El decir poético: entre el sentido y el sin-sentido. De Heidegger a Lacan

Lina María Avendaño Jaramillo

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Asesor

Juan Manuel Martín Uribe Cano, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

Doctorado en Psicoanálisis

Medellín, Antioquia, Colombia

2025

Cita	(Avendaño Jaramillo, 2025)
Referencia **Estilo APA 7 (2020)**	Avendaño Jaramillo, L. M. (2025). *El decir poético: entre el sentido y el sin-sentido. De Heidegger a Lacan* [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



Doctorado en Psicoanálisis, Cohorte III.

Grupo de Investigación Psicoanálisis, Sujeto y Sociedad.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).





CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: http://bibliotecadigital.udea.edu.co

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A David, en quien encontré el verdadero sentido del ser y el existir. A ese chiquillo de mente prodigiosa que un día me enseñó la más dulce metáfora cuando me decía que estaríamos por siempre entrelazados en las redes del amor. A él y su dulzura dedico esta obra, porque fue un manantial de aliento e inspiración.

Tabla de contenido

Resumen 5

Abstract 6

Introducción 7

1. Del sin sentido al sentido: la poesía 9

1.1 Planteamiento del problema 9

1.2 Pregunta de investigación 21

1.3 Objetivo general 21

1.4 Objetivos específicos 21

1.5 Justificación 21

1.6 Estado del arte 24

1.7 Metodología 36

1.8 Fundamentación (Marco Teórico) 41

2. Primer capítulo Verdad y Camino 59

3. Segundo capítulo Psicoanálisis, filosofía y poesía: el *habla* como punto de conexión y desarrollo para la verdad y el agujero 69

4. Tercer capítulo El decir poético: un encuentro con la verdad y bordeamiento del agujero 83

5. Conclusiones 94

Referencias 97

Resumen

La presente investigación analiza, en el marco de la problemática de la verdad, la relación entre el decir poético en Heidegger y la perspectiva lacaniana sobre el sentido y el sin-sentido. Se parte de la premisa de que la palabra poética constituye un punto de enlace entre la filosofía y el psicoanálisis, permitiendo así una aproximación a la verdad desde una lógica no unívoca, sino plurívoca y abierta a múltiples significaciones.

Desde el punto de vista metodológico, se ha optado por la hermenéutica de Paul Ricoeur, cuya propuesta permite un abordaje que no reduce los textos a una única interpretación, sino que reconoce su riqueza en el doble sentido y en la tensión entre lo manifiesto y lo latente. A través de esta metodología, se busca interrogar los textos de Heidegger y Lacan sin imponer categorías rígidas que limiten su alcance, sino atendiendo a los desplazamientos del significado y a las posibilidades interpretativas que emergen en la relación entre lenguaje, verdad y subjetividad.

En este sentido, se propone que el decir poético en Heidegger y la concepción lacaniana del sin-sentido convergen en una problemática común: la posibilidad de acceso a la verdad más allá de la representación convencional. Así, la investigación pone en diálogo estas perspectivas con el objetivo de ofrecer una lectura crítica que permita profundizar en el papel del lenguaje en la constitución del sujeto y en la producción de verdad en el discurso psicoanalítico.

Palabras clave: decir poético, sentido, sin-sentido, Heidegger, Lacan

Abstract

This research analyzes, within the framework of the problem of truth, the relationship between poetic speech in Heidegger and the Lacanian perspective on meaning and nonsense. It begins with the premise that poetic language constitutes a point of connection between philosophy and psychoanalysis, thus allowing an approach to truth based not on univocal logic, but on a multivocal one open to multiple significations.

From a methodological standpoint, Paul Ricoeur's hermeneutics has been chosen, as his approach allows for an interpretation that does not reduce texts to a single meaning, but rather acknowledges their richness in double meaning and the tension between the manifest and the latent. Through this methodology, the research seeks to explore the texts of Heidegger and Lacan without imposing rigid categories that would limit their scope, but instead by attending to shifts in meaning and the interpretative possibilities that emerge in the relationship between language, truth, and subjectivity.

In this sense, the study proposes that poetic speech in Heidegger and the Lacanian conception of nonsense converge on a common issue: the possibility of accessing truth beyond conventional representation. Thus, the research brings these perspectives into dialogue with the aim of offering a critical reading that deepens the understanding of the role of language in the constitution of the subject and the production of truth in psychoanalytic discourse.

Keywords: poetic saying, meaning, nonsense, Heidegger, Lacan

Introducción

> No es más que un punto de nuestro camino. No te asombres de la longitud del camino, dice Platón en alguna parte del Fedro, que es precisamente un diálogo sobre lo bello, no te asombres por más largo que sea el rodeo, pues es un rodeo necesario.
>
> —Lacan, *Seminario 7*

Esta investigación no es más que un punto en el camino, que inicia con las palabras de Lacan en relación con lo bello. Un camino que recorren Lacan y Heidegger unidos por hilos que se entrelazan en mentes falazmente distantes, pero a un paso de develar el misterio que tanto anhelamos. El misterio investigativo se mueve un paso más, cada vez dando giros infinitos que dejan como respuesta el presentimiento del vacío.

El camino da inicio en algún punto del trayecto con la siguiente pregunta: ¿Es posible sostener una relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido, y la verdad en relación al decir poético heideggeriano? decir que entre Heidegger y Lacan una metáfora se ha perdido, una palabra, un encuentro, que ha quedado incompleto y que aún reclama en las letras de ambos autores, en sus pensamientos está presente la ausencia y está el vacío como un posible punto de encuentro para ambos. Dice Heidegger apropósito de la relación entre la región del pensar y el poetizar:

> Pero lo uno y lo otro, pueden de distintas maneras, decir lo mismo. Pero esto sólo se consigue si se abre de un modo claro y decidido el abismo que hay entre poetizar y pensar. Esto ocurre siempre que el poetizar es alto y el pensar es profundo. También esto lo sabía Hölderlin (Heidegger, 1994, p. 121).

Los vocablos que fundan la metáfora que el poeta derrama sobre el pliego, son los mismos de la metáfora derramada en los jeroglíficos de los sueños y de un síntoma.

Busca esta investigación escudriñar en las palabras escritas de estos dos pensadores, los rastros del recorrido del sin-sentido al sentido**:** la poesía, esperando que el sortilegio de la poesía sorprenda la razón, y sin temor al abismo, bordear con las letras vivas de estos dos pensadores un lugar donde reposen las metáforas de un poema que escribió Lacan junto con los pensamientos

poéticos de Heidegger. Sin esperar nada más de estos dos alfareros del decir del ser, encontrar el borde que con sus palabras le construyeron a un trozo de verdad.

1. Del sin sentido al sentido: la poesía

1.1 Planteamiento del problema

El psicoanálisis, desde los tiempos de quien lo funda, tuvo un contacto directo con el mundo de la filosofía, siendo en este caso Brentano, maestro de Edmund Husserl, quien lo introduzca y le dicte los saberes antiguos de la mano de Aristóteles, haciendo así que el interés del precursor analítico no solamente estuviese dirigido a cuestiones organicistas, biologicistas, fisiologistas, sino que estuviese acompañado con otro tipo de conocimiento que lo va a perseguir hasta el final de sus días.

Desde comunicarle a Fliess (Freud, 2008, p. 191) acerca de cómo está transitando hacia la filosofía con sus descubrimientos en medio de sus crisis personales y autoanálisis, que irán dando forma a sus conceptualizaciones, ya en estos tiempos instaurado el psicoanálisis, hasta alegar a Putnam (Freud, 1914, p. 1909) su interés hegeliano por hacer de la filosofía de este último algo que tuviera asidero en la ciencia analítica.

Algo similar pasa cuando, en medio de la intimidad de la correspondencia para con su amigo Binswanger (1992, p. 20) quiere equiparar el inconsciente a la cosa en sí Kantiana, recibiendo correcciones en el camino; sin olvidar no solo el equiparamiento, sino herencia, del Superyó con el imperativo categórico del filósofo de Konigsberg (Freud, 1924, p. 2757)

Según Assoun (1992), Freud, gracias a su situación y problemática con la filosofía, hizo que sus adeptos se favorecieran del conocimiento médico, puesto que este era una vía para el reconocimiento y la legitimación de su naciente ciencia. La crisis que despierta en el mundo psicoanalítico la enfermedad de Freud provoca que sus cimientos se afiancen de una manera categórica, pero encerrando su saber bajo unos parámetros institucionales, trayendo como consecuencia incluso la cronologización del análisis.

De acuerdo con lo planteado por Assoun (1992), “la filosofía es especulativa y sistemática para Freud” (p. 52), cosa que hace que se oponga, pero, como todo ser humano lleno de valiosas contradicciones, seguirá haciendo uso, cuando se lo permite, de aquella madre de todas las ciencias, para sostener aspectos teóricos que pueden apreciarse en el prólogo de la cuarta edición de *Tres Ensayos Para Una Teoría Sexual* (1905).

De otro lado, en el estudio que Tutivén Román (2002), realiza, encuentra que el discurso psicoanalítico y el filosófico ha tenido unos mutuos desaciertos excluyentes que dejan ver que Freud excluye a la filosofía, y lo llama "anti-filosófico" (p. 50), sin advertir el definitivo laudo que Freud hace de los poetas y filósofos como descubridores antes que él del inconsciente.

> Y los poetas son valiosísimos aliados, cuyo testimonio debe estimarse en alto grado, pues suelen conocer muchas existentes entre el cielo y la tierra que ni siquiera sospecha nuestro método. En la psicología, sobre todo, se haya por muy encima de nosotros los hombres vulgares, pues beben en fuentes que no hemos logrado aún hacer accesibles a la ciencia. (Freud, 1906-1908, p. 8).

Freud, en *La interpretación de los sueños* (1900), habla de una traducción de los signos del sueño que no deben ser entendidos por su valor figural, por el contrario, para aproximarnos al acertijo. De debe sustituir cada figura por una palabra que crea sentido, en tanto, "las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y significativa sentencia poética" (Freud, 1900, p. 286). Compara la poesía con el proceso onírico, aparece la poesía como posibilidad de emergencia del inconsciente. Habla de la condensación aludiendo a la comparación entre el pequeño espacio del sueño comparado con la amplitud y riqueza de los pensamientos oníricos. Reconoce Freud a pesar de la interpretación, siguen existiendo material oculto "aun cuando parece que la resolución es satisfactoria y sin lagunas, sigue abierta la posibilidad de que a través de ese mismo sueño se haya insinuado otro sentido. Por lo tanto, estrictamente hablando, *la cuota de condensación* en indeterminable" (Freud, 1900, p. 287. Freud, resalta que en este análisis se trata de un pensar inconsciente que es diferente del proceso de pensamiento consciente.

Freud, menciona en este texto, apropósito de los poetas, a Goethe, en el Fausto en la parte una cuarta escena: "un golpe del pie mil hilos mueve, mientras vienen y van las lanzaderas y mil hilos discurren invisibles y a un solo golpe se entrelazan miles" (Freud, 1900, p. 291). Se tejen en los sueños prosecuciones de sentido que a la vez dejan uno por asir. Así como en los sueños los nombres señalan otros lugares, el poeta asigna nombres que hacen referencia a otras sendas, es el trabajo de condensación, que, según Freud, se percibe con evidencia cuando se ha escogido como objetos palabras y nombres, que tiene otros sentidos que es suplido del deseo.

En el sueño aparecen palabras que a pesar de que tienen significado, fueron alejadas del significado que les es propio y es exteriorizada como una palabra sin sentido. En la sustitución aparecen las palabras lejos de la presencia del sentido generándose la disconformidad de texto entre el contenido y los pensamientos oníricos, generada dice Freud, por la censura endopsíquica.

Por su parte en la entrevista concedida a Sylvester Viereck (1926) y publicada por la revista *Psychoanalysis and the Fut*, (1957), plantea que:

> También yo recibí mucho de la literatura y la filosofía. Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Esto es sorprendente ver hasta qué punto su intuición preanuncia las novedades descubiertas. Ninguno se percató más profundamente de los motivos duales de la conducta humana, y de la insistencia del principio del placer (Sylvester, 1926/1957/2006, p. 7).

La cuestión que ahora se pretende tratar, aunque era importante dar a conocer unos cuantos antecedentes, se la juega ahora en la problemática de Lacan y la filosofía, especialmente con Heidegger, para desarrollar, desenredar y luego hilar, lo que estos dos hayan logrado teorizar respecto al *decir*, a la *verdad* y al *sentido/sin-sentid*o, cosa esta última en la que Freud (1915) también tendrá que ver, como se expondrá más adelante.

El analista francés, contrario a lo expuesto del lado de Freud, hace uso de la filosofía de una manera reiterativa en sus textos, si bien tomando la distancia necesaria a la hora de hacerlo, para fundamentar su decir. Dirá Lacan (2009), en *écrits deux* (*Escritos 2*), en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano* que: "una estructura es constituyente de la praxis llamada psicoanálisis. Esta estructura no podría ser indiferente a un auditorio como éste, al que se supone filosóficamente preparado" (p. 755). Y luego agrega: "ser filósofo quiere decir interesarse en aquello en lo que está interesado todo el mundo sin saberlo es una afirmación interesante por ofrecer la particularidad de que su pertinencia no implica que sea decidible" (Lacan, 2009, p. 755).

Lacan en este apartado extraído de sus *Escritos* señala cosas que son importantes y a tener en consideración. Aquella estructura que constituye la praxis psicoanalítica y que los filósofos allí presentes no tienen por indiferente es la del *lenguaje*. *Φιλόσοφος* (filósofos) y analistas han de tratar y por tener en magna importancia la palabra, la palabra en tanto lenguaje, en tanto hablar, comentar y decir. Esta ordena, dirige, estructura una práctica, unos del lado de la clínica y otros del

lado de la existencia, por lo que esta referencia es de una importancia que ha de resaltarse, debido a que a su vez ambos deben lidiar con la problemática de la verdad.

Tutivén Román (2002), considera que Lacan reflexiona el psicoanálisis y lo reescribe en un lenguaje que en muchos lugares va dirigido a los filósofos cuyos temas son: "la ética, la verdad, el saber y el deseo" (Tutivén, 2002, p. 50). Este último es de vital importancia, dado que es tomado del filósofo Hegel, con el cual fundamentará y desarrollará aún más la problemática del deseo (Lacan, 2009).

Lo anterior deja constancia de cómo Lacan, establece un diálogo con los filósofos respecto de la estructura de la praxis psicoanalítica, es Hegel quien especialmente se dedica. Para efectos de la presente investigación, es al filósofo de la cabaña, Martín Heidegger, con quien se destina trabajar. Respecto a este pensador traigamos unas palabras de Lacan citado por Trosman, para comenzar a hilar la problemática en cuestión, "cuando hablo de Heidegger, o más bien cuando lo traduzco, me esfuerzo en dejar a la palabra que profiera su significación soberana" (Trosman, 2013, p. 41).

¿Por qué el *sentido* tiene en el presente caso una preponderancia significativa? Porque ambos, el filósofo y en este caso el psicoanalítico, tienen una cosa en común: subvierten el sentido de su época en lo referente a la palabra. Trosman, comenta que "Heidegger y Lacan, fueron testigos de una época signada por una deriva general del sentido, de una profunda transición al límite de cualquier lenguaje posible" (Trosman, 2013, p. 39). Y agrega que "no es nada azaroso que uno y otro, hayan desmontado los sentidos cristalizados de la filosofía como metafísica de Occidente por una parte y del psicoanálisis, en sus versiones lejanas al decir de Freud, por otra" (Trosman, 2013, p. 39).

Ambos pensadores, desde sus respectivas áreas hicieron que el sentido establecido sufriera un giro o un cambio, que posibilitará y a su vez arriesgará un hablar, un decir, cada vez más enigmático e ilimitado, eliminando las barreras que otros decires, guiados por interés de ortodoxia, no se atrevían a derribar. Estos se enfrentan, uno corriendo menos peligro que otro, debido a las censuras y excomuniones, a una tradición en específico, permitiendo así extender lo que se creía como límite del pensamiento, pero ocasionando, lógicamente, que otros problemas surgieran y se tuviesen que enfrentar.

¿Freud tuvo problemas con el sentido de una época? De manera categórica, podría decirse, no solo lidio con ella, sino que derrumbó lo que de seguro y establecido estaba como cimiento del

conocimiento seguro y directivo de la razón y la voluntad, haciendo de esta última un engaño cubierto bajo el manto de lo reprimido y de lo inconsciente.

El desarrollo individual y a su vez social se guía y se motivan por fuerzas inconscientes, sexualizadas y puestas al servicio de potencias que terminan por direccionar el rumbo de la existencia. Ya nadie es dueño de sí mismo, nadie se conoce verdaderamente como tal, ahora hay un hueco, un agujero, algo, un "eso" o "esa cosa" que no permite sino rodearse, que hace que nuestra existencia en sus más profundos secretos sea una incógnita. ¿Cómo incide esto en el problema de la verdad y su manera de hacerse a ella?

Esto es en relación al sentido de una época, que se ve enfrentada a lo que pasa y sucede a su alrededor y en las personas mismas que lo conciertan. El psicoanálisis viene a subvertir el sentido de todo aquello que compone y estructura no sólo lo humano, sino su psiquis. Pero ¿cómo generar un diálogo del sentido en Freud con los fenómenos inconscientes a tratar?

Según Freud (1915) nuestra experiencia cotidiana se encuentra enfrentada con ocurrencias cuyo origen desconocemos y con procesos mentales que proceden de unas elaboraciones que ignoramos y en las cuales no nos detenemos. Según Freud, "todos estos actos conscientes resultan faltos de *sentido* y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de sernos dada a conocer por nuestra consciencia" (Freud, 1915, p. 2061), y luego agrega que "y, en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes, deducidos" (Freud, 1915, p. 2061).

¿Qué es lo que según Freud (1915), nos permitirá ir más allá de la experiencia directa? La adquisición de sentido, posibilitada por una integración de los procesos inconscientes como aquellos que permiten ordenar y a su vez explicar el porqué de las ocurrencias y elaboraciones mentales. Sin esta anexión de lo inconsciente, todos los actos conscientes resultan faltos de sentido. Freud (1915), se encaminará por lo tanto y cómo lo deja plasmado en su texto de *Lo inconsciente*, hacia un sentido, un sentido que falta en la mediación de todos los procesos psíquicos para poder decir que hay algo coherente y que a su vez permite un más allá de la experiencia directa.

En el caso de la presente investigación no solo importa el *sentido* de aquello que psicoanalíticamente se tratase de establecer vía palabra como modo de acceso a lo inconsciente, sino que Lacan instará a un sin-sentido cargado de mucho de él o, mejor dicho, de otro que no fuese el meramente pensado. Un ejemplo de ello se puede señalar directamente en la práctica analítica.

"El analista puntúa y la suspensión de la sesión, por ejemplo, es una experiencia de fijación y corte de sentido, a la vez que detiene la ambigüedad e inercia de bla-bla" (Trosman, 2013, p. 43).

En este caso, el sentido no es aquello buscado, sino aquello cortado, deteniendo el bla-bla incluso en un acto, para aquel otro que apenas se está adentrando en la experiencia analítica, de incoherencia, no de coherencia como en Freud, para que así comience a enfrentarse a *la otra cosa* en el análisis, a aquellos indescifrable e incognoscible. Dicho esto, del lado de Lacan en un diferenciar con Freud ¿cómo se puede comenzar a pensar la problemática en cuestión entre el analista francés del lado de su sentido/sin-sentido y con Heidegger en su decir poético, en donde la palabra se ve implicada y responsable de los efectos cuestionados?

Para el año de 1953, según Roudinesco (1995), se produce el primer encuentro entre Lacan y Heidegger, todo ello gracias a la ayuda y mediación de un paciente del primero y amigo del segundo, llamado Beaufret, quien, haciendo uso de la transferencia con su analista, se vale de ello para así capturar la atención de aquel que atendía por aquellos tiempos a su *partenaire* (pareja, compañero). Coincidencia que el acercamiento entre ambos se diera a semanas o pocos meses de aquel evento que definirá la enseñanza pública de Lacan (2009) con su Informe de Roma.

Roudinesco (1995), Lacan tenía un interés en traducir un texto de Heidegger, el cual tiene por título *Logos* (1994), en donde aborda tres conceptos claves de la filosofía griega: *Moira* (destino), *Aletheia* (verdad) y *Logos* (decir/palabra/habla). Los dos últimos parten principalmente de un fragmento de Heráclito, el número 50, según lo plantea Mondolfo (2007). De este fragmento, se desprende una particular diferencia en el terreno de la palabra, que es donde interesa meter la laya.

De acuerdo con Roudinesco (1995), Heidegger, se interesará principalmente por un ser-ahí que pueda recuperar la traducción presocrática perdida en la que el poder estar ante la presencia del ente y, haciendo uso del *logos*, nombrarlo, tratar, *decir-lo;* para esto se vale del *fragmento 50*, en donde se enuncia que "el arte es ciertamente escuchar, no a mí, sino a la razón, para saber decir en acuerdo toda cosa una" (Roudinesco, 1995, p. 333). "Se trata de decir que el sujeto debe dejar actuar al lenguaje sabiendo escuchar y sin limitarse a la intención del locutor. De donde puede deducirse que el discurso está obligado a autorizarse en una autoridad que lo desposee" (Roudinesco, 1995, p. 334). Todo esto iba dirigido para un *ser-ahí* que hacía de su estar-en-el-mundo una actividad del no-ocultamiento, palabra que Lacan va a contrariar traduciéndola como *desvelamiento.*

Según Roudinesco (1995), Lacan, no conformado con ello a pesar de la seducción de la manera de comentar heideggeriana, propondrá a Heráclito como alguien que:

> Habla de un *logos* (en el sentido de lenguaje) que obliga al sujeto a borrarse ante la verdad que enuncia y que lo rebasa. Dejar actuar al *logos* o al significante: tal es la lección heracliteana retenida por Lacan en su "Discurso de Roma". Se trata de hablar de una palabra que habla en lugar del hombre y que hay que escuchar para restituir su sentido. (Roudinesco, 1995, p. 335).

Por lo tanto, Lacan apostará más por un oír que a la mera palabra que se dice, desprendiéndose de un eje llamado ser-ahí, para darle un estatuto diferencial en este caso.

Nótese a su vez que la problemática del sentido ya está en juego. Uno *dice* para restituir, mientras que el otro *escucha* para que algo sea restituido. Pero la vía de Lacan estará dirigida, como se diferenció del lado de Freud (1915), hacia otros lugares que no buscan ser colmados con el sentido como tal, sino del lado del sin-sentido y lo que de allí hubiese de desprenderse.

Más allá de la manera de estar-en-el-mundo de cada uno, interesa es la manera en cómo hay un interés genuino y particular por un orden distinto de la palabra, por hacer de esta algo distinto, un abordaje particular, singular, a como esta es usada por el lenguaje de la filosofía imperante por aquella época, de la ciencia o del psicoanálisis freudiano. Dirá la señora Trosman (2013), que, si lo inicial es una experiencia de lenguaje…

> De *logos* en tanto *legein*, de palabra fundadora, de morada que recoge y liga, de inconsciente que es decir, de cosa y de sujeto, por todo esto pero también por pensar el límite y la insuficiencia del lenguaje, Heidegger y luego Lacan, constituyen dos experiencias radicales. (Trosman, 2013, p. 40)

La palabra en ambos casos, tanto en Heidegger como en Lacan, tienen a su vez un objetivo: un retorno Trosman (2013). Por el lado del filósofo alemán, la palabra es una forma de retornar a aquella experiencia primaria, primigenia, de aquel ser presocrático que estaba ante los entes en cuanto tal, ante la presencia de las cosas, todo esto por medio del *logos* y del fenómeno. Por parte del analista francés, el retorno es hacia el psicoanálisis, pero en este caso es hacia Freud y su obra

como tal, dando un manejo de la palabra distinta y que sirve en tanto medio de tratamiento para con aquello a lo que está retornando.

En este caso, Trosman (2013), dirá que para Lacan pensar inicialmente a Freud es fecundarlo con el pensar de Heidegger a fin de retornar a la fundación; *retorno* viene de la letra de Hölderlin por un lado, del pensar inicial presocrático por el otro. "De esta doble mediación testimonia gran parte de la obra Heideggeriana" (Trosman, 2013, p. 40).

Que Lacan apueste por un pensador de la raíz como lo es Heidegger, quien, a su vez a apuesta por *su* retorno, pero a *su manera*, permite a Lacan pensar su retorno y bajo sus condiciones, haciendo a un lado una joven tradición psicoanalítica, comparada con la tradición filosófica que Heidegger a su vez enfrenta. Este, presente en el retorno lacaniano, pero no necesariamente, como se aprecia respecto al *logos*, bajo una identidad, copia o similitud.

En la presente investigación, el interés está centrado en la palabra, pero no en cualquiera, sino en la palabra poética, aquella con una función y trato de las cosas que permite cuestionar acerca del *sentido y sin-sentido* en el orden lacaniano, vista la peculiar relación entre ambos respecto a la problemática de la verdad.

En este caso, al leer a Lacan, es inevitable escuchar el eco heideggeriano en sus líneas, el susurro de una cita con la palabra en el decir más propio de la poesía en ambos autores. Esa intersección, ese encuentro, que aún está por concretarse en el camino del pensamiento entre los dos autores, quedó inconclusa como era de esperarse en el trayecto hacia la verdad.

Es un enigma todavía el lograr una aproximación respecto a *aquello* que motivó el pensamiento de Heidegger y Lacan en torno al decir del ser y la manifestación de la verdad en la poesía, eso que se fuga y escapa en la presencia misma. Velado aún permanece aquel fundamento, el colofón que esquiva y se asoma tras la ventana de la poesía donde colocó punto final la pluma del poeta dejando en él la ansiedad profunda del encuentro con lo perdido.

Cual andar a tientas, sólo hay destellos de luz en la búsqueda de respuestas a la pregunta que queda inconclusa en tanto aún no se ha ido más allá tras su encuentro. La pregunta rectora de la presente investigación, que se cuestiona acerca de la manera en que opera la relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido con la *verdad*, en relación al decir poético heideggeriano, instala un diálogo, pero a su vez una tensión dialéctica el sentido arraigado en la palabra de cada uno para tratar con aquello que desde los antiguos se ha perdido: la verdad, la *aletheia*.

¿Es posible abordar a esta partiendo de la problemática del sentido, puesto en entredicho por el *logos* lacaniano y por el decir heideggeriano? Teniendo en cuenta que uno piensa el problema de existencia y el otro el inconsciente partiendo de Freud ¿cómo afecta a estos el hacer un planteamiento que tenga por objeto la verdad desde un *sin-sentido* y un *legein* (decir), teniendo como horizonte el decir poético?

Entre todo ello, ¿en qué fundamentó Lacan su pensamiento para decir que Heidegger es *el único filósofo de la verdad?* Teniendo en cuenta que la verdad para Heidegger es un *no-ocultamiento*, y que en la medida en que *des-oculta* aquello de que se trata este también ha de ocultarse, en donde el decir poético alcanza un grado de supremacía en la palabra, ha de pensarse que, si bien esto es importante del lado de la filosofía, la presencia heideggeriana en Lacan ahora ha de exaltarse más en el interior de su pensar, debido al poder de la palabra poética que Heidegger atrae y seduce del lado del analista.

Las diferencias han de respetarse, lógicamente, pero se debe a su vez tener en cuenta que el diálogo entre ambos pensadores se realiza sin la presencia de los mismos y, lógicamente, sin el acuerdo o permiso. Lacan, según Trosman (2013), hace uso de los conceptos heideggerianos, "Algunos de ellos son: *logos*, *aletheia*, ser para la muerte, *Dasein*, cura (sorge), temporalidad, objeto de la técnica, *das Ding*, cuaternidad, angustia, habla, existencia. Esta es para Lacan la buena filosofía, la de Heidegger valiente" (Trosman, 2013, p. 41).

Del lado de Heidegger ¿qué aporta a la presente problemática y qué de este se puede poner del lado psicoanalítico? En su analítica del *Dasein* se evidencia un lugar para el vacío que en el psicoanálisis es nombrado como un vacío central. El sujeto se encuentra dividido por el significante, división que se hace latente en Heidegger en varios lugares, uno de ellos es en su libro *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007) en donde reconoce la división subjetiva y reconoce el inconsciente.

En este sentido, se equivoca López en su libro *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2004) cuando afirma que *"*Lacan no se muestra indiferente con respecto al sorpresivo pero evidente parentesco entre el pensar de Heidegger y la doctrina psicoanalítica, tan sorpresivo y evidente como lo es la manifiesta falta de interés de Heidegger por el psicoanálisis*"* (López, 2004, p. 11). Lo que Heidegger nos deja advertir es que efectivamente leyó a Freud y Lacan, y que reconoce en su *analítica existenciaría* el concepto de inconsciente, que lógicamente abarca la experiencia del poeta.

Inclusive ha de tenerse en cuenta en Heidegger (2013) sus Seminarios de Zollikon, dictados en Suiza con Boss en donde, si bien no hace alusión a Lacan, sí se enfrenta con Freud y su teoría, contraatacando sus supuestos e hipótesis y sobre las bases en que ha de sostenerse su experiencia. Al final del texto sí se deja plasmada la carta que el filósofo le invita a su amigo suizo y es en donde deja constatado la perspectiva que quedó de Heidegger luego de sus diferentes encuentros y desencuentros con Lacan en los que plantea que "el psiquiatra necesita un psiquiatra" (Heidegger, 2013, p. 400).

La división subjetiva por el lenguaje y en específico por la experiencia poética, es un punto común en el encuentro que estos dos pensadores sostienen desde lo más profundo de sus pensamientos a pesar de su aparente distancia. Recordemos que Freud nos dice que antes de él fueron los filósofos y poetas los que descubrieron el inconsciente, por lo que habría que considerar que hablar de ellos, es, a su vez, hablar del inconsciente.

El movimiento del sin-sentido al sentido posibilita el dar una vuelta, si se quiere un retroceso, a la pregunta por el inconsciente en Heidegger, por esa estructura que define y determina cualquier investigación. Se corre el riesgo de omitir que, para Heidegger respecto al ser, se halla la posibilidad del *ser-ahí* y de *no-ser-ahí*, considerando que esto no se puede captar mediante la diferenciación entre tener conciencia e inconciencia, ambos se dan en nuestro ser, pudiendo participar tanto del ser como del no ser, sin que esto represente una contradicción.

Heidegger en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), planteará que al mismo tiempo se recordará que, después de todo, la situación es aquí distinta de lo que sucede en el caso de una piedra. Después de todo, sabemos por experiencia en nosotros mismos como hombres que en nosotros puede haber algo presente que sin embargo no sea, que hay procesos que nos pertenecen "pero que no aparecen en nuestra conciencia" (Heidegger, 2007, p. 91).

Y luego agrega que *"*el hombre tiene una conciencia y en el hombre puede haber presente algo de lo que él no sepa nada…está ciertamente presente en él, pero pese a todo no presente en su consciencia" (Heidegger, 2007, p. 91). Este no-saber-nada, que no aparece en nuestra consciencia, ha de pensarse en el decir poético como un medio de llegada no sólo al sentido, sino al sin-sentido en el relacionamiento, que ha de descubrirse, con la verdad.

Esto permite identificar en Heidegger la presencia incuestionable del inconsciente en la definición del *ser ahí* y que los autores que han escrito en relación con Heidegger y Lacan omiten y desconocen, que de la pluma del filósofo está en las siguientes líneas: "Nosotros, por el contrario,

podemos tener algo y al mismo tiempo no tenerlo, conscientemente no saber nada de ello. Se habla, después de todo, del inconsciente" (Heidegger, 2007, p. 91), para posteriormente agregar que:

> Esta diferencia entre la no existencia en el sentido de lo inconsciente y la existencia en el sentido de lo consciente parece ser también lo que coincide con aquello que tenemos a la vista con el despertar, a saber, con el despertar de lo que duerme. (Heidegger, 2007, p. 91)

Heidegger nos habla en este punto de la verdad, de eso que duerme, y que despierta para luego dormir y retornar en la oscilación de la ausencia y presencia que en otros lugares relacionarán con la experiencia del poeta. ¿De qué manera trata Heidegger el sueño, algo que al psicoanálisis por derecho propio le pertenece y que aporte a la problemática en cuestión?, este comenta que:

> Al contrario, sabemos que, precisamente, al dormir le pertenece una conciencia peculiar y en muchos casos altamente viva, a saber, el sueño, de modo que aquí fracasa tanto más la posibilidad de caracterizar algo con la diferencia de "consciente inconsciente" (Heidegger, 2007, p. 92).

Estar despierto y dormir no se identifica con conciencia e inconsciencia. El dormir, no es ausencia, es una presencia viva; en cuanto al inconsciente hay en él una conciencia viva, porque el proceso onírico tiene cierto grado de lógica.

El análisis que Heidegger hace del sueño lo lleva a aseverar que la conciencia no es una propiedad exclusiva de la vigilia, en tanto la consciencia también está presente en el sueño, es decir, la lógica significante. La construcción de sentido se encuentra presente en el sueño porque *"*aquí fracasa tanto más la posibilidad de caracterizar algo con la diferencia de consciente/inconsciente". "Estar despierto y dormir no se identifica con consciencia e inconsciencia*"* (Heidegger, 2007, p. 92).

Heidegger (2007), reconoce a algo concluyente en su relación con el psicoanálisis, pues nos dice que, en ese inconsciente, en ese *estar ausentes,* es cuando estamos precisamente con nosotros mismos, es decir con la verdad de nuestro ser:

> Al contrario, podemos ser muy conscientes de este en ese *"no ser ahí"*. En tal estar ausentes estamos justamente con nosotros mismos, si es que no estamos ocupados con otra cosa. Pero este *no ser ahí* es sin embargo un estar afuera. (Heidegger, 2007, p. 94).

En este punto es importante interrogarse por la pertinencia de este reconocimiento para abrirse camino en cualquier pregunta acerca de estos dos pensadores, y lo que determina la relación entre estos dos autores:

> De modo que un hombre, en la medida que existe, en su ser – ahí, siempre está también ya y necesariamente, de alguna manera, fuera. Todo esto se produce de tal modo que la diferencia entre "consciente e inconsciente" no es una diferencia primaria, sino que puede constatarse tanto en el ser – ahí como en el estar – fuera (Heidegger, 2007, p. 94).

Se emprenderá el camino de la investigación esperando que un trozo de verdad nos salga al encuentro, teniendo las palabras de Freud (1964) como un fragmento de luminosidad en las noches más oscuras del camino de la presente investigación: "los poetas y filósofos descubrieron el inconsciente. Lo que yo descubrí fue el método científico que nos permite estudiarlo" (Nos Llopis, 2000, p. 87).

La aparente disonancia entre los filósofos y poetas con el psicoanálisis es una ilusión constatable en las palabras de Freud, una distancia entre ambos que es quizás una quimera por el afán de dividir lo que ya por efecto de la palabra está amalgamado. Entonces, se hace necesario el retorno para así avanzar en el camino, algo que es lo único que permite un genuino avance.

Esta ilusión se evidencia con Tutivén Román (2002), en su artículo titulado *Lacan y la filosofía*, en donde señala que si bien es cierto existen filosofías que se pueden dialogar y analizar el mensaje de Freud y Lacan teniendo en cuenta el giro lingüístico y el *olvido del ser* de Heidegger, este diálogo es arduo. Para este autor, es en Freud más que en Lacan en donde se encuentran de manera más frecuente las referencias filosóficas. Lacan es un autor que bebe de la filosofía, colocándola incluso entre los saberes fundamentales con los que debe contar todo analista, como la lingüística y la lógico-matemática.

Luego de lo abordado hasta el momento, se espera el poder tratar y desarrollar, para llegar a puerto que no pretende ser seguro, la problemática psicoanalítica y filosófico que se está

planteando en lo referente a la verdad, y cómo esta puede aportar tanto al filósofo como al psicoanalista en el hilar de sus prácticas, uno con la palabra como dicho y otro en la palabra como escucha. Así, se pretende obtener un acercamiento por medio del lenguaje, estructura fundamental del terreno psicoanalítico y medio de desciframiento filosófico, a lo que aqueja a estas dos disciplinas y que involucra incluso a la ciencia desde tiempos antiguos y modernos: la verdad.

1.2 Pregunta de investigación

¿Es posible sostener una relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido, y la verdad en relación al decir poético heideggeriano?

1.3 Objetivo general

Analizar, en el marco de la problemática de la verdad, el decir poético en Heidegger y la perspectiva lacaniana acerca del sentido y el sin-sentido.

1.4 Objetivos específicos

- Indagar acerca de verdad en la función de lo poético, tanto para Martín Heidegger como para Jacques Lacan.
- Investigar el sentido y sin-sentido en la obra de Jacques Lacan y Martín Heidegger para comprender la relación del decir poético en ambos autores.

1.5 Justificación

El psicoanálisis y la filosofía tienen una historia, como se ha podido comprobar en lo que el planteamiento del problema se expone y desarrolla. La última de estas, lleva siglos batallando porque se le respete su lugar y su papel protagónico dentro de las ciencias dominantes que han puesto sus desarrollos a operar en el mundo, incluso quizás de una manera más práctica que lógica, pero a su vez queriendo sepultar los vínculos con la filosofía, haciendo de esta una cosa del pasado, encerrada o anquilosada no solo en el mundo griego, sino en el campo de la metafísica vista como

una fantasmagoría para aquellos fanáticos del método científico-natural. Pareciese que un vínculo o un tratamiento de la filosofía en donde la ciencia ha imperado, comportaría no un recelo o rechazo, sino un temor, porque allí donde está quiere hacer de su máxima la causa y efecto, la filosofía no solo pregunta por el por qué, sino por el cómo, haciendo resurgir el viejo concepto de teoría del lado aristotélico, en donde no se trata solamente de hacer, sino el cómo se llega a todo ello y tener la suficiente capacidad y claridad de explicarlo.

La filosofía exige no solo el por qué, la causa de algo, sino un cómo, interpretado a su vez a manera de camino. Sin embargo, a diferencia de la ciencia, no concluye, en la medida en que la pregunta conlleva la renovación de la duda, por lo que algo, incluso psicoanalíticamente hablando, queda allí pendiente, a deber, a saber, pero que se renovará, ad infinitum, por la pregunta planteada, lo que deja a la filosofía a su vez en una posibilidad que comprende sus límites en la medida en que ilimitado está allí para ser nuevamente, las veces que sea o reformulado, pensado. Lo que Heidegger logra es, por medio de la destrucción, la posibilidad de ir más allá del sentido establecido por una tradición, que cuida, guarda, a su vez, lo que quiere mostrar.

Con el psicoanálisis ha pasado algo similar, siendo este lógicamente más reciente que la filosofía, puesto que es moderno y ha debido de nacer en ese tipo de mundo para su época. Se ha tratado de aniquilar los vericuetos de la problemática del inconsciente haciendo de este una mera suposición o espectáculo para entretener a gente ajena a la ciencia y a la medicina (Assoun, 1992, p. 58) negando una participación importante en el mundo de las ciencias psi y de la medicina. Ha sido una batalla, inicialmente librada por Freud, de mantener a flote una nueva arista de la ciencia que gana su plaza por demostrar, a fuerza de experiencia, como bien le gusta a la ciencia empírica, que su praxis ha de tratar con una cosa seria y compleja que derrumba el voluntarismo imperante y hace al humano no-dueño-de-sí. Este viene siendo el inconsciente.

Foucault (1965), en su entrevista con Badiou, titulada *Qué es la psicología*, se enfrenta a la problemática de la definición respecto al carácter o no científico de esta última. Sin embargo, dentro de todas las cosas interesantes que allí se puedan plantear, así mismo, comenta cómo el psicoanálisis llega a modo de salvavidas a una psicología estancada y sin fuerza por aquella época de dominio del conductismo, en donde el modelo empirista estaba en el apogeo del dominio de la psiquis. Freud destraba el atolladero en el cual se encuentra la ciencia imperante de la mente, para abrir un campo, un dominio inexplorado, al cual los laboratorios no podían acceder, puesto que este privilegio solo le correspondía al espacio analítico en su uso de la palabra y, en el caso

Freudiano, de lo onírico, como la vía regia para acceder a lo inconsciente, además de los actos fallidos, los chistes, lapsus y ocurrencias.

Dicho esto ¿Qué importancia y pertinencia tiene el hecho de juntar dos disciplinas, una que apuesta por la fuerza del decir y del pensar, y otra que apuesta por aquella palabra e inconsciente, que han sido tratadas de sepultar en su incidencia, uso, práctica y cuestionamiento, para con la ciencia misma? Freud y posteriormente Lacan, con Heidegger, se ligan aquí para abrir un nuevo horizonte del pensamiento, del sin-sentido y de la verdad?

Tanto Heidegger como Lacan generaron una ruptura y no precisamente cualquiera: la del sentido verbal de toda una época o, mejor, de un siglo. Esta ruptura se ve guiada no por un afán, sino por una necesidad ¿de qué? De retorno, cosa que ambos pensadores trataron muy bien, pues uno volvía a aquella experiencia originaria (Heidegger, 2013) presocrática, en donde el ente humano estaba puesto frente a las cosas, presentes ante ellas, como bien lo indica la palabra griega *τὰ ὄντα* (todas las cosas), mientras el otro hacia una vuelta al decir des-dicho de Freud por parte de los postfreudianos, que no habían hecho más que hacer un uso tergiversado de la palabra del precursor. Retornar, para Lacan, fue catapultado no solo por la teoría psicoanalítica misma, sino por el filósofo del Ser, porque en la década en que hace pública su enseñanza, se encontraba dado al trabajo heideggeriano. Como plantea Trosman (2013), el retorno de Lacan a Freud fecundado con el pensar heideggeriano es además de esto, la analítica existenciaria que el mismo analista francés, la ubicaría como una anticipación de lacanismo.

El presente trabajo no pretende hacer una comparación historiográfica entre ambos pensadores y de cómo su aporte, mediado por el retorno, abrió una nueva senda del pensamiento, que posibilitó que los límites se extendieron más allá de la razón. La investigación se presenta como una necesidad en el orden de continuar abriendo un surco de posibilidad para una aproximación, que jamás será definitiva, a la problemática del sin-sentido y de la verdad desde el terreno psicoanalítico, mediado o catapultado por la palabra poética, del decir poético, mediado allí la filosofía, poniendo así en dialogo aquellas dos disciplinas que ponen en atención, pues amenazan, lo que hasta el momento se creía definido y dado por hecho.

¿Por qué una investigación de este calibre y en estos momentos? Porque se han de seguir clarificando las bases y las influencias directivas en el obrar y actuar analítico, teniendo a la filosofía allí un papel protagónico, no para copiarlo en sí, sino si se permite esta expresión, inspirar, direccionar a su vez, una praxis, que esta estructura por el lenguaje, por la palabra. Es necesario

que se piensa la disciplina analítica en sus entrañas para descubrir que el retorno lacaniano a Freud no fue meramente a su fundador, sino a toda una tradición distinta de la que hubo de beber, para saborear, catar, tragar o escupir, para que fuese así motivo de distanciamiento o, como se expondrá, seguimiento.

Por otra parte, ha de preguntarse ¿para qué una investigación como estas, en donde se ha de tratar a dos pensadores de terrenos aparentemente distintos, abordando el sentido y sin-sentido en su relación con la verdad, partiendo del decir poético? Para ahondar, seguir bordeando si se quiere, aquel agujero, aquel vacío, ese imposible que el analítico francés ha desarrollado y tratado, por medio del decir poético que la filosofía heideggeriana inspira en Lacan, quien a su vez también investiga *su* decir poético en la poética china.

Este para-qué está enmarcado en establecer un férreo puente comunicativo entre filosofía y psicoanálisis, mostrando de qué manera lo inconsciente psicoanalítico no está exento del recurso filosófico-poético y, por otra parte, el que el filósofo que tenga acceso a este material pueda ver, sentir, experienciar y a su vez tomar para llevar a su práctica, la incidencia del inconsciente en una de las filosofías más complejas y serias de la década pasada, que es la de Martin Heidegger. Recuerde lo expuesto, "nosotros, por el contrario, podemos tener algo y al mismo tiempo no tenerlo, conscientemente no saber nada de ello. Se habla, después de todo, del inconsciente" (Heidegger, 2007, p. 91).

No siendo más, el presente trabajo pretende adentrarse en problemáticas importantes para aportar a la disciplina analítica un contenido de peso que ayude a clarificar ideas o aborde en pro de una praxis que siempre está en juego. Si la teoría y práctica es lo mismo, en palabra del mismo Lacan, ello implica que el abordaje teórico que aquí se expondrá apartará a la praxis misma, gracias a un develamiento de conceptos que reciben su fuerza o influencia de otros manantiales. Para entablar un puente que permita un acercamiento a la problemática de la verdad en psicoanálisis y, claro está, indirectamente a la filosofía, para así hacer del campo psicoanalítico un escenario más nutrido y riguroso.

1.6 Estado del arte

A la hora de llevar a cabo la investigación, se ha procurado y necesitado, poder consultar varias fuentes que permitan hacer un seguimiento de la problemática a tratar en el presente trabajo,

logrando así revisar qué se ha dicho, comentado, preguntado, y que todo ello vaya dando forma a un estado de la cuestión que haga ver qué se ha podido expresar al respecto de lo que Heidegger y Lacan han de tener qué decir en relación con la verdad, el sin-sentido y el decir poético.

Con el título *Poética del psicoanálisis*, Herrera (2005), parte de la concepción freudiana del inconsciente como un saber del que no se quiere saber, para desplegar su investigación en torno a la poética y el psicoanálisis. Esta autora toma el concepto de *equívoco* como eje rector para dirigir su libro, pues este concepto es una parte fundamental en la práctica analítica, haciendo posible mostrar en su libro los embrollos enigmáticos del lenguaje.

Se relaciona con el psicoanálisis lo que ella denomina *(po) ética* del lado de Aristóteles, en su equivalencia con la ética, en el marco de un señalamiento que tiene que ver con el hecho de que tanto Freud como Lacan se confundieron en la llamada "ética poética" pues dejaron de lado lo funesto en el arte de la poesía; si bien no de toda la poesía, como alude esta autora a Edgar Allan Poe, entre otros.

Uno de los importantes logros a los que llega, es rastrear las huellas de Freud en su concepción del psicoanálisis como medio para exteriorizar la creación poética, la cual es inherente al sujeto hablante y su cuerpo gozante. Herrera (2005), cuestiona la utilidad de la composición artística preguntándose por su ética y responde a este interrogante con el hecho de que hay una revelación del mundo que está esperando ser escuchado. Al analizar la ética, se encuentra con una *contraética*, en el sentido de que el inconsciente busca de manera repetida, articular un goce relacionado con la trasgresión.

En el desarrollo de su trabajo, hace mención a lo Real como límite que viene al encuentro del poeta, revelándole un pasado que nunca existió. Ella piensa a partir de Freud y de Lacan, en una ética del deseo que le permite pensar la apertura de una dimensión estética del psicoanálisis, y de la estrecha relación entre la estructura del inconsciente y la poesía.

En la poesía, las palabras puntean más de lo que poeta quería decir, esto la hace equivaler a la asociación libre con la que se opera en la técnica psicoanalítica, es en este punto, donde la autora hace un anclaje a la idea freudiana del inconsciente como ese saber del cual no se sabe.

Esta pensadora, le abre en su libro un lugar a imposibilidad, teniendo en cuenta la premisa de que el ser no se dice, sino que se hace, esto, le permite a esta filósofa, psicoanalista y escritora chilena, hacer énfasis en la verdad como *aletheia.* Reconoce además que el ente está por decirse, y en este sentido, tanto el poeta como el analizante cuentan con la falla. En la escansión poética de

la disertación del sujeto, una verdad deja ver una *(po)ética* del psicoanálisis, permitiendo el emerger de la estética, gracias a la ética del deseo.

Dado que el sujeto se encuentra apartado del conocimiento de sí mismo, el sujeto dividido se enfrenta a una sentencia por el hecho de estar atravesado por el lenguaje, y en ese sentido, la autora advierte la necesidad de no perder de vista al sujeto del inconsciente, entendido a partir de la división subjetiva, como origen de la característica ambigua y poética que tiene el lenguaje mismo. En la dimensión poética, las palabras dicen más de lo que el poeta quiere decir, el decir poético sobrepasa al poeta y al psicoanálisis.

Esta autora, hace énfasis en el inconsciente definido como ese saber del cual no se sabe, y que, mediante la asociación libre, la palabra le permite el advenimiento del ser para revelar algo de la verdad del sujeto. Se puede hablar de una *poética del inconsciente*. Al igual que en la estructura de las formaciones del inconsciente, que son generadas por la metáfora y la metonimia que valen para el mecanismo de censura, la poesía permite el deslizamiento del sentido, como es evidente el seminario de Lacan el *Atolondradicho* (2009), en donde se constata una lectura poética del inconsciente, pues según Herrera (2005), "el inconsciente no logra descifrarse en términos de verdad, sino a medio decir, al igual que en la estructura poética cuyo efecto, es igual al del sueño en relación a la verdad" (Herrera, 2005, p. 5).

Herrera (2005), sostiene que, "para poder hablar de una verdad de la *poiesis,* es necesario deconstruir el lenguaje de manera que, un trozo de real emerja" (Herrera, 2005, p. 8). El encuentro insostenible con la cosa, afirma esta autora, es más antiguo en la filosofía que en la teoría psicoanalítica. La palabra ha estado en déficit con la cosa, y esto se remonta según el análisis realizado por Herrera (2005), a la filosofía socrática.

El psicoanálisis ha hecho nacer al ser de la falla misma que se genera por el hecho de estar pendiente de ser nombrado, en consecuencia, tanto en la poesía como en la experiencia psicoanalítica la falta en el ser aparece, en este sentido, los poetas se preguntan por su propio ser, aun teniendo a su disposición las palabras, del mismo modo, el analizante en el diván manifiesta la pregunta fundamental *¿Qué soy?*

Teniendo en cuenta que al significante le falta su significación propia, el ser se escapa en esa remisión constante de un significante a otro significante, esto le permite a esta pensadora concluir, que el sujeto está indeterminado, se encuentra de continuo expuesto a la incertidumbre, mientras se escurre metonímicamente sin encontrar respuesta que le brinde reposo por tal motivo,

no dejará de buscarse para encontrar en la definición de su ser, de nuevo la pregunta que va a ocupar el lugar de la respuesta, esta última se caracteriza por estar escrita en caracteres poéticos; es por tal motivo que esta autora nos dice que el poeta alude a una nostalgia de encontrar el decir poético.

Ahora bien, el sueño para Freud se construye con la metáfora y la metonimia, material con el que el poeta construye la evocación de la pregunta por su ser, dicha pregunta es remitida en el texto, al romanticismo en el que la nostalgia por lo perdido cobra sentido, es en este punto donde autores como Hölderlin toman la palabra.

La falla causa el deseo, hace mover la pluma del poeta y conduce la palabra libre del analizante implicando según dice Herrera (2005) un reto ético y estético. Nada de lo simbólico satisface la necesidad del sujeto de ser representado, solo la metáfora se aproxima haciendo su señalamiento. El sujeto hace su ser yendo más allá del significante en un encuentro con lo Real.

El fracaso del significante, permite hacer presente lo que está más allá del inconsciente esto es: el objeto causa del deseo. Concluye Herrera (2005), que en el análisis emerge la pregunta "¿Qué soy?" (Herrera, 2005, p. 11) y el sujeto encuentra el siguiente decir: una respuesta de lo Real, el objeto causa del deseo realizándose como sujeto forjando su propia manera de nombrarse haciéndose su propio objeto. Cabe resaltar que es precisamente el camino de lo inadmisible, el que conduce al sujeto a moldear algo del ser.

A modo de conclusión, la autora nos dice que teniendo en cuenta algunas referencias tanto de Lacan como de Freud, existe la posibilidad de hacer una lectura poética del discurso psicoanalítico. Las formaciones del inconsciente poseen estructura poética, esto sumado a las características de la técnica psicoanalítica, permiten afirmar, que el psicoanálisis está directamente relacionado a la experiencia poética. En ambas experiencias, se trata de traer aquello ausente a hacer presencia, teniendo como consecuencia la producción del ser. De este modo, para esta pensadora en el desarrollo que hace en este artículo, concluye que el psicoanálisis no solo muestra la falta en ser, sino que además es posible hablar de una ética del deseo que al mismo tiempo es una estética, una *(po)ética* del psicoanálisis.

Como se aprecia, el hecho de pensar la poética con el psicoanálisis no está exento de que ambas cosas puedan confluir. Se sabe por ejemplo del aprecio de Freud por Goethe, recibiendo incluso un premio con su respectivo nombre, siendo así el padre del psicoanálisis un lector asiduo y atento de la poética Goethiana. Un inconsciente poético es la posibilidad de pensar el inconsciente, jugando con la máxima lacaniana, estructurado como una compleja poética, con sus

ritmos, tonos, frases, pausas y demás. Al fin y al cabo, como se apreciará más adelante, lo poético es lo que permite ir más allá y acercarnos a ese i-límite llamado Real.

Por otra parte, Herrera Guido en el ensayo *Poética del pensar y el ser en psicoanálisis* (2005), propende por una lectura poética del pensar y el ser, partiendo de la teoría freudiana y lacaniana, estableciendo un diálogo entre filosofía y psicoanálisis teniendo como base el sujeto del inconsciente, la subversión del sujeto y la dialéctica del deseo. Como fundamento, toma la división del sujeto definido y determinado de manera radical, por el atravesamiento del lenguaje.

Inicia este ensayo con la concepción lacaniana de que la técnica psicoanalítica requiere una asimilación profunda de la lengua en especial, la de los textos poéticos. Analiza en este ensayo, la concepción de sujeto desde sus inicios en la teoría de lacaniana, encontrando que este concepto es tan determinante en el pensamiento de Lacan, y se encuentra ausente en Freud. En Lacan atañe el concepto de sujeto a aspectos que no pueden objetivarse ni definirse de manera absoluta. Reconoce que el sujeto tachado indica que no es posible omitir la escisión esta última, hace a que el sujeto esté lejos de su propio conocimiento.

La autora en cuestión señala que el inconsciente hace presencia como efecto del significante, pues el hecho de que el sujeto hable, tiene como efecto la división inevitable e incurable entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. El lenguaje es aquí lo directriz del asunto.

Lacan insiste en que la palabra es un llamado, una demanda de amor al otro, de donde se deriva la introducción de la enunciación en relación con el inconsciente. Mientras que el enunciado es la palabra en su dimensión consciente, la enunciación es inconsciente, y añade que, si el sujeto se experimenta hablando, se puede aludir a una poética del inconsciente, en la que el decir poético sobrepasa la voluntad del poeta, y un encuentro sorpresivo viene a cobrar sentido. La poética del deseo inconsciente, exige no saber a qué horizonte apunta el lenguaje en donde la certeza no tiene lugar.

Teniendo en cuenta que Lacan concibe al sujeto dividido entre *la verdad y el saber*, Herrera (2005) aclara algunas cuestiones sobre la verdad, que se oponen a diversos ámbitos incluida la filosofía clásica. La verdad del deseo sólo concierne a las ciencias de la subjetividad, y sólo tiene sentido en el ámbito del lenguaje; siguiendo a Lacan y Heidegger apela al decir esencial imposible de asir por ningún pensamiento; la ciencia no podría pretender ser dueña de la verdad accediendo

a ella por el único camino de la razón, sin embargo, el psicoanálisis se ha sostenido según la autora, gracias a un diálogo entre lo metafórico y lo científico, entre lo lingüístico y lo poético.

La verdad está en estrecha relación con lo engañoso, en este sentido, verdad y engaño no son dos opuestos, sino que se necesitan. La verdad necesita del engaño para ser revelada a partir de este, siendo la tarea del analista revelar la verdad en el engaño, esa verdad que deambula errante sin descansar en ningún significante.

La oposición entre la verdad y lo falso termina por difuminarse, siendo cada uno una extensión del otro, mejor dicho, aquello que permite el seguir pensando la verdad y no darlo en el orden de lo absoluto. Se piensa que la mentira constituye un error, que termina por destruir lo que estaba construido y se corre con la idea de pensar que hay que eliminarla. Al hacerlo se corre el riesgo de eliminar la verdad en sí misma, puesto que necesita de su opuesto, cual complejidad heraclitea, para que la ella misma *sea*.

Según lo expuesto por la autora, dicho desarrollo le permite hablar de una poética de lo falso, en el sentido en que el deseo inconsciente y su interpretación, hacen falsear al sujeto del mismo modo que lo hace la poesía, puesto que ambos impulsan el deslizamiento del sentido. A la poesía horadar, hacerle un hueco, una hiancia si se quiere, produce algo que hace que necesariamente se vaya más allá de su mera significación

Apropósito de la verdad, esta tiene una íntima relación con la ficción, pero del mismo modo una tendencia a lo Real, todo analizante y todo poeta añora el decir del ser, dicho decir, es el giro, el intento que tanto el poeta como el analizante dan en el intento por nombrar su ser en tanto que habla y se guía por un decir que juega, que fluye.

Matamoro (1997), escritor argentino, en una recopilación de textos titulado *Cuadernos hispanoamericanos*, hace un recorrido por lo que ha sido el sueño en la historia del pensamiento, de quienes han abordado el acontecer onírico, llegando a concluir que el sueño piensa y eso hace que sea un objeto único que merece nuestra atención.

Señala la importancia de los sueños en los poetas del romanticismo, por ejemplo, con Fichte que le atribuye al sueño un destino catártico y de autocuración, esto sería la plataforma para el desarrollo consecutivo de Mallarmé, poeta predilecto de Lacan, a quien llega a citar, por ejemplo, entre muchos otros en *Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis* (2009). A su vez, este autor hace alusión a Schopenhauer, quien pone en duda la existencia de una clara

frontera entre el sueño y la vigilia, considerando que la vida y los sueños son hojas de un mismo libro, y cuya lectura dan cuenta de la vida real.

El despertar del sueño lo realiza la metafísica que según Matamoro (1997), establece lo realmente real. En este sentido, si la vida es un sueño, es la muerte su vigilia, su despertar; es la muerte, la que termina por hacer evidente que no tenemos acceso a eso Real. Posteriormente, expresa que Mallarmé, piensa la invención poética como un ceder el discurso a la iniciativa de la palabra y resalta a Schopenhauer como quien considera dudosa la frontera entre el sueño y la vigilia, considerando que la vida diurna y la nocturna son hojas de un mismo libro. Así mismo, abordará a Baudelaire, en tanto concibe el sueño como una escritura jeroglífica apropiada para ser elegible. Todos estos pensadores, fueron precursores definitivos para la teoría freudiana del sueño.

En el artículo, *Sueño y creación poética*, Matamoro (1997), rescata de la teoría de Freud sobre el sueño, algunos elementos de lo que él llama una poética del inconsciente, dichos elementos análogos a la producción poética, destaca el hecho de no tener acceso al sentido de los sueños de manera inmediata al sentido de los sueños como tampoco al determinante decir poético, el sueño para Freud ejecuta con la metáfora y la metonimia que se asemejan a la obra que hace el poeta, el simbolismo del sueño, que apropósito dice el autor, requiere un develar que es una tarea estética.

Miller (2023), en su curso de orientación lacaniana, indica una desorientación metódica, la cual forma parte de la orientación lacaniana que nos permite contar con el sujeto barrado, abriéndonos caminos diferentes a los ya trazados, en contraposición a la modernidad guiada por "el temor de que algo de la modernidad es capaz de matar la poesía, puesto que la vida moderna rechaza la poesía" (Miller, 2023, pp. 134-135).

Con la revolución industrial, la poesía protesta contra la pretensión del modernismo de una literatura absolutista, haciendo un análisis histórico de las circunstancias del nacimiento de la literatura, para luego hablar de los poetas.

Miller (2023), expone que los poetas al menos los franceses se han rebelado contra la *modernidad*, término que fue producto del ingenio de Baudelaire. Son los poetas lo que recogen el *desencanto del mundo* ellos, se enteraron del alcance del poder del término *utilidad* en el nuevo mundo que nacía, el cual amenazaba a la poesía como lo expresa el poeta Edgar Allan Poe.

La poesía, visto y analizado en retrospectiva, es aquello, como la filosofía, y el psicoanálisis en su corta vida comparada con ambas, que ha resistido todos los embates y movimientos que la historia ha producido. Los poetas más antiguos nos llegan hasta el día de hoy, como Hesíodo con

su Teogonía y Homero con su Ilíada. El decir poético tiene un hecho, del cual puede alardear, y es que permanece, perdura, atraviesa los siglos y a su vez es capaz de instalarse en una época cualquiera. Pareciese que la poesía no atenta ni se enemista con las disciplinas a su alrededor, pues debe recordarse que el arte poético, guiado por el canto y la técnica del rapsoda, antecede incluso a la misma madre de todas las ciencias.

Miller afirma que no es exagerado decir que el psicoanálisis toma el relevo de la poesía y a su manera ha realizado la labor de reencantar el mundo y esto, nos dice, es lo que se hace en el diván, dado que en una sesión psicoanalítica hay un evadir dicha "utilidad" dándole un lugar en la historia, a su autobiografía en un acto de *auto-bionarración* o *autoficción* indica.

En la sesión analítica, el sujeto vive en un clima poético que el sujeto procura en su propia existencia. La poesía se hace con el mismo material de una sesión analítica, donde no hay preocupación por la precisión, por la concordancia de las palabras derivadas de la razón, ni por lo que otros puedan creer de las palabras transmitidas en la intimidad del diván. No hay preocupación por encontrar lo que es común para fijar la atención en lo que es propio, esto implica una división, se pregunta Miller (2023): "¿cómo no darse cuenta de que una sesión de análisis es como un paréntesis -ni más ni menos- un paréntesis en la existencia cronometrada del sujeto contemporáneo, ese sujeto que está condenado a la utilidad directa?" (Miller, 2023, p. 150).

Esto último es de categoría importancia en el caso de uno de los autores referencias de la presente investigación, como lo es Heidegger pues es este quien habla de la palabra poética en su primer momento como una especie de juego, como algo inocente que va de suyo, que se enfoca meramente en la fantasía y jugar con los retruécanos. El poeta inicialmente no se está preocupando por el qué dice, sino por decir en sí, por el plasmar, incluso una rama seca que encuentra en su camino de bosque, en toda la belleza de la palabra que fluye; e esta palabra y, según Heidegger algo meramente inofensivo, para luego tomar otro tipo de matices.

El análisis nos invita a hablar, en los inicios de su pensamiento consideraba que de lo que se trataba un análisis era de hacer una epopeya. En el análisis la interpretación debe ser también entendida como ir más allá,

> Es esto lo que significa el término de "epopeya" con el que Lacan designa esta narración de lo que os pasa, contingente, causal, arriesgado, de encuentro, y que el análisis os invita

> a tejer, a signar más allá del hecho en bruto. En cada sesión de análisis ella misma da lugar, favorece, invita a este effort de poessie. (Miller, 2023, p. 191).

Miller (2003), añade que la epopeya es un esfuerzo por dar un sentido a lo que llega del interior y tiene un impulso a ir más allá. Se pregunta Miller: ¿quién goza en la operación analítica como epopeya? Y responde que no se trata del analista, puesto que este recibe un pago que adquiere el estatuto de simbólico, esto basta para indicar que el goce está del lado del analizante el cual, es el que habla en el análisis.

Miller diferencia el análisis de la obra de arte y compara el goce en ambas. En la primera es el analizante quién goza, y en la segunda es el artista el que se afana por este *effort* de *poésie* (el esfuerzo de la poesía). El analizante goza del significante: "el sujeto, gira en torno a los fines del goce" (p. 191). Estos límites del goce son afines a la vida y, de no ser así, el significante se detendría en torno a los fines de la muerte, y esto no es lo que en el análisis se evidencia. En la poesía, el significante también es usado con fines de goce, y para los fines de la identificación.

Alemán & Larriera (2009), bajo el título *Desde Lacan: Heidegger,* hacen un reconocimiento a lo inevitable que resulta pensar que la fórmula: Lacan: Heidegger aún está por lograr su propia singularidad.

Aclaran que el sujeto no es un poeta y tampoco el psicoanalista, pues se trata del ser parlante, sexuado y mortal. Se posiciona así la técnica analítica en la que los ejes de la palabra poética cobran sentido dando lugar al efecto de sentido y de agujero, en ese ir más-allá-de.

Todo el efecto no podría darse sin relación a la estructura, dicen los autores que el hallazgo primero y más contundente en esta relación, es cuando Lacan afirma que hay una filosofía que aún salva su honor, anunciando su fraternidad con la filosofía Heideggeriana. En la concepción de Heidegger sobre la verdad se resalta el desocultar y el ocultar, los cuales no deben ser entendidos según la tradición, pues en el caso del ocultamiento, por ejemplo: se trata de un ocultamiento estructural que hace evidente lo imposible. El ocultamiento-sustracción heideggeriano y el par represión-forclusión lacaniano van más allá de la sospecha de un núcleo último del sentido, pues se cuenta con un sentido que está roto por aquello que se sustrae, y en dicho sustraerse deja rastros que escapan a la comprensión y advierte Alemán & Larriera (2009), que son huellas que no son accesibles.

Recuérdese a su vez lo ya mencionado respecto al par mentira/verdad, en donde se necesita de los opuestos para que la funcionalidad de los mismos opere. Ahora del lado del ocultamiento y desocultamiento, se necesita por ejemplo del primero para que el acto de desvelar, en donde la angustia cumple un papel fundamental, tenga en sí su función. No se ha de desocultar lo que no está oculto, siendo esto último una base para ello, en donde incluso el fenómeno tiene la particularidad de mostrarse como lo patente, aun cuando solo es lo meramente aparente.

En la fórmula, *Lacan: Heidegger,* Alemán & Larriera (2009), no someten esta relación a una simple influencia del uno sobre el otro, pero advierten que en la relación de ambos es Lacan primero que Heidegger, señalando además un desarrollo que gira en torno a los puntos que enfatizan una relación y a la vez una no relación, la cual se hacen evidentes con enlaces teóricos entre estos dos pensadores.

Reconocen que en la fórmula que ellos abordan, *Lacan: Heidegger* (2009), está por lograr su alcance, siendo que los dos puntos utilizados en esta relación aluden a la espera de un decir que pueda emerger entre ambos pensadores, y es un decir que no está seguro. Los dos puntos son el rastro de los dos términos arduos de entrelazar, y la operación de los dos términos separados por los dos puntos que invitan a la unión de lo que está separado es una lectura que Alemán & Larriera (2009), retoman de la lectura que Heidegger hace de los presocráticos y es denominada operación "paratáctica" (p. 8).

> Este autor hace alusión a los dos puntos de la operación, *Lacan: Heidegger* (2009), buscando generar un decir no dicho aún. Señalan el interés de Lacan por Heidegger y la indiferencia de Heidegger por la teoría freudiana, desconociendo que el filósofo reconoce expresamente el inconsciente en su libro *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007).

Alemán y Larriera (2009), señalan los lugares en los que Lacan menciona a Heidegger y resaltan la fraternidad que insinúa Lacan que existe entre Heidegger y él, y añadiendo que al final Heidegger se preocupa por construir el decir propio del ser y Lacan, por el acceso al ser de goce vía el análisis.

Apropósito de la fraternidad de estos dos: *Lacan: Heidegger,* Alemán & Larriera (2009) concluyen que si existe una relación entre estos dos, es aquella en la que ambos autores se

consideran desechos de la historia de la humanidad de lo que Heidegger denomina ontoteología, y lo que Lacan denominaba el discurso del amo. Con todo esto, Heidegger está a la altura de la fraternidad porque es considerado por Lacan como una excepción en la filosofía.

A propósito del tema de la presente investigación también Maya en su libro *Un desciframiento del bien decir* (2003), aborda la poesía y el efecto de agujero, considerando que la poesía tiene que hacerle frente al agujero por la escritura que enlaza la letra y es por medio de esta que se circunda el agujero.

Se propone esta autora pensar el concepto de escritura y de letra, en relación con el goce. Asiste al texto de la interpretación de los sueños como aquel en el que Lacan despliega un importante análisis en que despeja la noción de agujero con lo que se denomina el ombligo del sueño, como lugar imposible de acceder en el sueño.

En el ombligo del sueño se ubica el ser para el psicoanálisis. Al respecto, Maya (2003), se interroga por ¿De qué manera se forma el ombligo del ser? A lo que responde que se origina en el hecho de que las cosas no son el significado construyéndose un límite para el sentido, y haciéndose incuestionable algo de lo que ya no se puede decir nada.

En este sentido, Maya (2003), identifica varias formas del agujero: la primera es la que se da por la apertura entre el significante y lo que se nombra, la segunda es el ombligo del sueño: se origina entre el principio del placer y el de la realidad pues hay una hiancia, en la que el uno no es la continuidad del otro, sino que *"*el primero busca realizarse en formaciones antirrealistas, el de realidad, por organización autónoma, lo que aprehende es distinto de lo que desea" (Maya, 2003, p. 78) y la tercera forma del agujero la ubica en la relación sexual por el hecho de la no relación sexual.

Estas tres formas del agujero dejan ver tres instancias desiguales del agujero*:* el agujero en lo simbólico con el ombligo del sueño; el agujero en lo imaginario como la imposibilidad de articular el principio del placer y el principio de realidad; y el agujero en lo real; por la imposibilidad de la relación sexual (Maya, 2003).

Estas formas del agujero se presentan en el sujeto mediante el síntoma, por ejemplo. Es el significante el que colma el vacío, tiene el significante dos funciones: una, tratar de tapar el agujero y otra, permitir el vacío. En los significantes de la demanda se aloja en el agujero presente entre ellos. Lo que se demanda siempre se desliza es lo que hace que el agujero sea para el deseo, deseo de otra cosa, lo que asegura la repetición en la creación artística. Maya (2003), anota que Lacan

precisa el deseo como una relación metonímica de un significante al otro; que implica el cambio de objeto en sí mismo.

En la constitución del ser está el agujero central o el ombligo del sueño, tanto el síntoma como la metáfora persiguen el objeto perdido en la significación fracasando en el intento. Ahora bien, la poesía debe ser pensada no únicamente en el orden del significante sino también en el de la letra. Maya (2033), ejemplifica como Hamlet se vuelve letra, dando cuenta del agujero, donde el poeta dice sin saber cómo funciona el inconsciente y esto da la forma de concluir que existe una relación entre el agujero y la poesía.

La dimensión de goce es introducida por el efecto de agujero generado por el deseo, por tal motivo en el seminario de *Aún* Lacan (2006), Lacan define el goce como la di-mención del cuerpo en el hablanteser; en este sentido, interpreta Maya, que según esto el goce es generado por el hecho de que el ser habla y que este se presenta además en el dicho.

La letra es lo que da noticias del sujeto gozante y, en consecuencia, es la lógica que estudia la letra la que se puede llamar la ciencia de lo Real, pues la lógica se ocupa de las letras que reemplazan a las palabras.

Destaca Maya (2003), la topología del agujero en la definición que Lacan da del inconsciente, cuando este afirma que el inconsciente es lo Real, en cuanto el significante hace agüero. Hace además mención a que la definición del inconsciente estructurado como lenguaje tenga implícito la presencia del agujero; imposible de sellar por el poeta con la metáfora.

Se trata en la teoría freudiana de la represión primordial la cual no puede ser excluida, en consecuencia, lo simbólico soporta un agujero. Siendo lo prohibido la madre, lo que se reprime originariamente es el nombre del Padre en este sentido, lo simbólico es el impedimento al incesto reprimiendo el significante: el del nombre del Padre.

Concluye Maya (2003), que este sería lo que forja el agujero. Esta represión primordial hace que el sujeto surja como sujeto barrado. Según Maya (2003), se espera que la interpretación vaya más allá de la metáfora y la metonimia, que vaya más allá del sentido apuntando al agujero del sin-sentido, esto sería una interpretación que tenga en cuenta la letra.

La autora es consciente de que un tema como el abordado en su libro debe quedar abierto, sin embargo, cierra su recorrido con algunas de las siguientes conclusiones: la función poética admite una proximidad al inconsciente, es la función poética tiene un papel fundamental en la constitución del deseo. Existe una relación íntima entre el *witz* (chiste) y la poesía, pues ambos

están determinados por la función poética, y en ambos se moviliza el deseo. Se debe dar en el psicoanálisis un lugar primordial a la metáfora y la metonimia para el alcance interpretativo. Tanto en la poesía como en la obra de arte, no se trata de derribar lo Real sino instar en él.

Para el abordaje de un poema hay que tener en cuenta la tergiversación entre el significante y el significado. La poesía se las ve con el *objeto a* que es el poco de sentido mostrando la imposibilidad de sentido. Lo Real como lo imposible de nombrarse es el impulso de la producción poética, y es la metonimia la que da cuenta de esa parte de Real que se escurre y este es el plus de goce del cual no se puede desprender. Lacan nombra el objeto a como *significación- referente* como aquello que el poeta nombra sin saberlo, y permite la introducción de lo Real, afirma "que el encuentro con la *significación -referente* involucra el paso por la castración, es decir por el *objeto a"* (Maya, 2003, p. 177). Dicho lo anterior, el psicoanálisis debe tener en cuenta la letra además de la metáfora y la metonimia, pues la letra da cuenta de la imposibilidad de un saber absoluto.

> El decir verdadero de la poesía permite, por la vía imaginaria, articular lo simbólico y lo Real, de tal manera que se haga un tratamiento de lo Real por lo simbólico. Por todo esto, los anagramas descubiertos por Saussure permiten reconocer que los efectos de significación tienen que ver con lo que los causa, la letra. (Maya, 2003, p. 178).

En cuanto a la sublimación concluye Maya (2003), que se trata de un juego con la estructura en donde se interpreta el Otro. El deseo es garantía de la producción poética y no el goce absoluto. El psicoanálisis debe resguardar el agujero en el sentido, garantizando el enigma presente además en la obra poética y cuyo ejemplo está reflejado en la *"carta robada".* Lacan a propósito del análisis apunta a que este le abra la posibilidad de apertura a un significante nuevo que remita a la letra, y esto lo logra el poeta pues crea significantes nuevos. Finalmente, afirma Maya (2003), que Lacan permite que su enseñanza sea un poema, deja que un saber supuesto tomé la letra en su enseñanza, dejándose llevar por el movimiento de su enunciación.

1.7 Metodología

A la hora de abordar cualquier tipo de fenómeno que se pretenda investigar, la forma o la manera en que se abordará ha de ser fundamental para su posible comprensión o, al menos, un

acercamiento a él. Cuando se interrogan autores de la talla de Lacan y de Heidegger, la lectura que se haga de ellos ha de ser avezada y a su vez con mucho tacto y cuidado, dilucidando conceptualmente sus aproximaciones a los fenómenos en cuestión que estén tratando y así obtener, de la manera más próxima, un acercamiento a las preguntas fundamentales que ellos van haciendo a sus lectores. Esto significa que no se puede aceptar como absoluto o evidente lo que los textos manifiestan en su superficie; al contrario, su riqueza radica en lo que subyace, en lo implícito, en los sentidos múltiples y ocultos

En la presente investigación se ha de trabajar con dos disciplinas de una alta complejidad que invitan a pensar una manera de acceder a la problemática de la verdad a partir de un enlace, del lado del psicoanálisis y la filosofía, que es la palabra poética. Se ha de contar con un método que permita un tratamiento de la pregunta de investigación y que permita a su vez enmarcar ambas disciplinas, sin atentar a la naturaleza de cada una de ellas.

Para ello, la pregunta de investigación es directiva y directora de orquesta, para el acercamiento inicial al problema. Podría pensarse para ir dando un desarrollo y acercamiento a lo metodológico. ¿Qué vendría siendo en este caso la pregunta en cuestión, el preguntar en sí mismo? La pregunta según Heidegger es habérselas con las cosas mismas. Preguntar implica un encuentro, un haber, o sea, un estar para con aquello que se ha de tratar y que interpela al ente humano que pretende acercarse a la problemática de la verdad. ¿Qué puede interpelar más a los investigadores qué la problemática de la verdad que aqueja desde los tiempos antiguos a los más avezados pensadores y, que del decir poético algo preponderante para un encuentro con esta *aletheia*, de Lacan, su *bienamada?* (Trosman, 2013). ¿Cuál es el método, que ha de darle una dirección a la pregunta, a esa que hace habérselas con las cosas, en este caso con la verdad, el sentido/sin-sentido y el decir poético?

El método puede considerarse como la puerta de acceso al fenómeno, como aquel que ha de dictar el rumbo, la dirección, de aquello que se está preguntando e interrogando respectivamente. En el caso de la presente investigación, se ha de decidir por una metodología que permita la integración, el manejo, el tacto, no sólo para con el psicoanálisis, sino para con la filosofía, sin que intervenga de una manera que anule o prive a cada una de las dos disciplinas del despliegue de cada uno de los elementos que pueda brindar y apartar a la indagación.

Para la metodología se ha decidido contar con la hermenéutica, pero, no con cualquier hermenéutica, teniendo muy presente que la elección de esta no implica la ceguera que ha de hacer

decir que es algo que solo pertenece al terreno de la filosofía o de la interpretación de los textos bíblicos. La hermenéutica puede mirarse desde el terreno psicoanalítico como algo que se ha de mantener a distancia, puesto que apunta al desvelamiento de un sentido oculto en los textos, haciendo de la consciencia un instrumento allí donde ha perdido su poder de la mano de Freud. Sin embargo, no hay que hablar de una hermenéutica, sino de *las hermenéuticas*, permitiendo así un abordaje más amplio que se aplique a la investigación

La hermenéutica ha de ser aquí integrada, participando ahora, del campo psicoanalítico, con una dignidad que no la hace menos de participar en el terreno donde domina el lenguaje y el inconsciente. Tanto la filosofía como la exégesis bíblica han visto en ella una oportunidad en el orden de la desvelación de un sentido. Sin embargo, al psicoanálisis hacer de la palabra su medio y de su paciente su texto, la hermenéutica, lejos de estancarse en su significación tradicional, ha de poderse integrar en el orden de su potencia del lado del lenguaje, para entrar allí a hablar no ahora de un sentido, que puede hacérsele excluir, sino de un doble y plurívoco sentido. Por ello, se ha de tener determinación, pero a su vez tacto a la hora de llegar a pensar, para luego elegir, dentro de las hermenéuticas en cuestión.

A la hora de elegir una hermenéutica se podría pensar sea en la de Dilthey, Heidegger o Gadamer. Sin embargo, a pesar de la riqueza de cada una de estas metodologías de la investigación, en tanto que la hermenéutica como la fenomenología son métodos, no filosofías como tal, se pensó en una que pudiese enlazar tanto a la filosofía como al psicoanálisis, siendo la de Ricoeur (1985) la seleccionada para emprender esta travesía metodológica para tratar de dar cuenta de lo pregunta, que es norte y guía de todo lo que se plasme.

¿Por qué la hermenéutica de Ricoeur (1985), ha de ser la metodología que ha de acompañar lo que advenga? Porque integra una forma de pensar y abordar la filosofía y el psicoanálisis, sin atentar contra la *natura* de ambas. La hermenéutica en este caso de Ricoeur, está pensada para tratar al psicoanálisis en una vertiente que dista de una tradición ha querido anquilosar los descubrimientos freudianos. Su método de tratamiento de los fenómenos en el orden teórico de la teoría analítica, no apunta a un sentido unívoco de lo que se esté abordando, descubriendo, a lo que se esté acercando el lente investigador. Su hermenéutica permite trabajar con el doble sentido, en la manera plurívoca, haciendo por lo tanto de la lectura freudiana una lectura del doble sentido.

El valor de este método de tratamiento subyace en que no se limita a una lectura que acepte como absoluto o indudable lo que los textos manifiestan en la superficie, sino que invita a escrutar

los múltiples sentidos que contienen velados los textos. Ricoeur, tiene pautas hermenéuticas tales como la “sospecha”, la lectura de “doble sentido”, la “crítica al univocismo”, son claves para el tratamiento de los textos de Heidegger y Lacan.

El influjo de Nietzche y Freud en Ricoeur en la noción de "hermenéutica de la sospecha", implica que los textos sean interrogados con la intención de analizar cuidadosamente lo velado lo manifiesto del texto, en el caso de los dos autores en cuestión, permitiría tener en cuenta por ejemplo en Lacan, el hecho de que el inconsciente opere con la condensación y el desplazamiento. Ricoeur, permite tener en cuenta la necesidad del análisis concuerda con las necesidades cardinales de los autores, en Heidegger la idea de desocultamiento, implica ir de la mano de dicha hermenéutica.

Ricoeur destaca la posibilidad de los textos de contener posibilidades de sentidos, en conjunto con Lacan por ejemplo cuando piensa el sin-sentido no como una ausencia de sentido, sino una emergencia de otros significados. Para el filósofo, hay una simultaneidad presente en el oculta y desocultar del decir poético el lenguaje poético abre un horizonte donde el ser se muestra y se oculta simultáneamente, esto hace que sea menester un análisis que capte esta dualidad tácita.

Ricoeur, refuta un sentido único en los textos, propone abordar los textos como espacios que dispuestos a la significación, y en este sentido, concibe el lenguaje poético como un posible espacio para que encontremos los significados más insondables además de lo simbólico, esto es fundamental para la presente investigación porque el decir poético en ambos pensadores en un punto de encuentro determinante, en tanto que para Heidegger, el decir poético aloja el ser y la verdad y para Lacan, el lenguaje poético es un medio por el cual se consideran el inconsciente.

Agregando a lo anterior, la “no-confiabilidad” presente en la hermenéutica de Ricoeur opera también en la sospecha de complejidades intrínsecas, que requieren el análisis y la indagación de nuevas posibilidades simbólicas, en Heidegger se podría pensar como el presentimiento y la escucha atenta al advenimiento de una verdad en el decir poético.

En el presente caso, se pretende trasladar la manera de abordar los textos Freudianos por parte de Ricoeur (1985), a la presente investigación, pero ahora de la mano de Lacan y Heidegger. Ricoeur trabaja con algo fundamental que en el actual caso ha de tratarse, y es el sentido. Sin bien lo que interesa aquí más que todo es a lo que esto último ha derivado con Lacan, es decir, hacían el sin-sentido, es la posibilidad de pensar el doble sentido, el sentido plurívoco de la mano de Ricoeur, lo que ha de posibilitar un abordaje de la problemática.

A la hora de abordar los textos, no solo de los pensadores a los cuales la investigación haga derivar, sino de los centrales con el analista francés y el filósofo de la cabaña, han de ser tratados de manera hermenéutica como una interpretación del doble sentido de la letra tratada, indagada y tomada para el servicio de lo que se quiere llegar. La hermenéutica de Ricoeur (1985) permite que el abordaje sea de doble intención, doble sentido, doble dígito, quitando así la necesidad de interpretar unívocamente lo que cada uno de los pensadores manifestar, tratando así de descubrir el trasfondo de lo que cada uno diga en medio de sus trabajos en lo referencia a la problemática a tratar.

La hermética así trabajada permite no fiarse de lo que se plasme o manifieste, sino que se descubran las dobles intenciones, las relaciones ocultas, los rastros diluidos o los ecos que otros han tratado de callar entre estos dos pensadores. Los textos que aparezcan ante nuestros ojos no están para dar significaciones únicas, unívocas, eso sería incluso traicionar al mismo Lacan y a su trabajo sobre el significante, aquel que, primitivamente hablando del lado de la contraseña a modo de ejemplo, se ha independizado de la significación. Lo tratado ha de ser la sospecha, con el fin de ver, descubrir, aquellas relaciones pasadas por alto respecto al decir poética, la verdad y el sin-sentido.

Esta metodología nos libera a la hora del tratamiento del fenómeno por la libertad, pero a su vez respeto hacia la teoría psicoanalítica en aras del reconocimiento de su valor. Si bien Freud (1915) hubo de apuntar a una restauración del sentido por medio de la integración de los actos inconsciente en todo aquello que tuviese lugar en la vida de la conciencia, Ricoeur rescata el hecho de que, aunque el fundador de la ciencia analítica lo diga, no es precisamente esto lo que en la práctica hubo de llevarse a cabo.

Un ejemplo de todo esto es lo respectivo al fenómeno del sueño, del lado del contenido manifiesto y lo latente, siendo este último portador de lo inconsciente. Lo manifiesto no es sino un pobre sentido que se cree unívoco, fácilmente deducible si no se tiene en cuenta lo que lo inconsciente ha de traer tras de sí. La imagen, ya lo dijo Lacan (2005), es una concurrencia plurívoca, es un simbolismo que ha de pensarse en una vertiginosa variedad. Lo que aparecía para Freud en un sueño era solo la fachada de lo que estaba, en aquel doble y múltiple sentido, siendo ocultado gracias a las resistencias.

La metodología, a la hora de enfrentarse a los textos en cuestión, han de ser leídos en el orden de la no-confiabilidad-de-lo-dicho. Esto es justificable desde Freud, en donde si bien hay

una evitación de toda filosofía que, desde Nietzsche, llegase a perturbar a perturbar la investigación psicoanalítica en aras de sus nuevos descubrimientos, se puede apreciar cómo al final de todo hay, incluso de trasfondo o de manera manifiesta, una necesidad de la filosofía, es decir, un sentido filosófico. Con Lacan la cosa no es tan oculta, tan prohibitiva, pues este hace uso de la filosofía a cielo abierto.

No hay que desocultar, desenterrar, lo que de filosofía puede haber en las formulaciones psicoanalíticas, por lo menos del lado de Lacan. Hay que leerlo, juntos con Heidegger, en aras de ver la doblez, la otredad, aquello entre líneas, de múltiples sentidos, que han de entrelazarlos en un decir poético. La hermenéutica Ricoueriana ha de permitirnos entrelazar lo que de manifiesto no esté presente. No se trata de ver el sin-sentido lacaniano en la lectura de los textos o la des-ocultación del ser del lado heideggeriano. Se trata de pensar estos elementos con una metodología que haya de tratar los textos sin faltar a su *natura*, sabiendo moverse entre lado y lado. La hermenéutica Ricoueriana se empleará de esta manera, porque hace de esta manifestación una lectura de doble y plurívoco sentido que invita a continuar investigando y así desentrañar en realidad sus lazos.

Se espera por lo tanto hacer uso de este método para abordar las problemáticas que en la presente investigación se presenten, respetando en su naturaleza cada una de las disciplinas a tratar y, sabiendo que hay diferencias y, que es allí donde la rigurosidad ha de llevarnos para articular dos discursos en torno a una pregunta, que es guía y directriz para lo que emerja de la invetigación.

1.8 Fundamentación (Marco Teórico)

A la hora de asumir la tarea investigativa y establecer los parámetros pertinentes para la investigación, que a su vez permitan un acercamiento a una tentativa de respuesta de la problemática en cuestión, es necesario que se emprenda un camino desde unas bases teóricas sólidas abordadas bajo la lupa rigurosa del investigador. Para ello, se emprenderá un camino ya marcado por Heidegger y es el del lenguaje como la casa del ser, en conversación con el psicoanálisis del lado de la figura de Freud. Sin embargo, es específicamente con la presencia de Jacques Lacan, con quien el filósofo de la cabaña habrá de vérselas en el presente trabajo.

Para iniciar este diálogo, en donde habrá de hilarse con cuidado, debido a las diferencias que entre psicoanálisis y filosofía heideggeriana que pudiesen entorpecer esta relación de no prestar

atención allí donde el camino se bifurca, la presente investigación a su vez ha de comunicar que este trabajo se enmarca inicialmente y tiene su raíz en la tesis de grado que se titula *Del lenguaje como la casa del ser en Martin Heidegger, al inconsciente estructurado como lenguaje en Jacques Lacan: un análisis de la década de los años cincuenta* de la autoría de la presente investigadora. Este trabajo se llevó a cabo para optar al título de magíster en Investigación Psicoanalítica en la Universidad de Antioquia para el año 2016. En este se estableció un diálogo entre Lacan y Heidegger partiendo de la *exégesis de la verdad* en ambos pensadores.

Entrando en materia con ambos pensadores, para volver a tratar y dialogar a distancia teórica con ellos en su ausencia, se ha de pensar inicialmente qué es lo que ponen respecto al decir poético desde sus respectivas disciplinas que permita comenzar a hilar fino la cuestión y de allí indagar cómo otros pensadores que han de sustentar igualmente este trabajo han de unirse en sus postulados que permitan un norte conceptual a la altura de lo que exige lo que se pregunta.

Heidegger tiene un lugar privilegiado, en el presente trabajo debido a su papel protagónico no solo en la historia de la filosofía, sino en lo que a Lacan concierne respecto a varios momentos de su obra, especialmente en los años 50 y 60, como a finales de los 70 (Trosman, 2013). Para el año de 1936, Heidegger (1994) presenta su conferencia, que luego en 1937 pasará a circular como texto, titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía.* En este escrito, Heidegger va a marcar un punto de partida central respecto al decir poético que ha de mantenerse en el transcurso de su obra. Recuérdese las 5 consignas con las que trabaja Heidegger de la mano de la pluma de Hölderlin, 1994:

> Hacer poesía: «esta tarea, de entre toda la más inocente» (Heidegger, 1994, *GA* III, p. 377).
> «Para este fin se dio al hombre el más peligroso de los bienes: el lenguaje, para que dé testimonio de lo que él es» (Heidegger, 1994, *GA* IV, p. 246).
> «Muchas cosas ha experimentado el Hombre; a muchas celestiales ha dado ya nombre desde que somos Palabra-en-diálogo y podemos los unos oír a los otros» (Heidegger, 1994, *GA* IV, p. 343).
> «Ponen los poetas el fundamento de lo permanente» (Heidegger, 1994, *GA* IV, p. 63).
> «Lleno está de méritos el Hombre; más no por ellos sino por la Poesía hace de esta tierra su morada» ((Heidegger, 1994, *GA* IV, p. 25)

Primero que todo, la poesía aparece ante Heidegger como una tarea que es de por sí, en su cara externa, inofensiva, en donde todo se va en decir y hablar, olvidándose cada uno de sí en todo aquel retruécano de palabras que inventa un mundo de fantasía, en donde lo imaginario y lo imaginado está de por sí de una forma meramente inocente, sin efecto alguno, sin acción alguna para con el otro y para con uno mismo.

Heidegger con ese apartado de Hölderlin, resalta aspecto que a los ojos del común son muy obvios, en donde la palabra esencial se ha hecho palabra común en incluso perdido una digna significación que trascendiera la mera cotidianidad. La palabra en aquella cara externa es retruécano de palabras, juego, diversión, mezcla, invención, fantasía. ¿Qué peligro puede haber allí en todo ello, en donde el hablar es algo que va a su anchas, a su camino, sin que se le detenga u opongan cosa alguna, como culpas y responsabilidades?

Sin embargo, la segunda máxima que se rescata de Hölderlin es que la palabra, aquella con la que precisamente se poetiza, no es meramente algo inocente, inofensivo, sino que es el más peligroso de los bienes, resaltando Heidegger este giro tan brusco. La cosa aquí comienza a tomar forma del lado del poder del lenguaje para con el poeta y su palabra poética. El poema de Hölderlin dicta como tal:

> En chozas mora el hombre, en vergonzantes vestidos se oculta, que cuanto el hombre es más hombre es más hombre interior/tanto más solicito anda de guardar el espíritu, cual la sacerdotisa la llama divina. Y en esto consiste su inteligencia. Y por esto tiene albedrío / y se le ha dado a él, el semejante a los dioses, poder superior para ordenar y ejecutar, y por eso también se le dio al hombre el más peligroso de los bienes, la Palabra, para que creando y destruyendo, haciendo perecer y devolviendo las cosas a la sempiterna viviente, a la Madre y Maestra, dé testimonio de lo que él es: de que de Ella ha aprendido lo que Ella posee de más divino: el Amor que al Todo conserva. (Heidegger, 1994, p. 21)

¿Quién es el hombre? Heidegger (1994), responde: aquel que ha de dar testimonio de lo que es. ¿Qué es testimoniar? Declarar y, por otra parte, mantener las declaraciones. ¿Qué debe declarar y sostener? El testimonio sobre su *Dasein* o, como lo traduce particularmente Rukser (2016): *realidad de verdad*, este *Dasein* debe a su vez declarar su pertenencia a un mundo, siendo este último de lo cual es heredero y a su vez aprendiz. Sin embargo, este y sus cosas se mantienen

en combate, por lo que lo que hay allí ha de ser enfrentado puesto que interpela y necesita ser interpelado.

¿Por qué la palabra es un bien? porque es la que permite que el hombre se mantenga firme ante el público de los entes (Heidegger, 1994). Es la que hace que al declararse y declarar-se, el ente llamado humano se permita estar, firme, ante lo que tenga que habérselas. De esta manera la palabra es un bien. ¿Cuándo es un peligro? Heidegger, lo dice de una manera poéticamente bella y esclarecedora cuando comenta que "la palabra es el peligro de los peligros porque ella precisamente comienza por crear la posibilidad misma de peligro" (Heidegger, 1994, p. 23).

La *Palabra* es un bien, está ahí como un a-la-mano para poder estar firme ante el reino de los entes, ante aquel mundo que es aquellos que nos sale al pase a cada momento y que hace que el *Dasein* se cuide, se ocupe con lo que lo interpela. Sin embargo, la *Palabra* es la que crea la posibilidad misma y, en el presente caso, el peligro. ¿Qué viene siendo este último? "Es amenaza que al ser hacen los entes" (Heidegger, 1994, p. 23). Por lo tanto, la palabra según la transmite Heidegger es lo que permite el instalarse ante, pero a su vez, en su misma esencia, es la que hace que ese ente-que se haga presente, se me presente, poniendo en peligro mi *Dasein*. La Palabra es la que hace de la posibilidad algo posible, es lo que termina por fundar esta. La posibilidad en este caso no sería por lo tanto algo dado, de hecho, o de facto, que esté ahí por el mero hecho de darse entre existentes, sino que es algo que ha de fundarse, siendo la palabra el medio para esto.

La palabra, un bien peligroso, hace de lo dicho algo esencial o común. Este último primero hubo de ser esencial y, por medio del trato y comercio dialectal entre hombres, volverse cotidiano, comprensible. Pero ¿en dónde se mueve inicialmente la palabra poética gracias a aquel poeta que sirve de pararrayos del mensaje y fuerza de los dioses? En la palabra esencial, dándole Heidegger en su conferencia entrada poco a poco a la problemática de la poesía.

La tercera parte es el presupuesto que ha de dar sustento a la problemática de la fundación del ser por la palabra poética. En este caso, Hölderlin habla no solo que somos palabra-en-diálogo, sino *desde* que somos un diálogo; para ser esto, primero se necesita una referencia por medio de la palabra a lo Uno y a lo Mismo, para poder decir y hablar de *uno mismo.* Para lo cual se necesita sacar a la luz la consistencia y la permanencia, cosas que deben a su vez estar dadas por lo constante y lo presente. Con esto se logra que, "desde el punto en que el hombre se pone en presencia de algo permanente, puede ya comenzar a exponerse a lo tornadizo, a la venidero, a lo pasajero, que tan solo es mudable lo constante" (Heidegger, 1994, pp. 26-27)

Aquí se le da paso y entrada a la problemática de la poesía como tal con el enunciado número cuatro que retoma de Hölderlin cuando en palabras de Heidegger, dice: "los poetas echan los fundamentos de lo permanente" (Heidegger, 1994, p. 29). ¿Qué es lo que la poesía funda? el ser por la palabra de la boca. ¿En dónde está el papel preponderante en este caso de la poesía para Heidegger? *En que el poeta nombra las cosas en lo que son*, sin creer que por ello se está dando nombre a algo ya conocido y viejamente nombrado, sino que se trata de que "al decir el poeta en palabras el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera, al ente para lo que es, y de este modo se le reconoce como ente" (Heidegger, 1994, p. 30). La palabra del poeta ha de terminar siendo fundación, creación, regalo, del ser para con ello del mundo, puesto que no es un mero nombrar en lo que ya hay o está-ahí, sino que su función consiste precisamente en dar al ente para lo que este es.

Para el apartado número cinco, luego de hablar de aquella esencia de la poesía que está en fundar, dar nombre, ser, en cuanto para lo que algo sea y no por el solo hecho del mero ahí, se trata acerca del morar, del hacer de esta tierra la morada por la poesía. Los poetas son en este caso los que hacen hacedero, es decir, posible, el lenguaje, y no cualquiera, sino la Palabra de toda una cultura o un pueblo. La poesía es el lenguaje primigenio, dice Heidegger, por lo tanto, es algo que ha de estar en gran estima, principalmente, como ya se citó, porque este "mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera, al ente para lo que es, y de este modo se le reconoce como ente" (Heidegger, 1994, p. 30).

Según Trosman (2013) con Lacan la cosa es distinta, aunque termina compartiendo con Heidegger la filiación por el pensamiento oriental y chino. Comenta que "cercano a los años setenta Lacan conoce a François Cheng, estudia chino, lee y traduce a los poetas de esta lengua" (Trosman, 2013, p. 63) y además "queda muy sorprendido por el alcance, la significación y la incidencia del concepto de vacío en el pensamiento taoísta" (Trosman, 2013, p. 63). Esta amistad trasciende el plano académico y se instala en la rigurosidad acompañada de amistad.

Así mismo, trabajando con Cheng durante seis o siete años, Lacan, mostró un real interés por el lenguaje, pero este último ligado a los límites de la interpretación analítica. ¿Qué función viene a cumplir aquí la poesía en el orden lacaniano? El hecho de que, ante estos límites, haya una palabra o una forma de esta que permite correrlo, ampliarlos, expandirlos, para poder ir más allá de aquello que, psicoanalíticamente hablando, es lo imposible de conocer, lo que quedará por fuera

de toda capacidad interpretativa y significativa. En el *Seminario 24*, Lacan comenta: "no puedo ir más lejos en la interpretación porque no soy lo bastante poeta" (Trosman, 2013, p. 63).

En este caso, la interpretación no puede ser llevada a cabo por Lacan mucho más de lejos, con los medios lingüísticos, filosóficos y lógicos que tiene a la mano, puesto que no es lo bastante poeta, es decir, no cuenta con el decir poético, aquel que permite ir más allá de los límites de lo hablado, lo dicho, lo expuesto. ¿Qué tiene esta manera de decir? El ensanchamiento para con aquello que, a pesar de todo, no habrá de conocerse. La palabra más que límites a toparse es con los nuestros, y la palabra poética ofrece una posibilidad de avance para con los mismos.

Según Trosman (2013), para Lacan "el analizante hace poesía en sus lapsus, equívocos, sueños, o sea que la construcción poética tiene que ver con la existencia del inconsciente mismo. Lo poético es el inconsciente" (Trosman, 2013, p. 64). La modalidad de lenguaje en este caso no podría ser comunicativa o informativa, sino todo ello ha de partir de una irrupción, de un flash "su producción es poética en las antípodas del código y el mensaje. Poético habría que decir, tal como el sentido griego lo indica, al cual se suman la metáfora, la metonimia y demás figuras" (Trosman, 2013, p. 64).

No ha de pensarse que la referencia al poema para Lacan es una cuestión de final, sino que se encuentra al inicio, al menos desde su enseñanza pública (Trosman, 2013). Esto se puede pensar, inicialmente, en los años cincuenta con la inclusión de las artes liberales, para posteriormente en los años setenta hablar del poema y del *mathema* como letra poética y letra matemática. Finalmente, muy cerca de Heidegger, piensa Lacan "el lenguaje desde la esencia de la poesía y concebir el inconsciente mismo poéticamente, no como una forma de lenguaje entre otras. Y solo después aquí puede proponer una escucha poética muy ligada al sonido más que al sentido" (Trosman, 2013, p. 64).

El *Seminario 11* de Lacan (como se citó en Trosman, 2013, p. 65), es a su vez un punto de referencia central para el lugar que el psicoanálisis le da al poema. En este caso nos encontramos con que, para el analista francés, el poema termina siendo "la tierra prometida para el discurso analítico" (Trosman, 2013, p. 65). No es la ciencia, no es la filosofía, es la poesía la tierra en donde ha de morar, ya no el ente humano para el lenguaje heideggeriano, sino el analista. Esa tierra, reservada solo para aquellos que hacen de pararrayos (Heidegger, 1994, p. 31), pone al analítico en un puesto privilegiado frente a la divinidad que Heidegger traía del lado de los poetas, cosa que hace del psicoanalista un ser allegado a la locura poética, a los heridos de Apolo.

¿De qué se trata para Lacan que hace que se acerque a su vez a un decir poético y que traspasa la barrera del mero sentido para pensar un sin-sentido y a su vez lo Real, cosa con la que se tratará después? Dice Trosman (2013) que "se trata de un saber sobre lo imposible, saber hacer con la lengua en su textura poética" (Trosman, 2013, p. 65). El lenguaje poético como ya dijo hace un momento está allí para correr los límites de la interpretación, para ir más allá de lo que la palabra no-poética no puede llegar, para si bien toparse con otro límite, al menos haber corrido su muro. Por ello "el lenguaje poético bordea, pega vueltas en torno a lo real de la cosa, no podría por otra parte, hacer más que esto. Que lo real esté en juego bajo la metáfora del arte, es ya algo grandioso" (Trosman, 2013, p. 65). En el *Seminario 24*, (1977), la idea de Lacan, es que, si bien la poesía es un efecto de sentido, también es al mismo tiempo de agujero, en la significación que horada el sentido.

El sujeto no deja de brotar en el enunciado, este último pensado por Guy Le Gaufey como "función", el cual Willard Van Orman Quine define como algo saciado, pero con necesidad de un objeto a su vez; de este modo, el término "enunciado" deja de ser para Le Gaufey una proposición lógica o un acto de la palabra, retirando así la fría medición lógica y gramatical.

El pensamiento de Le Gaufey sobre la función está del lado de la de Michael Foucault, quien considera que lejos de reducir el concepto de función a una estructura, es una función de existencia perteneciente a los signos, siendo estos los que determinan si se produce el sentido o su ausencia:

> La lengua sobresale por pasear a sus sujetos por distintos grados de asociaciones, de alusiones y de otras connivencias del sentido y del sonido, que dejan adivinar sorprendentes segundos planos, semejantes a piezas desconocidas que se revelan en sueños en una casa familiar, abriendo nuevos espacios para mayor alegría del soñador. Él no sabía lo que había ahí, y eso lo sorprende, frecuentemente arrebatado por ese aumento de movilidad que se le ofrece. (Le Gaufey, 2019, p. 9)

La "función de existencia" para este pensador, demanda la noción de sujeto, es por esta razón que el sujeto emerge como vacío, Blaise Pascal, considera que dicho vacío no se puede llenar con nada. El sujeto es desvanecido por el significante, pues cuando se nombra deja el sentido y se fuga el ser:

> Es conjuntamente con esta cuestión de la pérdida, que se produce cada vez que el lenguaje intenta, en un discurso, dar cuenta de sí mismo, que se sitúa el punto de donde yo quiero partir, para descartar el sentido de lo que yo llamo *relación del significante al sujeto* (Le Gaufey, 2019, p. 56).

En la actividad creadora de enunciados en donde hay un lugar para el sujeto, se establecen nexos inesperados dando lugar a la función de existencia. Guy hace referencia a Freud con la palabra liberada de las preocupaciones por la veracidad, aparece el encuentro sorpresivo gracias a los lazos con otras ideas inesperadas. El sujeto emerge de la relación repentina de enunciados que son diversos, uno ya conocido, el otro emerge sin aviso; dice este autor que se entrelazan la identidad y la alteridad, "hay más que un aire familiar; permanecen semejantes, pero su proximidad imprevista permite percibirlas comprometidas en una relación, de tal modo que el sujeto viene a alojarse allí, como un ermitaño: él no sabía… que estaba ahí ¿Entonces qué?" (Le Gaufey, 2019, p. 15).

En lo poético la imaginación que primero fue soberana deja libre el camino a la lengua que es invaluable en sus equívocos y en su eficacia metafórica, en donde ya no es importante la coherencia lógica. Es con el levantamiento de la inhibición como lo oculto se esclarece tomando una prominencia inesperada la cual abre el horizonte a la verdad.

Este autor, acentúa la importancia de la invitación que nos hace Freud a liberar el decir sin apelar a las restricciones de la razón para que broten de otros lados, de la mano de Foucault que sabe que los enunciados logran hacer salir de la oscuridad al sujeto, y advierte Guy que Lacan fue más lejos al empeñarse en sacarlo a la luz del día. Nos señala Guy que Freud en *La interpretación de los sueños* (1900), tiene una resonancia especial al encontrar allí la existencia de otro texto subyacente a la narración del soñante; el trabajo del sueño deja ver la transformación del material lenguajero que es determinante para el psiquismo.

Según este autor, el sentido posee un dinamismo esencial que orienta la atención hacia otro punto, de este modo la semántica inmóvil de la significación se combina con el movimiento vectorizado del sentido. Para abordar el sentido, propone la definición de las significaciones como compuestas de significados que se mueven en el espacio del sentido mismo, constituyendo unidades. Por su parte el sentido, confiere una dirección sin someterse a una norma del intelecto. El cuerpo es sensible al llamado del movimiento del sentido, según Guy, tenemos un aspecto

direccional que en movimiento va sobre el espacio de la consistencia de las significaciones, produciéndose así un efecto de sentido, este va más allá de las ligazones entre *a*-*b*, va por otro lado, por una *a* intrusa, sorpresiva, en atención a lo cual *b* se encadena con una nueva dinámica sobre el referente al cual se dirige. La suma de las significaciones, es decir, la unidad articulada, *b* se vuelve incierta dado que el lazo del referente se gasta llegando a perderse.

Lacan hace un hallazgo en el círculo del significante y el significado el cual había invertido en relación a la fórmula de Saussure, ahora Lacan lee la barra que separa al significante del significado, como aquello que hace posible el surgimiento del sujeto, el cual se desvanece cuando acaece el significado serrándose con la significación el circuito, esto da paso a lo desarrollaría Lacan con el nudo borromeo.

La inversión mencionada hace que en Lacan el significado pierda su principio de individuación. Lacan que había hablado podo del significado a comparación del término "significante", en el seminario: *Los problemas cruciales del psicoanálisis*, se pregunta por el significado, a lo que responde que éste no se debe concebir únicamente en relación al sujeto, y señala que la relación del significante al sujeto en tanto interesa a la función de la significación, traspasa por un referente y dicho referente es el real. De la relación del significante al referente se ve surgir el significado, en este sentido hay un inevitable circuito alrededor de un referente.

El sujeto es representado por un significante para otro significante, esto tiene una precisión determinante en relación con el sentido, cuando Lacan menciona el ombligo como el punto de apoyo utilizado por Freud, para afirmar que el sujeto es el momento donde se presenta el desvanecimiento bajo el sentido, y nos dice Lacan que es precisamente el sentido lo que lo hace desvanecer como ser.

Nos dice Lacan que el sujeto es la cara de rechazo que ofrece el sentido del lado del significado. El efecto de sentido se produce a la altura de la barra, en el cruce de la barra en donde se libera el efecto de sentido antes de que se logre el significado y que la significación se cierre, en el bucle en el que el sujeto se extingue.

El significado brota en el tiempo que tarda el franqueamiento de la barra, el significado no tiene una existencia estable ni independiente, es un tiempo del circuito que va a conducir del significante al segundo significante. Guy a partir de una experiencia de traducción poética de un poema Philip Larkin resalta la ausencia de eso que está bajo esas manos, eso que se retira y no ofrece un punto de sujeción.

Partida

Un anochecer se acerca a través de los campos, como nunca se lo ha visto, que no enciende ninguna lámpara, a lo lejos parece de seda, pero cuando se acerca a las rodillas y al pecho, no trae ningún consuelo.

¿Dónde está el árbol que mantenía unidos el cielo y la tierra? ¿Qué hay bajo mis manos que no puedo sentir?

¿Qué lastra mis manos?" (Le Gaufey, 2019, p. 61)

La cara de rechazo que ofrece el sentido del lado del significado se revela en el momento donde el movimiento se dirige a la significación, debido a un tropiezo, a un imprevisto liberando subrepticiamente.

Lacan, en *RSI* de 1975, piensa el efecto de sentido en relación con la nueva "equivalencia de las consistencias" entre real, simbólico e imaginario; nos dice que la interpretación analítica implica medir el alcance de ese efecto de sentido, destacando que el efecto de sentido es necesario que sea real, dándole lugar a la noción de "ex–sistencia" que al lado de la noción de "agujero" y de "consistencia" hacen posible el borromeo.

El hecho de que cada anillo esté cerrado sobre sí mismo y entrelazados los tres, deja un agujero central, y la "ex-sistencia". A causa de lo antes de ha dicho, el efecto de sentido no vendría a aportar un nuevo sentido, sino a dejar en evidencia un real allí donde están anudados; al ser el efecto de sentido real, es además la "cara del rechazo"

Ahora bien, apropósito del sentido, ¿Cómo lo poético horada el sentido? La poética china, los encuentros con Cheng y el concepto de vacío taoísta, le permiten a Lacan pensar cómo el poeta puede producir el hecho de que un sentido se ausente. Esta poética le permite a Lacan dar una vuelta por el vacío para así llegar a un encuentro con aquella cosa del lado de lo imposible, de lo agujereado. Nos invita por lo tanto a tratar con un horizonte de lo que no es posible decir, para así desembocar en un concepto de vacío del tao que "permite pensar un vacío generador, creador y dinámico, potencia transformadora de la falta y la deficiencia, en un estado de devenir activo" (Trosman, 2013, p. 66).

Para ir dando un cierre a lo expuesto aquí que sostendrá el presente trabajo de la mano de los dos pensadores centrales que lo constituyen, e ir abriendo otras problemáticas igual de

constituyentes a la hora de pensar el sin-sentido, el decir poético y la verdad como *aletheia*, hay algo que decir que expresa la originalidad de lo que aquí se está interrogando: "Hay arte porque no hay proporción entre la palabra y la cosa" (Trosman, 2013, p. 68).

Ante la no-proporción de la palabra y la cosa, ante la imposibilidad de dar por definitivo lo nombrado en perfecta concordancia con lo dicho, en la incapacidad de la palabra humana por poder señalar algo concreto en lo que es, sin velos, en universal acuerdo, está el arte como un punto medio entre ellos. Por ello la importancia de Heidegger respecto del decir de la poesía y de la Lacan con respecto al mismo, haciendo uso de él para expandir precisamente los límites de la interpretación. Como no hay proporción, está el arte, y entre sus diferentes vertientes, filósofo del ser y el analista francés del retorno a Freud prefirieron a su vez la poesía

Luego de un exhaustivo trabajo, se llega a la deducción de que el pensamiento heideggeriano constituye no solo una excepción dentro de la historia de la filosofía Occidental, sino que termina por generar en Lacan un interés que acompañó su teoría, por lo menos en muchos tramos de la misma. Entre ellas y como una de la más importante, es la relación que el pensador del ser termina teniendo con la problemática griega de la verdad (*αλήθεια*), la cual es tomada por Lacan para afirmar en 1965 que este concepto, elevado a un grado superior, incluso de categoría, tiene desde su óptica un sentido propiamente heideggeriano de ambigüedad, de lo que se revela pero que queda, sin embargo, semiculto, no desvelado en su totalidad. Se indica una verdad que contiene en sí misma la falla, una verdad no-toda, en la que lo imposible hace eco.

Heidegger, en su *Metafísica* (2013), bien lo había expuesto cuando al referirse a Aristóteles dice que "como los ojos de los pájaros nocturnos se comportan respecto al resplandor y luz del día, así se comporta el percibir del *νούς* (espíritu/inteligencia), respecto a lo que ante todo es más evidente" (Heidegger, 2013, p. 45) y agrega "Eso es justamente *el ser*. Lo vemos con la mayor dificultad. O Platón dice: «Cuando el ser humano intenta ver a la luz, se deslumbra»" (Heidegger, 2013, p. 46).

Cuando Lacan define al sujeto, lo hace pertenecer a una definición inacabada. El sujeto del que aquí se habla está por construir, es como lo define "un ser ahí" (Heidegger, 2000, p. 25), que tiene un carácter de ser fáctico, es decir, es un ser-en-ocasión, situación, *posibilidad*. Teniendo en cuenta la definición del ser como posibilidad y de la verdad como algo aún no alcanzado, se hace necesario indagar por esta última a la luz de la imposibilidad que ambos autores denuncian cuando esta es esbozada en el *decir* del poema.

Este trabajo se propone abordar la problemática de la verdad como algo que opera como no-toda, para así buscar responder la pregunta que constituye el núcleo de esta investigación: *¿Es posible sostener una relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido y la verdad, en relación al decir poético heideggeriano?*

En ambos pensadores, el concepto de verdad es motivo de cuestionamiento desde la óptica de varios autores, contando entre ellos al psicoanalista argentino López (2004), quien reúne una serie de conferencias que dictó en la fundación *Centro Psicoanalítico Argentino* para dar inicio a su libro titulado *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Allí trabaja en las huellas que la figura de Heidegger perpetuó en los *Écrits* y *seminarios* del psicoanalista francés, y con lo cual reconoce que el pensador de la cabaña tiene un eco muy determinante en la orientación de pensamiento de Lacan, concluyendo, entre otras cosas, que a ambos los une el hecho de haber inaugurado un nuevo camino hacia *otro pensar*, partiendo primeramente de Heidegger y de su crítica que hace del hombre producto del cogito cartesiano, como de su "opacamiento del mismo debido a su inmersión cada vez más en un mundo dominado por la técnica contraria a aquel ser primitivo y originario griego" (Roudinesco, 1995, p. 329) y del lado de Lacan con su crítica a la psicología del yo.

Por otra parte, además de lo dicho anteriormente, López (2004), centra su investigación en los siguientes asuntos a tener en consideración: 1) la cuestión de la relación del *ser* con el *parlétre*, 2) Hablante ser el regreso del *logos* presocrático en la razón desde Freud, 3) el ir más allá del padre en el marco de lo poético como apertura, 4) la metáfora en relación a la práctica del pase, 5) el equívoco en analogía con el concepto de *cuidado* y 6) el núcleo de la analítica existenciaria pensada por Lacan bajo el concepto de *cuidado*.

Igualmente, hace énfasis en algo que él llamara *un cruce entre ambos autores*, en donde dicho cruce se da, del lado de Lacan con un vector que parte desde la *poiesis* (creación) *del inconsciente, metonimia, metáfora,* y conduce al lenguaje formal (a- semántico) como la lógica, la topología, la teoría de nudos, continuando con el vector de Heidegger que parte del evento del ser, de decir poético y conduce a la analítica del *Dasein,* lenguaje especulativo.

Es este terreno, según López (2004), el que le permite plantearse un nuevo interrogante. Este, el *Dasein*, pondría una subjetividad dividida entre el ser y el ente- En este punto de partida en cuanto a la concepción del *dasein* heideggeriano, le impide entrever que el hecho de que Heidegger haya reconocido el inconsciente en el ser del ser ahí determina cualquier intento de avanzar con la pregunta ¿*Dasein* es sujeto?

Žižek, filósofo, sociólogo y psicoanalista esloveno, reúne en un libro titulado *Lacan, Los interlocutores mudos* (2010), a algunos de los pensadores que tuvieron eco en la teoría de Lacan, en su gran mayoría filósofos y en los que se destaca Heidegger. En su texto puntea los asuntos más perentorios que estos interlocutores mudos han tenido en la obra lacaniana. Žižek plantea inicialmente una limitación de la relación de Lacan con Heidegger, y añade que es a este último a quien debemos el resurgimiento de los presocráticos como el origen olvidado de nuestro destino. Para abordar la relación entre ambos, lejos de proponer una comparación, nos invita a investigar a profundidad el hecho de que Lacan haga alusión a Heidegger de manera frecuente en su obra y el hecho de haberse interesado en traducir, para el año 1953, su *logos,* y lo que de allí se desprendería en pro de la filosofía Heideggeriana y su manera de interpretar y comentar, para los intereses de Lacan.

Téngase en cuenta que es por medio del texto *Logos*, que lleva por nombre la palabra determinante para toda la historia del pensamiento occidental, que se retrata el primer encuentro que el filósofo y el psicoanalista tuvieron, teniendo como intermediario a Beaufret, amigo íntimo del primero y paciente del segundo. En este texto, del cual Lacan se vale para tratar las problemáticas del *logos*, Heidegger, desarrolla un comentario al fragmento 50 de Heráclito que reza, según los fragmentos plasmados por Mondolfo de la siguiente manera: "No escuchando a mí, sino a la razón (*logos*), sabio es que reconozcas que todas las cosas son Uno" (Mondolfo, 2007, p. 36).

De este fragmento y de la manera como Heidegger lo trabajó, es lo que termina por maravillar a Lacan con el estilo del comentar heideggeriano, que hace que, a su vez, contrariando la lectura del filósofo, opte por centrarse más en el oír de la palabra que descentraliza al sujeto hablante, que por el ser-ahí primitivo presocrático que *dice*, es decir, hace uso del logos, *para con aquello en cuento tal* que tiene enfrente. El logos, traducido entre muchas acepciones como palabra, es lo que hace que se instaure la palabra de diálogo, marcada luego por la ironía y el distanciamiento, entre estos dos pensadores que, por lo menos del lado de Lacan, se seguirá teniendo presente en el transcurso de sus textos.

Partiendo de esta inferencia, Žižek (2010), en su obra *Lacan: Los interlocutores mudos,* analiza la manera como Heidegger opone el *poema* al *mathema,* a diferencia de Lacan, el cual, considera que la poesía era la cosa más próxima a la matematización en el sentido de los presocráticos. Resalta la manera como ambos pensadores llaman a su asistencia a los antiguos, en

especial a aquellos del alba de la filosofía (Ronchi, 199, p. 8) para apoyar sus teorías, aclarando el hecho de que el analista francés nunca persigue objetivos puramente filosóficos. Ambos, tanto Heidegger como Lacan, consideran que algo se ha perdido o ha quedado olvidado entre los presocrático y Platón, aclarando Žižek que no se trata del significado del ser, sino del significado de la no relación sexual, y en este sentido, se ha desatendido la diferencia de los sexos en cuanto tales. En esta relación de Lacan con Heidegger, establece tres vínculos primordiales:1) la represión, 2) el *Un*, y 3) el ser para la muerte, y acentúa el hecho de que estos tres vínculos están impregnados por los presocráticos.

Žižek (2010), observa que, en el primer seminario de Lacan, titulado *Los escritos técnicos de Freud*, en su análisis de la represión, hay en toda entrada de ser en su morada de palabras un margen de olvido en el sentido freudiano, y concluye que hay una relación entre la represión y la concepción de Heidegger de la verdad y el olvido. Esto incluso se explicaría por lo que Heidegger (1971) expone en su *Ser y Tiempo* en lo referente a la esencia de la palabra, cuando argumenta lo problemático de la misma cuando en un momento inicial se cree apresar, tener, la significación de lo que la palabra expresa, para luego, al retornar a lo dicho, no se logre volver a tener a-la-mano lo que hace un momento se creía ahora poseído.

Según Roudinesco (1995), Heidegger, retoma en su filosofía "el concepto de *Logos* del pensamiento de Heráclito" (Roudinesco, 1995, p. 334), que tiene a su vez incidencias en la teoría Lacaniana ¿de qué manera?

> Heráclito es también el que habla de un logos (en el sentido de lenguaje) que obliga al sujeto a borrarse ante la verdad que enuncia y que lo rebasa. *Dejar actuar al logos o al significante*: tal es la lección heracliteana retenida por Lacan en su "Discurso de Roma". Se trata de hablar de una palabra que habla en lugar del hombre y que hay que escuchar para restituir su sentido (Roudinesco, 1995, p. 335).

Además de esto, agrega algo importante a tener en cuenta:

Lacan adoptaba una concepción heracliteana del lenguaje, pero no se refería jamás directamente al texto de Heráclito. Remitía al lector a las traducciones alemanas utilizadas por Heidegger y las traducía a su vez al francés. Se "apegaba" pues al texto heideggeriano para añadirle mejor sus propias preocupaciones. (Roudinesco, 1995, p. 335)

El filósofo esloveno considera que Lacan cree que también el concepto de pulsión de muerte se puede conectar con la definición del *Dasein* (ser ahí) heideggeriano como ser-para-la-muerte y, para aducir esto, cita a Lacan en unas breves líneas del discurso de Roma: «Empédocles, al lanzarse al Monte Etna, deja para siempre presente en la memoria de los hombres ese acto simbólico de su ser-para-la-muerte» (Žižek, 2010, p. 80).

Los presocráticos están presentes en las nociones esenciales del pensamiento de Heidegger: ser-para-la-muerte, verdad y olvido, Uno y Logos, y según Žižek, son un punto de encuentro entre Lacan y Heidegger.

Ahora bien, Alemán & Larriera (1996) tienen una aproximación a este tema en una colección de textos bajo el título de Lacan y Heidegger. Allí analizan la relación de estos dos pensadores, de la correspondencia que encuentran entre ambos, de donde surge la reflexión alrededor de lo que para Heidegger significa la experiencia con el habla y lo que para Lacan la experiencia con el discurso. En este texto, los autores buscan resaltar la fraternidad de ambos pensadores y a sí mismo los puntos de distanciamiento de un modo general, abordando gran parte de las concepciones heideggerianas como el habla, el tiempo y el ser-para-la-muerte.

Por otra parte, consideran que un lugar común de correspondencia entre ambos es en el decir de la verdad, en donde se reconocen dos características determinantes: 1) el des-ocultamiento y 2) el ocultamiento. Coinciden en indicar que el ser no es más que nada y apariencia, dando paso al lenguaje como el verdadero ámbito, en que debe ser pensado el ser.

Resaltan Alemán & Larriera (1996) que Lacan tiene una certeza, pues en la práctica analítica se repite ese decir de ser, y esto lo vuelve incuestionable, quedando latente que lo que revela también oculta. Esto implicaba para el analista francés que "la palabra heideggeriana introducía una sospecha en el interior de esa refundición universalista haciendo de la existencia humana el abismo sin fondo de una verdad que se dice en el error, en la mentira y en la ambigüedad" (Roudinesco, 1995, p. 331).

Queda claro que, para estos dos autores, por una parte, que el lenguaje es la verdadera dimensión en la que el *ser* debe desplegarse y, por otra parte, que en el acto analítico hay un lugar reservado para la verdad. Vemos como Lacan y Heidegger en el análisis de Alemán & Larriera (1996), se encuentran en el concepto de verdad, en el sentido de que el saber inconsciente como un saber que no se sabe, velado e imposible de saber, le muestra al sujeto la verdad como ocultamiento.

El decir es lo que aprende el sujeto en el análisis, un *decir* que es saber localizar, llevando los dichos del ser a la verdad del ser.

Por lo que se refiere a Miller, anuncia la dislocación entre el inconsciente y la interpretación, y para ello nos recuerda que Lacan en el seminario seis, dice que el deseo del inconsciente es su interpretación, pero a su vez, en la parte final del seminario sobre Joyce, se distancia del inconsciente como transferencial, diciendo que el *S1* no representa nada, que este no es un significante que represente sentido.

Miller, en el *Ultimísimo Lacan*, expone que "faltaría que yo diga una verdad. No es el caso: fallo" (Miller, 2013, p. 15) Miller considera que esa palabra *fallar* designa una falla, tanto en la asociación como en la intervención de analista, pero, ¿será que la falla obedece exclusivamente a la clínica analítica o hace parte de la esencia del lenguaje como diría Heidegger? Al Lacan decir que faltan las palabras para decir la verdad, está señalando una falta más y más abarcadora, una falta que constituye el sujeto y en este sentido está más del lado de Heidegger. Se pregunta "¿Cuándo volverán las palabras a ser palabra? Cuando digan sin significar- designando-, cuando, mostrando, lleven al lugar del antiquísimo ser hechos apropiados los mortales en la usanza de ellos, a donde les convoca el tañido del silencio…" (Miller, 2013, p. 41).

En términos de Lacan se trata de un rebasamiento de la palabra, que podríamos avecinar a un desborde en donde la falta se patentiza. ¿acaso no es ese rebasamiento en la palabra un halo de esa verdad dolorosa y siempre en fuga? Es menester volver a pensar en esa verdad mentirosa, en ese término de mentira que entraña la verdad.

¿Será que los contrarios aquí en juego se excluyen o se pertenecen? Dirá Heidegger que el ser se sustrae en la medida en que se desoculta en lo existente, en este punto es que la pregunta: ¿Es *la falla* en la verdad una posibilidad para Heidegger y Lacan? Y de ser una posibilidad, ¿Qué relación tiene con el decir poético? cabe resaltar que la verdad fue pensada también por Heidegger cómo una verdad que oculta, en su texto *La esencia de la verdad.* La no-verdad es concebida por este como procedente de la esencia de la verdad y, para llegar a dicha verdad, se debe desvelar la no-verdad. Ser y el tiempo nos dice "abierto en su ser ahí, se mantiene *el ser ahí* con igual originalidad en la verdad y en la falsedad" (Heidegger, 1971, p. 325).

Maya, en su libro *Psicoanálisis y poesía: un desciframiento del Bien- decir* (2003), parte de la inquietud sobre la influencia de la poesía en el discurso analítico y la enigmática resonancia de lo poético en los seminarios e intervenciones de Lacan. Relaciona poesía y psicoanálisis con el

lazo social siguiendo las enseñanzas del analista francés buscando la estructura que se pone en juego en el decir poético, logrando finalmente exponer la cercana relación entre la poesía y el psicoanálisis partiendo de la pregunta por la utilidad del acto analítico y el acto poético.

Este recorrido le permite a Maya (2003) reconocer que este tema queda abierto y que es atrevido concluirlo, entre algunos de sus encuentros es importante mencionar que la autora concluye que es la función poética la que de alguna manera permite un acercamiento al inconsciente en tanto este último tiene una esencia poética, la autora afirma que además que la situación del deseo está marcada a la función del lenguaje, considera que se hace necesario darle un lugar justo a la noción de metáfora y metonimia porque la metáfora paterna es una de las nociones que explican la constitución subjetiva. Al respecto, Maya (2003), reconoce que Lacan dejó abiertas algunas preguntas sobre poesía, en el marco de la cuestión que la inquieta: los aportes de la poesía al psicoanálisis y al lazo social

Busca la traza del lazo social y del vínculo, ubicando el decir poético en relación con los discursos, indaga mediante su trabajo justificar que la función poética tiene en la teoría psicoanalítica procurando visualizar las relaciones que existen entre poesía y psicoanálisis, analizando la distinción del sin (sentido) de la significación referente para encontrar el camino que conduce del sentido poético al sin-sentido modelo que propone Lacan para la cura analítica.

Esclarece la naturaleza de la creación poética y la función que esta tiene en correspondencia con la verdad, esta entendida por Heidegger como desocultamiento, en tanto parte de la presencia del agujero en distintos lugares de la teoría analítica para llegar a la escritura como manera de bordear dicho agujero, esto le permite observar la poesía como una de las formas que permite una aproximación con lo Real imposible de sentido.

Esta autora deja de lado el reconocimiento que hace Freud a los filósofos y poetas como descubridores del inconsciente, dejando de lado esta premisa que es concluyente, deja abierta la necesidad de volver a pensar el trayecto del sentido poético al sin-sentido, para alcanzar una respuesta más categórica en la relación entre Heidegger y Lacan, volver la mirada al sonido y al sentido, los cuales según Lacan se unen estrechamente para hacer función de otra cosa.

Es así como Lacan con la comprensión del inconsciente estructurado como lenguaje y Heidegger con su idea del lenguaje en tanto la casa del ser, ponen al lenguaje en un lugar concluyente, en sus teorías donde se vislumbra un lazo en lo concerniente al decir poético, es en este sentido que la poética tiene una relación con la verdad en ambos autores, dado que ambos

concuerdan en el hecho de que el lenguaje poético nos aproxima al ser; porque el filósofo, desarrolla su teoría desde lo ontológico con el par: lenguaje y ser; y, Lacan, desde el psicoanálisis, piensa en el inconsciente y el lenguaje.

2. Primer capítulo. Verdad y Camino

> ¿Y si durmieras? ¿Y si en tu sueño, soñaras? ¿Y si soñaras que ibas al cielo y allí recogías una extraña y hermosa flor? ¿Y cuándo despertaras tuvieras la flor en tu mano? ¿Ah entonces qué?
>
> —Taylor, (1772-1834)

Se inicia preguntando ¿Qué no se ha desplegado aún a propósito de la verdad en la poesía, en el decir poético, en Martin Heidegger y Jacques Lacan con su sin-sentido? Debemos retomar el asunto de la verdad en relación con lo Real, teniendo en cuenta que, en ambas teorías, la verdad es no-toda. Para ello, se decide tomar un camino, y se necesitará por lo tanto desarrollar la idea misma de camino a la hora de interrogar por la ya citada problemática, para así adentrarnos en la *tonalidad escritural* de Heidegger para llegar a Lacan.

En *Caminos de Bosque*, Heidegger, antes de dar entrada a todo el desarrollo del primer texto del año 1935/1936 titulado *El origen de la obra de arte*, se abre con una reflexión acerca de la idea de *camino* que es la que ha de orientar lo que en este capítulo ha de exponerse. El antiguo nombre para bosque, inicia dichas letras, es <<*Holz*>> que traduce madera, leña. En el bosque (*Wege*) hay por lo general *caminos*, medio ocultos por la maleza. A estos se los denomina <<*Holzwege*>>, caminos de bosque que se pierden en su interior. Cada uno sigue un trazo diferente y, aunque parece que fueran iguales, son una mera apariencia. Para esto solo "los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque" (Heidegger, 2010, p. 9).

Por lo tanto, de emprenderse un camino, uno de bosque y, para ello, se han de seguir y conocer las huellas que hay en él. Hemos de volvernos expertos, como los leñadores y guardabosques que, lejos de confundirse con los caminos y caer en la mera apariencia de los mismos al catalogarlos como iguales, tenemos que saber diferenciar para, en medio de la diferencia, saber salir y encontrar de nuevo la ruta que nos lleve a nuestro destino. En aquella reflexión inicial del texto de Heidegger (2010), ha de buscarse aquella palabra que interpela y a la cual el decir poético tiene un acercamiento, y es la *Aletheia*, entendida por el filósofo del ser como esta última como desocultamiento. El camino, el cual ha de ser necesario emprender, puede ser peligroso, puesto que el bosque trae sus misterios y puede llevarnos al *claro* o al andar en círculos, como lo ente, nos pierde. Sin embargo, no hay que olvidar que el rodeo es, también, un camino.

Si bien no hay que llegar a pensar, siguiendo la reflexión de *Caminos de Bosque* (2010), en llegar a decir que caminos que aparenten similitud son iguales y conducen a la anhelada salida o destino, en el presente caso de la presente investigación, ha de añadirse algo y es pensar que, aunque no hay que guiarse por la apariencia de la similitud, aquellos caminos por diferentes que sean están interconectados, siendo la maleza, los árboles con sus raíces, testigos dignos de ellos. Aunque Heidegger y Lacan hubiesen terminado yéndose por caminos distintos debido a la magnitud de sus respectivas tareas en cada una de sus disciplinas, sus caminos, como los *caminos de bosque*, están interconectados, teniendo así la posibilidad de poder rescatar algo de tan vehemente hecho, como lo es el decir poético, que los juntas en las diferencias, los vuelve cercanos en la distancia.

Camino es, a su vez, movimiento, aquel que patentiza por sus pisadas las huellas de la historia, sea del hombre, sea del animal, en todo caso, de la *natura*. A su vez, es el mismo que yace sobre la tierra y está dispuesto a acompañar los pasos del caminante. El caminante y el camino se convierten en un caminar, confundiéndose en una sola armonía. El leñador, el guarda bosques, son no solo conocedores, sino que saben ambientarse, a-temperar en el estar allí en medio de todo aquello que ha despejar para el saber oír y, con ello, saber decir.

De acuerdo con Sharr, se sabe de la relación de Heidegger con Todtnauberg, en donde hizo su fortín, conocido como *die Hütte*, La cabaña. Consideraba que "el entorno familiar rural era propicio para pensar, había unos ciclos concretos de la naturaleza en los que encontraba apoyo para la exploración intelectual. Para Heidegger, los movimientos de la naturaleza eran sonoros y esenciales, próximos a la existencia y a lo que él vino a llamar «cosas»" (Sharr, 2008, p. 51), y además de todo ello "al construir la cabaña, Heidegger y su familia buscaban probablemente sentirse próximos a las fuerzas de la naturaleza, que Todtnauberg y su clima ofrecían en alta concentración" (Sharr, 2008, p. 52).

Un increíble apartado de Sharr (2008) da cuenta de todo su proceder en conexión con aquel clima y a su vez mundo de Todtnauberg, dice:

La temperatura interior se beneficia de una oportuna disposición respecto a las fuentes naturales de luz y de calor. La orientación de la cabaña coincide casi exactamente con los puntos cardinales, la fachada principal, al sol de mediodía, y la parte trasera protegida del norte. De esta forma, las salas interiores reciben luz natural en distintos momentos del día. El sol del mediodía da sobre la mesa de comedor a la hora de comer y por la tarde llega el sol desde el oeste. El dormitorio está orientado al sur, de modo que el sol matutino del este ilumina el lavado situado en la parte

oeste de la habitación. La ventana del estudio recibe la luz del sol por la mañana temprana, el momento en el que le gustaba trabajar a Heidegger, y desde ahí se contemplan vistas lejanas hacia el fondo del valle. Aparte de su orientación, las ventanas forman parte del aislamiento de la cabaña: tienen dos hojas de vidrio, las dos abren para obtener grados de ventilación variables y la contraventana exterior también aísla (Sharr, 2008).

Si bien Lacan no conocía de *Caminos de bosque* como Heidegger, sí conocía nudos, enredos y desenredos por medio de la palabra, des-caminando a aquellos que iban cual caballos de carrera corriendo en la dirección que les dictaban los amos o de la verdad que se amparaban en la imagen inmaculada de Freud, desfigurando incluso lo que este último decía, no habiendo paso para la heterodoxia sino para nada más y nada menos que la ortodoxia.

Continuando con el camino, lo que unos perciben como cansado trayecto, se convierte para el sabio habitante del bosque en un asombroso recorrido, donde todo cobra sentido y donde el asombro acompaña los pasos, por repetido que parezca cada uno, y en él está presente la novedad que reverdece con el tiempo. Pero esto, no es más que un punto de nuestro camino. "No te asombres de la longitud del camino, dice Platón en alguna parte del Fedro, que es precisamente un diálogo sobre lo bello, no te asombres por más largo que sea el rodeo, pues es un rodeo necesario" (Lacan, 1959-1960, p. 308).

El rodeo es de vital importancia, es necesario y más si se toma desde la noción del caminar, del andante, del camino, del errante. ¿Qué importancia tiene este último? El temple anímico que acompaña sus pasos. Hay que rodear, dejar huella una y otra vez, hasta que los pasos lleven de manera directa al destino, a lo buscado y, por qué no, a la bienamada *Alétheia*, por utilizar una expresión de (Lacan, 2013).

El camino se mueve con el destino del bosque, moviliza en su aparente quietud el caminar humano y le abre el horizonte al decir del ser, precisamente para el filósofo que ha vuelto a revivir su problemática. En el camino acontece el mundo, guía los enigmas de los pensadores, no siendo la voluntad del caminante, sino el camino el que dirige el paso en una senda serena. Aquí es donde se expresa una imposibilidad, registro de lo Real del analítico, dado que si no se domina a voluntad es porque algo siempre ha de quedar faltando, imposible de apresar, dominar, un imposible-a-la-mano.

Pero, el camino nos dice Heidegger (2010), es igual de cercano al pensador que al campesino que al amanecer sale a segar su prado; en el camino se desgarra el tiempo, y los abetos

y encinos que parecen ser siempre los mismos, ahora en el trasegar del caminante se perciben con asombro, pues estos remiten al recuerdo. ¿Cómo puede el asombro remitirnos a un recuerdo, de algo que ya fue, a algo que es, para llegar así a decir que somos? ¿Acaso el final del camino no es el punto de partida del camino?

Lo ensoñado de los recuerdos nos dice Heidegger (2010), permanece oculto en un brillo apenas todavía visible, sin embargo, lo sencillo se alza, lo ignorado y silencioso cobra sentido, es así como:

> La dureza y el olor de la madera de encina comenzaron a hablar sensiblemente de la lentitud y constancia con las que el árbol crece. La encina misma habló de que todo lo que perdura y fructifica está fundado solamente en tal crecimiento; que crecer quiere decir: abrirse a la inmensidad del cielo y a la vez arraigar en la oscuridad de la tierra; que todo lo florecido sólo florece si el hombre está igualmente disponible, tanto a la llamada del cielo altísimo como, al mismo tiempo, acogido bajo la protección de la tierra que lo porta y sostiene. (Heidegger, 2010, p. 15).

Y este decir todavía lo escucha el camino de manera renovada, abrazando todo lo que en su ser tiene relación con él, como los abetos, los sembrados y laderas, con una cercanía siempre distinta. Lo cercano y familiar resulta al mismo tiempo extraño y nos sale al encuentro. ¿Pero qué es un camino? Que la última palabra sea del poeta:

> Pensar como camino
> El camino es camino estando en camino:
> Pensar es en sí mismo, un actuar.
> ¿Cambiará el destino la mirada al ser?
> ¿traerá ésta aún la visión del campo del camino de lo leve?
> Pensar: camino estando en camino,
> Que dicta sin imágenes, poéticamente, que aclara confundiendo.
> Camino: que jamás es un proceso.
> No conoce demostraciones, huye de las meditaciones.
> El camino nunca se hace obra.

Pensar:
Camino que resiste la oscura necesidad:
La juntura de confusión del claro:
Reservadamente afinado
Con la zona que aguarda a lo lejos,
Haciendo de la "falta de nombres sagrados una zona". (Heidegger, 2010, p. 72)

El camino, como el poema, aquel independiente del sentido común que guía el hacer de los hombres perdidos en el ruido y lo inauténtico del ente, dicta poéticamente al caminante lo que este debe oír y ver en el claro en medio de la confusión. Y con ello, nos dice Heidegger, que a lo lejos nos espera una zona en donde faltan los nombres sagrados, habiendo así en el horizonte la falta, ¿es la falta el destino del camino, su final? *¿Dónde se espera estuviese la verdad ha de encontrarse, a su vez, un imposible?*

Retornemos al camino de campo. No hay voluntad que direccione el caminar, sino que le presta oído al decir del camino de campo, por ello "a los distraídos lo simple les parece monótono" (Heidegger, 2010, p. 16), y la inmensidad de lo simple se va desdibujando. En el camino de campo la palabra señala un sentido que escapa al sentido de los que se encontraban allí abajo, como lo llama Heidegger es hijo de la libertad, pero lo que es siempre idéntico nos dice, sorprende y libera. Finaliza diciendo que la palabra del camino nos otorga patria (Sharr, 2008).

¿Y si el camino de campo para Jacques Lacan era el campo analítico o, mejor dicho, su espacio analítico, su eminente consultorio, en donde había de vérselas, cada día, con lo que aquello que lo hace cercano al filósofo, la bienamada *Aletheia*, en donde hay caminos que son diferentes, que se cruzan, se confunden y que la escucha del analista debe saber diferenciar para así no perderse?

Teniendo en cuenta la relación del camino y cómo este dicta poéticamente su decir al hombre, ¿este *Holzwege* con este decir poético se puede caminar con Lacan? En su *Seminario 24,* anuda escritura poética e interpretación, cuando dice "con la ayuda de lo que se llama la escritura poética, ustedes pueden tener la dimensión de lo que podría ser la interpretación analítica." (Lacan, 1976/1977, pp. 42-43). Además de ello, agrega que en todo el transcurso de su pensamiento su enseñanza es un camino, uno que camina él a partir del caminar solitario de Freud, y por eso dice: "Sigo un camino fundamentalmente discursivo. Intento presentar aquí una problemática a partir de

los textos freudianos" (Lacan, 1981 p. 245). Luego en el seminario 4 considera que la vida consiste en trazar un pequeño camino en la existencia y ya en el *Seminario 10* hace una afirmación que sostiene la pregunta que aquí se plantea, en tanto expone, "lo que aquí les enseño, ¿puede, efectivamente, facilitar a cada uno, y por lo tanto también a quien trabaja conmigo, el acceso al reconocimiento de su propio camino?" (Lacan, 2006, p. 51).

Luego, Lacan da un paso más al relacionar interpretación y síntoma, poesía y verdad, considerando que esta última es poética. Ahora bien, en el seminario tres, dice que en todo camino lo esencial es el misterio, y este misterio tiene un sentido, en que se fundamenta el análisis. Según él:

> El sentido del misterio nunca falta en el pensamiento de Freud. Es su inicio, su medio y su final. Creo que, si lo dejamos disiparse, perdemos lo esencial del camino mismo en que todo análisis debe estar fundado. Si perdemos un instante el misterio, nos perdemos en una nueva forma de espejismo. (Lacan, 1984, p. 309)

Lacan, se puede decir, quiere dejar a sus oyentes, a sus lectores, a medio camino, advirtiendo en sus seminarios que queda camino por recorrer quizás porque ese trayecto debe ser caminado por cada uno. Quizás porque la verdad es también a medias, lo cierto es que: "Por esta razón, ciertamente, es un camino de abordaje esencial de nuestra experiencia concebir en su estructura original la función de la falta, y es preciso volver ahí muchas veces para no dejarla escapar" (Lacan, 2006, p. 150).

Luego de trabajar seriamente la importancia del camino, inspirado especialmente en el habitar heideggeriano, en el decir poético y en lo que Lacan también pone al respecto a dos bandas, esta idea del *Holzwege* ha de servir precisamente para que esos caminos se crucen, a través de sus raíces ocultas, pero ahora desde la óptica de la pregunta por la verdad en ambos autores en relación con el decir poético ligado al sin-sentido lacaniano.

Inicialmente, pensemos lo siguiente. Cuando Lacan define al sujeto, lo hace pertenecer a una inacabada definición. El sujeto del que aquí se habla está por construir, es como lo define Heidegger *"un ser ahí"* como posibilidad. Teniendo en cuenta esta definición y, de la verdad como algo aún no alcanzado, se hace necesario indagar por esta última a la luz de esa imposibilidad que ambos autores reconocen cuando de la *Alétheia* se trata.

Ahora bien, para abordar el asunto directriz de esta investigación recordemos algunas elucidaciones importantes que servirán de sustento para responder al cuestionamiento de la presente investigación para así poder ir dando un desarrollo a lo que se viene gestando.

Heidegger nos dice que en el lenguaje hay *un decir del ser mismo* y hay también un ocultamiento. Recuérdese, que, en *Hitos,* en *Cartas sobre el humanismo* (2006), ya había expuesto que, si bien el lenguaje revela, ha de sacar a la luz y hacer patente, también oculta la verdad del ser. Para Lacan (1991), en el *Seminario 7:*

> Esto significa que la pérdida del objeto es también la hiancia, el agujero que se abre a algo que no se sabe si es la representación de la falta de goce, que se sitúa por el proceso del saber en tanto éste adquiere un acento muy distinto, porque desde entonces es saber escandido por el significante. ¿Es acaso el mismo incluso? (p.4)

La verdad es *a medias*, una verdad que como *aletheia* también tiene en su desvelar un ocultar. Heidegger nos dice que en el *dasein* siempre falta aún algo, que como poder ser el mismo, no se ha hecho real todavía, todo esto debido a que su devenir está sujeto a la temporalidad, a aquel tiempo rasgado que expresa en Hölderlin y la esencia de la poesía (Heidegger, 1994).

Para Heidegger, el no-ser, forma parte constitutiva del *Dasein*, es la no totalidad la que lo caracteriza y, en este sentido, alberga dicho no-ser una falta que también lo constituye. Por este motivo, Heidegger retoma a Nietzsche: "Nietzsche ha llevado lo esencialmente metafísico de su pensamiento a la forma extrema de la contravoluntad, y lo ha hecho en las últimas líneas de su último escrito Ecce horrw, «cómo se llega a ser lo que se es»" (Heidegger, 1994, p. 109), y Lacan (2009), lo expresa de la siguiente manera en *Función y campo de la palabra* "no he sido esto sino para llegar a ser lo que puedo ser" (Lacan, 2009, p. 244).

El ser habita el lenguaje y al mismo tiempo es el lenguaje mismo y, en este sentido, es huésped; en tanto el ser es aquello que viene siendo, pero aún no es a cabalidad, en su totalidad, terminando por aparecer en aquel ente del cual se tiene una primera impresión como algo que no está a nuestra disposición cuando nos preguntamos por la verdad de este, porque en el claro mismo del ser hay un ocultamiento. Recuérdese lo que dijo Heidegger (1994) cuando se pregunta ¿qué es lo fundado? respondiendo que lo permanente, pero, luego agrega:

> ¿es que lo permanente puede ser fundado? ¿Que no es lo permanente lo desde siempre presente? No. Lo permanente es, justamente, lo que tiene que ser detenido contra la arrebatada corriente, y hay que liberar de la confusión lo simple, y hay que enfrentar a lo desmedido la medida. (Heidegger, 1994, p. 29)

Para más tarde añadir, "hay que sacar a pública patencia precisamente aquello que sostiene y rige al ente en conjunto. Hay que poner al descubierto el Ser, para que en él aparezca el ente" (Heidegger, 1994, p. 29).

De lo que se trata, para Heidegger siguiendo a Nietzsche es de llegar a ser el que se es, comprender una posibilidad de empuñarse a sí mismo teniendo en cuenta que siempre va a quedar una posibilidad no posible de aprehender, la verdad en su totalidad, es decir, de aprehender el ser mismo. Es de importancia así recalcar que todo lo que advenga a Heidegger ha de pasar por el *Dasein*, incluso la hermenéutica de la facticidad misma que él propone Heidegger, (2020), en donde el entender, más que el comprender hermenéutico, ha de ser constatado por el ser-ahí del ente humano que somos nosotros para con lo que está en el mundo. A esto Heidegger lo llama como "el estar-despierto" (Heidegger, 1994, p. 33).

Heidegger, en los *Conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), reconoce abiertamente la presencia del inconsciente en el ser humano, reconocimiento que atraviesa su filosofía, la cual se funda en el reconocer de una falta y de la ley del lenguaje que rige al ser humano. Esto hace manifiesto una división que se hace patente en su obra. ¿Cómo se incorpora la problemática del ser y con ello la bien-amada *alétheia*, traído con ello la misma figura de Heidegger en el psicoanálisis como tal?

La filosofía de Heidegger tiene un lugar privilegiado en el psicoanálisis y esto se lo ha otorgado Lacan (1965), que, en sus líneas, por ejemplo, cuando afirma que la palabra *verdad*, tiene un sentido propiamente heideggeriano de lo que se devela estando aún semioculto. Se puede considerar con propiedad que el *decir* de la filosofía del filósofo del ser no es ajeno a la palabra del lado psicoanalítico, superando así esa imaginaria frontera infranqueable entre estos dos pensadores, reconociendo que tienen en común el inconsciente y lo que esto tiene como consecuencia, en sus teorías, del lado del lenguaje en lo referente a la verdad.

La verdad es *aletheia*, un ocultar y desocultar que ocurren en simultaneidad. Dicho desocultamiento se genera en el decir de la palabra, pero Heidegger va más allá y coincide con

Lacan al reconocer en el fenómeno de la angustia, una posibilidad de escuchar el decir silencioso del ser.

Heidegger (2007), en los *Conceptos fundamentales de la metafísica*, reconoce en el ser humano el inconsciente, presente en la consciencia (vigilia), y señala que ésta ópera en el sueño y, en este sentido, resalta que no se podría atribuir exclusivamente la conciencia a la vigilia y el inconsciente al sueño, dado que operan indiferenciadamente. Por el contrario, sabemos que, precisamente, al dormir le pertenece una conciencia peculiar y en muchos casos altamente viva, a saber, el sueño, de modo que aquí fracasa tanto más la posibilidad de caracterizar algo con la diferencia de "consciente-inconsciente" (Heidegger, 2007, p. 92). Estar despierto y dormir no se identifica con conciencia e inconsciencia.

El pensamiento heideggeriano es una excepción dentro de la historia de la filosofía, generando un real interés en Jacques Lacan en el transcurso de su teoría en relación a la *alétheia*. Para el año 1984, Lacan planteó lo siguiente:

> Y vuelvo al sentido, a fin de recordar el esfuerzo que necesita la filosofía- la última en salvar su honor por estar al día y haber llegado a la página que el analista hace ausente para percibir aquello que, del analista, es recurso cada día: que nada esconde tanto como lo que revela, cómo la verdad, alétheia = ver-borgenheit. De modo que no reniego de la fraternidad de este decir, puesto que lo repito solo a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve incuestionable. (Trosman, 2013, p. 47)

De acuerdo con lo anterior, lo que ha de constatarse en lo dicho por Lacan es que acepta una fraternidad, una relación directa, por no decir entre iguales del lado de los filósofos en lo respectivo a la verdad; y esta tiene un lugar privilegiado para aquellos arriesgados pensadores y seres capaces de lidiar con ella, siendo en este caso filósofos y psicoanalistas. Este último hace de la *aletheia* un recurso de cada día constando que nada esconde tanto como lo que revela esa verdad, en su sentido griego y alemán como *Ver-borgenheit* (Trosman, 2013).

Esta fraternidad pone al filósofo y el analista en el lugar de ser aquellos que han de enfrentar el problema de la *aletheia*, puesto que ambos llevan la palabra hasta un lugar que ningún otro experto puede hacer. Uno ha olvidado la problemática fundamental del ser, retomado por la retórica heideggeriana y, otro, hace uso de este como recurso para comprobar, día a día, que nada esconde

tanto como lo que revela, todo ello vía al síntoma, al acto fallido, es decir, la palabra, o sea, el símbolo (Lacan, 2010).

Por otra parte, Lacan, en *Subversión del sujeto,* enuncia que aquella problemática de lo que esconde es un desafío al psicoanálisis antes mencionado, se le agrega el saber *¿qué soy yo?* Interrogante que reclama una verdad que dé cuenta de la existencia propia y, no solo eso, sino que apunte a un lio ontológico puesto que toca al ser en su cuestión más general referente al ente llamado humano. A esta pregunta, Lacan responde en el mismo texto: "soy el lugar donde se vocifera que el universo es un defecto en la pureza del no ser" (Lacan, 1960/2008, p. 780).

La magnitud de la palabra del analista francés en este caso es de una crudeza y rigurosidad difícil de describir. Soy aquel lugar, un lugar, donde hay una voz, un eco verbal de alcance, que vocifera que el universo, aquello insondable profundamente enigmático, en donde se trata de alcanzar leyes físicas que lo comprendan, es en sí un defecto, en la pureza del no-ser. El ente humano vocifera, habla, ha de crear ecos que el viento transporte a otros lugares, es decir, a otros entes humanos, para hablar de ese universo en cuanto defecto de lo puro.

¿En qué lugar deja esto al analítico respecto al no-ser que denuncia? En el *seminario 11*, Lacan comunica lo siguiente:

> En efecto, lo primero que se le hizo patente a Freud, a los descubridores, a los que dieron los primeros pasos, lo que se hace patente aún a cualquiera que en el análisis acomode su mirada un rato a lo que pertenece propiamente al inconsciente es que no es ni ser ni no ser, es no realizado. (Lacan, 2013, p. 38)

Vuelve así a recordar, en lo que la investigación viene ofreciendo lo que Heidegger (2007) en *Conceptos fundamentales de la metafísica* reconoce abiertamente, y es la presencia del inconsciente en el ser humano, reconocimiento que toma lugar en su filosofía, para darle lugar a dicha falta. De este modo, al indagar por la verdad en Lacan, se debe caminar además de la mano de ese *hombre de la verdad* llamado así por el analista francés, para percibir en su filosofía la resonancia que tantas veces Heidegger dejó en su pensamiento.

3. Segundo capítulo. Psicoanálisis, filosofía y poesía: el *habla* como punto de conexión y desarrollo para la verdad y el agujero

> ¿Cuándo volverán las palabras a ser palabra? Cuando digan sin significar- designando-, cuando, mostrando, lleven al lugar del antiquísimo ser hechos apropiados los mortales en la usanza de ellos, adonde les convoca el tañido del silencio, donde lo poéticamente pensado se despliega.
>
> —Heidegger, (2010)

Cuando se piensa en la idea de camino, aquel *Holzwege*, se debe a su vez tratar la manera en cómo se camina por ese bosque, por esos senderos de pasos ya marcados en el territorio recorrido. No es un mero andar por andar, como la verdad no es una mera cuestión coloquial. Debemos ocuparnos del medio que nos permite ponernos en marcha, que permite el andar en su propiedad.

Para el filósofo, la poesía toma la forma de un camino poético que conduce a casa, esta última entendida como el lenguaje en donde habitamos. El lenguaje es portador de un decir poético que contiene la verdad, pero nos advierte Heidegger que nuestra relación con lo que está cerca es ya desde siempre tosca y torpe, *"*porque el camino a lo cercano es, para nosotros los hombres, en todo momento el más alejado y por ende el más difícil*"* (Heidegger, 2003, p. 17).

Heidegger y Lacan poseen y tratan un medio que permitiría el emprender el camino, el dirigirse a la verdad andando, entrelazando esas raíces de las cuales se ha venido hablando. Podríamos pensar inicialmente que ese medio es la palabra, cosa que no vendría a ser errónea y que se unirá al desarrollo de sus conceptos fundamentales. La palabra es el medio psicoanalítico central a la hora de abordar cualquier problemática, lo mismo que en la filosofía, en donde no solo cuenta la ratio, sino el logos, aquel concepto griego que evoca el decir, que nos pone de frente con el desocultamiento, con la *aletheia*.

El medio en cuestión que aquí quiere proponerse constituye y no solo se constituye por la palabra, siendo este el *habla* misma. La regla fundamental (Freud, 1921, p. 1655) del análisis es clara en este aspecto: el analizante debe decir todo lo que se le ocurra. Abreviando un poco aquel principio rector del análisis, se trata de que el analizado hable, que hable sin poner trabas ni crítica alguna a todo lo que se le ocurre, estando así enfrentado posteriormente a las resistencias que vayan empañando dicha pureza en su acontecer.

Sin embargo, la cosa no termina por ser del todo clara cuando se cuestiona directamente ese hablar del analizante. ¿Se trata solamente de hablar y ya? ¿Para Heidegger ¿se trata de un mero y simple filosofar, de un *Dasein* directivo que está-en-el-mundo teniendo el *cuidado* como eje central de estar-despierto, atento?

En la ética en el psicoanálisis Lacan nos dice que las personas van al análisis a encontrar un "socorro" y reconoce que existe un sufrimiento y una búsqueda por comprender origen del padecimiento, con la esperanza de liberarse de su ignorancia, dice:

> Somos nosotros, analistas, sencillamente en esta ocasión ese algo que acoge aquí al suplicante, que le brinda un lugar de asilo? ¿Somos nosotros sencillamente, y esto ya es mucho, ese algo que debe responder a una demanda de no sufrir, al menos sin comprender? Con la esperanza de que el comprender liberará al sujeto, no sólo de su ignorancia, sino de su sufrimiento mismo. (Lacan, 2009, p. 17)

Lacan resalta la importancia del significante en los mecanismos de inconsciente para los psicoanalistas, cuya técnica se basa por entero en el uso de la palabra, los mecanismos del inconsciente presente en la poesía y que al igual que Heidegger, señala otro lugar, en un decir portador de verdad, "De lo que se trata siempre, lo que la agudeza hace expresamente, esto es-designa, siempre al lado, lo que se ve en otra dirección" (Lacan, 2011, p. 28).

Por el camino se camina, se anda andando como se haría filosofía filosofando. Sin embargo, para todo ello, no hay meramente que caminar, andar o filosofar, sino que hay un precio muy particular que pagar para llegar a ello y se trata precisamente del *hablar* mismo. En este caso, Heidegger ha de ser un guía y Lacan a de integrarse como un buen acompañante, sin demérito alguno, puesto que va también a poner la mitad de su parte en la presente cuestión. Para todo esto, se necesitará de un texto central, titulado *De Camino al Habla* (1987), reúne textos especiales para la presente investigación como *La Esencia del Habla* (Heidegger, 1987).

En las tres conferencias reunidas bajo el título *De camino al Habla* Heidegger (1987), busca llevarnos ante la posibilidad de hacer una experiencia con esta última, con el habla misma. La experiencia significa para él que algo nos acaece, que nos alcanza, apoderándose de nosotros, tumbándonos y transformándonos.

Hacer una experiencia no significa por lo tanto precisamente que nosotros la hagamos acaecer, sino: sufrir, padecer, tomar lo que nos alcanza receptivamente, aceptar, en la medida en que nos sometemos a ello, una experiencia en la que *algo* se hace, adviene, tiene lugar. Por ello y según Heidegger (1987)*:*

> Pero ¿dónde habla el habla como tal habla? Habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhablado y vivimos, sin apenas reparamos en ello, unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia. (Heidegger, 1987, p. 145)

Esta experiencia no se logra con una explicación teorética de un fenómeno, sino en la experiencia con la renuncia, que hace presencia en la poesía, cumpliendo esta un papel primeramente preponderante.

Antes de proceder con todo ello debemos interrogar, primeramente ¿qué es el habla? Para Heidegger (1987), la cosa está clara: el habla es el habla, el habla *habla*. ¿En dónde nos deja esto aparentemente simple e incluso contradictorio en lo concerniente a la filosofía, al psicoanálisis y a la poesía? En primer lugar, hay que decir que el habla es aquello que habla, porque el habla habla.

Heidegger (1987), analiza el poema de Trakl titulado *Una tarde de invierno*, en donde no se detiene en las normas de la métrica y la poética, aunque resalta la belleza que lo caracteriza. Reconoce que es una verdadera obra de arte y va más allá, a través de las líneas del poema, confirmando su pensamiento en relación con el habla, donde surge la necesidad de pensar el habla desde sí misma, "¿esto equivale a pensar el habla desde nosotros mismos?" (Heidegger, 1987, p. 15). Sí, puesto que hay que llegar al lugar donde ya nos hallamos si queremos llegar al habla, pero prestando oídos a eso que nos sale al encuentro.

Algo similar había hecho Heidegger cuando se pregunta por aquello que subyace en la tela de Van Gogh del par de botas de campesino, la cual es transportada al igual que el carbón del Ruhr y los troncos de la Selva Negra, y se cuestiona por lo que esconden los himnos de Hölderlin que hacen que los soldados reserven en sus mochilas un lugar para ellos, al lado de los utensilios de limpieza

Hay un hablar que nos sale al encuentro, el *oír* el poema implica dicho encuentro, del mismo modo que requiere una disposición a prestar atención a eso hablado en el poema, el cual tiene algo para escuchar, y a la vez algo que le permanece, un sonido y un silencio. Según Heidegger (1987) "el ser humano habla. Hablamos despiertos y en sueños. Hablamos continuamente; hablamos incluso cuando no pronunciamos palabra alguna" (Heidegger, 1987, p. 11).

Novalis, uno de los poetas que inspira a Heidegger en su teoría sobre la poesía, llega al punto de crear la maravillosa sensación de hacernos sentir que no existe frontera entre el sueño y la realidad, poniendo al sueño en una relación íntima con nuestro ser, "el mundo se convierte en sueño, el sueño en mundo" (Heidegger, 1987, p. 11) señala el poeta en la inmediatez de estas palabras otra dirección, apunta al lugar ausente donde hace presencia la verdad.

El hablar mismo se manifiesta en el terreno de dominio del psicoanálisis, que viene siendo lo onírico, que es, según Freud (1909), la vía regia hacia el inconsciente. ¿Por qué habla el hombre? Según el mismo Heidegger (1987) "el hombre es hombre en tanto que hablante" (Heidegger, 1987, p. 11). Aquí Lacan empataría o terminaría la frase muy bien pudiendo decir: el ser viviente no sólo en tanto hablante, sino en tanto que hablante-ser.

Heidegger es categórico al afirmar no solo en *Camino al Habla* sino en *Holderlin y poesi de la Poesía*, que el lenguaje (*sprache*) no es algo que el hombre meramente posea y ya. Es algo que precisamente nos viene al encuentro y que a su vez debemos ir hasta su morada para asentarnos en ella. No es que meramente tenemos el lenguaje, sino que este viene siendo todo un acontecimiento histórico (Heidegger, 1994).

Sin embargo, el habla en tanto acontecimiento, el habla en tanto morada, el habla en tanto aquello que nos viene al encuentro, hace que Heidegger (1987) refiera que este es algo que debe ser tratada desde su hablar mismo y no desde sus diferentes formas de expresión, que es como generalmente se ha tratado su problema.

El habla como expresión, como algo que solo está allí para exteriorizar los estados anímicos, no hace que se aborde directamente el problema, y es el interrogar al habla misma, no a sus formas, que la ocultaran a ella misma de los respectivos interrogantes. No es *nuestro* hablar y sus diferentes formas, sino el hablar mismo del habla.

En lo hablado el habla se consume, pero al mismo tiempo en lo hablado no se termina el hablar, pues en lo hablado, el hablar permanece resguardado, surgiendo así dos fenómenos en el habla: uno presente que se consume, y otro que queda por fuera, resguardado. Por lo que para llegar

al habla sólo quisiéramos de una vez llegar propiamente al lugar donde ya nos hallamos, nosotros mismos el lugar buscado, pero al mismo tiempo en él nos encontramos, en tanto estamos. Reflexionar acerca del habla requiere adentrarse en el hablar del habla para establecer nuestra morada en ella, esto es, en su hablar y no en el nuestro.

Ante esto, dirá Heidegger "reflexionar sobre el habla significa: llegar al hablar del habla de un modo tal que el hablar advenga como aquello que otorga morada a la esencia de los mortales" (Heidegger, 1987, p. 13). Si el habla es lo que habla, si el habla, ¿en dónde es que podemos hallar semejante hablar? Heidegger, responderá a esto que es precisamente en lo *hablado* en donde el habla a de hablar:

> Si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera. Un hablado puro es aquel donde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. *Lo hablado puro es el poema*. (Heidegger, 1987, p. 15)

Hablar nos otorga una morada, alberga la esencia de los mortales donde lo hablado viene a nuestro encuentro como lo pasado de un hablar, esto es, un pasado que se hace presente y que trae a la actualidad la noticia del ser. Somos ese hablar pasado que se ha quedado como presente. Lo *hablado* tiene una pureza, no es un hablado cualquiera, es un *hablado* que se manifiesta, por ejemplo, en un poema, donde podemos *oír* lo hablado puro, pero al mismo tiempo algo que queda por fuera.

Heidegger ya nos está trazando una dirección en el orden de su rigurosidad para con el fenómeno del habla. Hasta hace poco, se inició el presente capítulo interrogando la máxima psicoanalítica, que hace que el psicoanálisis sea a su vez una problemática del lenguaje. Decir que el analizante sólo debe hablar y ya, parece básico. Sin embargo, ¿ese hablar tan básico cómo es posible que traiga resultados tan importantes? Lo particular de esta máxima de todo tratamiento analítico, es que además de lo citado, se le debe agregar el que no se debe ejercer crítica ni coacción alguna a lo ocurrido que posteriormente ha de ser exteriorizado. Se pide una sinceridad, una pureza que no se vea contaminado por el filtro, el juzgamiento, la pena, la vergüenza. Esto resalta lo que Heidegger dice cuando manifiesta que "incluso cuando lo entendemos desde el decir poético, lo

hablado del poema nos aparece bajo coacción, siempre exclusivamente como expresión expresada" (Heidegger, 1987, p. 18).

Esto último quiere decir que el habla se ha reducido a sus formas de expresión, siendo estas las que se manifiestan desde las diferentes disciplinas como la psicopatología, biología, antropología, mitología, poesía, etc. Como lo que interesa es lo hablado puro, que es el poema como tal, ahora ha de pensarse qué efecto ha de generar dicho *hablado* para lo que se hubiese de tratar en él y que, lógicamente, tenga importancia en el orden de la presente investigación

En el poema, lo que se dice allí no es algo meramente agregado, sino nombrado. Lo que se nombra se invoca y, en tanto que invocado, es invitado a venir a la invocación nombradora. ¿A qué es a lo que se invita precisamente? Se invita a las cosas para que en tanto que cosas, atañer con ellas a los mortales, a aquellos hombres. La caída de la nieve por ejemplo es lo que conduce a un hombre bajo el cielo. De aquí que Heidegger diga algo de vital importancia para ese comprender del habla en sí misma en lo hablado del poema:

> Casa y mesa vinculan a los mortales a la Tierra. Estas cosas invocadas de este modo, recogen junto a ellas el cielo y tierra, los mortales y los divinos. Los Cuatro son en una primordial unidad, un mutuo pertenecerse, Las cosas dejan morar la Cuaternidad (Geviert) de los cuatro cerca de ellas. (Heidegger, 1987, p. 20)

Aquí entra en escena la famosa Cuaternidad de Heidegger, que engloba el cielo y la tierra, los mortales y los divinos. Las cosas invocadas por lo hablado puro del poema, permiten dejar morar la cuaternidad, estar, habitar cerca de las cosas en tanto que son eso, la cosa (*Das Ding*). El poema en su hablado puro, permite que estas moren. "Este dejar-morar-reuniendo es el ser cosa de las cosas (*Das Dingen der Dinge*)" (Heidegger, 1987, p. 20). Esto quiere decir que, lo que hace que la cosa, una cosa, sea cosa, es que deja morar en su reunión la cuaternidad. Lo reunido, la cuaterna, que mora en el cosear de las cosas, es lo que Heidegger llama: el Mundo. "Al ser nombradas las cosas son invocadas a su ser cosa. Siendo cosa des-pliegan mundo; mundo en el que moran las cosas" (Heidegger, 1987, p. 20).

Cómo se aprecia, cosa y mundo se co-implican y se afectan mutuamente. Sin embargo, todo ello se produce en la medida en que afectan a los mortales, que son precisamente los hombres. El poema, lo hablado puro en donde el habla se permite contemplarse en lo que ella misma es, produce

un efecto de la cuaternidad en tanto mundo y de las cosas como aquello a lo que se permite ir el hombre. El poema, que invoca, trata en su presencia-ausencia, cercanía-lejanía, las cosas y el mundo con ellas. Hablar no es en sí algo que simplemente se haga. Requiere en sí de una pureza que solo el poema manifiesta, pues permite que el hombre pueda morar en aquello, y eso aquello alrededor de él, que permita una cercanía ante la presencia misma. Para ello se necesita del poema en cuanto hablado puro y de la cosa en cuanto das *Ding*.

¿Por qué fue importante todo este recorrido? Para aterrizar lo que es esencial para el psicoanálisis lacaniano y para la analítica existencial Heideggeriana: la palabra, pero ahora está en cuanto *habla*. De esta manera se sabe que el camino, el medio para que se fundamente lo relacionado a estos dos pensadores, se da por vía de la palabra-hablada, cosa fundamental desde el momento en que se interroga no cómo habla el hombre, sino si verdaderamente lo hace cuando decimos o se cree hacerlo. Dicho todo esto, hay que seguir yendo más allá. El arte, específicamente la poesía, debe tomar aquí un horizonte en cuanto aquel hablar fundamental, como lo hablado puro.

Para Heidegger (2010), hay un instante en la obra de arte en la que quedamos abandonados en manos de la presencia imperturbada de la cosa, en un encuentro que no tenemos que exigir ni preparar porque nos antecede, siendo la esencia del arte ese "ponerse a la obra" (Heidegger, 2010, p. 28) de la verdad de lo ente. Por su parte, para Lacan, la verdad se específica por ser poética; ese ponerse a la obra implica un hacer, que no tiene que ser mediado meramente por lo técnico del asunto, pues hablar ya es lo suficiente difícil que amerita tomar el estatuto de obra, al menos en la obra poética que habla en lo hablado como lo puro.

Ese ponerse a la obra de la verdad de lo ente, permite hacer énfasis, en que el medio en cuestión para emprender la obra, ese ponerse a la obra de, en cuanto a la verdad, es la obra de arte. Sin embargo, no es cualquier arte, es precisamente el poema aquel capaz de, en cuanto obra y en cuanto arte, ponerse a la verdad mediante lo hablado puro, en palabras heideggerianas.

La verdad en este caso se indica como algo que contiene en sí misma la falla, una verdad-no-toda, en la que lo imposible hace eco:

> La esencia de la verdad es la no-verdad, no quiere decir que la verdad sea en el fondo falsedad. Asimismo, tampoco quiere decir que la verdad nunca sea ella misma, sino que, en una representación dialéctica, siempre es también su contrario. (Heidegger, 2010, p. 39)

Heidegger en la obra *Esencia de la obra de arte* (2010), define el arte como alegoría. Además de ser una cosa acabada, la obra de arte tiene algo más, algo que lleva consigo, es lo que en griego se dice "simbolein" (Heidegger, 2010, p. 13). Para él la obra es símbolo; perteneciente la verdad al reino de la lógica, el arte debe ocupar-se de la misma, dado que en la obra se da el acontecimiento de la verdad.

A la hora de pensar la verdad, siendo esta abordada por lo dicho, por el logos para con la *aletheia*, implica a su vez pensar el desocultamiento en su contrario, es decir, como aquello que, a su vez oculta, siendo esta última parte esencial de la problemática de la verdad para acercarse a ella, a su imposible final, apresamiento, a su vez una falla, una verdad no-toda. ¿Hay poetas antiguos algo similar? Por supuesto que sí, y su mejor ejemplo, en este caso, es uno de los poetas que hicieron de su obra los cimientos de lo que posteriormente habría de desarrollarse.

Hesíodo (2021), es aquel poeta que, en su canto poético, en su poema llamada Teogonia, pone de manifiesto en las musas la importancia de la verdad como aquella que es esencial en su dialéctica con su contrario. En el primer encuentro que Hesíodo narra tener con las musas heliconianas, dice que estas le manifestaron lo siguiente: "pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo. Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad" (Hesíodo, 2021, p. 114). Posteriormente define a estas divinidades como las «bienhabladas» hijas de Zeus.

¿Por qué es de impotencia? Porque ellas manifiestan que a la hora de decir la verdad se valen a su vez de la mentira, que sería su contrario, pero no por ello afecta en su esencia su estatuto divino, pues son las «bienhabladas», es decir, poseen un bien, siendo este a su vez el hecho de proclamar, cuando quieren, la verdad, lo que hace de esta última algo que escapa, que no pertenece como tal, a los mortales. La verdad viene con su pareja, con su otro par, con su opuesto dialéctico, en donde para que haya uno tiene que haber el otro y así sucesivamente.

Esta verdad viene acompañada de algo que resalta en el poema Hesiódico de la Teogonía, y es que, si bien con el pensador del *ser* y con lo respectivo a la regla psicoanalítica fundamental se ubicó primero la cosa a partir del habla en sí misma, en Hesíodo (2021) lo poético tiene relevancia no tanto por la palabra, siendo igualmente uno de sus constituyentes fundamentales, sino por la voz. Son las musas las que proporcionan una voz divina para celebrar la temporalidad fundamental, es decir, el pasado, el presente y el futuro del lado del poeta, que quita males y es remedio de preocupaciones, lo mismo que ayuda a los reyes, pues derraman en su lengua dulce

miel de la cual brotarán melifluas palabras para así dirimir pleitos fácilmente, todo ello por medio de las *dikai* o *veredictos,* que enderezan lo que estaba torcido, las respectivas *themistes*.

Todo esto se logra por medio de la voz que las musas infunden en el poeta para cantar, celebrar las gestas de los sempiternos. Habla, voz, palabras, el poema trata con aquella verdad que tiene como elementos esencial y constitucional que es la mentira o la verdad-no-toda, encontrando en el lenguaje su expresión general.

Para Heidegger en el fondo de la poesía subyace lo que los griegos llamaron *hipokeimenon*, un núcleo, que posibilita la experiencia primordial griega del ser de lo ente en una presencia.

Sin embargo, no es cualquier presencia. Si bien *ser,* ha de equivaler a *presencia* y más que todo remitiéndose Heidegger a su originalidad griega, dicha originalidad ha de estar pérdida en la problemática de re-traducción, cuando habla del latín.

Y, por otra parte, no se trata de un traer a presencia lo dicho en lo poético. Es hacerlo presente en la potencia de su ausencia, es decir, saber de ello en el ahí o aquí en tanto *dasein*, mientras se lo nombra en la lejanía. El habla poética, ronda el aguajero en la medida en que no lo podrá apresar en tanto Real por lo simbólico. Por ello la importancia de sostener aquí dicha lejanía de la presencial, dicha ausencia.

En lo hablado en el poema está la presencia, pero como aún ausente, la invocación no logra que lo llamado se desprenda de la lejanía, el *"hacia donde"* del llamado parece darle impulso a la lejanía misma, a la imposibilidad, en tanto se evoca, se le invoca parece ponerse como imposible y anhelado. Ese horizonte no está por fuera de uno mismo, pero a la vez, en la imposibilidad se constata una inminente lejanía, el ser humano siente que es al tiempo, la patria y el exiliado.

Heidegger (1987), nos habla de una ausencia *aquí* en la proximidad más íntima, y una presencia *allá* en la lejanía remota. El *aquí* y el *allá,* entre ambos la evocación de eso que no es ni lo uno ni lo otro, o es quizás de ambos. En este sentido hay una presencia que no llena el lugar de la ausencia, a propósito de ello se pregunta por "¿cuál es más alta: la presencia que tenemos ante nuestros ojos o la presencia invocada?" (Heidegger, 1987, p. 19).

Aquello Real que lo simbólico no puede como tal apresar, Lacan (2010), lo define como lo que escapa, como aquella totalidad o instante que se desvanece. Por ello la importancia de Heidegger en este caso, puesto que lo hablado puro, el poema en cuanto tal, llama a la presencia de las cosas, las invoca y, si bien es una de sus virtudes, ello ha de mantenerse ausente en una lejanía que no permite la instalación de lo invocado en donde nos encontremos. Es en lo ausente,

en lo lejano, donde nos permitimos llamar a la presencia las cosas que en medio de su invocación siempre hay algo que quedará allí, distante, inaprensible.

Ello ha de mantenerse ausente, lejano, mientras se respeta en una presencia próxima, más no absoluta. Gracias a esta denominación y a las características de la cosa, se funda la interpretación de la coseidad de la cosa, y la interpretación del ser del ente; y, según Lacan que sólo la poesía permite la interpretación. Es decir, la poesía es lo que permite correr los muros de los límites de dicha interpretación, en este caso, analítica, en un ir-más-allá-de que nos acerca, hace que rodeemos, pero, que no podamos apresar.

La poesía tiene una doble vertiente: de ella deriva el sentido, pero al mismo tiempo un efecto de agujero como bien se acaba de decir respecto a la respetable lejanía para con la cosa. Por su efecto de agujero sería adecuada al *objeto a* minúscula. Aparece el forzamiento de la mentira, que viene siendo esa característica de la verdad mentirosa, y de esta última en el sentido de lo Real, recordando como Lacan en el seminario veinticuatro la definirá como lo simbólico incluido en lo Real.

Así mismo, Lacan señala que la verdad se específica por ser poética:

> La metáfora, la metonimia, no tienen alcance para la interpretación sino en tanto que son capaces de hacer función de otra cosa, para lo cual se unen estrechamente el sonido y el sentido. Es en tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se específica por ser poética (Lacan, 2010, p. 15).

En el arte, lo simbólico está en el principio del hacer, y considera Lacan que hay más verdad en el decir que es el arte que en cualquier bla—bla—bla. Este último, aquel que significaría el mero chacharachear, el simple murmullo de un vago comentario, incluso un inoperante palabrear, es lo que cae cuando se piensa el *habla* en sí misma, no en sus meras formas, siendo una de ellas el mero bla-bla-bla. Por ello, el arte está más allá de un saber hacer, pero en ese principio está lo simbólico en el hablar poético mismo, que es el material del arte. En él se hace presente la ausencia de esa cosa pérdida, lo que Lacan nombra como “inscribible”, y añade que es allí, es lo que se entrega en S de gran A barrado.

Lo que mantiene abierta la hiancia de lo que no cesa de no escribirse, cuando apreciamos una obra de arte o nos perturba un poema, en donde hay una palabra que con su fina punta de lanza

nos sacude, ocurre que vuelve abrir esta dimensión de la represión originaria. Este significante cuenta con esta contradicción de sostener una hiancia y al mismo tiempo ser lo que termina de no escribirse, este S de gran A barrado es el resultado de una dialéctica última entre el sujeto y el Otro por la cual uno y otro al unirse reviven en un movimiento.

La poesía se instaura sobre la ambigüedad del *doble sentido*. Ella en sí misma es una multitud de plurívocos sentidos. Parece resultar, nos dice Lacan (2010), de la relación del significante con el significado, y se puede decir en cierto modo que es *imaginariamente simbólica*. Se pregunta Lacan por la manera como el poeta hace que un sentido esté ausente reemplazándolo, a este sentido ausente, por la significación. La significación no es lo que un vano pueblo cree, es un término vacío, es el equivalente del agujero en lo Real o la relación sexual -el agujero en lo Real equivale a la relación sexual. Con el adjetivo vacío, Lacan apunta a acercarse a lo que hemos ubicado como el efecto de agujero. Lo que hace el poeta es reemplazar el vacío por la palabra vacía que es definida por Lacan como una palabra que no tiene más que significación, y dicha significación es definida por él como un término vacío, de este modo el poeta elimina el doble sentido y le da espacio a la significación.

Esta pregunta de Lacan ¿Cómo el poeta puede realizar esta hazaña, de hacer que un sentido esté ausente? es fundamental para la presente investigación, puesto que da cuenta de lo que la palabra poética puede producir en ese sin-sentido, en esa misma ausencia del sentido, para con el objeto-lejano tratado. Que el sentido se ausente significa que el objeto en sí mismo no es posible de ser apresado. La modernidad cartesiana se espantaría del solo hecho de pensar que el objeto, aquello dominable por el cogito, es en sí lejano aún en su presencia, pues el sentido, el todo de ese algo allí presente, se ausenta, pierde su significación, es algo en tanto que Real.

Esa pregunta de Lacan se liga a la de Heidegger cuando cuestiona precisamente si el hombre de verdad habla. Algo que se da por hecho, incluso cuando se plantea la regla fundamental del análisis, parte así de un enigma allí donde se daba por sentado que la mera expresión, el simple manifestar de estados de ánimo, era suficiente y podía recibir el nombre de “habla”.

En el orden del lenguaje poético y lo que compete a ello, el decir verdadero es definido por Lacan en el *Seminario 21* (1973), como la ranura por donde pasa aquello que es preciso que supla a la ausencia, a la imposibilidad de escribir, de escribir como tal la relación sexual. Lo Real es lo que se abre por medio del escribir, por consiguiente, el agujero hace para siempre la imposibilidad de escribir la relación sexual como tal. El poeta levanta una escena determinada por los rastros de

una pérdida, hay un desfallecimiento que subyace a la escena, se constituye la maniobra de la causa ausente. Por ello Lacan dice:

> Si se ha operado esta escisión, es posible pensar que la verdad que está en el sujeto operador de esta escisión, al permanecer fuera del circuito de la palabra, le recordará, si ustedes quieren, algo así como una dolorosa nostalgia que no podrá ser reanimada nunca más. (Lacan, 1977).

Con esto, a propósito, cito un poema de Heidegger:

> "El escondimiento de la falta"
> "Deja libre a la libertad,
> Guarda en reserva la triplicidad:
> amplitud desde la duración
> de la llegada del escondimiento.
> Amar es el desasir de aquellos que son la diferencia.
> Entes en la diferencia: sembradores de las siembras de la falta.
> Falta es el renunciamiento -riezgo único- del comienzo resguardante
> del hombre en la diferencia del ser.
> Escondimiento es guarda de la revelación del salvar que se hace apropiado
> En el imperar dejando libre". (Heidegger, 2012, p. 153)

Entonces, ordenado por la pérdida del objeto, aparece el sujeto en la oscilación, del sin sentido al sentido, en esta lógica de la pretensión de la verdad-toda aparece la estafa, donde cualquier consistencia ordenada aparece como imaginaria en el sentido de que oculta así misma esa pérdida fundamental. La propiedad de la estructura es el vacío, felizmente existe el agujero, según Lacan en el *Seminario 24.*

En el color en la pintura, en la palabra, en la obra poética y el sonido en la composición musical, son algo que está más allá de la materia de la obra de arte, y es lo que hace que sea arte, porque indica algo más que la mera cosa, alude a otra cuestión, la alegoría. A su vez lleva la obra

de arte algo añadido, lo que los griegos nombraron como *simbolein* (símbolo), y que para Heidegger, será un símbolo que junto con la alegoría evocan vocablos escondidos.

Heidegger (2003), en el libro *La proposición del fundamento,* hace énfasis al hecho de que nada es sin fundamento, y dice que dicho fundamento nos sale al encuentro, la búsqueda del ser humano por los fundamentos atraviesa nuestro representar, pero amerita un sondeo de aquello que viene al encuentro. Lo que sale al encuentro es la verdad cuya característica fundamental es que nos sorprende mientras sondeamos el borde de la materia que moldeamos mientras hacemos arte, por ejemplo, con palabras, con destellos de colores, o con notas musicales, tejiendo el borde que abraza vacío donde reposa inquieta la verdad.

Para Heidegger todas las artes deben ser atribuidas a la poesía, ella es esclarecedora de la verdad y en esto consiste el poetizar, ocupando así un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes, porque su materia es el lenguaje, el cual consigue la apertura del ente y de lo no ente.

Ahora bien, existe un lugar para ambos autores en el que la verdad tiene un lugar, se trata de una cita inesperada y asombrosa que acontece en la poesía, Lacan en el *Seminario 5* (2011) dice:

> finalmente, se produce un fenómeno inesperado, el escándalo de la enunciación, a saber, ese mensaje inédito que ni siquiera sabemos todavía qué es, todavía no podemos nombrarlo de forma del todo millonariamente. ¿Es un acto fallido o un acto logrado? ¿un patinazo o una creación poética? No lo sabemos. Tal vez ambas cosas al tiempo. (Lacan, 2013, p. 30)

El poeta usa la palabra permitiendo el advenimiento de la verdad en un extraño antagonismo entre lo claro y lo oscuro. En la poesía la verdad se mantiene retraída en un ocultamiento…en un movimiento que da vueltas dentro de sí según lo indica Heidegger en su texto *La proposición de fundamento* (2003):

> Aquí hay algo que, sin enclaustrarse, echa el cerrojo sobre sus puertas y al mismo tiempo lo descorre. Aquí hay un anillo, un anillo viviente, una cosa similar a una serpiente. Aquí algo prendido a su propio extremo se inicia a sí mismo. Aquí hay un inicio que es ya acabamiento. (Heidegger, 2003, p. 37)

Sin embargo, nos indica Heidegger que a lo preciso y claro le hace falta la oscuridad y la sombra, según Hamann en Heidegger *"*la precisión es una distribución apropiada de luz y sombra*"* (Heidegger, 2003, p. 31).

Un claro oscuro que se necesitan como si fuesen parte de una misma cosa, lo lejano en la cercanía más próxima del ser, la poesía, nos dice Lacan en la ética del psicoanálisis, evoca un dolor petrificado, un dolor inmóvil como una piedra en la medida en que ya no la dejamos rodar más, en la medida que la suspendemos, la solidificamos como un templo dotado de permanencia en donde el dolor se petrifica, e igual que la arquitectura también el poeta petrifica con las palabras la inmovilidad del dolor absorto.

El poeta hace con las palabras templos estáticos y petrificados cuyo material son las metáforas, dice Lacan: "es decir, aquello en lo que se sostiene la apariencia, pero que es también la aparición del material bruto, la aparición corriente lo que forja ese *vor*, ese tercero, lo que se produce a partir de la cosa" (Lacan, 2009, p. 77). Lacan define el dolor como un campo que, en el orden de la existencia, se abre precisamente en el que él se no tiene la posibilidad de moverse (Lacan, 2009, p. 76) y añade líneas seguidas: "¿acaso algo no se abre allí, en no sé qué percepción de los poetas, con el mito de Dafne transformándose en árbol bajo la presión de un dolor al que no puede escapar?" (Lacan, 2009, p. 76).

4. Tercer capítulo. El decir poético: un encuentro con la verdad y bordeamiento del agujero

El camino, aquel *Holzwege* (caminos de madera), permitió enlazar, cual camino de campo, cual raíces que, aunque a simple vista no se ve su unión que están en tierra profunda, a Heidegger con Lacan respecto a la problemática de la verdad, bien-amada para uno y como aquello que ha de retornar del olvido para otro. Ahora bien, desarrollado lo anterior *¿es posible sostener una relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido y la verdad, en relación al decir poético heideggeriano?* Se trata del camino que emprende con un titubeo el inesperado trayecto de la investigación, que de manera entusiasta dispone de una escucha atenta al decir que sorprende el caminar.

Continuemos con lo siguiente. Primero que todo, como plantea Trosman (2013), Lacan sostiene que el ser es un hecho de dicho. Luego, el sujeto se revela allí, en el dicho, en donde hay un intento de hacer salir algo de su significación. Sin embargo, siguiendo a Lacan, ningún sentido puede llegar a taponar, colmar, ese *algo*. ¿Qué es este «algo» precisamente? Aquello de lo que se trata es de un *agujero*, en donde se piensa en una pérdida central que nos define, que constituye y a su vez estructura. Es por ello, que el síntoma viene a cumplir a su vez una función muy particular y central en el terreno analítico, constituyéndose así en un mecanismo que busca engendrar sentidos y evocar el rastro de dicha pérdida central; sin embargo, aquel *algo*, mientras más se interroga y se cree apresar, por el hecho de agregar más palabras que se pongan al respecto, sigue siendo inaprensible.

En todo esto, Heidegger (1994, p. 30) ha de posibilitar, desde su misma posibilidad de su pensamiento, el pensar *algo* que a su vez es inaprensible y no puede cogerse, observarse a plena luz sin velo alguno, ser dominado a cabalidad y voluntad, y esto viene siendo el *ser*, ese *algo* imposible de llegar a decir en el orden de lo definitivo, del colmar, del allanar. En este caso, lacanianamente hablando, solo podemos bordearlo, que en el caso de Heidegger sería un para-qué-del-uso, puesto que allí está lo esencial del intento de aprehensión ontológica.

¿Qué posibilidad nos ofrece el *decir poético* para pensar con Heidegger y Lacan todo este entramado que se comienza a avizorar en lo referente a lo sintomático y a lo agujereado que tiene al sentido por presa para dar así paso a un sin-sentido, y para continuar asentando el ser en el orden de lo inaprehensible? Si dirigimos la mirada al quehacer poético veremos que el poeta dice sin

saberlo, a la manera en cómo se comporta el inconsciente, haciendo posible una relación entre agujero y el decir poético que queda reflejado en el ejemplo que nos da Lacan con Hamlet en el seminario *El deseo y su interpretación* la significación es pensada como pérdida, al igual que su rastro, surgen los significantes con el anhelo de colmar el vacío de la pérdida.

Para Lacan al final de su enseñanza, aunque hubiese rastros de que desde el inicio ya venía siguiendo su pista, *la poesía* tiene su magna importancia en la interpretación analítica debido a que es aquella la que posibilita correr los límites, los muros, de la interpretación. Cuando en el *Seminario 24,* expone que "no puedo ir más lejos en la interpretación porque no soy lo bastante poeta" (Trosman, 2013, p. 63), indica que aquel capaz de ir hasta los terrenos más vastos de la interpretación no es el analítico, sino el poeta, aquel ser capaz de ir hasta lo más hondo de aquel abismo, de aquel vaso hecho significante.

El poeta es para Heidegger "aquel que ha de dar con su poetizar en la posibilidad misma del sacar el para-qué del ser de las cosas" (Heidegger, 1994, p. 30). Es quien funda en la medida en que el *ser* ha de ser dicho como para-qué en el orden de su acto y realización para con aquello que se dice *se es.* La palabra poética está allí para, en un intento, aun sabiendo lo imposible de ello, intentar detener la corriente en donde hay que tratar de apresar algo allí en el orden de lo ontológico. Por eso dirá que poesía es fundación por la palabra y sobre la palabra. "¿Qué es lo fundado? Lo permanente; pero ¿es que lo permanente puede ser fundado? ¿Qué no es lo permanente lo desde siempre presente? No. Lo permanente es, justamente, lo que tiene que ser detenido contra la arrebatada corriente" (Heidegger, 1994, p. 29), y luego agrega: "hay que sacar a pública patencia precisamente aquello que sostiene y rige al ente en conjunto. Hay que poner al descubierto el Ser, para que en él aparezca el ente" (Heidegger, 1994, p. 29).

Sin embargo, Heidegger agrega, dando con ello en la imposibilidad ontológica, lo siguiente: "Jamás se saca, según esto, de lo pasajero lo permanente; ni se puede extraer sin más de lo complicado lo simple, ni de lo desmedido la medida. Que jamás se halla el fondo en un simple abismo" (Heidegger, 1994, p. 30), para luego finiquitar: "que nunca jamás será el *Ser* un ente. Más porque el Ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente esté ahí, a la mano, Ser y Esencia habrán de ser libremente creados, puestos y regalados. A esta acción de libérrimo regalo se llama fundación (Heidegger, 1994, p. 30).

En el orden analítico y a su vez de la filosofía, aquí hay ya un punto importante para lo que compete, y es el hecho de que, más que agotada, transitada, pisada o caminada, la palabra tanto

filosófica como analítica, con sus respectivas formas de escuchar, necesita del terreno del arte, del terreno de la poesía, para que aquella escucha-palabra que se la juega del lado del *inconsciente* o del *ser* pueda ir más allá de lo meramente posible, es decir, hacia aquello imposible, hacia aquello Real. Por ello Trosman dirá "que lo real está en juego bajo la metáfora del arte, es ya algo grandioso" (Trosman, 2013, p. 65).

Según Trosman, Lacan en el *Seminario 24*, trata a la poesía no sólo como efecto de sentido sino también y al mismo tiempo como de agujero. De allí que sea "la significación horadando el sentido" (Trosman, 2013, p. 65). El decir del poeta, el decir poético, agujerea, es la que permite poner en la palabra cosas independientes y desprovistas de una significación, como sucede con la contraseña o con el estúpido lenguaje del amor (Lacan, 2010, p. 29). El sin-sentido se aproxima, bordea el agujero desvistiendo la simplicidad de la palabra, haciendo de esta un más-allá-de, que es capaz de crear mundo en los constantes retruécanos, permitiendo así rozar algo, algo que está en la misma imposibilidad misma. De allí que la función de la palabra poética sea, para el mismo Lacan un ir más allá de lo que la escucha analítica o su palabra podrían llegar.

Respecto al agujero, piénsese *en su estructura de borde* en el que el deseo, al igual que este último, introduce la dimensión de goce articulado a la noción de Real. En este sentido y en la lógica de lo que se investiga y con los dos pensadores de que se parte, el filósofo en cuestión, reclama un lugar cuando nos trae la imagen del *alfarero* que con sus manos le da forma al borde que abraza *el vacío en su interior* y, en el apartado titulado *la cosa*, expone que: "el vacío, esta nada de la jarra es lo que la jarra es como recipiente que acoge" (Heidegger, 1994, p. 147). Y luego añade, "el alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, es aprehender lo inasible del vacío y producirlo en la figura del recipiente como lo que acoge" (Heidegger, 1994, p.147).

Heidegger trae la *vasija* y Lacan trae el *vaso*, ambas cosas que son homófonas en francés de *pot*, como bien lo trabaja en el año 1953 en su texto *Simbólico, Imaginario, Real*. ¿Qué tienen en común la vasija y el vaso para el otro? Que sea Trosman, quién dicte la respuesta "el concepto de vacío en el pensamiento taoísta permite pensar un vacío generador, creador y dinámico, potencia transformadora de la falta y la deficiencia, en un estado de devenir activo" (Trosman, 2013, p. 66). Además de ello:

> Luego el vacío medio desarma los binarismos, instalando un pensamiento ternario, entre el uno y el dos está el vacío. El tres es uno de sus nombres. Este vacío tiene una naturaleza

> ontológica, no es contingente ni desaparece con lo lleno, se actualiza en cada pasaje o movimiento de un estado a otro. (Trosman, 2013, p. 66)

Lo escabroso, lo denso, de la presente investigación, se va manifestando en este avance. El agujero, lo imposible, termina en sí siendo generador, creador, viendo en el más allá del sentido, en aquel sin-sentido, aquello que nos pone a su vez de frente a lo Real, como algo que permite ir más allá, correr los muros, los límites, de lo meramente escuchado, hablado y más que todo: comprendido. Decir poético, sin-sentido, no lleva a una simple y mera *nada-no-creador*. Es creador porque da con la imposibilidad, luz de anhelo para el pensador que ha de saberse imposibilitado por colmar, alcanzar, dicho *algo.* Ante lo imposible, solo queda el tratar-de-llegar, lo que hace que se corran los límites, se derrumben las paredes, solo para encontrar una y otra, sin descanso. Ya lo dijo Camus con Sísifo, a quien hay que imaginárselo feliz.

El acercamiento a lo Real, a lo imposible, ha de ser cuestionando con el poder del decir poético que marca en Heidegger y Lacan una posibilidad de tratar de apresar lo inaprensible, bordearlo, y si bien generarlo, no dejarlo de generar. La poesía, arte de unos pocos, pone a su alcance una función de la palabra totalmente distinta.

Es en el punto, sobre el vacío y el camino, donde se puede orientar a ambos pensadores en lo referente a la palabra poética. Esto se manifiesta en que "los poetas chinos abren surcos, trabajan la lengua como la tierra, enseña Cheng, y además canturrean. Polisemia del vocablo Tao: vía, camino, habla, palabra, voz" (Trosman, 2013, p. 68) Con todo esto ¿da con las palabras el poeta, el lugar al vacío? éste pensado desde Heidegger y esa imposibilidad central de la que se habla en psicoanálisis. Cito al filósofo:

> "Pensar la diferencia del ser"
> Siendo la diferencia del ser
> en ese poetizar del dictado
> que va construyendo en el habitar,
> al acontecimiento de hacer apropiado lleva con cuidado
> a las reservas del dejar libre,
> del más oscuro resplandor
> del resguardamiento clareante

> del único unir de lo mismo en lo mismo desde el apropiamiento único
> Para el antiguo comienzo que hace propio: la escisión del regreso a salvo. (Heidegger, 2010, p. 235).

Como se aprecia en lo citado, el poetizar del dictado conduce al regreso e implica una escisión que es de antes, a la cual se llega mediante un dejar libre en el poetizar, que revela el más oscuro resplandor. Volvamos con ello a Lacan, quien en el año 1977 llama a orientarnos a la poesía para intervenir en tanto que analistas:

> ¿Estar eventualmente inspirado por algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que analista? Esto es precisamente eso hacia lo cual es necesario orientarnos, porque la lingüística es una ciencia muy mal orientada. Ella no se levanta sino en la medida en que un Roman Jakobson aborda francamente las cuestiones de la poética. La metáfora, la metonimia, no tiene alcance para la interpretación, sino en tanto son capaces de hacer función de otra cosa, para cual se unen estrechamente el sonido y el sentido. En tanto que una interpretación justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética. (Lacan, 1977, Clase 11, s.n.)

Ir más allá, hacer función de otra cosa, es lo que se espera de la interpretación, que vaya más allá del sentido, esto es, al agujero del sin-sentido. Por ello la importancia de la poética para el psicoanálisis, puesto que amplía, corre el límite de la interpretación gracias a la función del poema, para ir hasta allí en donde se anhela un contacto con lo Real.

Ahora bien, el hablante-ser, es definido por Lacan en su última enseñanza, como un movimiento entre des ocultamiento y ocultamiento, y considera que nada esconde tanto como lo que revela.

El ser, ese hablante-ser, se significa en los enlaces lógicos con que se entreteje la cadena significante, pudiendo decir que el ser es producto de la metáfora y la metonimia, que son la lógica del inconsciente y de la poesía. En consecuencia, la verdad en Lacan es una verdad que se caracteriza por ser poética.

Es que no metaforizo la metáfora ni metonimizo la metonimia para decir que ellas equivalen a la condensación y al giro (virement) en el inconsciente. Sino que me desplazo con el

desplazamiento de lo Real en lo simbólico, y me condenso para hacer peso de mis símbolos en lo Real, como conviene para seguir al inconsciente en la huella.

Lo Real, se desplaza silenciosamente por la cadena significante, en el intento de ser apresado. El fracaso que constituye este intento es precisamente el impulso para la construcción simbólica. Como se dijo hace un momento, es un algo-creador, un fracaso, en este caso que sería fracaso-de-la-creación-para-crear. En *Radiofonía y televisión*, Lacan (1973) define el inconsciente como un término metafórico para designar ese saber imposible del cual carecemos, por lo tanto, sólo se tiene como imposible, esto hace que se confirme como Real. La verdad en Lacan, sólo puede medio decirse, cuya condición de falta, es enunciada como la imposibilidad de la proporción sexual, es la castración. Ante esta verdad como imposibilidad, no queda de otra que la construcción de una ficción.

Verdad y Real, dos imposibilidades que permiten un bordeamiento a partir de la palabra poética. Es un constante chocarse con un fracaso-creador, en la medida en que posibilita el no-parar, el hacer, el seguir haciendo en la medida en que se sigue diciendo, pensando y, ahora, poetizando ese *algo* inaprensible.

Entonces, no hay garantía de respuesta, dado que el Otro, que es el lugar de la verdad, carece del saber que precisamente la garantice. Ahora bien, no es más que *de lo falso de ser* que uno se preocupa en cuanto tal de la verdad.

Queda una verdad única y es el Otro barrado, cosa esta que determina la verdad que de allí viene en la forma del objeto a que representa la castración, recordando que esta última posibilita el advenimiento del deseo, y la producción simbólica del sujeto.

Lo simbólico, tiene una estructura de engaño, miente sobre lo Real al no poder aprehenderlo, sino rodearlo, pero este engaño o mentira debe ser tomada en el sentido de verdad, porque recordemos que la verdad, por el hecho de tener como estructura el entramado significante, tiene una estructura de ficción. Por ello, Lacan en *Radiofonía y televisión* (1973), plantea que su experiencia no toca al ser, sino para hacerlo nacer de la falla, pues el inconsciente se articula a partir de lo que del ser viene al decir, siendo así que el ser se dice con una falla.

Según Heidegger y sin perder el hilo de lo anterior "lo que duerme está ausente de un modo peculiar y sin embargo está ahí" (Heidegger, 2007, p. 91). A pesar de que el ser no puede apresarse, decirse completamente y hacer uso de él como un a-la-mano a disposición del hombre, allí está precisamente. Se habla del ser en todo momento, desde la orientación hacia los objetos, de estos

últimos hacia el mundo y de nuestra persona arrojada en él. *Somos*, nos presentamos en tanto creyendo ser o ignorando que constantemente afirmamos que somos. Sin embargo, ello no ha de ser fijado, apresado.

Es de esta imposibilidad que se puede articular ese *hacerlo nacer de la falla*, puesto que allí donde creía ser no soy y, siendo, tomando plena consciencia de donde estoy siendo, puedo ser donde no podía creer que era. En la medida en que no puedo apresar el ser: soy incompletamente. Soy-siendo en tanto aproximado, es decir, siempre faltante. Esta concepción debe ser sacudida hasta su fundamento según Heidegger, este *está presente o no presente* vale también para el hombre.

Soy incompletamente en tanto siempre hay algo de lo Real que no podemos aprehender, que escapa al registro simbólico convirtiéndose en un imposible. *Verdad* y *Falla*, *Ser* y *Real*, tanto para uno como el otro según los pensadores que dieron su *ratio* y *logos* para decir algo al respecto, escapan al decir común, por ello el *decir-poético*.

Decir-poético implica por lo tanto un ir más allá del mero pensar. Como la expresión bien lo manifiesta, Lacan nos dirá por lo tanto con todo ello, que el psicoanálisis no tiene sino un médium y esta viene siendo la palabra y, a propósito de la histeria, dirá "es que nos presenta el nacimiento de la verdad en la palabra" (Lacan, 2009, p. 248). Con Heidegger si bien el pensar está en el orden de lo preponderante, es también el Logos en tanto decir, lo que ha de primar para sacar al ente del desocultamiento, por lo que, a su vez, tiene la palabra como medio.

¿Qué significa por lo tanto *hablar*? Es acudir a la fuga de *algo*, ese algo que se desliza en la cadena significante. Nos deslizamos, nos dejamos ir mientras que mordemos las palabras, siendo ella la que llega, se queda, se pierde, para así venir a ser el logogrifo más grande: el de nuestra propia historia, y la respuesta es de orden subjetivo. Cuando nombramos uno y el mismo, nos engañamos, pues estamos divididos en el sentido de tener inconsciente, no podemos ser los mismos porque estamos en la dinámica del deseo, en una proyección, en un no-acabado, en un poder ser. Dirá: "El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte" (Lacan, 2009, p. 251).

Mientras más hablamos o, en el mejor de los casos, mientras sacamos a la luz con algún decir que queda para la historia de aquel que lo profiera, estamos constantemente perdidos, aunque, como ya se viene diciendo, todo ello en medio de una posibilidad creadora. El decir no se agota,

no para, no se detiene. El silencio incluso es una vía muy importante para el sacar a la luz, puesto que en muchas ocasiones un exceso de palabras vulgares o populares, no esenciales, solamente oscurecen más aquello de lo que se está hablando.

El individuo se encuentra así encadenado al significante, y aun una inmanente ausencia de este último por el eslabón del sentido le abre un lugar al vacío, estando inmerso en el movimiento del tener y no tener esa resonancia que después de ser pronunciada necesita ser nombrada, pero:

> Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. (Heidegger, 2006, p. 263)

Cito a Heidegger:
Un pensar que acompaña al poetizar
Saludo inaparente de las manos,
Seña hacia la obra de artesanía manual
a la que se encomienda el escribir: la indicación del camino
hacia la zona donde la “falta de Dios”,
donde el reservamiento permanecen ubicados. (Heidegger, 2010, p. 60)

Aunado a lo anterior, Hölderlin en su *Canto del destino de Hiperión:*
Canto del destino de Hiperión:
Brisas de Dios, radiantes, suaves os rozan
Como los dedos de la artista
Las cuerdas santas.
Sin sino, como infantes que duermen, respiran los dioses;
resplandecen en casto capullo guardados
sus espíritus eternamente. Y en sus ojos beatos brilla tranquilo fulgor perpetuo.
Mas no nos es dado
En sitio alguno posar.
Vacilan y caen

> Los hombres sufrientes,
> Ciegos, de una hora en la otra, como agujas de roca en roca lanzados, eternamente, hacia lo incierto. (Hölderlin, 1797, párr. 3)

Si como entes humanos, como analizantes o analistas, nos encontramos en la dificultosa situación de toparse con los líos y los obstáculos de la palabra que lleva al medio-ser, al ser-siendo, al ser faltante ¿cómo se puede llegar a hacer frente a algo de estas características, para salir de un atolladero que imposibilita la mediana tranquilidad debido a la culpabilidad sintomático, o siendo en lo más auténtico de la existencia? Para ello está precisamente la palabra poética, que tanto analista como filósofo han de valerse de ella.

Hay una relación entre *la verdad del ser y la obra de arte* que es digna de ser abordada por los dos pensadores que le han dado en su pensamiento un lugar fundamental y decisivo al arte como acaecer de la verdad. Acontece la verdad en la obra poética, como paraje en donde por un instante sucede un movimiento pendular entre la reserva y el develamiento. ¿En qué lugar espacio temporal se inflaman las palabras de manera tal, que la verdad se enciende y muestra su decir en la ardiente opacidad de la ceniza? La poesía es ese lugar, ella ocupa un lugar especial en la teoría de Heidegger.

Se trata para Heidegger (2010), de encontrarnos en nuestra propia esencia, y es la poesía una posibilidad de que esto ocurra, como bien lo expresa en su texto *Caminos de Bosque* en su capítulo ¿y para qué poetas? En donde habla de ese encuentro con nuestra propia esencia, la cual consiste en alcanzar el abismo antes que los celestiales:

> Si pensamos su esencia, vemos que permanecen más próximos a la ausencia, porque se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos. Pero como, al mismo tiempo, la presencia también se oculta, ya es ella misma ausencia. De este modo, el abismo cobija y señala todo. En el *Himno de los Titanes* (IV, 210), Hölderlin llama al «abismo» ese «que todo lo señala» (Heidegger, 2010, p. 3).

Hace presencia una imposibilidad que amerita detenernos a analizar la metáfora y la metonimia que son los elementos de la poesía, como en el *Seminario libro 24*, en el que Lacan considera que estas dos no tienen alcance para la interpretación sino porque hacen función de otra cosa, y para ello se articulan el sonido y el sentido, concluyendo, que es en tanto una interpretación

justa extingue un síntoma que la verdad se especifica por ser poética. En el mismo texto orienta a los psicoanalistas a algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que psicoanalistas. La falta de ser en la metonimia es lo que exige la realización, aun cuando pueda encontrársela por otra vía. Por su lado, la metáfora, como atravesamiento de la barra: s (4) s1 toma el relevo de lo que se llamaba revelación del ser. De allí se desprende una pregunta: ¿no hay disimetría? ¿El ser en cuestión en la metáfora y el ser que falta en la metonimia son los mismos? ¿Están en el mismo plano?

Igualmente, comenta Lacan en su *Seminario 24* cuando enuncia:

> La astucia del hombre es atiborrar todo eso, se los he dicho, con la poesía, que es efecto de sentido, pero también efecto de agujero. No hay más que poesía, se los he dicho, que permita la interpretación. Es por eso que yo no llego más, en mi técnica, a los que ella sostiene. Yo no soy bastante poeta. (Lacan, 1977, s.n.)

La necesidad de preguntar por la poesía resiste en este camino investigativo, inagotable camino que conduce a un encuentro, como dice Heidegger en *La pregunta por la técnica (*1994),

> Lo que, en los albores de la Antigüedad griega, ha sido pensado y poetizado está presente aún hoy en día; tan presente, que su esencia, cerrada aún para él mismo, está esperándonos por todas partes y viene a nosotros, sobre todo allí donde menos lo sospechamos (Heidegger, 2010, p. 41).

La poesía, es para el analista francés y para el filósofo, un medio de tocar aquello inaprensible, insondable, que sólo puede bordear o visualizarse a lo lejos, siendo ser una uno y para otro agujero, en donde el decir poético y el sin-sentido rozan con aquello que para todos aquellos es más imposible que para los pensadores más versados.

Ante la pregunta directriz de la presente investigación: ¿Es posible sostener una relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido, y la verdad en relación al decir poético heideggeriano? queda señalar que permitió desplegar la concepción lacaniana del sentido y el sin-sentido, encontrando un punto de concertación con el decir poético en Heidegger en la cita que

estos dos pensadores se dieron silenciosamente en los trazos de sus libros para darle un lugar a lo imposible, a aquella rebelde verdad que libre sondea por un sueño o una poesía.

5. Conclusiones

El abordaje teórico realizado hasta este punto, intentó hacer un recorrido pertinente que posibilite el poder trabajar con dos pensadores de la talla de Martin Heidegger y Jacques Lacan a la hora de tratar la problemática de la verdad, todo ello desde el sin-sentido y el decir poético, esto último allegado a la palabra Heideggeriana.

Respecto a Heidegger, se aprecia que es un filósofo que se ha interesado de manera asidua en lo referente a la problemática poética. Hölderlin, Rilke, Trakl, entre otros, son aquellos en los que se interesa para el desarrollo y abordaje en lo referente a su filosofía, por ejemplo, en lo referente a la *Cosa* y a la famosa *Cuaternidad*. Heidegger ve en la poesía aquella palabra primera, primigenia, del lado de los poetas, aquellos capaces de acercar la palabra no solo a lo esencial de las cosas, sino a su ser y a su misma verdad.

En su búsqueda, en su trabajo para con el Logos y aquella problemática recuperada por su parte, que es la pregunta por ser, Heidegger no paró hasta encontrar una palabra, un habla fundamental, puro, como lo dice en *De Camino al Habla* (1987), que le permitiese tener un acercamiento a la presencia de las cosas, es decir, a lo que están son, todo ello en el para-qué de su hacer. Sin embargo, lo particular de este pensador se incrementa cuando es precisamente él quien llama la atención de otros portentosos pensadores, siendo en este caso Lacan y su psicoanálisis, el que se muestra interesado por su persona y figura.

Lacan, deseoso de conocer y ahondar aún más en lo enigmático de la palabra de Freud y del conocimiento en general, termina a su vez, como el filósofo, teniendo un puerto a donde llegar en lo referente a ese más-allá del conocer, siendo la poesía la elegida a su vez. No es solo lo que la filosofía de Heidegger ha de aportar en interés o riqueza, sino su lógica ligazón a la poesía, aquella que, como ya se ha repetido en palabras de Lacan, es la que permite correr los muros de interpretación.

Lo que termina reflejando tanto Lacan como Heidegger en lo referente a lo que en este trabajo a interesado en el transcurso de todo su recorrido, es que la palabra tanto analítica como filosófica ha de necesitar recaer, instalarse, morar, en el terreno del arte, siendo esta la poesía, para que se pueda ir más-allá de lo meramente dicho, por más aires de profundidad que tenga. Esto es necesario para poder llegar a eso más que posible, es decir, a aquello imposible, Real, que trabaja Lacan y que no es posible de apresar totalmente, como el Ser que siempre ha de mantenerse en un

torbellino imposible de parar. Ser, verdad, Real, en este caso se juegan del lado de escapa. La palabra poética opera allí del lado de dos disciplinas que se remiten a ella para bordearla, cercarla.

Por ello, según Trosman (2013), Lacan en el *Seminario 24*, trata a la poesía no sólo como efecto de sentido sino también y al mismo tiempo como de agujero. De allí que sea "la significación horadando el sentido" (Trosman, 2013, p.65). La palabra poética agujerea un sentido en la medida en que libera lo dicho de su significación, permitiendo así rozar algo, algo que está en la misma imposibilidad misma, algo que hace que lo pensado se desvanezca en cada uno de nosotros cuando chocamos con aquello que nos ponga ante el silencio.

El decir poético, todo ello a partir de sin-sentido de Lacan y de la analítica existencial de Heidegger que retoma el poetizar para sí, da con el agujero, lo imposible, lo que termina por ser generado y creador. En su misma limitación, ha de generar, permitir ir más allá, teniendo para esto la palabra poética. Se corren los muros de los meramente escuchado, hablado por hablar en el bla-bla-bla cotidiano. Ante lo imposible, solo queda el tratar-de-llegar, lo que hace que se derrumben las paredes, solo para encontrar una y otra, sin descanso, lo que nos escapa pero que mantiene vivo el interés, el deseo como aquello incapaz de colmarse.

El psicoanálisis tiene la particularidad de la clínica, siendo esta una forma de hacer, de decir, que se ha visto atravesada por la filosofía, por lo menos en lo que respecta a Lacan. Tratar de encontrar su convergencia se juega del lado del hablar, de un habla puro en donde lo que aparenta ser tan discordante se una, al menos, raíces abajo, como en el *Holzwege.* Aquello hablado puro, como es la poesía, permite encauzar el análisis del lado analítico y de la filosofía en el orden Heideggeriano, permitiendo un acercamiento a la verdad de lo trato, es decir, al agujero de lo Real.

Lo que el presente trabajo detalla y a su vez encuentra, es de qué manera el sin-sentido que trabaja Lacan, jugado del lado de la poesía a su vez, y el decir poético Heideggeriano, abordan la problemática de la *verdad, pensada a su vez como agujero,* desde un marco directo y de colegaje del poeta y su poética. *La Verdad y lo Real*, dos imposibilidades que permiten un bordeamiento a partir de la palabra poética. Es el chocarse con el fracaso-creador, en la medida en que posibilita el no-parar, el hacer, el seguir haciendo, diciendo, pensando y poetizando ese *algo* inaprensible.

La poesía mantiene así viva el bordeamiento y a su vez el acercamiento a lo imposible. Es el recurso máximo, el correr de los límites hasta donde solo hemos brevemente de poder llegar. La poesía para el psicoanálisis y para la filosofía es el recurso a lo inaprehensible, un hecho que alimenta el poetizar, el acercarnos a la presencia de las cosas (*das Ding*) y de lo Real en cuanto tal

como aquello que siempre se nos escapa. Poetizar es un punto de encuentro y convergencia para ambas disciplinas del pensamiento, teniendo a la verdad por horizonte en la tranquilidad de lo no-alcanzado, pero en lo siempre-por-alcanzar, no desesperando en el caminar, pues es en el no-pasar-por-encima-de-las-cosas en donde está la riqueza de lo dado, de lo hablado, de lo pensado.

El presente trabajo acentúa, y no es para la desesperación, la incompletitud que siempre ha de acompañarnos en aras de la verdad, siendo esto no un límite sino una posibilidad creadora. Soy incompletamente en tanto siempre hay algo de lo Real que no podemos aprehender, que escapa al registro simbólico convirtiéndose en un imposible. Verdad y Falla, Ser y Real, tanto para uno como el otro según los pensadores que dieron su *ratio* y *logos* para decir algo al respecto, escapan al decir común, y por ello el *decir-poético*.

Por último, la investigación llevada a cabo en el transcurso de estos años permite así llegar a un punto crucial: la relación entre la comprensión lacaniana del sentido y el sin-sentido con la *verdad*, en relación al decir poético heideggeriano, que es lo que engloba la problemática investigativa desde un inicio. *Verdad* y *Real* han de estar allí en la frontera de lo inalcanzable como algo creador y que posibilita siempre un ir más allá. Su medio será lo hablado-puro, es decir, la poesía. Esta es la que permite correr los muros de la interpretación, ir más allá, y acercar en el orden de la filosofía a la problemática del ser.

Heidegger y Lacan, ambos pensadores que a pesar de sus divergencias nos dejan un legado: la importancia del decir poético, tanto para el filosofar como para el psicoanalizar, recurriendo a algo más allá, a una palabra más cercana a las cosas y a su vez que las acompaña hasta su límite más próximo, para hacer que podamos bordear, rodear, acercar, ese imposible. Introducción

Referencias

Alemán, J. & Larriera, S. (1997). *Lacan y Heidegger una conversación fundamental*. Paradiso ediciones.

Alemán, J. & Larriera, S. (2009). *Desde Lacan: Heidegger*. Miguel Gómez Ediciones.

Assoun, P. (1992). *Freud. La filosofía y los filósofos*. Paidós.

Binswanger, L. (1992). *Mis recuerdos de Sigmund Freud*. Almagesto.

Foucault, M. [YouTube]. Resúmenes Entelekia. *Qué es la psicología*, https://acortar.link/sYnsmo

Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños. En *Obras Completas* Tomo IV (pp. 2753-2759). Amorrortu Editores.

Freud, S. (1905). Tres Ensayos para una Teoría Sexual. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), *Obras Completas* Tomo II (pp. 1169-1238). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1909). Psicoanálisis. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), *Obras Completas* Tomo II (pp. 1533-1563). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1912). Consejos al Médico en el Tratamiento Psicoanalítico. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), *Obras Completas* Tomo II (pp. 1654-1660). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1914). Historia del movimiento psicoanalítico. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), *Obras Completas* Tomo II (pp. 1895-1934). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1915). Lo Inconsciente. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), Obras Completas Tomo II (pp. 2061-2082). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1924). El problema económico del masoquismo. En L. L. Ballesteros y de Torres (Eds.), *Obras Completas* Tomo III (pp. 2753-2759). Biblioteca Nueva.

Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliß (1887-1904)*. Amorrortu Editores.

Habermas, J. (1971). Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. En J. Habermas, D. Henrich y J. Taubes (Eds.), *Hermeneutik und Ideologiekritik* (pp. 120-159). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, M. (1971). *Ser y tiempo*. Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. Ediciones del Serbal Guitard.

Heidegger, M. (1994). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos.

Heidegger, M. (1994). La cosa. En: Traducción de Eustaquio Barjau. *Conferencias y artículos* (pp. 143-163). Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En: Traducción de Eustaquio Barjau. *Conferencias y artículos* (pp. 9-38). Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2000). *Hermenéutica de la Facticidad*. Alianza.

Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (J. J. García Norro, trad.). Trotta.

Heidegger, M. (2003). *La Proposición del Fundamento*. Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Alianza.

Heidegger, M. (2007). *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica*. Mundo, Finitud, Soledad. Alianza.

Heidegger, M. (2010). El origen de la obra de arte. C*aminos de Bosque*. Alianza.

Heidegger, M. (2010). *Pensamientos Poéticos*. Herder

Heidegger, M. (2013). *Seminario de Zollikon*. Herder.

Herrera G., R. (2005). Poética del Psicoanálisis. *Límite*, *1*(12), 115-118. https://acortar.link/qm73Xd

Hesíodo. (2021). *Obras y Fragmentos*. Gredos.

Hölderlin, F. (1797). *Canto del destino de Hiperión*

Lacan, J. (1957/1858/2013). Las formaciones del inconsciente. *Seminario 5*. Texto establecido por Jacques Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1977/2006). *Radiofonía y Televisión.* Anagrama.

Lacan, J. (1977/2021). *Seminario 24. https://acortar.link/OpGSVb*

Lacan, J. (1981). *Los escritos técnicos de Freud*. Paidós

Lacan, J. (1984). *Las Psicosis*. Paidós

Lacan, J. (2005). *De los nombres del padre*. Paidós

Lacan, J. (2006). *Aún*. Paidós

Lacan, J. (2006). *La Angustia*. Paidós

Lacan, J. (2007). *La ética del psicoanálisis*. Paidós

Lacan, J. (2009). *Escritos 1*. Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis. En J. D. Nasio, T. S. Armando Suarez (Eds.), *Escritos 1* (pp. 231-310). Siglo XXI.

Lacan, J. (2009). *La ciencia y la verdad*. En J. D. Nasio, T. S. Armando Suarez (Eds.), *Escritos 2* (pp.813-834). Siglo XXI.

Lacan, J. (2009/1960). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. D. Nasio, T. S. Armando Suarez (Eds.), *Escritos 2* (pp.755-788). Siglo XXI.

Lacan, J. (2011). *Las Formaciones del Inconsciente*. Paidós

Lacan, J. (2013). *El Seminario: Las formaciones del Inconsciente*. Primera edición. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2013). *Escritos técnicos* de Freud. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2013). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós

Lacan, J. (2015). *El deseo y su interpretación*. Paidós

Lacan, J. (2021). El Atolondradicho. En Graciela Esperanza. (Tr.), *Otros Escritos* (pp. 473-522). Paidós.

Le Gaufey. G. (2019). El efecto de sentido. Elementos de poética lacaniana. Ed. Rebeca González Rudo.

López, H. (2004). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Biblioteca Internacional.

Matamoro, B. (1997). Sueño y creación poética. Cuadernos Hispanoamericanos, (569), 15-22. https://acortar.link/top24p

Maya, R., B. E. (2003). *Psicoanálisis y poesía: un desciframiento del Bien-decir* [Trabajo de investigación de maestría]. Universidad de Antioquia.

Miller, J. A. (2013). *El ultimísimo Lacan.* Buenos Aires, Paidós

Miller, J. A. (2023). *Curso de orientación lacaniana* III, (5 sesión 10- 05/02/2023-) traducción M. González, T. Ferrer

Mondolfo, R. (2007). *Heráclito Textos y problemas de su interpretación*. Siglo XXI

Nos Llopis, J. (2000). *Crónica de una muerte anunciada: creatividad y elaboración*. https://acortar.link/ygwvTK

Ricoeur, P. (1985). *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI

Rodríguez, R. (2011). La manera correcta de entrar en el círculo: La cuestión del sentido en Ser y Tiempo. En A. Rocha de la Torre (Ed.), *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas* (pp. 305-326). Grama ediciones.

Ronchi, R. (1996). *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Akal.

Roudinesco, E. (1995). *Jacques Lacan Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Anagrama.

Rukser, U. (2016). Juan David García Bacca sobre el existencialismo de Heidegger. *Revista de Filosofía*, 13(1), 65-77. https://acortar.link/4cFWeD

Safouan. M. (1984). *Jacques Lacan y la Formación de los Analistas*. Paidós

Sharr, A. (2008). *La cabaña de Heidegger*. Editorial Gustavo Gili

Sylvester, G. (1926/1957). El valor de la vida. Virtualia. *Revista digital de la Escuela de la Orientación Lacaniana*, (12), (número extraordinario, mayo-junio 2006), pp. 1-8. https://acortar.link/V8cm6l

Taylor, S. (1977-1832). *La flor Colerigde.*

Trosman, N. (2013). *Interlocutores Filosóficos de Lacan*. Letra Viva

Tutivén Roman, C. (2002). Lacan y la filosofía. *Revista Iconos*, (13), 48-55. http://hdl.handle.net/10469/2105

Vattimo, G. (2003). Comprender el mundo-transformar el mundo. En A. Gómez Ramos (trad.), *El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Homenaje a Hans-Georg Gadamer* (pp. 59-69). Síntesis.

Žižek, S. (2010). *Lacan. Los interlocutores mudos.* Akal