuesta a la cuestión: ¿Qué debo hacer?; y la determinación de los <límites de la razón> da su sentido a lo que está permitido esperar.<sup>72</sup>

Éste oscuro ritmo ternario se encuentra a lo largo toda la reflexión antropológica, desarrollado en diversos niveles, entre los cuales pueden rastrearse siempre los ecos, las resonancias que dan cuenta de una estructura ternaria subyacente a las clasificaciones Kantianas.

En primer lugar, el mundo como fuente de saber se ofrece al hombre bajo las formas de la pasividad originaria de la sensibilidad y la espontaneidad del espíritu puesta en evidencia en el juego de las representaciones; en segundo lugar, el mundo como <dominio de todos los predicados posibles>, es captado a partir del determinismo de las síntesis a priori y de la libertad de una actividad fundadora como lo es la razón; en tercer lugar, el mundo como límite de la experiencia posible, reenvía a la naturaleza de la razón, que designa tanto la frontera alcanzable del pensamiento como el término inaccesible al mismo, pero siempre en perspectiva, “Dios sobre mí, el mundo fuera de mí, el espíritu humano *Menschliche Geist* en mí en un sistema que concierne a todas las

---

<sup>71</sup> Foucault, “Introducción”, citando a Kant, [mi traducción].

<sup>72</sup> Foucault, “introducción”.

cosas *Dinge*.”<sup>73</sup> Dios, el mundo y el hombre, éste último como el concepto mediador, como el <es> de la copula, que permite pensar a dios y el mundo en una relación.

La estructura ternaria se extiende a todo lo largo de la reflexión kantiana, tal como lo discierne Foucault, estos tres conceptos:

Fuente, dominio, límite. En un sentido, coinciden con la trilogía, interna a la primera crítica, de la sensibilidad, del entendimiento y de la razón. Ellos retoman y estrechan en una palabra el trabajo de cada crítica: razón pura, razón práctica, y facultad de juzgar.<sup>74</sup>

Pero en el nivel fundamental de estas divisiones sistemáticas se encuentra el campo de las correlaciones trascendentales: el mundo no es fuente simplemente para la facultad sensible sino sobre el fondo de la correlación pasividad/espontaneidad; el mundo es dominio no simplemente para el entendimiento sintético sino sobre el fondo de la correlación necesidad/libertad; el mundo no es límite simplemente para el uso de las ideas, sino sobre el fondo de una correlación razón/espíritu *Vernunft/Geist*.

De modo que al retomar las tres cuestiones de la metodología trascendental, la reflexión antropológica las ubica en una tripartición que pone el énfasis en la relación del hombre con el mundo, vínculo que permite pensar en una cuarta correlación que sirve de eje a las tres ya señaladas, necesidad/libertad, “Puede verse cual es el lugar que ocupa la cuarta cuestión en la economía del último pensamiento Kantiano, es decir en el pasaje de una reflexión crítica -entonces necesariamente propedéutica- al cumplimiento de una filosofía trascendental.”<sup>75</sup> Ocupa entonces el lugar del pasaje, del <entre>, una especie de intervalo y de elemento mediador, tal como lo era el hombre en la relación Dios – Mundo, la antropología viene a engranar el programa del pensamiento crítico con su ejecución en una filosofía trascendental.

---

<sup>73</sup> Foucault, “Introducción”, citando a Kant, [mi traducción].

<sup>74</sup> Foucault, “introducción”.

<sup>75</sup> Foucault, “introducción”.

## **EL INTERIOR DEL HOMBRE. LA SENSIBILIDAD Y EL ENTENDIMIENTO: PASIVIDAD Y ESPONTANEIDAD**

La correlación pasividad/espontaneidad se pone en cuestión en cuanto se considera el interior del hombre, pues su mente puede ser tomada desde un punto de vista como pasiva, y como activa desde otro, de manera que a partir del juego de las representaciones se considera que en el primer caso se produce la receptividad y en el segundo se trata de una facultad, allí se ubican las esferas de la sensibilidad y el entendimiento.

A la consideración sobre la mente en su aspecto pasivo se le llama psicología, en tanto inventario de las percepciones interiores, mientras que a la reflexión sobre la mente bajo la modalidad activa se le llama lógica, en tanto sistema de reglas del entendimiento.

Pertenece a cada modo de pensar un tipo de conciencia y un yo característicos: para la esfera del entendimiento se considera a la conciencia como discursiva y se resalta que el yo que le incumbe, el de la reflexión, es simple, es uno y el mismo, es el elemento formal de la conciencia, en otras palabras, aquí el yo es un ser pensante que produce la apercepción a través de la conciencia lógica pura. Del lado de la sensibilidad la conciencia es intuitiva, el yo que le incumbe a la sensibilidad es un yo de la aprehensión, dividido en la multiplicidad de la intuición empírica interna, esto es, el tiempo como condición formal de la intuición interna del sujeto; este yo es el elemento material de la conciencia y produce el sentido interno, la conciencia psicológica.

Aunque parecen dos dimensiones opuestas e incluso en una relación de contradicción como podría considerarlo un idealismo, no es éste el caso pues la reflexión con conceptos retoma la mera intuición empírica (apariencia) y a través del entendimiento la convierte en una experiencia interna que orienta hacia la verdad, es necesario añadir a la sensibilidad el entendimiento para producir un conocimiento; al considerar estas facultades en oposición se producen conclusiones erradas tales como afirmar que los sentidos engañan, posición que parte del error de considerar que los sentidos juzgan, aunque tal

operación no les incumbe en absoluto, ya que sí se da el engaño es debido sólo al juego de las representaciones, al entendimiento que juzga con error los productos de la sensibilidad.

## DIFERENCIA ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA ANTROPOLOGÍA

Desde este punto de vista puede plantearse una separación entre la psicología (ya sea racional o empírica) y la antropología; la psicología racional pertenece a la filosofía pura, esto es, a la metafísica, y analiza los objetos del sentido interno; en cuanto a la psicología empírica “los fracasos recientes de la metafísica han podido hacer creer que la solución de sus insolubles problemas se escondía en los fenómenos psicológicos que dependían de un estudio empírico del alma; y así la psicología ha confiscado una metafísica abatida”;<sup>76</sup> pero este estudio empírico del alma no puede, en tanto que producción de un conocimiento empírico, ofrecer los principios o aclarar los fundamentos de un conocimiento nacido de la razón pura y en este sentido a priori; en cuanto a la antropología “se ofrece como un rechazo de la psicología, es una exploración de la mente *Gemüt* que no pretende ser conocimiento del alma *Seele*”,<sup>77</sup> la antropología se posiciona exclusivamente desde el costado empírico, a diferencia de la psicología.

El error de la psicología desde el punto de vista formal consiste en que:

Postula una equivalencia del sentido interno y de la apercepción, desconociendo así su diferencia fundamental, porque la apercepción es una de las formas de la consciencia pura, -por lo tanto sin contenido, y definida solamente por el yo pienso, mientras que el sentido interno designa un modo del conocimiento empírico, que nos hace aparecer a nosotros mismos en un conjunto de fenómenos ligados bajo la condición subjetiva del tiempo.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Foucault, “introducción”.

<sup>77</sup> Foucault, “introducción”.

<sup>78</sup> Foucault, “introducción”.

Desde el punto de vista del contenido, la consideración de la noción del alma acarrea gran número de complicaciones y de confusiones: ¿el alma permanece idéntica a sí misma a través de la dispersión temporal de los fenómenos del sentido interno?, ¿Se afecta por la experiencia de sí misma o permanece inalterable en cuanto sustancia? El alma considerada por la metafísica como una sustancia simple e inmaterial, ¿qué relación mantiene con el yo pienso que es una forma pura y con el conjunto de los fenómenos que aparecen al sentido interno? Se llega así a lo que Foucault nombra como la inevitable ilusión psicológica de servirse de la representación simple del yo, que está vacía de todo contenido, para representar ese objeto particular que es el alma.

### **EL ESPÍRITU *GEIST*, LA MENTE *GEMÜT* Y EL ALMA *SEELE***

Si la psicología toma por objeto de estudio el alma *seele* y la antropología el estudio de la mente *gemüt*, hay que interrogar la pertenencia o no del *gemüt* a la psicología, pues el *gemüt* no es el alma pero tampoco es el espíritu.

“El espíritu *Geist* es el principio vivificante *belebende Prinzip* en el hombre”,<sup>79</sup> el *geist* es un principio, de modo que no es una facultad *Vermögen* ni una fuerza *Kräfte*; hay en el *gemüt*, además de sus facultades y fuerzas, un principio de vivificación, el *geist*, pero ¿en qué consiste este principio? en “hacer nacer en la pasividad del *gemüt*, que es aquella de la determinación empírica, el movimiento agitado de las ideas (...) así el *gemüt* no es simplemente <lo que él es>, pero <lo que él hace de sí mismo>”<sup>80</sup> y este dominio de lo que se hace de sí mismo es el campo de investigación de la antropología; es el dominio de la libertad de lo posible que se abre en el *gemüt* gracias al *geist* como principio que permite salir de las determinaciones y entrar en el campo del deber *sollen* y del poder *können*.

### **DEL SENTIDO INTERNO**

---

<sup>79</sup> Foucault, “Introducción”, citando a Kant, [mi traducción].

<sup>80</sup> Foucault, “introducción”.



La experiencia interna que se produce por la conciencia de padecer el propio juego de representaciones es el sentido interno, cuyo único órgano es el alma; las representaciones se relacionan en un vector temporal, que constituye así la condición de la intuición interna, en esta región puede producirse la ilusión, que consiste en tomar figuraciones por sensaciones, también el delirio, el engaño y en general las enfermedades de la mente *gemüt*.

El juego de las representaciones puede ser voluntario, activo, a través del ejercicio de la facultad de la imaginación que permite tener una intuición sin la presencia del objeto, ya sea evocándolo o produciéndolo; pero puede también ser involuntario, pasivo y convertir al hombre en el juguete de las representaciones, tal es el caso de la fantasía y del sueño como una producción involuntaria de imágenes y representaciones, de modo que puede afirmarse que el hombre juega con las representaciones a través de la facultad de la imaginación, pero éstas juega con él bajo el modo de la fantasía y el sueño.

## **DE LA FACULTAD DE CONOCER**

El entendimiento consiste en la capacidad de representarse algo por medio de conceptos, es un modo del conocimiento que se dice superior por oposición a la sensibilidad que sería un modo de conocimiento inferior. El entendimiento apunta lo universal de las representaciones de los objetos, esto es, a la regla, a la unidad que permite un conocimiento del objeto; por su parte la sensibilidad, a partir de las intuiciones puras y empíricas, apunta a lo individual de los objetos, esto es, a lo múltiple.

Kant propone que aunque es más eminente el entendimiento que la sensibilidad, éste no podría hacer nada sin ella, de manera que a pesar del uso de lo términos inferior y superior no se establece una pugna jerárquica entre ellos, Kant afirma que puede considerarse al entendimiento también como uno de los miembros de la facultad superior de conocer, junto con el juicio y la razón; en este sentido, el entendimiento consiste en “la habilidad de llegar por adecuación de los conceptos al conocimiento del objeto o a la aprehensión de

la verdad”;<sup>81</sup> la razón es “la facultad de derivar de lo universal lo particular y de representarse esto último según principios y como necesario”,<sup>82</sup> lo que quiere decir que la razón conduce al dominio de las reglas mientras que el juzgar es la facultad de “discernir si algo es un caso comprendido dentro de la regla o no”<sup>83</sup> y conduce al dominio de la experiencia, ésta facultad no puede ser enseñada sino sólo ejercitada, pues la enseñanza se da comunicando reglas y si existieran enseñanzas del juicio, estas serían reglas que dirían si un caso pertenece a la regla, produciéndose así un regreso al infinito; de forma que ésta facultad como producto del ejercicio constante suele llamarse madurez.

Con respecto a la facultad de conocer propia del alma, pueden darse debilitaciones o directamente enfermedades, éstas son ejemplos de transgresiones de los límites del sano entendimiento que procura la salud de la mente, frente a tales perturbaciones es incumbencia del filósofo y no del médico discernir y tratar dichos estados, pues la cuestión sobre la posesión o no de la facultad natural de entender y juzgar pertenece a la jurisdicción del médico del alma *seelenartz*.

## **LAS EMOCIONES Y LAS PASIONES**

La diferencia entre el campo de las emociones y el de las pasiones consiste en que las primeras actúan de golpe y no permanecen mientras que las pasiones se extienden en el tiempo.

Los sentimientos de placer y desplacer, que pertenecen a la esfera sensible, determinan un modo de relación con los objetos, permanencia ante lo agradable y abandono ante lo desagradable; en este nivel el dolor ocupa un lugar preponderante pues el hombre está constantemente en posición de abandonar su estado actual, a lo cual se llama actividad; en este sentido, el aguijón de la actividad es el dolor, que se convierte en la clave del gozo bajo la forma del dolor positivo, pues como dolor negativo conduce al aburrimiento como reacción ante la ausencia de sensaciones, “el sentirse vivir, el deleitarse,

---

<sup>81</sup> Kant, “Antropología,” 114.

<sup>82</sup> Kant, “Antropología,” 117.

<sup>83</sup> Kant, “Antropología,” 119.

no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente”,<sup>84</sup> mientras que “el vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror *horror vacuis*”;<sup>85</sup> la esencia del deleite como una opresión *druck* a salir del estado actual, como un agujón *antrieb* se relaciona con el principio de placer *wohlustsprincip* de Epicuro.

En Kant, la consideración del modo de ser afectado el hombre en un nivel temporal, permite establecer la diferencia entre emociones y pasiones, la pasión es un apetito constante, es una “inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto”,<sup>86</sup> mientras que la emoción como sensación es pasajera y actúa de golpe, “es el sentimiento de un placer o displacer en el estado presente”;<sup>87</sup> en esta perspectiva, la reflexión antropológica sobre el interior del hombre, que repite la tripartición de las facultades de las obras críticas, permite pensar un posible paralelo entre las distintas facultades en Kant y los modos del procesamiento psíquico en Freud: de un lado emociones, pasiones y razón, del otro, lo primario y lo secundario o el principio de placer/displacer y el principio de realidad; la esfera de lo pasional en Kant presenta varios puntos de encuentro con la dimensión de lo pulsional en Freud, en particular, la manera de afectar al hombre como una fuerza constante, como un empuje que dificulta a la razón Kantiana o al principio de realidad Freudiano ejercer un gobierno y dominio por medio del entendimiento en Kant o del yo en Freud.

## **EL DOMEÑAMIENTO DE LA PULSIÓN EN FREUD: DEL PROCESAMIENTO PRIMARIO AL SECUNDARIO**

La posición adoptada por Freud en un breve artículo de 1911 titulado “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico”, permanece hasta cierto punto inalterada durante el resto de sus trabajos y es de cierto modo retomada en uno de sus últimos textos, escrito en 1937, “Análisis terminable e interminable”; en *Formulaciones...* Freud desarrolla de modo

---

<sup>84</sup> Kant, “Antropología,” 159.

<sup>85</sup> Kant, “Antropología,” 159.

<sup>86</sup> Kant, “Antropología,” 181.

<sup>87</sup> Kant, “Antropología,” 181.

condensado una consideración sobre puntos tan diversos como la atención, la memoria, la fantasía, el arte, la religión; pero cabe destacar aquí el hecho de que Freud piensa los procesos psíquicos inconscientes como los procesos anímicos más antiguos, regidos por el principio de placer/displacer y que desde allí, debido a la relación con el mundo exterior, el aparato debe “resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real.”<sup>88</sup> Lo que lleva a la introducción de un nuevo principio, el de realidad, que no sustituye al anterior pero lo obliga a postergar su búsqueda de satisfacción por vía alucinatoria, permitiéndole al aparato anímico hacer uso de “el fallo imparcial *Urteihfallung* que decidiría si una representación determinada era verdadera”,<sup>89</sup> se introduce así la capacidad de juzgar para discernir si una representación pertenece o no a la realidad.

Por lo tanto, en la relación entre los dos principios, el elemento que les permite actuar en conjunto a pesar de la relación de tensión entre ellos, es el proceso del pensar que se constituye desde el representar y permite la suspensión con vistas a una satisfacción acorde a fines; este proceso “se elevó por encima del mero representar y se dirigió a las relaciones entre las impresiones de objeto”;<sup>90</sup> de este modo, el pensar permite al aparato anímico luchar contra su inclinación a “aferrarse a las fuentes de placer de que se dispone y en la dificultad con que se renuncia a ellas.”<sup>91</sup> Freud concluye este artículo estableciendo que existe un vínculo más estrecho entre las pulsiones yoicas y la actividad de la consciencia por un lado, y entre las pulsiones sexuales y la fantasía por el otro, en otras palabras, entre lo primario y la fantasía, y lo secundario y la consciencia; el ejercicio de la consciencia que adquiere gradualmente preponderancia durante el desarrollo del aparato anímico, consiste en el proceso del pensar, a tal punto que la educación es definida por Freud como la “incitación a vencer el principio de placer y a sustituirlo por el

---

<sup>88</sup> Sigmund Freud, “Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico”, en Obras completas Vol. XII, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1961), 224.

<sup>89</sup> Freud, “Formulaciones”, 226.

<sup>90</sup> Freud, “Formulaciones”, 226.

<sup>91</sup> Freud, “Formulaciones”, 226.

principio de realidad”,<sup>92</sup> proceso en el que el fantasear es gradualmente reemplazado por el pensar.

Ya en 1937, esta idea de vencer el principio de placer ha tomado forma bajo el concepto de domeñamiento *Bandigung* y se ha vinculado al proceso mismo de la cura analítica, en la parte dos de dicho texto, refiriéndose a la etiología mixta de las neurosis, entre lo constitucional y lo accidental, dice Freud de lo constitucional que lleva a neurosis cuando “se trata de pulsiones hiperintensas, esto es, refractarias a su domeñamiento”,<sup>93</sup> ante las cuales los esfuerzos mismos del análisis no pueden prometer un resultado exitoso; tanto así que ni los analistas han alcanzado en sí mismos “la medida de normalidad psíquica en que pretenden *educar erziehen* a sus pacientes.”<sup>94</sup> Esta consideración del análisis como un proceso de educación que dirige a un domeñamiento, lleva al analista a ubicarse en ciertas situaciones como modelo *Vorbild*, y en otras como maestro *Lehrer* “de normalidad y de corrección anímicas”<sup>95</sup> para el paciente; de modo que en cierto sentido el proceso curativo del análisis se establece como un proceso educativo en tanto incita a vencer el principio de placer y orienta al paciente hacia un domeñamiento más extenso sobre el factor pulsional, que le permitirá un uso más amplio de la libido, esto es, mayor rango de libertad para trabajar y para amar; ante la pregunta ¿es posible tramitar duraderamente un conflicto pulsional con el yo mediante la terapia analítica? Freud responde precisando que tramitar duraderamente no quiere decir hacer desaparecer sino lograr un domeñamiento *bandigung* de la pulsión:

Esto quiere decir que la pulsión es admitida en su totalidad dentro de la armonía del yo, es asequible a toda clase de influjos por las otras aspiraciones que hay en el interior del yo, y ya no sigue más su camino propio hacia la satisfacción.<sup>96</sup>

---

<sup>92</sup> Freud, “Formulaciones”, 228.

<sup>93</sup> Sigmund Freud, “Análisis terminable e interminable”, en Obras completas Vol. XXIII, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1961), 223.

<sup>94</sup> Freud, “Análisis terminable”, 229, [énfasis añadido].

<sup>95</sup> Freud, “Análisis terminable”, 229.

<sup>96</sup> Freud, “Análisis terminable”, 227.

El ser asequible a otros influjos que hay en el yo quiere decir que ahora la pulsión hiperintensa que no ha desaparecido puede ser sometida a la operación del juicio, al proceso del pensar que permite decidir, esto es, hacer ejercicio de la libertad; de manera que el domeñamiento de lo pulsional por parte del yo, que se va conquistando en el análisis, permite al hombre pasar de la pasividad, del sometimiento a sus pulsiones, a la actividad, al gobierno sobre ellas, o en otras palabras, de lo que él es a lo que él puede hacer de sí mismo.

### **LO QUE EL HOMBRE HACE DE SÍ: DEL SER PASIONAL AL SER RACIONAL**

Por su parte, dice Kant de las pasiones que representan el mayor quebranto a la libertad y las define como enfermedad, interna compulsión a tomar posesión del objeto, apetito sensible que le sirve al sujeto de regla, esto es, inclinación que impide a la razón compararla; hay una relación de oposición, de tensión, entre la razón y la pasión, entre el ser pasional y el ser racional: “Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables; porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae al poder del único principio por obra del cual pudiera suceder esto”,<sup>97</sup> no querer curarse y sustraerse a la posibilidad del uso del principio que permitiría llevar a la cura, demuestran la dificultad de renunciar a fuentes de placer ya instaladas, puesto que la inclinación, el apetito generado por las pasiones es caprichoso, privado, y cierra sus barreras ante el ejercicio de la razón, “La razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular de acuerdo al principio: no por complacer una inclinación relegar todas las restantes a la sombra”.<sup>98</sup>

El influjo de la razón sobre la pasión permite que otras inclinaciones puedan obtener su satisfacción y restringe el imperio de la pasión caprichosa; cuando ésta gobierna de modo irrestricto el hombre se enferma:

---

<sup>97</sup> Kant, “Antropología”, 199.

<sup>98</sup> Kant, “Antropología”, 200.

Estar sometido a las emociones y a las pasiones es siempre una enfermedad del alma, porque ambas excluyen el dominio de la razón. Ambas (...) son esencialmente diferentes, tanto en el método de prevenirlas como en el de curarlas que el médico de almas habría de aplicar.<sup>99</sup>

Tanto el médico de almas como el psicoanalista, apuntan a la cura por medio del ensanchamiento del dominio de la razón, o del reforzamiento del yo como ejercicio del proceso de pensar, gobierno que da por resultado una ampliación de la libertad del hombre.

Se llega así a la definición que ofrece Kant del hombre como un ser *wesens* racional dotado de libertad, esto es, el ser en tanto que caracterizado por la razón; se dan en el hombre el temperamento y el carácter, el primero es lo que la naturaleza hace del hombre mientras que el segundo es lo que el hombre hace de sí mismo y es en esta dimensión del carácter que opera la razón prescribiendo máximas, principios prácticos morales, “el fundamento de un carácter es la absoluta unidad del principio interno de la conducta en la vida en general”.<sup>100</sup>

Kant habla también del hombre racional, de animal *thier* racional y del varón *mann* de principios; pero el carácter particular del género humano, el concepto general que lo define es el de “ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala”;<sup>101</sup> la razón le abre al hombre la esfera de la libertad bajo la forma de la auto-determinación y le permite sustraerse al sometimiento del que lo hacían objeto sus pasiones, le ofrece la posibilidad de un actuar acorde a fines.

A la pregunta inicial ¿de qué ser se trata? Podemos responder entonces que en la antropología se trata del ser como ciudadano del mundo, lo que quiere decir que no se trata del ser simplemente como ser natural ni como puro sujeto de libertad; al pensar el ser como ciudadano del mundo Kant hace énfasis en el hecho de que habla, “es en el intercambio de lenguaje que, todo a la vez,

---

<sup>99</sup> Kant, “Antropología”, 182.

<sup>100</sup> Kant, “Antropología”, 233.

<sup>101</sup> Kant, “Antropología”, 266.

alcanza y cumple el mismo el universal concreto. Su residencia en el mundo es originariamente está en el lenguaje”<sup>102</sup> y así como hay un arte del saber hablar, de la conversación, hay también un arte del saber-hacer que consiste en el uso empírico de la razón; en el punto de encuentro entre ambos saberes, el del intercambio del lenguaje y el del uso de la razón, se le abre al hombre la dimensión propia de su ser, la libertad, que lo distingue de los demás seres vivos y lo caracteriza en su especificidad como aquel que puede hacer algo de sí mismo: el ser racional es un ser libre.

### **LACAN: O SOY DONDE NO PIENSO = SER PASIONAL O PIENSO DONDE NO SOY = SER RACIONAL**

Hasta aquí ha podido advertirse que entre los términos de pasión y razón o de lo primario y lo secundario puede sostenerse, a pesar de su tensión inherente, una relación de continuidad, un progreso desde lo pasional hasta lo racional que permite ejercer la operación del dominio, pero no la eliminación de lo uno por lo otro, no una pura razón sin pasiones que gobernar ni un procesamiento secundario sin las huellas de placer primarias.

Pero cabe preguntarse si es posible pensar la relación entre el ser pasional y el ser racional a partir del par <pensamiento – ser> tal como es elaborado por Lacan a partir de su reescritura constante del cogito cartesiano; por un lado, la razón vinculada al proceso del pensar y por el otro lo patológico ligado al ser.

Lacan reescribe el cogito constantemente a través de sus seminarios, hasta que en 1966 llega a la fórmula de la inversión del cogito; en esta inversión la relación de continuidad que señalaba el <ergo> cartesiano es sustituida por el acento que pone Lacan sobre la discontinuidad que señala el <ve/> latino, disyunción que pone al sujeto del lado de una elección forzada entre el ser y el pensamiento: “o no pienso o no soy”,<sup>103</sup> fórmula que Lacan reescribe de la

---

<sup>102</sup> Foucault, “introducción”.

<sup>103</sup> Jacques Lacan, “Logique du fantasme” [citado el 3 de junio de 2016] disponible en: <http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>, 50, [mi traducción].



siguiente manera: “allí donde pienso, es para no ser más en mí”.<sup>104</sup> La aparente continuidad que resultaba de la formulación Cartesiana a partir de la lectura del ergo como una implicación material, al modo: <si pienso, entonces soy> es puesta en cuestión por Lacan, quien acentúa por medio de la discontinuidad entre el ser y el pensar la división del sujeto.

La asunción de los pensamientos que se dan en el inconsciente sin la intervención del sujeto, apunta al yo no soy, en tanto no hay allí un ser como agente del pensamiento, pero en tanto que hay pensamiento, le queda al sujeto el pienso; mientras que del lado del no pienso aparece el ello freudiano, que ni sabe en qué piensa, ni siquiera que piensa y aún así es, de modo que le queda allí al sujeto el soy; este ello no podrá advenir al lugar del yo como en la fórmula freudiana: <dónde ello estaba, debo advenir> *Wo es war soll ich werden*, no hay allí conjunción posible pues “resulta que el ello piensa allí donde es imposible que el sujeto articule el <entonces soy>”,<sup>105</sup> el ello no podría nombrarse como siendo aquel que habla, pues se trata allí más bien del sujeto acéfalo de la pulsión, que es sin pensar, costado en el que podría ubicarse el ser pasional con toda su carga pulsional; mientras que del lado del inconsciente “donde el yo no soy del sujeto tiene su substancia”, allí donde se piensa sin ser, podría ubicarse el ser racional, vinculado al proceso del pensar.

Queda por analizar la dirección que propone Lacan del análisis como un vector que va del ello al inconsciente, es decir, del ser pasional-pulsional derivado de la elección forzada de la alienación, al ser racional derivado de la operación verdad que permite al sujeto al final del análisis situarse del lado del de-ser, del lugar del yo no soy que ocupa el analista.

---

<sup>104</sup> Jacques Lacan, “L’Acte” [citado el 3 de junio de 2016] disponible en: <http://staferla.free.fr/S15/S15.htm>, 39, [mi traducción].

<sup>105</sup> Pellion, “Ce que Lacan”, 82.

## 2. CAPÍTULO II: EL SER EN FREUD

### 2.1 LA PULSION: CORAZÓN DEL SER

#### DE FICHTE A HERBART: UNA CONCEPCIÓN DINÁMICA DEL SER

Hay en Fichte una concepción dinámica del ser:

En el párrafo 8 de su obra [Doctrina de la ciencia], Fichte define *trieb*: la pulsión es una fuerza interna que determina ella misma la causalidad; un querer-alcanzar *Streben* [...] Mantenerse en su ser: ninguna cosa natural conservaría su forma determinada si no tuviera una fuerza interna, centrípeta, que se define como inercia *Trägheit*. [...] Pero esa inercia no es mera ausencia de movimiento, sino, por sí misma, una fuerza: actividad centrípeta. Mejor dicho: si a la cosa se le aplica una fuerza opuesta, su inercia se convertirá en actividad, a causa de esa relación suya con la actividad opuesta. ¿No estaremos sobre el rastro de la pulsión de muerte del último Freud?<sup>106</sup>

Concepción influenciada por el dinamismo leibniziano que se reconoce en la estructura de *Triebe* del Yo, en su “Doctrina de la ciencia”, Fichte reconoce a su maestro Kant al tiempo que se aparta de él en cuanto a su <realismo cuantitativo> y adopta el idealismo trascendental como la única actividad propiamente filosófica fundada en un yo cuya faz práctica consiste en la libertad/voluntad; esta oposición realismo/idealismo da cuenta de otra que la antecede históricamente entre materialismo/espiritualismo y que se encarna principalmente en el “planteamiento antimaterialista de Leibniz, que niega sustancialidad a la materia por sí sola. La sustancia leibniziana, en efecto, es

---

<sup>106</sup> José Luis Etcheverry, “Sobre la versión castellana (volumen de presentación de las *Obras completas* de Sigmund Freud)”, en *Obras completas*, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1978), 50.

sustancia espiritual o no lo es.”<sup>107</sup> Para Fichte el fundamento incondicionado a partir del cual es deducible la experiencia en su totalidad, tanto teórica como práctica, consiste en la actividad y espontaneidad del yo, en otras palabras, en su tender-hacia, como expresión de su libertad.

Herbart, quien era un discípulo de Fichte (este último fue discípulo de Kant y asistió a sus cursos en Jena llegando a reemplazarlo en la cátedra de Koningsberg alrededor de 1806), reconoce la deuda teórica, pero se aparta del maestro en puntos fundamentales; al igual que Fichte, toma como punto de partida de su conceptualización el yo, pero no pone el énfasis en su aspecto práctico como libertad, esto es, en la dinámica del ser, sino en una dinámica representacional al interior del yo, que adviene así en una especie de lugar vacío, hospederero de las representaciones, “la metafísica Herbartiana, rodea por así decirlo la aporía (Fichteana) para transferirla al plano de la representación donde se resuelve. Éste es incluso el planteamiento por el que se constituye toda la psicología alemana.”<sup>108</sup>

El yo como punto de cruce de las representaciones, constituye el núcleo del modelo de aparato psíquico elaborado por Herbart, un aparato constituido esencialmente por representaciones que se definen no tanto como propiedades sino más bien como fuerzas que entran en una dialéctica de tensiones, un dinamismo de oposiciones; el representacionismo tomó el lugar central en la psicología alemana y la representación pasó a constituir la unidad mínima, el átomo de todo acto psíquico; pero este representacionismo se fundamenta en el energetismo más que en el materialismo, “En efecto, el estatuto Freudiano del sujeto es tal que no existe ni persiste, consistiendo en esas representaciones en las que se disipa simultáneamente”.<sup>109</sup> Como se ve, puede pesquisarse en Freud un eco de Herbart, en el que a su vez repercute el antimaterialismo Fichteano heredado de Leibniz, pues considera al yo/alma como una sustancia simple que se actualiza constantemente en el juego de fuerzas entre las representaciones.

---

<sup>107</sup> Manuel Ramos Valera, “La libertad en el principio de la doctrina de la ciencia de fichte, *Quaderns de filosofia i ciencia* 36, (2006 Societat de filosofia del país Valencià): disponible en: [www.uv.es/sfpv/quadern\\_textos/v36p51-59.pdf](http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p51-59.pdf)

<sup>108</sup> Paul-laurent Assoun, *Introducción a la epistemología freudiana*, (México: Siglo veintiuno editores, 1982), 136.

<sup>109</sup> Assoun, “Introducción”, 137.

Otro pilar de la psicología alemana es Franz Brentano, que en su “Psicología desde el punto de vista empírico” (1874)<sup>110</sup> refrenda el representacionismo Herbartiano y afirma que todo fenómeno psíquico es representación o se basa en una representación; como señala Assoun, Freud siguió los seminarios de Brentano en la facultad de Viena desde 1873 hasta 1876, entrando así en contacto con su <representacionismo radical>; pero en este punto se hace necesario señalar aquello que distancia a Freud de esa posición clásica de la psicología alemana en la cual estaba inmerso; antes puede señalarse que el representacionismo de Herbart es calificado por Assoun como consecuente, pues se le da cabida a los afectos, no en pie de igualdad con las representaciones pero sí como expresión de las relaciones entre éstas, de modo que arriba así al concepto de <quantum de representación> que permite designar una predominancia de algunas representaciones frente a otras, dándole de este modo un nuevo enfoque a la concepción del deseo, por ejemplo como <intervalo dinámico y energético> que supera las resistencias y se constituye en determinante de las demás representaciones.

Podemos concluir que el alfabeto de las representaciones y los afectos elaborado en la psicología Herbartiana y la concepción Fichteana del *Trieb* como fuerza interna que tiende a la inercia, se constituyen en el sustrato del problema metapsicológico central al momento de considerar un concepto fundamental como lo es la pulsión.

## **LA PULSIÓN: UN INTERREGNO**

### **Mayer, Fechner y Newton**

Antes de entrar a considerar el problema fundamental de la teoría de la libido en Freud cabe dar revista sucintamente a dos autores que constituyen un

---

<sup>110</sup> Franz Brentano, “*Psicología desde el punto de vista empírico*” trad. Hernán Scholten, disponible en: [https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)

precedente para el discurso científico energetista y la termodinámica del siglo XIX: Mayer y Fechner.

Mayer era un médico y físico alemán conocedor de los trabajos de Sadi Carnot sobre la potencia motriz del fuego, texto en el cual se demuestra que el trabajo mecánico se obtiene cuando el calor pasa de una temperatura alta a otra más baja;<sup>111</sup> Mayer realiza una serie de experimentos al respecto y es el primero en formular el principio de conservación de la energía, aunque encuentra una seria competencia en Joule y Helmholtz que formulan básicamente el mismo principio por la misma época; lo que particulariza a Mayer es que anticipó que ese principio no sólo se aplicaba a fenómenos mecánicos y de calor, sino que también se aplicaba a fenómenos vitales.

En cuanto a Fechner, Freud lo cita repetidamente a lo largo de sus obras, y de él toma la ley de la inercia o tendencia a la estabilidad o principio de constancia, que éste a su vez toma de Zollner, un Newtoniano que lo refiere a la primera ley de Newton, que no sobra recordar pues es llamativa la semejanza de esta ley con el concepto que tiene Fichte del querer alcanzar *Streben*: <Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser que sea obligado a cambiar su estado por fuerzas impresas sobre él.>

El mantenerse en su ser de la pulsión y la perseverancia en el estado de reposo de los cuerpos, que sólo reaccionan en función de una fuerza ejercida desde afuera, encuentran su punto pivote en la cuestión de la cantidad, pues la noción de una energía desplazable lleva a la consideración de un quantum en movimiento que opera según una ley de la conservación en el caso de la energía y un principio de inercia en el caso de los cuerpos; ambos pueden considerarse en última instancia resumidos en la tendencia a la estabilidad o principio de constancia que se afana en mantener lo más baja posible y constante la cantidad de excitación; estos préstamos conceptuales a otras disciplinas permiten a Freud el desarrollo de una concepción fisicalista del

---

<sup>111</sup> Sadi Carnot, “*Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres a développer cet puissance*,” disponible en: <https://www.bibnum.education.fr/sites/default/files/42-carnot-texte-f.pdf>

aparato psíquico, expresada en la terminología fisiológica y química de la época.

### **Freud: la libido**

Concepción fisicalista que es elaborada por Freud principalmente en su “Proyecto de psicología para neurólogos”, texto no publicado en vida de éste pero que funge como matriz teórica de muchos conceptos fundamentales; los dos supuestos que allí se toman como base son: la excitación neuronal como una cantidad sometida a las leyes generales del movimiento y las cadenas de neuronas, supuestos que implican ya la hipótesis de la investidura, pues se trata de llenar o vaciar neuronas encadenadas con una cantidad desplazable.

Puede conjeturarse que Freud mantiene su constructo teórico en los años que siguen al Proyecto, sólo que da el paso de la neurología a la psicología, pasa de la neurona a la representación, ya no se tratará más de funciones neurológicas, aunque el concepto de cantidad continua rindiendo frutos, “en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad [...]; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga”;<sup>112</sup> de modo que su pasaje teórico del aparato neurónico al aparato psíquico no implica un abandono de la cantidad, al lado de su concepción representacionista, asociacionista y hermenéutica del aparato psíquico se mantiene su teoría energetista y fisicalista, esto es, tanto cualidad como cantidad definen al aparato.

La definición propiamente acabada de esta concepción dual (cantidad/cualidad) del aparato es ofrecida en “La represión” de 1915<sup>113</sup>, texto en el que Freud define a la agencia representante de pulsión como un núcleo (moción pulsional) dividido en dos partes: por un lado el grupo de representaciones y por el otro el

---

<sup>112</sup> Sigmund Freud, “*La interpretación de los sueños*,” en Obras completas Vol. IV, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1992), 72.

<sup>113</sup> Sigmund Freud, “*La represión*,” en Obras completas Vol. XIV, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1992).

monto de afecto, cada uno de los cuales corre con destinos pulsionales diversos.

Debe precisarse que la investidura energética es libido cuando se trata de las pulsiones sexuales, lo que anticipa en cierto sentido la otra forma del dualismo en Freud, aquella de los dos tipos de pulsiones en pugna, pues se relaciona con la afirmación dada en “El malestar en la cultura”, en la nota al pie 11, en la cual se afirma que no toda la energía pulsional es libidinal (Eros), pues la pulsión de muerte tiene también su energía, hay aquí una resonancia con el *trieb* de Fichte, pues esta energía pulsional no libidinal, se asemeja a la inercia como una fuerza propia que reacciona al ser contravenida por una fuerza opuesta como la del eros.

El aparato psíquico es un estado sin soberano, en el que dos aspirantes al trono luchan por el dominio total sin llegar a conseguirlo por completo, y la pulsión es el representante de esa escisión, un terreno intermedio, un concepto limítrofe que con su naturaleza bifronte continua en cierto sentido el dualismo cartesiano, que dividía la *res extensa* de la *res cogitans*, o en otras palabras, el *soma* como cuerpo-máquina de la *psyke* como existencia en términos de pensamiento.

## **EL CORAZÓN DEL SER: DE LA PULSIÓN AL ELLO**

Estas formas del dualismo, entre energetismo y hermenéutica, y entre eros y muerte, pueden tener una correlación que se expresa por su homóloga conclusión, pues culminan en uno y otro caso en la escisión del yo, en la división inherente al aparato, pero antes de llegar a esta conclusión se hará una breve revisión de la relación entre el ser, el ello y el yo en Freud.

En “La interpretación de los sueños” Freud afirma que “el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconcientes, permanece inaprehensible y no inhibible para el preconscious”;<sup>114</sup> esto quiere decir, tomando como referente los conceptos de energía ligada y no ligada, la primera

---

<sup>114</sup>Sigmund Freud, “La interpretación de los sueños,” en Obras completas Vol. V, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1992), 592.

como efecto del proceso secundario y la segunda como propia del proceso primario, en el que pulsionan los deseos inconscientes, que éstos constituyen un resto no ligable, que no toda la energía móvil es inhibible, en otras palabras, no puede reducirse lo energético a lo hermenéutico pues no toda la cantidad es interpretable, de lo contrario, el psicoanálisis se reduciría a un arte interpretativo, una hermenéutica del sujeto.

Este límite a la interpretación anticipa el desarrollo realizado en “El más allá del principio de placer” pues el más allá del principio de placer es un campo sin representación, es el territorio de la cantidad, del monto o quantum sin grupo de representaciones correspondientes, aparece allí un tope a la actividad del principio de placer, que busca ligar los montos de excitación a las representaciones, pues hay un tipo particular de montos que conforman el corazón del ser y se encuentran más allá de la representación.

Recordemos que en las últimas páginas de “Pulsiones y destinos de pulsión” Freud afirma que el odio es más primordial como forma de relación al objeto que el amor, y en el Más allá dice que la compulsión de repetición es más originaria, más pulsional e independiente del principio de placer, la relación entre el odio y la compulsión de repetición puede pensarse a partir de la elaboración presentada en “El problema económico del masoquismo”, texto que continua en varios puntos a “El yo y el ello” y que da forma a la pulsión de muerte como expresión del principio de nirvana, que lleva la vida de vuelta a lo inorgánico; masoquismo y necesidad de castigo expresan un sadismo del súper yo hacia el yo masoquista, que se satisface en la autoaniquilación y le da a la pulsión su naturaleza conservadora, su afán de retornar a lo inanimado de donde vino.

Para terminar, la relación entre energía móvil y quiescente encuentra una posible continuación en la relación entre eros y muerte, pues así como el principio de placer busca ligar la energía móvil a representaciones-palabra, el eros busca ligar la pulsión de muerte para tornarla inocua, pero en ambos procesos la operación no se da sin un residuo, que consiste por un lado en un límite a la representación, y por el otro en un límite a la libidinización, pues no



todo puede ser ligado por eros, en el sujeto queda un resto de pulsión de muerte no ligada que se satisface en la reacción terapéutica negativa.

En el “Esquema del psicoanálisis” dice Freud que el núcleo de nuestro ser está constituido por el oscuro ello, ya con la segunda tópica desarrollada pasa de vincular el ser con las mociones de deseo inconscientes a relacionarlo con el ello, entonces puede concluirse que el ser en Freud se ubica en el más allá de la interpretación en un primer momento de su elaboración, luego en el más allá del principio de placer como cantidad sin ligazón a representaciones y al final se liga con la pulsión de muerte como resto de la ligazón erótica (mezcla) que tiene por finalidad inhibir la energía autodestructiva.

En último lugar, las dos formas del dualismo en Freud encuentran su continuidad, pues el dualismo pulsional, con respecto al cual dice Freud que “nos vemos precisados a mantener la intuición básica dualista”<sup>115</sup> (cabe preguntarse que empuja a Freud a aferrarse al dualismo) puede relacionarse de cierto modo con el dualismo psíquico: cantidad y representación: el eros liga a representaciones y la pulsión de muerte tiende a la descarga inmediata de la cantidad de estímulo, al rebajamiento a cero de la energía pulsional y conserva una porción silenciosa que no se mezcla con la libido ni con representaciones y que mientras más se desmezcla más aleja al sujeto de la realidad y lo acerca a su auto-aniquilamiento, el *soma* como cantidad tiende a la muerte mientras que la *psyke* como cualidad empuja a la existencia en términos de representación-pensamiento.

Queda pues arriesgar la hipótesis de que Freud no zanja el problema del dualismo sino en el punto en el que afirma que “toda pulsión es pulsión de muerte”,<sup>116</sup> y además queda por discernir si hay diferencia, en Freud, entre el ser y el ello o si se corresponden en una relación de continente/contenido, siendo el ello un núcleo contenido en el ser, irreductible a la libido, o en otras palabras, el corazón de nuestro ser que alberga las mociones inconscientes de deseo irreductibles a la representación.

---

<sup>115</sup> Freud, “El yo y el ello”, 47.

<sup>116</sup> Freud, “El yo y el ello”, 41.

## 2.2 FREUD, EL CORAZON DEL SER *KERN UNSERES WESEN* EN LA OTRA ESCENA *ANDERER SCHAUPLATZ*

### 1- EL TERRITORIO DE LOS SUEÑOS

En una carta a Fliess del 9 de febrero de 1898 (carta 83), luego de indagar sin éxito en la literatura sobre los sueños, escribe Freud:

¡La escasa literatura publicada acerca de ese tema ya me repugna! Fue el viejo Fechner, en su noble simplicidad, quien enunció la única idea sensata diciendo que el proceso onírico se lleva a cabo en un terreno psíquico diferente. Voy a dibujar burdamente el primer mapa de ese terreno.<sup>117</sup>

Y en “La interpretación de los sueños” reitera que es Fechner quien ha destacado con mayor vigor la diversidad de esencia entre vida onírica y vida de vigilia al conjeturar en sus “Elementos de psicofísica”<sup>118</sup> que el escenario de los sueños es otro que el de la vida de representaciones de la vigilia:

Si el escenario de la actividad psicofísica fuese el mismo en el dormir y en la vigilia, el sueño a mi juicio no podría ser sino una continuación de la vida de representaciones de vigilia; se mantendría en un grado de intensidad inferior que el de esta, pero por lo demás debería compartir su material y su forma. Ahora bien, nada de eso sucede.<sup>119</sup>

Puede conjeturarse que Freud sustituye actividad psicofísica por actividad psíquica, luego hace énfasis en lo que la noción de escenario conlleva de

<sup>117</sup> Sigmund Freud, “*Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*,” (Buenos aires: Amorrortu editores, 2008) citado por Assoun, Introducción, 148.

<sup>118</sup> Gustav Theodor Fechner, “*Elemente der Psychophysik*” (Leipzig, 1860), disponible en: <https://archive.org/stream/elementederpsych001fech#page/n7/mode/2up>

<sup>119</sup> Freud, “La interpretación”, 72.

localidad *platz* y así se obtiene aproximadamente lo que sigue: <La actividad psíquica del dormir se lleva a cabo en otro lugar que el propio de la actividad psíquica de las representaciones de vigilia>, Freud aclara respecto al concepto de lugar o localidad que no se refiere a una localización anatómica sino a una consideración tópica.

Pero ¿Qué clase de actividad es ésa que caracteriza y diferencia a la actividad psíquica del dormir? Se trata del trabajo del sueño que elabora los <pensamientos oníricos latentes> y les da una expresión en el contenido manifiesto del sueño, a condición de la desfiguración que consiste principalmente en la eliminación de los lazos lógicos, “El trabajo del sueño sólo recoge para elaborarlo el contenido concreto, digámoslo así, de los pensamientos oníricos. Queda para el trabajo del análisis establecer los nexos que el trabajo del sueño aniquiló.”<sup>120</sup>

Cuando Freud habla de <lo inconsciente de los pensamientos oníricos> afirma que existe un tipo de ordenamiento de productos psíquicos inconsciente, particularmente hábil para el simbolismo, que cohabita con el pensamiento despierto, incluso asevera que para dar una explicación cabal de las neurosis se requiere profundizar en una psicología del pensamiento inconsciente, el trabajo del sueño, para cumplir con la condición del miramiento por la figurabilidad, simplemente recorre vías, ilaciones y cadenas que ya se encuentran facilitadas en ese lugar:

Sostengo la existencia de los pensamientos oníricos como un material muy rico de formaciones psíquicas del orden más alto y provistas de todos los rasgos de un rendimiento intelectual normal, material que, empero, se sustrae de la conciencia hasta que le da de sí una noticia desfigurada por el contenido del sueño.<sup>121</sup>

Esto da cabida para dos aseveraciones:

a) no todo de los pensamientos oníricos permanece inconsciente

---

<sup>120</sup> Freud, “La interpretación”, 642.

<sup>121</sup> Freud, “La interpretación”, 642.

b) hay un modo de pensamiento inconsciente.

La primera aseveración podría entenderse tomando como referencia el papel indispensable que cumplen los restos diurnos en la formación del sueño, estas representaciones inofensivas pertenecen al preconscious, y su carácter inocuo es usufructuado por las representaciones inconscientes por medio de un mecanismo de <trasferencia de intensidad>:

La representación inconsciente como tal es del todo incapaz de ingresar en el preconscious, y sólo puede exteriorizar ahí un efecto si entra en conexión con una representación inofensiva que ya pertenezca al preconscious, transfiriéndole su intensidad y dejándose encubrir por ella. Este es el hecho de la *trasferencia*.<sup>122</sup>

Según Lacan, éste es el primer uso que da Freud al concepto de *ubertragung*, antes de referirlo a una transferencia de sentimientos al analista en el dispositivo; de modo que esa intensidad se refugia en la exigua carga de la representación anodina al modo de un Caballo de Troya, que así penetra en la fortaleza consciente, aquel “enemigo” así encubierto no es otro que el deseo inconsciente reprimido, “El deseo inconsciente, es decir, imposible de expresar, encuentra de todos modos un medio para expresarse en el alfabeto, en la *fonemática de los restos diurnos*, descargados ellos mismos de deseo.”<sup>123</sup>

Y de la segunda aseveración, sobre el modo de pensamiento inconsciente, puede decirse que le da al concepto de inconsciente en Freud su peculiaridad ante los inconscientes que lo precedieron (como el de Hartmann), pues no se trata en esa localidad, de voluntades instintivas y oscuras, sino de un trabajo de pensamiento tan elaborado como el pensamiento consciente:

---

<sup>122</sup> Freud, “La interpretación”, 554.

<sup>123</sup> Jacques Lacan, “*Los escritos técnicos de Freud*”, en: El seminario de Jacques Lacan, ed. Jacques Alain Miller (Buenos aires: Paidós, 1986), 110. [Énfasis añadido]

A este material no le falta ninguno de los caracteres que nos son familiares por nuestro pensamiento despierto. Pero si a toda costa ha de convertirse en un sueño, ese material psíquico es sometido a una compresión que lo condensa enormemente, a un desgarramiento interno y a un desplazamiento (...). Si se atiende a la génesis de este material, un proceso así merece el nombre de «regresión».<sup>124</sup>

Hay un regreso al modo de procesamiento psíquico inconsciente, en el que rige un principio primario que es más antiguo, “relictos de una fase del desarrollo en que ellos eran la única clase de procesos anímicos”,<sup>125</sup> característica llamativa de ese procesamiento inconsciente es su extrema libertad de movilidad, de manera que cuando se traslapa con un modo secundario de procesamiento, como en el caso del trabajo del sueño al servirse de los restos diurnos, a fin de conquistarse un acceso encubierto, desfigurado, a la consciencia, exhiben una tal libertad de transferencia de investiduras por desplazamiento o condensación, que pueden tener como efecto la risa o la desestimación por la apariencia absurda del resultado.

Pero hay en ese procesamiento de pensamientos inconscientes una lógica, homóloga en muchos puntos a la del pensamiento de vigilia, sólo que los nexos o conectores lógicos son excluidos o figurados por imágenes o por contigüidad entre otros mecanismos, y es tarea de la interpretación restituir esos puentes entre las representaciones.

## **2- ESPESURAS DEL MICELIO**

Pero, ¿Hasta qué punto puede llegar la interpretación? Esta labor hermenéutica tiene un límite, llamado por Freud el ombligo del sueño:

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de

---

<sup>124</sup> Freud, La interpretación, 642.

<sup>125</sup> FREUD, “Formulaciones”, 224.

pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en *lo no conocido*.<sup>126</sup>

Varios elementos pueden resaltarse: primero, la metáfora del pensamiento como una red de representaciones y segundo la noción de lo no conocido.

Paso a analizar la metáfora de la red: luego de estas líneas, Freud desarrolla la idea de lo enmarañado, comparándola con un tejido orgánico que consiste en una masa de filamentos (hifas) propio de una estructura vegetativa del reino fungí, “desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio.”<sup>127</sup> Imagen más contundente, por señalar un culmen o cúspide de la red, la máxima movilidad de las investiduras que se desplazan sin trabas entre las representaciones, tiene entonces un circuito desplegado en todas direcciones, vías alternas, paralelas y cuanto se quiera, la imagen de la red puede evocar la noción de estructura, pues hay allí un andamiaje por el que unos elementos se movilizan a partir de la energía que los desplaza o condensa.

¿Pero hay un centro en las redes? Más que centro, Freud refiere regiones más densas de la red, léase nudos, espesuras en la trama de los pensamientos oníricos *Traumgedanken* desde las que se eleva el deseo del sueño *Traumwunsch*, puntos de máximo enmarañamiento que ya la interpretación no puede ni cortar ni desatar, allí está el ombligo que por cierto figura una cicatriz producto de un corte, frente a esta región en sombras Freud hace un llamado, es preciso dejarla en la oscuridad, puede uno preguntarse si esta necesidad parte de una limitación inherente al material psíquico o de un límite ético al acto terapéutico.

Con respecto a lo no conocido: ¿qué relación tiene con lo inconsciente? Respondo con una hipótesis, resulta que la dimensión de lo no conocido puede haber sido algo vivido más no reconocido, el término alemán es *Unerkannten* que admite ambas traducciones, (tanto no conocido como no reconocido), así

<sup>126</sup> Freud, La interpretación, 519 [énfasis añadido].

<sup>127</sup> Freud, La interpretación, 519.

que no reconocido no implica formalmente no vivido, de lo que se sigue que hay vivencias no reconocidas, esto es, no integradas en la urdimbre de las representaciones conscientes hilada como historia.

Antes de profundizar en este punto de lo vivido no reconocido, traigo una referencia al ombligo del sueño, anterior a la ya citada, que aparece en un comentario que hace Freud en la nota al pie número 18 al análisis del sueño de la inyección de Irma, “Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el cual es *insondable*, un ombligo por el que se conecta con lo no conocido.”<sup>128</sup> Allí aparece otro término negativo en relación con lo *Unerkannten*, lo *unergründlich* <insondable>, así que tenemos ya que hay una región de sombras a la que no llega la luz de la interpretación, un lugar insondable al que no llega ninguna sonda del empeño analítico, pues si se trata de lo no reconocido ¿Cómo iba a ser alcanzado en la red de las representaciones (ya sean conscientes o inconscientes) en las que no está?, para formularlo de otra manera, ¿es que lo no reconocido es lo reprimido?

### 3- EL TRAUMA: LO VIVIDO NO RECONOCIDO

Al final del capítulo 2 de “Lo inconsciente”, Freud se pregunta por qué en algunos casos, la comunicación de lo reprimido no levanta la represión, y aporta la solución siguiente: “el tener-oído y el tener-vivenciado son, por su naturaleza psicológica; dos cosas por entero diversas, por más que posean idéntico contenido.”<sup>129</sup> A partir de allí formuló la hipótesis de que podemos tomar ese tener-oído por un tener-representado o reconocido, pues en la comunicación el analista espera introducir una construcción que se da en términos de representación, pero nada del lado de las representaciones del paciente “responde” al esfuerzo; se observan dos formas del tener un contenido en el aparato psíquico, el auditivo y el visual (la vivencia), el éxito terapéutico que consiste en el levantamiento de la represión, depende de conectar la representación consciente con la huella mnémica inconsciente.

---

<sup>128</sup> Freud, La interpretación, 132 [énfasis añadido].

<sup>129</sup> Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, en Obras completas Vol. XIV, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1992), 172.

Pero este empeño interpretativo tiene un límite, pues si no fuera así, la tarea hermenéutica sería interminable y las cadenas de asociaciones se seguirían indefinidamente, pero no todo en el aparato psíquico es susceptible de representación, o dicho de otro modo, no todos sus elementos son representaciones, en la urdimbre de representaciones tanto conscientes como inconscientes hay una plomada que le da su profundidad a la malla, un núcleo que Freud relaciona con el trauma y que se reprime originariamente.

Este origen de la red es un momento primario del aparato psíquico, que en tanto originario se ubica en la infancia y en tanto pulsional se relaciona con la sexualidad; en el sueño se opera una especie de regresión a ese procesamiento primario de los contenidos psíquicos, cuando Freud se pregunta qué caracteriza al contenido de los pensamientos oníricos, del *Traumwunsch*, observa que:

Entre el material psíquico de los pensamientos oníricos se encuentran, en general, recuerdos de vivencias impresionantes —no es raro que de la primera infancia—, que, por tanto, en sí mismas han sido aprehendidas como situaciones de *contenido casi siempre visual*. Toda vez que ello es posible, este ingrediente de los pensamientos oníricos ejerce un influjo determinante sobre la conformación del contenido del sueño, operando, por así decir, como un *punto de cristalización*, con efectos de atracción y distribución sobre el material de los pensamientos oníricos. La situación del sueño no es a menudo más que una repetición modificada, y complicada por intercalaciones, de una de esas *vivencias impresionantes*.<sup>130</sup>

De modo que puede llamarse también a lo vivido impresionante, *lo visto*, ese énfasis en el contenido visual da cuenta de un momento del aparato anímico en el que reina un solo principio que rige el acontecer anímico; una característica del procesamiento primario de los contenidos psíquicos, es que aun no tiene la posibilidad de ligar las investiduras a representaciones, así que esa vivencia de desmesurada investidura, violenta al aparato anímico y éste no tiene como ligarla aún, de manera que permanece en calidad de recuerdo inconsciente,

---

<sup>130</sup> Freud, La interpretación, 641 [énfasis añadido].



como un tener-vivido no reconocido que hace las veces de punto de cristalización, centro de atracción, dígame vacío o agujero en la red de las representaciones agenciadas por el procesamiento secundario, que llama con insistencia desde las sombras a toda representación de la cadena consciente a que le sirva de disfraz para manifestarse repetidamente.

#### 4- EL NÚCLEO DE NUESTRO SER: DESEO INCONSCIENTE

¿Y que constituye la vivencia impresionante acaecida tempranamente si no es el trauma?,<sup>131</sup> Freud refiere desde el *Entwurfung* “Proyecto de psicología para neurólogos” y más específicamente en el *Jenseits* “Más allá del principio de placer” lo impresionante de una vivencia a su exceso de cantidad bruta, en terminología del *Entwurfung*, que rompe la barrera anti-estímulo, en terminología del *Jenseit*, cuando se habla del trauma hay una referencia a algo del orden del exceso, una violencia ejercida al infantil aparato anímico, que debido a su estado primario, aún no ha levantado las más firmes barreras que le dará el procesamiento secundario.

El carácter de impresión de esta vivencia remite a algo que queda impreso, a una permanencia como la de una marca indeleble; en un comentario sobre el desarrollo del aparato anímico Freud introduce el concepto de ser en sus reflexiones:

Los procesos primarios están dados en aquel <aparato anímico> desde el comienzo, mientras que los secundarios sólo se constituyen poco a poco en el curso de la vida, inhiben a los primarios, se les superponen, y quizás únicamente en la plena madurez logran someterlos a su total imperio. A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, *el núcleo de nuestro ser*, que consiste en mociones de deseos inconcientes, permanece inaprehensible y no inhibible para el preconscious.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> Véase Sigmund Freud, “*Más allá del principio de placer*”, en Obras completas Vol. XVIII, trad. José L. Etcheverry, ed. James Strachey, (Buenos aires: Amorrortu editores, 1992).

<sup>132</sup> Freud, La interpretación, 593 [énfasis añadido].

La consecuencia de la vivencia impresionante/traumática, es una cantidad de energía libre en el aparato anímico que constituye una excitación constante, unas mociones de deseos que tienen dos características principales: son indestructibles y no inhibibles, podría decirse también que su indestructibilidad radica en que no ceden ante los empeños terapéuticos o en su in-analizabilidad y su carácter de no inhibibles puede referir también a un estado de no reprimibles, pues lo reprimido propiamente son los retoños que de ése núcleo insondable parten disfrazados en busca de invadir la consciencia.

¿Y qué hace de allí en más el proceso secundario con estos indestructibles deseos?

(El) preconscious, cuyo papel quedó limitado de una vez y para siempre a señalarles a las mociones de deseo que provienen del inconsciente los caminos más adecuados al fin. Estos deseos inconscientes constituyen para todos los afanes posteriores del alma una *compulsión*.<sup>133</sup>

Para terminar, puede pensarse en esta compulsión indestructible como el límite a la interpretación que señalaba la espesura del micelio o el nudo en la red, y que desde la otra escena atrae hacia su insondable no reconocido las demás representaciones, nótese la relación que se establece entre núcleo y ombligo: el ombligo del sueño como límite a la interpretación lo constituye el núcleo de nuestro ser en el que habita lo visto no reconocido, con su carácter de indestructibilidad y de no inhibible, que se hace escuchar en cada formación del inconsciente e insiste por repetirse, compele a la repetición *Wieder-holung-szwang*.

---

<sup>133</sup> Freud, La interpretación, 593 [énfasis añadido].

## **CAPÍTULO 3: EL SER EN LACAN**

### **3.1 DEL LUGAR DEL SER EN LA SUBVERSIÓN DEL SUJETO**

Tomando como marco de referencia el texto de la comunicación que preparó Lacan para los <Coloquios filosóficos internacionales>, realizados en septiembre de 1960 en Royaumont, titulada como “La dialéctica” y luego renombrada para la publicación de los escritos por la editorial Seuil en 1966 como “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”,<sup>134</sup> el presente apartado pretende ponderar el lugar que le corresponde al concepto del ser a partir de las referencias que hace Lacan del mismo en este texto.

La ubicación de la situación del ser, de su lugar en la subversión, parte de preguntas como las siguientes: ¿Cómo se pone en juego el ser en la dialéctica entre *je* y *moi*, a partir de la expresión ser de no ente?, ¿Cuál es la relación del ser con el goce, a partir de la referencia a P. Valery que hace Lacan acerca del no-ser que es afectado por el universo?, ¿Qué relación hay entre el falo y el ser en tanto que vinculados a la falta?, ¿Hay relación entre la castración y la falta de ser?

#### **1. ADVENIMIENTO DEL JE COMO SER DE NO ENTE**

##### **a) La multiplicidad de los sujetos**

Para situar esta referencia al ser de no ente es necesario primero revisar la dialéctica que establece Lacan (tomando como referencia la lingüística, en

---

<sup>134</sup> Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano,” en Escritos 2, ed. Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini, trad. Tomás Segovia. (México: Siglo XXI, 2009).

particular a Jakobson)<sup>135</sup> entre un sujeto del enunciado y un sujeto de la enunciación.

Luego de pasar por el sujeto clásico <transparente>, el sujeto absoluto de Hegel, el sujeto de la psicología, el de la ciencia, Lacan pasa por el Freudiano y allí reconoce a Freud el haber anticipado los descubrimientos acaecidos en Ginebra (Saussure, 1910) y en Petrogrado (Jakobson, 1920) acerca de las dos vertientes más radicales del lenguaje, metáfora y metonimia, funciones de sustitución y combinación que Freud estableció como los mecanismos determinantes del inconsciente.

De modo que si el inconsciente es una cadena de significantes circulando en Otro escenario *andere Schauplatz*, ¿qué sujeto puede concebirse allí? como respuesta, Lacan parte del sujeto de la lingüística, dividido entre el enunciado y la enunciación, el je como el *shifter* <conmutador> que designa al sujeto que habla actualmente, lo designa sin significarlo, pues el *je*, sujeto del enunciado, no es ni el significante ni el significado del sujeto de la enunciación, éste sólo se presenta en los cortes de la cadena de enunciados que sostiene el yo (*je*).

Pero de este sujeto de la lingüística Lacan pasa al sujeto del inconsciente, que para el caso podríamos nombrar como sujeto Lacaniano, el cual se caracteriza por que “no sabe lo que dice, ni siquiera que habla”,<sup>136</sup> así que, como características del sujeto del inconsciente, se establecen las modalidades negativas de los sujetos antes mencionados: es no-transparente pues no sabe lo que dice, no es de sí consciente ya que ni siquiera sabe que habla, y positivamente puede decirse de él que es un sujeto desvanecido *fading* en consonancia con el sujeto dividido de Freud *spaltung*; de cierto modo el corte que divide al sujeto se correlaciona con el corte que divide la cadena de los enunciados, digamos que el sujeto del inconsciente designa la presencia de Otra cosa (cadena) en el enunciado, llega a ser, como una discontinuidad en la

---

<sup>135</sup> Véase Roman Jakobson, “*Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso*,” (1957) trad. Juan Bauzá y María José Muñoz: disponible en [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:q5K3URQZZy8J:88.27.249.81/psico/sesion/ficheros\\_publico/descargaficheros.php%3Fopcion%3Dtextos%26codigo%3D50+&cd=4&hl=es-419&ct=clnk&gl=co](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:q5K3URQZZy8J:88.27.249.81/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php%3Fopcion%3Dtextos%26codigo%3D50+&cd=4&hl=es-419&ct=clnk&gl=co)

<sup>136</sup> Lacan, “Subversión”, 762.

continuidad de los enunciados encadenados con coherencia y rompe la cohesión.

### **b) El corte como devenir (hacerse al ser) del je**

“Ese corte de la cadena significativa es el único que verifica la estructura del sujeto como discontinuidad en lo real”.<sup>137</sup> Una estructura, la del sujeto, que consiste en una discontinuidad en otra estructura, la de lo real, (¿la del inconsciente? Con respecto a esta pregunta, es un error y debe salir del texto pues a esta altura del desarrollo de la investigación, centrado en el texto de La subversión... se trata del sujeto como una estructura de discontinuidad en la estructura de lo real y no del inconsciente, como puede verse unas pocas líneas más adelante en las que Lacan ubica en el lugar del sujeto como discontinuidad las formaciones del inconsciente y en el lugar de lo real la concepción del inconsciente como una cadena de significantes que se desenvuelve en la Otra escena. Habrá que esperar a RSI para obtener una precisión en términos topológicos de la relación que se da entre Lo real y el inconsciente, tema que se toca brevemente en el último apartado de este texto) de modo que lo real padece del sujeto como discontinuidad y el sujeto es agente del corte, lo efectúa tal como se verifica en el corte significativo, pues éste determina al significado del mismo modo que los agujeros en el sentido (lapsus, *witz*...) determinan el discurso, las formaciones del inconsciente tienen una estructura de discontinuidad tal como el sujeto, surgen, aparecen, se manifiestan como corte, su modo de presencia y de existencia consiste en la estructura del corte.

¿Qué es entonces lo que llega a ser anulando lo que era?, ¿Qué ser deviene cuando se deja de ser <coherente, transparente, continuo>?

*Wo es war, soll ich werden* como lo expresa Freud, <Allí donde eso estaba debo advenir>, el acento puede ponerse en el *Es* alemán, eso, y en el *werden*, devenir, llegar a ser, pero Lacan acentúa el tiempo del verbo estar *war*, que se

---

<sup>137</sup> Lacan, “Subversión”, 762.

encuentra en el imperfecto del indicativo <estaba><sup>138</sup> y se pregunta ¿cómo hacerme ser allí, por el hecho de enunciarlo?, remarquemos que es por un hecho de enunciado que se puede advenir, “yo (*je*) puedo venir al ser desapareciendo de mi dicho”<sup>139</sup> es un devenir que consiste en un desaparecer, o en otras palabras, es un llegar a ser que implica un dejar de ser, entonces ¿quién o qué es cuando qué o quién deja de ser?

Lacan enumera una serie de ejemplos: enunciación que se denuncia como en el caso del *ne* expletivo,<sup>140</sup> enunciado que se renuncia como en el caso del <*famillionario*>,<sup>141</sup> ignorancia que se disipa como en el caso del sueño del padre muerto <él no sabía> y ocasión que se pierde pues donde eso estaba yo hubiera podido advenir al ser; el sujeto pues, viene al ser como trazo evanescente, como una visión fugaz.

Se establece así una dialéctica entre la apertura y el cierre, el yo (*je*) llega a ser cuando el yo (*moi*) deja de ser, pero precisamente este modo de ser, o esta modalidad de la presencia del *je* no es entificable, no tiene ninguna densidad, es sutil y fugaz, casi nada: ser de no ente, el yo (*je*) solo puede advenir como sujeto en tanto ser y no en tanto entidad, precisamente su ser consiste en no constituir ninguna forma de presencia constante, el modo de existencia del yo (*je*) no es óntico pero concierne al ser.

Si el corazón del ser es el *je*, es porque en ese lugar eso es, y llega a ser en el lugar corriente, el del discurso común, la cadena de enunciados que sostiene el yo (*moi*) sólo cortando por un instante la continuidad que le da la ilusión de unidad al yo; en esta perspectiva, el ser es un corte, el *je* es en tanto irrumpe en el *moi*, la apertura al ser de uno [*je*] implica el dejar de ser del otro (*moi*), y

---

<sup>138</sup> Véase, Jacques Lacan, “Seminario 7, La ética del psicoanálisis” (Psikolibro), disponible en: <http://psikolibro.webcindario.com/entrallacan.htm>, allí Lacan cita a Gustave Guillaume a propósito del imperfecto del indicativo y su ejemplo <un instant plus tard, la bombe éclatait>, del cual Guillaume propone que puede querer decir dos cosas: que la bomba estalló (momento de incidencia) o que algo intervino y la bomba no estalló (momento de decadencia).

<sup>139</sup> Lacan, “Subversión”, 763.

<sup>140</sup> Véase, Damourette et Pichon, « *Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française* », (Vrin, 2001,) disponible en: <http://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&version=1.2&collapsing=disabled&query=%28gallica%20all%20%22Damourette%20et%20Pichon%22%29%20and%20dc.relation%20all%20%22cb31990664t%22>

<sup>141</sup> Véase Jacques Lacan, “Las formaciones”, particularmente las clases 1, 2 y 3.

en esta dialéctica no puede dejarse de lado la sorpresa, la irrupción, el estatus de corte que especifica el devenir al ser del je a diferencia del modo de ser del moi; lo que es en otra parte, el je que habita en el núcleo requiere del corte para ser en esta escena, la del discurso corriente que le da al *moi* la ilusión de la continuidad y de la transparencia.

## 2. ¿QUÉ SOY YO [JE]? ¿DÓNDE SOY YO [JE]?

### a) El ser como (- 1)

Lacan construye el grafo a medida que avanza en el texto, nodo a nodo, vértice a vértice, y de él pueden extraerse una serie de conjuntos de vectores o circuitos, que constituyen un algoritmo, en particular se acentúan dos, el circuito imaginario que produce el desconocimiento *méconnaître* y el circuito simbólico que produce el conocerme *me connaître*:

Circuito o cortocircuito Imaginário:  $\$ \rightarrow i(a) \rightarrow m \rightarrow I(A)$

Circuito simbólico:  $\$ \rightarrow A \rightarrow s(A) \rightarrow I(A)$

Para cada uno de estos circuitos cobra relevancia un elemento, en el caso del cortocircuito imaginario se trata de la imagen paradigma de todas las formas: el yo ideal  $i(a)$ , que implica un desconocimiento radical del deseo propio y correlativamente un deseo de reconocimiento, nivel dual propicio para la lucha y verificable en las ceremonias del pavoneo que estudia la etología; en el caso del circuito simbólico, el elemento relevante es un significante insignia de la omnipotencia del decir, ideal del yo  $I(A)$ , que implica un modo de conocer-se del sujeto embarcado en un análisis, pues está en la vía de un reconocimiento del deseo, relación ya no dual sino terciaria.

Aquí se ponen en juego las relaciones entre la verdad y el saber en una doble vertiente: por un lado el sujeto absoluto de Hegel se juega del lado de una prevalencia imaginaria, en la que la verdad es inmanente a la realización del saber, mientras que en la vertiente Freudiana, la juntura entre saber y verdad

se quiebra, pues la verdad está excluida del espacio del saber (S1-S2), *ex-siste* al saber y sólo emerge en los tropiezos del discurso sostenido por el sujeto pretendidamente unitario (*moi*), donde el deseo se hace reconocer en el no saber que escinde tal unidad, de modo que cuando yo (*je*) advengo al ser, algo de la verdad es dicho a medias sin que yo (*moi*) pueda saberlo.

¿Qué es entonces lo que falta para llegar a la unidad? Es el significante que representa la falta (-1), “el trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él, simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes”,<sup>142</sup> este significante incontable, impronunciado, es lo que le falta al saber, a la batería de los significantes, al cogito para que el sujeto pudiera pensarse agotado allí, si el significante es lo que representa a un sujeto para otro significante, el estatus de éste <otro significante> para el que todos los demás no hacen sino representar al sujeto es aquí lo que interesa en cuanto falta, y éste significante S1 O S(A tachado), falta del sujeto que se correlaciona con la falta del Otro, designa la proveniencia de un ser que aparece como faltando, la paradoja de un venir al ser como falta de ser *Manque á être*.

### **b) Del decir primero como origen del defecto en la pureza del No-Ser**

El trazo unario es el significante insignia del nacimiento de la posibilidad, del dicho primero, del legislar original que dio en el origen cabida al ser como defecto en el universo del no ser, pues sin ese decir primero, incognoscible y mítico origen del lenguaje, nada habría podido venir al ser, ésta es en parte la razón de que falte una garantía de la verdad (toda y no medio-dicha), no en vano el grafo que parte de \$ se cierra en el trazo unario I(A), puesto que el sujeto no puede reconocerse, ya que ni sabe que existe, el conocerse queda del lado del reconocimiento del significante del trazo unario.

El significante mata la cosa, negativiza la pureza del no ser, convirtiéndola en universo, simbólico, batería de significantes, en otras palabras, negativiza al No.-Ser al positivarlo, al marcarlo con la mácula del ser, así que el ser es porque se dice o más precisamente porque se dijo en el origen como verbo.

---

<sup>142</sup> Lacan, “Subversión”, 779.



### 3. Yo [je] soy allí donde gozo

El lugar en donde el *je* adviene al ser es el lugar del goce, lugar que se revela en la cadena del decir como agujero o tropiezo y lugar que debe limitarse pues de lo contrario hace languidecer al Ser mismo (más allá del principio de placer), el goce es el lugar en el cual se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no ser, de modo que soy en el lugar del goce, goce cuya falta hace inconsistente al Otro, tal inconsistencia lleva a Lacan a sostener que el Otro no existe, y esa falta en el Otro estructura el complejo de castración, resorte de la subversión y su dialéctica.

El circuito del complejo de castración [goce → Castración → deseo: S(A tachado) → \$ ◇ D → d] tiene su punto de partida en la falta del Otro, punto en el que se ubica el goce pero en tanto que interdicto, simbolizado por el falo, “el órgano eréctil viene a simbolizar el sitio del goce”,<sup>143</sup> el falo como significante de la falta esta negativizado en la imagen especular, simboliza el goce en cuanto “parte faltante de la imagen deseada”,<sup>144</sup> a la vez que implica una ausencia en la significación, en la batería significante.

### 3.2 DE LA LOCURA DE QUE HAY SER A LA FORMALIZACIÓN DE QUE NO HAY

“Sueñan con no ser los únicos (...) En nuestros días, eso se manifiesta por esa necesidad frenética de descubrir el lenguaje en los delfines, en las abejas. ¡Por qué no! Esto es siempre un sueño. En otro tiempo, eso tenía otras formas, lo que muestra bien que eso es siempre un sueño.

Soñaban que hay al menos un Dios que habla”<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Lacan, “Subversión”, 782.

<sup>144</sup> Lacan, “Subversión”, 782.

<sup>145</sup> Jacques Lacan, “Clase 7: 11 de Marzo de 1975”, en Seminario 22, R.S.I., (Versión crítica), trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte, 6.

## INTRODUCCIÓN DEL PARLÊTRE

A la invención de un concepto fundamental como el de inconsciente llevada a cabo por Freud, le queda el porvenir de aquellos que llevarán a cabo el inventario, que descubrirán nuevas relaciones en el campo así formado y forjarán descripciones sino originales por lo menos diversas que extiendan sus fronteras y afirmen sus cimientos, de allí que Lacan le espete a Freud “apártate de ahí para que yo me instale”<sup>146</sup> en razón de la producción de su “*parlêtre*, que sustituirá al ICS de Freud”,<sup>147</sup> no a un concepto derivado, secundario si se quiere sino al fundamento mismo del edificio Freudiano.

Esta noción, compuesta por la condensación de dos verbos, por un lado, la tercera persona del presente del indicativo del verbo *parler* (hablar) y por el otro el infinitivo del verbo *être* (ser) que es también sustantivo, aparece por primera vez en la segunda conferencia sobre Joyce, publicada en 1979 pero con una fecha de redacción no precisada; Soler<sup>148</sup> supone que la redacción del artículo es contemporánea del seminario sobre Joyce (1975-76), pero su aparición en el transcurso de los seminarios es previa a este seminario, pues desde el seminario 22, R.S.I., Lacan hace la primera referencia, el 11 de febrero de 1975, a la altura de la clase 5, “La consistencia para el *parlêtre*, para el ser-hablante *être-parlant* es lo que se fabrica y lo que inventa”.<sup>149</sup>

Lo cierto es que durante estos años (1975-76) Lacan hace el transcurso que va del uso de la noción compuesta o neologismo hacia su definición, a través de distintos enfoques, pero particularmente relacionado con las elaboraciones sobre el nudo borromeo que constituyen el núcleo de los seminarios de esta época en la enseñanza de Lacan; es sobre todo en R.S.I y en la conferencia sobre Joyce que puede pesquisarse a que se refiere Lacan con el *parlêtre* y

<sup>146</sup> Jacques Lacan, “Joyce el síntoma,” en Otros escritos, ed. y trad., Graciela Esperanza y otros (Buenos Aires: Paidós, 2012) 592.

<sup>147</sup> Lacan, Joyce el síntoma, 592.

<sup>148</sup> Colette Soler, « Du parlêtre », *L'en-je lacanien* 2/2008 (n° 11) , p. 23-33, disponible en : URL : [www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2008-2-page-23.htm](http://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2008-2-page-23.htm).

<sup>149</sup> Jacques Lacan, “Séminaire 22 : R.S.I.” disponible en: <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>, 41, [mi traducción].

cuáles son sus consecuencias en cuanto al pensamiento sobre el ser y el inconsciente en Lacan.

## **ANTECEDENTES DEL PARLÊTRE: NI LO PRE-DISCURSIVO NI EL METALENGUAJE**

En el artículo sobre Joyce, luego de proponer que este neologismo reemplazará al ICS, Lacan precisa que “el inconsciente es un saber en tanto hablado constituyente de LOM [Homofónico en francés de *l’homme* (el hombre)], la palabra por supuesto definiéndose por ser el único lugar, donde el ser tiene un sentido.”<sup>150</sup> Esta observación va en la misma vía de lo que desarrolla en la clase 6 de R.S.I, refiriéndose al síntoma en los siguientes términos:

Ese algo que no anda, ¿en qué se sostiene? Sólo se sostiene en lo que yo soporto, en mi lenguaje, por el *parl’être*, por lo que sólo es *parl’être*, porque si no hablara no habría palabra *ser* {*être*}, y porque en ese *parl’être* hay un campo conexo al agujero.<sup>151</sup>

La vía aparentemente nueva por la que se introduce este neologismo, que tiene un lugar en el nudo tal como es desarrollado en este seminario, -y que tendrá que ser por supuesto el mismo lugar del inconsciente, pues es allí dónde viene a reemplazar o quizá a especificar su definición, porque hay que destacar que Lacan no deja de emplear el concepto de inconsciente-, ya tenía ciertos antecedentes, ¿Qué le suma entonces el *parlêtre* a la concepción que tenía Lacan del inconsciente? En fechas anteriores Lacan solía usar la expresión ser hablante *Être parlant*, de uso mucho más extendido y que delata una jerarquización entre los dos conceptos, en la que el ser ocupa el lugar de primacía, el lugar primordial con respecto al hablar, que vendría en un segundo tiempo a caracterizar al ser que ya estaba allí desde el origen, un ser originario,

<sup>150</sup> Lacan, Joyce el síntoma, 592.

<sup>151</sup> Lacan, “R.S.I. clase 6”, 14.

tal es la idea de substancia que tiende a ver en el ser un soporte primigenio y fundante.

El 9 de enero de 1973, en la clase 4 del seminario 20, Lacan se refiere al discurso filosófico -según los términos que avanzó en el seminario 17-, como un discurso del amo, aquel que detenta una <concepción del mundo> en la que se lleva a cabo una acentuación en el lenguaje del uso de la cópula, que se detiene en el verbo ser y lo aísla como significante, tal es la acentuación plena de riesgos que lleva a cabo la ontología, Lacan se detiene en Aristóteles y señala cierta vacilación en sus fórmulas:

Para lo que es del ser que el o pone al τό τί ἐστι [to ti esti], a la quiddidad, a lo que <eso es>, el va hasta emplear el τό τί ἦν εἶναι [to ti ên einai] a saber: <Lo que se habría producido bien, si hubiera venido al ser simplemente, lo que tenía que ser> [Véase, Aristóteles libro Zêta de la Metafísica]<sup>152</sup>

¿Cuáles son los riesgos de la acentuación que produce la ontología? El riesgo de la creencia en una realidad pre-discursiva, característica inherente al discurso del amo y que “es el sueño fundador de toda una idea de conocimiento, pero que también tiene que ser considerado como mítico: no hay ninguna realidad pre-discursiva. Cada realidad se funda y se define de un discurso.”<sup>153</sup> (No hay un real previo a lo simbólico, el significante es fundador del ser, de la realidad y no a la inversa, como se argumenta a partir del pensamiento ontológico) Y de paso, que no haya nada pre-discursivo supone en cierto modo que no haya ningún meta-lenguaje, ningún más allá del lenguaje, pues esto implicaría sostener un ser del metalenguaje, un Otro del Otro, “porque este ser, haría falta que yo lo presentará como subsistiendo <por sí>, para sí únicamente, lenguaje del ser.”<sup>154</sup> Y este sería un ser subsistiendo por fuera del orden del discurso, de allí que la negación de un ser pre-discursivo implique en cierto modo la negación de un ser meta-discursivo, pues

<sup>152</sup> Jacques Lacan, “Séminaire 20: Encore” disponible en: <http://staferla.free.fr/S20/S20.htm> 44, [mi traducción].

<sup>153</sup> Lacan, “Encore”, 44.

<sup>154</sup> Lacan, “Encore”, 122.

todo del ser deviene a partir del orden significante. Como puede notarse, ya la negación de una realidad pre-discursiva y de un metalenguaje constituyen antecedentes de la formalización del neologismo *parlêtre*, en tanto no hay ser ni previo ni más allá del lenguaje.

## LA EX-SISTENCIA DEL PARLÊTRE: ESE ANIMAL PARASITADO POR LO SIMBÓLICO

Ya hechas las precisiones necesarias sobre la consideración del ser como un producto del hecho de hablar, como consecuencia del registro simbólico, ni previo, ni más allá, hay que discernir su relación con los tres registros:

Es en la idea que el inconsciente ex--siste, es decir, que el condiciona lo real, lo real de ese ser que yo designo parlêtre. (...) es decir, este ser que el mismo es una especie animal, pero que difiere singularmente. (...) ¿Cómo es que este animal es parasitado por lo simbólico, por el bla bla?<sup>155</sup>

La preeminencia y antedecencia del acto de hablar ante el ser, que invade al animal humano, decide su relación con el registro simbólico y de paso determina su real; Lacan precisa que “lo simbólico no se confunde –lejos de eso- con el ser, pero que el subsiste como ex--sistencia del decir”;<sup>156</sup> la ex--sistencia del decir, colindante con el redondel de lo Real en el nudo borromeo, no coincide en absoluto con algún real sustancial, al modo de la materia (la *hylé*) de Aristóteles, pues es un real ya determinado por el inconsciente.

Por su parte, el inconsciente esta allí gracias al acto x del que habla Lacan en R.S.I, afirmando que “somos hechos de ese acto x por el cual el nudo esta ya hecho”,<sup>157</sup> tal acto, *Das wort*, la palabra, tiene una realidad *Wirklichkeit* que es fundamento de toda acción, “no hay acción que no se enraíce –no diré en la palabra- en el <ouah-ouah>, en *das wort*. *Das wort* es eso, es *hacer* <ouah-

<sup>155</sup> Lacan, “R.S.I. “, 55.

<sup>156</sup> Lacan, “Encore”, 122.

<sup>157</sup> Lacan, « R.S.I. », 82.

*ouah*>”.<sup>158</sup> Por esta vía es posible ver la íntima conexión entre dos conceptos como *lalangue* y el *parlêtre*, el <*ouah-ouah*> es el aspecto fonético del acto primordial por el cual el animal humano es parasitado por el hablar y deviene un *parlêtre*, un ser de hablar, formula en la que el acento es puesto en el verbo hablar, tanto así que Lacan propone que el analista debe apretar el nudo “para que el *parlêtre* no crea más que fuera del ser de hablar el crea en el ser”,<sup>159</sup> no hay ser fuera del hablar, no hay más ser que el ser de hablar, ni esencia, ni sustancia, ni nada que no sea hablar para ser.

La insistencia de Lacan en cuanto a la dependencia del ser respecto del acto del habla puede comprenderse como una toma de posición respecto a la tendencia a la sustancialización que marca el discurso filosófico en el que se acentúa el lenguaje del ser, tal como en Heidegger por ejemplo, al igual que en algunos sectores del psicoanálisis, tendencia que Lacan denuncia:

Nosotros somos *parlêtres*, palabra que tiene la ventaja de sustituir al inconsciente, de equivocarse sobre el parloteo, de una parte, y sobre el hecho de que es del lenguaje que tenemos esa locura de que hay el ser: porque es seguro que allí creemos, nosotros allí creemos a causa de todo lo que parece hacer sustancia; ¿pero en qué es esto del ser, fuera del hecho de que el lenguaje usa el verbo ser?<sup>160</sup>

Pero el hecho de que no hay ser fuera del hablar no implica ocupar el lugar dejado vacante por el ser con una sustancia real que se definiría por oposición al orden del significante, como un fuera de sentido ligado a un cuerpo real en el marco de un inconsciente real, tal como lo plantea Soler en su artículo sobre el *parlêtre* “el significante alcanza, percute lo que no es del significante, sino de lo real sustancial”,<sup>161</sup> pues esta idea de una sustancia real fuera de lo simbólico retrotrae de nuevo al lenguaje del ser, a la tendencia a la sustancialización,

<sup>158</sup> Lacan, « R.S.I. », 84.

<sup>159</sup> Lacan, « R.S.I. », 72.

<sup>160</sup> Jacques Lacan, “Le symptôme”, en *Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. Scilicet n° 6/7, (1975): 42-45*, [mi traducción].

<sup>161</sup> Colette Soler, « Du parlêtre », *L'en-je lacanien* 2/2008 (n° 11), p. 23-33, disponible en : URL : [www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2008-2-page-23.htm](http://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanian-2008-2-page-23.htm). [mi traducción]

habrá que entender por materia no un real sustancial sino lo simbólico como “algo que se encarna por un material como significante, (...) la idea misma de materia no es pensable estrictamente sino surgida del material significante”.<sup>162</sup>

## **NO HAY SER ¿UNA ONTOLOGÍA DE LO NEGATIVO?**

¿Si no hay real sustancial qué decir de la sustancia gozante entonces?, con respecto al tema del goce y su relación con el *parlêtre*, es preciso recordar que en la clase 11 del seminario 20 Lacan afirma que “el inconsciente no es que el ser piense (...) es que el ser hablando, goza”<sup>163</sup> y si además se considera la afirmación de la siguiente clase:

El inconsciente se distingue entre todo lo que ha sido producido hasta ahora de discurso, en que enuncia esto, que es el hueso de mi enseñanza: que yo hablo sin él saber. Yo hablo con mi cuerpo y esto sin saberlo.<sup>164</sup>

Así como el ser es consecuencia del hablar también lo es el goce, como pérdida derivada de la intervención del significante, del decir como acto x que funda el inconsciente, y no como entidad previa sustancial y subsistente fuera del lenguaje; así como el ser hablando goza, el goce habla con el cuerpo, al modo como dijera Aristóteles que el hombre piensa con el alma; éste ser que habla sin saber, -simple hecho de verificación del inconsciente, pues éste no es más que el habla concreta de cada uno, lo que permite considerar por qué para Lacan el *parlêtre* puede reemplazar al inconsciente-, no puede coincidir con aquel del pensamiento del ser que por ejemplo en Parménides hacía coincidir el ser con el pensar “el discurso del ser supone que el ser sabe”.<sup>165</sup>

En correspondencia con la insistencia de Lacan en que es una locura pensar que hay ser, podría decirse que conceptos como falta, pérdida, resto, resta,

---

<sup>162</sup> Lacan, “R.S.I., clase 6”, 14.

<sup>163</sup> Lacan, “Encore”, 113.

<sup>164</sup> Lacan, “Encore”, 122.

<sup>165</sup> Lacan, “Encore”, 122.

constituyen la constatación de su oposición al lenguaje del ser, están en el núcleo y son el hueso de su enseñanza, al modo de un lenguaje –no del no ser, que es parte del ser- de lo perdido, del vacío, de la falta, en particular la falta de ser y la falta del goce que corresponden al ser de goce y al ser de falta; puede pensarse que el ser es para Lacan principalmente su falta, que el ser es en tanto perdido, en tanto que el hablar, la intervención del significante dejó en falta tanto al ser como al goce. En esta teoría de las faltas, las pérdidas, los restos y los residuos no hay lugar para las sustancias que no sean significantes, es decir, sustancias desustancializadas, en tanto cumplen con la función de irrealización de lo simbólico, la única materialidad de la que habla Lacan no es la de ninguna sustancia real sino la de la *moterialidad*, en donde se aprecia el acento en la *mot*, en la palabra.

¿El goce del cuerpo implica alguna idea de sustancia/materia orgánica?, cuando Lacan afirma que sólo se puede gozar de un cuerpo, hace falta antes de realizar afirmaciones sobre esta fórmula, preguntarse de qué cuerpo se trata allí, Lacan elabora esta idea en el seminario 20, en el marco de una reflexión sobre la física Aristotélica y sus cuatro causas, “*el significante es la causa del goce*. Sin el significante, ¿cómo abordar siquiera esta parte del cuerpo, cómo, sin el significante, centrar algo que, del goce, es la causa material?”,<sup>166</sup> puede verse que no se trata de la materia *hyle* sino de la forma *eîdos* en el fundamento, Lacan precisa, previniendo malentendidos, que él propone:

Otra forma de sustancia: la *sustancia gozante*. (...) *Sustancia del cuerpo*, a condición de que ella se defina solamente por *lo que se goza*. Solamente propiedad del cuerpo vivo, sin duda, pero no sabemos lo que es ser viviente, sino solamente en cuanto que un cuerpo, *eso se goza*. Y más: caemos inmediatamente sobre esto, que *no se goza más que por corporizarlo de manera significativa*.<sup>167</sup>

---

<sup>166</sup> Jacques Lacan, “Clase 3: 19 de diciembre de 1972”, en *Otra vez* (Versión crítica), trad. Ricardo E. Rodríguez Ponte, 22.

<sup>167</sup> Lacan, “*Otra vez*”, 21.



Se trata entonces del cuerpo significante, del cuerpo en tanto lo que se goza, ¿y de que se goza? Esta forma en voz pasiva <se goza> es fundamental en la gramática de la pulsión, pues se goza de ser cagado o de hacer-se cagar, tal como el gozar de ser pegado, el cuerpo corporizado de manera significativa es el cuerpo en el que la pulsión es un <eco (...) del hecho de que hay un decir>, y como todo eco, necesita cavidades para resonar, orificios vibrátiles del cuerpo por medio de los cuales éste habla la gramática de las pulsiones, y deja deletrear el “goce propio del síntoma. Goce opaco por excluir el sentido.”<sup>168</sup> Pero que no tenga sentido no implica que este por fuera del lenguaje, pues éste goce opaco, <punto de lo ininteligible> puede deletrearse, y la letra es ya un elemento desprovisto de sentido pero aún perteneciente al campo de lo simbólico.

Como ya se vio, el *parlêtre* ocupa el campo de lo inconsciente que colinda con el redondel de lo real y se desborda hacia lo simbólico produciendo allí el síntoma, de allí que se presente en lo simbólico mismo algo excluido del sentido, ¿pero cuál es la relación del *parlêtre* con el cuarto que es la nominación, que Lacan va desarrollando en la última parte de R.S.I., puesto que nombrarse, al modo Joyceano como <soy el artista> o al modo Schreberiano como <Soy la mujer de Dios>, implica una determinación del *parlêtre* por la vía de un significante, que Lacan parece vincular en su conferencia sobre Joyce con el escabel, por ejemplo al hablar del escabel magistral del decir del que se hace amo Joyce para tocar la punta de lo ininteligible, o al afirmar que “Joyce lleva el escabello *scabeau* al grado de consistencia lógica en el que lo mantiene *artegullasementement*”;<sup>169</sup> en cierto sentido, la función de la nominación como el cuarto que anuda a R.S.I. y la función del escabel como lo que permite a Joyce tocar una punta de lo ininteligible, del goce opaco, parecen solaparse y recubrir hasta cierto punto sus funciones, “No hay despertar sino por ese goce desvalorizado por el hecho de que el análisis, al recurrir al sentido para resolverlo, no tenga ninguna otra posibilidad para lograrlo más que haciéndose

---

<sup>168</sup> Lacan, “Joyce el síntoma”, 596.

<sup>169</sup> Lacan, “Joyce el síntoma”, 595.

incauto... del padre”<sup>170</sup> ¿acaso la función del escabel también opera como cuarto redondel que anuda? la nominación refleja la función del padre que consiste en ser nombrante, y puede ubicársela como una función general con diversos nombres, entre los cuales, el escabel sería uno, así como el *sinthome* sería otro.

Tanto el *parlêtre* como el goce son pérdidas, ambos se definen por la falta, y en este sentido podría decirse que Lacan hace una ontología de lo negativo, una teoría de la pérdida, de lo que resta, los deshechos y los residuos, no al modo de una ontología negativa, que bajo el modelo de la teología negativa plantea la imposibilidad de conocer a Dios, pues Lacan no dice del ser que sea incognoscible sino que no existe fuera del lenguaje, se trata más bien de una ontología de lo negativo, en donde confluyen la falta, la pérdida, el agujero y el resto, todos éstos, conceptos centrales a la enseñanza de Lacan y a la estructura del sujeto, al igual que a la función del nudo, al *parlêtre* sólo le queda la vía de hacerse al ser por medio de un significante privilegiado, desprovisto de sentido, que le da ser de nominación y le permite no ser incauto sino no-incauto del padre.

---

<sup>170</sup> Lacan, “Joyce el síntoma”, 596.

## Bibliografía

- Allouch, Jean. *El psicoanálisis ¿Es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*. Traducido por Silvio Mattoni. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2007.
- L'esquisse du transfert dans le traitement des passions: Galien. Disponible en <http://www.jeanallouch.com/pdf/102>
- Aristóteles, "Libro IV." En *Aristóteles, Metafísica*, editado y traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, 1994.
- *Tratado del alma*. Traducido por A. Ennis. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina, 1944.
- Assoun, Paul-laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo veintiuno editores, 1982.
- *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paidós, 1994.
- Aubenque, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1981.
- Balmès, François, *Lo que Lacan dice del ser*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2002.
- Brentano, Franz. "Psicología desde el punto de vista empírico." Traducido por Hernán Scholten. Disponible en: [https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano\\_psicologia\\_desde\\_un\\_punto\\_de\\_vista\\_empirico.pdf](https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf)
- *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*. Traducido por Manuel Abella. Madrid: Ediciones encuentro, 2007.
- Carnot, Sadi. "Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres a développer cet puissance." Disponible en: <https://www.bibnum.education.fr/sites/default/files/42-carnot-texte-f.pdf>
- Chemama, Roland. *Diccionario del psicoanálisis*. Traducido por Teodoro Pablo Lecman. Buenos Aires: Larousse Bordas, 1996.

Damourette y Pichon, E., «*Des mots à la pensée, essai de grammaire de la langue française.*» (Vrin, 2001,) disponible en <http://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&version=1.2&collapsing=disabled&query=%28gallica%20all%20%22Damourette%20et%20Pichon%22%29%20and%20dc.relation%20all%20%22cb31990664t%22>

Descartes, René. “Discurso del método.” En *Descartes*, ed. Cirilo Flórez Miguel Madrid, Editorial Gredos.

----- “Meditaciones Metafísicas.” En *Descartes*. Editado por Cirilo Flórez Miguel. Madrid, Editorial Gredos.

----- Meditationes, (The latin library). Disponible en: <http://www.thelatinlibrary.com/des.html>

Fechner, Gustav Theodor. “*Elemente der Psychophysik*” (Leipzig, 1860): Disponible en: <https://archive.org/stream/elementederpsych001fech#page/n7/mode/2up>

Freud, Sigmund. “Análisis terminable e interminable.” En *Obras completas Vol. XXIII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1961.

----- “Dos artículos de enciclopedia: <Psicoanálisis> y <Teoría de la libido>.” En *Obras completas Vol. XVIII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

----- “El malestar en la cultura.” En *Obras completas Vol. XXI*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.

----- “El porvenir de una ilusión.” En *Obras completas Vol. XXI*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.

- “El problema económico del masoquismo.” En *Obras completas Vol. XIX*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.
- “El sepultamiento del complejo de Edipo.” En *Obras completas Vol. XIX*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.
- “El yo y el ello.” En *Obras completas Vol. XIX*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Esquema del psicoanálisis.” En *Obras completas Vol. XXIII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1980.
- “Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico.” En *Obras completas Vol. XII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Inhibición, síntoma y angustia.” En *Obras completas Vol. XX*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.
- “La interpretación de los sueños.” En *Obras completas Vol. IV*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “La interpretación de los sueños.” En *Obras completas Vol. V*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “La negación.” En *Obras completas Vol. XIX*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.

- “La represión.” En *Obras completas Vol. XIV*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Lo inconsciente”, En *Obras completas Vol. XIV*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Pulsiones y destinos de pulsión” En *Obras completas Vol. XIV*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Lo ominoso.” En *Obras completas Vol. XVII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1979.
- “Más allá del principio de placer.” En *Obras completas Vol. XVIII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Proyecto de psicología.” En *Obras completas Vol. I*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1982.
- “Psicología de las masas y análisis del yo.” En *Obras completas Vol. XVIII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.
- “Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II)” En *Obras completas Vol. XII*, editado por James Strachey. Traducido por José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1992.

Foucault, Michel. Introducción a la antropología Kantiana. Disponible en

<http://www.generation-online.org/p/fpfoucault8.htm>, [mi traducción].

Izcoovich, Luis "Le Plus d'être." *Figures de la psychanalyse* 1, n°15 (2007, Cairn.Info): disponible en <http://www.cairn.info/revue-figures-de-la-psy-2007-1-page-57.htm> DOI: [10.3917/fp.015.0057](https://doi.org/10.3917/fp.015.0057)

Jakobson, Roman. "Los conmutadores, las categorías verbales y el verbo ruso," (1957) Traducido por Juan Bauzá y María José Muñoz: disponible en [http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:q5K3URQZZy8J:88.27.249.81/psico/sesion/ficheros\\_publico/descargaficheros.php%3Fopcion%3Dtextos%26codigo%3D50+&cd=4&hl=es-419&ct=clnk&gl=co](http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:q5K3URQZZy8J:88.27.249.81/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php%3Fopcion%3Dtextos%26codigo%3D50+&cd=4&hl=es-419&ct=clnk&gl=co)

Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*. Traducido por José Gaos. Madrid: Alianza editorial, 1991.

Lacan, Jacques. "Clase 9: 7 de febrero de 1968." En: Seminario 15, El acto psicoanalítico (Versión crítica), traducido por Ricardo Rodríguez Ponte.

----- "Clase 3: 29 de noviembre de 1961." En: Seminario 9, La Identificación (Versión crítica), traducido por Ricardo Rodríguez Ponte.

----- "Clase 26: 21 de junio de 1961", en Seminario 8, La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas (Versión crítica), traducido por Ricardo Rodríguez Ponte.

----- "Clase 3: 19 de diciembre de 1972", en Seminario 20, Otra vez (Versión crítica), traducido por Ricardo E. Rodríguez Ponte.

----- "Clase 7: 11 de Marzo de 1975", en Seminario 22, R.S.I. (Versión crítica), traducido por Ricardo E. Rodríguez Ponte.

----- *Escritos 1*. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.

----- "Joyce el síntoma," en Otros escritos, editado y traducido por Graciela Esperanza y otros. Buenos Aires: Paidós, 2012.

----- "*Le symptome*," en Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines. Scilicet n° 6/7, 1975, [mi traducción].

- “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano.” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis.” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “La ciencia y la verdad.” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “La dirección de la cura y los principios de su poder.” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “La significación del falo” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “Posición del inconsciente.” En *Escritos 2*, editado por Equipo editorial del siglo xxi y Gabriela Ubaldini. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- “Intervención sobre la transferencia.” En *Escritos 1. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.*
- “Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud.” En *Escritos 1. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.*
- “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud” En *Escritos 1. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.*



- “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica.” *Escritos 1*. Traducido por Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2009.
- Seminario 4, La relación de objeto, (Psikolibro). Disponible en:  
<http://psikolibro.webcindario.com/entralacan.htm>
- Séminaire 6: Le désir. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S6/S6.htm>
- Séminaire 12: Problèmes cruciaux. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S12/S12.htm>
- Séminaire 14: Logique, (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S14/S14.htm>
- La lógica del fantasma. Traducido por Pio Eduardo Sanmiguel Ardila.
- Séminaire 15: L'Acte. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S15/S15.htm>
- Séminaire 9: L'identification, (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>
- Séminaire 17: L'envers. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S17/S17.htm>
- Séminaire 20: Encore. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S20/S20.htm>
- Séminaire 22: R.S.I. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>
- Séminaire 23: Le Sinthome. (Staferla): disponible en  
<http://staferla.free.fr/S23/S23.htm>
- Los escritos técnicos de Freud. En: El seminario de Jacques Lacan. Editado por Jacques Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 1986.

----- El seminario de Jacques Lacan libro 5, Las formaciones del inconsciente, traducido por Eric Berenguer. Editado por Jacques-Alain Miller. Barcelona, Paidós, 2003.

----- *El seminario de Jacques Lacan libro 6, El deseo y su interpretación.* Traducido por Gerardo Arenas. Editado por Jacques-Alain Miller. Buenos Aires: Paidós, 2014.

----- *El seminario de Jacques Lacan libro 10, La Angustia.* Editado por Jacques-Alain Miller. Barcelona, Paidós, 2006.

Le Gaufey, Guy. *El objeto a de Lacan.* Traducido por Nora Pasternac. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.

----- *El sujeto según Lacan.* Traducido por María Amelia Castañola y María Teresa Arcos. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

Miller, Jacques-Alain. Introducción al método psicoanalítico. Buenos Aires: Paidós, 2006.

Milner, Jean-Claude. El amor por la lengua. Traducido por Armando Sercovich. México: Editorial nueva imagen, 1980.

----- *Les noms indistincts.* Paris: Éditions du Seuil, 1983.

Mora, Ferrater. Diccionario de filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

Ramos Valera, Manuel. "La libertad en el principio de la doctrina de la ciencia de fichte." *Quaderns de filosofia i ciencia* 36, (2006, Societat de filosofia del país Valencià): disponible en: [www.uv.es/sfpv/quadern\\_textos/v36p51-59.pdf](http://www.uv.es/sfpv/quadern_textos/v36p51-59.pdf)

Ricoeur, Paul. *Freud: Una interpretación de la cultura.* Traducido por Armando Suárez. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1990.

----- *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido.* Traducido por Graciela Monges Nicolau. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores, 2011.

Soler, Colette. "Du parlêtre." *L'en-je lacanien* 2, n° 11 (2008, Cairn info) : disponible en [www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2008-2-page-23.htm](http://www.cairn.info/revue-l-en-je-lacanien-2008-2-page-23.htm) [mi traducción].

Soler, Colette. *Lacan, lecteur de Joyce*. Paris : Presses Universitaires de France, 2015.

Parménides, "Poema," En Poema, Fragmentos y tradición textual, editado por Alberto Bernabé. Madrid, Ediciones Istmo, 2007.

Platón, "El Crátilo." En *Diálogos II*, traducido por J. L. Calvo. Madrid, Editorial Gredos, 1987.

Platón, "El Fedro." En *Diálogos III*, traducido por Lledo Íñigo. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Platón, "El Sofista." En *Diálogos V*, traducido por N. L. Cordero. Madrid, Editorial Gredos, 1988.

Pellion, Frédéric. *Ce que Lacan doit à Descartes*. Paris: Éditions du champ lacanien, 2014.