



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

**"El problema del uno:
Rasgo unario y campo uniano en la enseñanza de Lacan"**

Sergio Esteban Arango Palacio

Tesis doctoral presentada para optar al título de Doctor en Psicoanálisis

Asesor

Juan Manuel Uribe Cano, Doctor (PhD) en Filosofía

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Doctorado en Psicoanálisis
Medellín, Antioquia, Colombia
2026



UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

Cita

(Arango Palacio, 2026)

Referencia

Arango Palacio, S. (2026). *El problema del uno: Rasgo unario y campo uniano en la enseñanza de Lacan*. [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Estilo APA 7 (2020)



Doctorado en Psicoanálisis, Cohorte IV.

Línea de Investigación. Psicoanálisis y Filosofía

CISH - CRAI María Teresa Uribe de la 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.



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Tabla de contenido

Resumen	8
Abstract	9
Introducción	10
Capítulo 1: Las concepciones del uno en la filosofía.....	21
1.1 Orígenes y actualidad de la problemática del uno.....	21
1.1.1 Del eleatismo al lacanismo.	21
1.1.2 El eleatismo y el movimiento sofístico.	29
1.1.3 El psicoanalista, el sofista y la dialéctica de los registros.....	37
1.2 El uno en Hegel: El ser para sí y el ser para uno.....	41
1.2.1 El significante en sí y el significante unario.	41
1.2.2 La articulación entre Lacan y Hegel: Una ciencia lógica.	42
1.2.3 La negatividad: Fundamento del devenir.....	43
1.2.4 El uno hegeliano: El concepto es lo en-sí.	46
1.2.5 La crítica hegeliana al en-sí kantiano.....	51
1.2.6 La ambigüedad del uno: identidad y diferencia, unidad y multiplicidad.....	53
1.2.7 El uno de la nominación producido al final de un análisis.	55
1.2.8 Kant con Lacan: el Das Ding y el deseo.	57
Capítulo 2: Las concepciones del uno en la enseñanza de Lacan, del rasgo unario al campo uniano.	59
2.1 El campo uniano: Del otro al uno.....	59
2.1.1 El uno de la incorporación y el uno de la sustancialización.	62
2.1.2 En la estela de Miller: El uno misterioso de la encarnación.....	65
2.1.3 Una notable excepción: El uno y la clínica nodal.....	66
2.1.4 Lo uniano como radicalización de lo unario.....	67

2.1.5 El uno como singularización por el goce.....	69
2.1.6 El uno como abstencionismo del otro.....	71
2.1.7 El uno y las masas del seudo discurso capitalista.....	75
2.1.8 El uno del régimen identitario de los escabeles.....	76
2.1.9 Del Parménides de Platón a Frege: El uno es o el uno existe.....	77
2.2 La ética del goce: La diferencia absoluta y relativa.....	80
2.2.1 Tránsitos discursivos.....	82
2.2.2 Salvo el amor, todos autistas.....	84
2.3 El decir y el uno: de la letra a la nominación.....	85
2.3.1 Hay un decir olvidado.....	85
2.3.2 Ni enunciado ni enunciación ni dicho.....	86
2.3.3 La insignia es un decir.....	87
2.3.4 De la letra al nudo.....	88
2.3.5 Yo soy la letra de mi síntoma.....	90
2.3.6 La nominación es función de un decir.....	91
2.3.7 Del uno de repetición al uno de separación.....	92
2.4 Las formas del uno, separación y libertad.....	93
2.4.1 El acto de separación y el ritual de terminación.....	93
2.4.2 ¿De qué separarse?.....	95
2.4.3 Deseo analista y deseo analizante.....	96
2.4.4 Los grados de la separación.....	97
2.4.5 Las formas del uno.....	99
2.4.6 Libertad y subversión.....	100
2.5 Con Miller: Del otro al uno o de la ontología a la unología.....	101
Capítulo 3: Implicaciones clínicas, el uno y el nudo.....	103

3.1 El uno del nudo: A cada uno su sinthome.	103
4 Conclusiones	109
4.1 Breve testimonio de investigador	109
4.1.1 Los dos giros: La transición de lo unario a lo uniano y de allí a lo nodal.	109
4.1.2 El trayecto de la investigación.	111
Referencias	115

Agradecimientos

A mi esposa, Nathalia, que acompañó cada paso del proceso y navegó a mi lado; al doctor Juan Manuel Uribe, quien con su incansable espíritu de investigación me permitió orientarme en las trabajosas ramas del saber sin perder el hilo ni el entusiasmo; a mis amigos de lecturas y debates, que me extraen del soliloquio del lector; a mis estudiantes, cuyas preguntas incitan nuevas lecturas; y a mi familia, que ha sido apoyo y base.

Resumen

Esta investigación indaga el estatuto de la problemática del Uno en la enseñanza de Jacques Lacan y sus consecuencias teóricas y clínicas. A partir de la lectura de los tres tipos de identificación en *Psicología de las masas y análisis del yo* de Freud, se reconstruye el lugar central que Lacan otorga al rasgo unario como soporte diferencial y condición de constitución del sujeto en su *Seminario sobre la identificación*, para mostrar posteriormente su desplazamiento hacia una problemática distinta: la del campo uniano y el axioma “Hay Uno”, especialmente a partir del *Seminario XIX*. Se argumenta que este giro uniano supone un reordenamiento de los conceptos fundamentales en la enseñanza de Lacan, que ya no privilegia la cadena significativa como productora de sentido, sino el enjambre de unos y la fijación de goce en la letra. En un último movimiento, la investigación propone como hipótesis que las elaboraciones tardías de Lacan sobre la topología y la teoría de nudos constituyen el correlato lógico y clínico del campo uniano. Desde esta perspectiva, se aborda la función de anudamiento del sinthome en tanto suplencia, orientando la dirección de la cura hacia un saber-hacer con el síntoma. Finalmente, se delimitan los alcances y límites de este enfoque, y se señalan líneas abiertas para una futura formalización de la clínica nodal.

Palabras clave: rasgo unario, campo uniano, sinthome, clínica nodal, letra.

Abstract

This research examines the status of the problem of the One in Jacques Lacan's teaching and its theoretical and clinical consequences. Starting from a reading of the three types of identification in Freud's *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, it reconstructs the central place Lacan assigns to the unary trait as a differential support and a condition for the constitution of the subject in his *Seminar on Identification*, in order to subsequently show its displacement toward a different problematic: that of the Unian field and the axiom "There is One," especially from *Seminar XIX* onward. It is argued that this Unian turn entails a reorganization of the fundamental concepts in Lacan's teaching, no longer privileging the signifying chain as a producer of meaning, but rather the swarm of Ones and the fixation of jouissance in the letter. In a final movement, the research advances the hypothesis that Lacan's late elaborations on topology and knot theory constitute the logical and clinical correlate of the Unian field. From this perspective, the knotting function of the sinthome is addressed as a form of supplementation, orienting the direction of the cure toward a know-how with the symptom. Finally, the scope and limits of this approach are delineated, and open lines are indicated for a future formalization of nodal clinic.

Keywords: unary trait, unian field, sinthome, nodal clinic, letter

Introducción

El problema del uno en la enseñanza de Lacan se plantea desde la perspectiva del retorno a Freud, pues es precisamente de la lectura rigurosa y creativa, desbrozada de lo que la tradición de la institucionalidad psicoanalítica imponía, de donde Lacan extrae el concepto de rasgo unario, lo pondera a la luz de su batería conceptual de los años sesenta y le da un lugar privilegiado en su enseñanza; sin embargo, ese lugar del rasgo unario ira variando a medida que los seminarios se suceden, y lo unario se contrapondrá a lo uniano, y de allí Lacan pasará al axioma, simple en su formulación pero complejo en su desarrollo, <Hay uno>.

De modo que la cuestión del uno, como en el caso de todo concepto que emerge de ese trabajo en constante progreso pero nunca terminado que constituye la enseñanza de Lacan, pasa por diversas fases, sus desarrollos argumentativos varían, los conceptos con los que entra en tensión emergen y desaparecen; la cuestión del uno se convierte en un eje central de la última fase de la enseñanza de Lacan, particularmente a partir del *Seminario 19*, pero se remonta a los primeros años de su enseñanza, principalmente en este, en el que la primacía de la escritura toma la posta y el estatuto de diferencia pura, propio del rasgo unario, se convierte en la naturaleza misma del significante:

Ese rasgo unario, en esta función del palote como figura del uno en tanto que no es sino rasgo distintivo, rasgo justamente tanto más distintivo como que está borrado casi todo lo que lo distingue, salvo ser un rasgo, acentuando el hecho de que cuanto más parecido, más. funciona, no digo como signo, sino como soporte de la diferencia. (Lacan, 1961-1962, p. 15)

Para Lacan, en el *Seminario 10*, el rasgo unario se encuentra en el origen, no solo del lenguaje sino también del sujeto, es el rasgo lo que se encuentra al inicio:

El rasgo unario es de antes del sujeto. no hay aparición concebible de un sujeto como tal sino a partir de la Introducción primera de un significante y del significante simple, que se llama "rasgo unario". <En el principio fue el verbo>, esto quiere decir: en el principio es el rasgo unario. (Lacan, 2010, p. 63)

Como puede constatarse, la cuestión del uno ocupa un lugar central en la enseñanza de Lacan, tanto en los sesenta como en los setenta, en seminarios tan icónicos como el dedicado a los cuatro discursos y el *Seminario 19* titulado ... *o peor*. Pero, en cada uno de estos momentos la aproximación de Lacan varía y deja de lado algunas definiciones y enfatiza otras, lo que puede dar la impresión confusa de una falta de claridad en cuanto a la definición del concepto y al estatuto que le corresponde en la enseñanza, al lado de conceptos fundamentales como lo son la repetición, el goce, el saber, el otro, la marca, la escritura, el inconsciente, el significante, entre otros.

Es precisamente en ese punto que pretende afincarse la presente investigación, uno de los objetivos es ubicar y definir el lugar que le corresponde a la cuestión del uno en la enseñanza de Lacan, ¿cuál es su importancia para el psicoanálisis en general, para la escuela Lacaniana en particular, para la dimensión clínica y para la investigación venidera? ¿Es posible concebir al concepto del uno como uno de los conceptos fundamentales? ¿Podría sostenerse que la problemática del uno constituye uno de los campos de investigación más fecundos para la teoría psicoanalítica? ¿A partir de la cuestión del uno es posible pensar la articulación entre el psicoanálisis y la filosofía? ¿hay relación alguna entre la cuestión del uno y la cuestión del ser en Lacan?

Al comenzar a preguntarse por la cuestión del uno, Lacan se suma a una tradición que se remonta a los orígenes de la filosofía occidental, desde el *Parménides de Platón*, y que encuentra su florecimiento en la escuela neoplatónica, particularmente en uno de sus más destacados discípulos, como lo es Plotino, quien hará del uno el centro de sus reflexiones y de su enseñanza mística. Esta tradición del uno, del pensamiento sobre lo uno, tiene también un lugar en Aristóteles, si bien el estagirita se pregunta por la relación entre el ser y el uno o lo uno, su reflexión se decanta por el lado del ser.

En su introducción al *Parménides de Platón*, María Isabel Santa Cruz afirma que “Zenón procede dialécticamente no sólo para destruir la posición, generalmente admitida, de que hay multiplicidad, sino también para probar que hay unidad” (Santa Cruz, 1988, p. 13). Dicha unidad es crucial cuando se contrapone a la multiplicidad del ser, *esse* ser polimorfo y polifónico es uno, pues uno de sus atributos principales es la unidad.

Según que lo uno sea o no sea, que se niegue o que se afirme, las consecuencias para los otros son diversas; “Unidad y multiplicidad se excluyen recíprocamente. La imposibilidad de la explicación de la multiplicidad desaparece con la introducción de la Forma como unidad que da

razón de cada conjunto de múltiples” (Santa Cruz, 1988, pp. 22-23). Pero el uno de la forma, la unidad que se deriva de la simplicidad de la forma no da cuenta de la multiplicidad de los particulares:

Platón tendrá que sacar a las Formas de su aislamiento y de su simplicidad, y reemplazará la concepción de lo inteligible como un conjunto de unidades separadas y unas por un plexo de relaciones, donde cada Forma es y consiste en ser una combinación unitaria de múltiples Formas. Tendrá, además, que mostrar que las combinaciones entre las Formas no son indiscriminadas, y que es preciso contar con la dialéctica para reconocer las combinaciones lícitas y distinguirlas de las que no lo son. (Santa Cruz, 1988, p. 23)

En la tradición de la escuela neoplatónica será Plotino quien retome con mayor énfasis la cuestión del uno en su relación con el bien y con el intelecto, pero para Plotino, lo que era el problema de la unidad y la multiplicidad se convierte en la relación de unión con el único bajo la forma mística de la experiencia extática:

Si decaemos de la contemplación, reavivando nuestra propia virtud interior, y cobramos entonces conciencia del hecho de que estamos embellecidos por virtudes, nos encontraremos de nuevo aligerados, yendo de la virtud al Espíritu y a la Sabiduría, y, por medida Sabiduría, hasta Ése otro. Y ésta es la vida de los dioses y los hombres divinos y bienaventurados: ser liberado de las realidades de aquí abajo, vivir sin deleitarse en las realidades de este mundo, huir solo hacia el Único. (Hadot, 1997, p. 118)

En Plotino la contraposición entre la multiplicidad de los particulares y la unidad de la forma que ocupaba el argumento central del Parménides de Platón se convierte en la tensión entre lo compuesto y lo simple, entre lo impuro y lo puro, entre lo social y mundano y lo espiritual ultramundano:

Estos dos grados de las virtudes se corresponden con dos niveles distintos de la realidad humana. Está el compuesto, es decir, esa parte de nosotros mismos que corresponde a una especie de mezcla del alma con el cuerpo. Es ahí donde se producen las pasiones, los

temores, los deseos, las penas y los placeres. Por encima está el alma pura, el hombre interior, el hombre espiritual, cuya actividad propia es el pensamiento o, mejor aún, la contemplación de Dios. Las virtudes inferiores regulan la actividad del compuesto. Sin embargo, el sabio se niega a identificarse con el compuesto. Ese cuerpo vivo, esas pasiones, esas penas y esos placeres le pertenecen, quizá sí, pero no son él mismo. (Hadot, 1997, p. 121)

Será justamente en la escuela neoplatónica que la cuestión del uno remontará el vuelo y se ubicará como la piedra de toque de la experiencia mística, como condición de la pureza de la vida espiritual y como éxtasis de la unión con el único. Esta versión de la problemática del uno tiene ecos en las tradiciones místicas y en la teorización sobre la experiencia mística, y podemos rastrearlo hasta ese sentimiento oceánico que describe Freud.

Pero en la tradición Aristotélica, la cuestión del uno cede su primacía a la cuestión del ser, pues el uno no será más que un atributo de lo que es, todo lo que es, tiene una unidad, en su introducción a la Metafísica de Aristóteles, Tomás Calvo Martínez afirma que:

<Lo que es> posee, pues, propiedades o atributos en tanto que algo que es, y no en tanto que es tal o cual cosa en particular. Se trata, sin duda, de las que posteriormente se denominaran propiedades transcendentales y, en particular, de la unidad. De ahí que a la ontología corresponda también estudiar la unidad y cuantas nociones caen bajo la noción de <lo uno> (lo mismo, lo igual, lo semejante). Y puesto que a la unidad es contraria la pluralidad, también de esta se habrá de ocupar la ontología, y también de los contrarios, puesto que todos los contrarios se reducen a la contrariedad primera de <uno / múltiple> y <lo que es / lo que no es>. De estas nociones se ocupa Aristóteles en el libro X de la metafísica. La pertenencia de estas cuestiones a la ontología se justifica, por lo demás, en la trascendencia de la noción de uno. (Calvo Martínez, 1994, p. 30)

La cuestión del uno implica una trascendencia, dimensión que lo hace predicable de todas las cosas, pero que también hace que no se pueda predicar sobre el uno, tal como el ser, de manera que no pueden ser géneros, están en cierto modo, más allá de lo que es género; lo que se plantea es que entre los géneros superiores están el ser y el uno que abarcan todos los universales,

de cualquier particular se dirá que es y que se compone de una unidad, la cuestión de la difusión y multiplicidad del ser entre las diferentes categorías clasificadas por Aristóteles implica que cada una de las categorías en que se divide el ser inmediatamente es una, y también es, allí están constatados el ser y el uno en su difusión a través de las categorías supremas.

El ser y el uno son los atributos universales de todo lo que es:

En efecto, de una parte, es necesario que las diferencias de cada genero sean y que cada una de ellas sea una; pero, de otra parte, ni las especies del género ni el género sin sus especies pueden predicarse de las diferencias propias, de modo que si <uno> o <lo que es> fueran géneros, ninguna diferencia sería una ni algo que es. Y si no son géneros, tampoco serán principios, supuesto que los géneros son principios. (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 143)

La cuestión del género y de la sustancia, de la definición unificadora y del atributo diferenciador, será puesta en juego también por Lacan, al retomar la lógica Aristotélica, cuando señala la diferencia que va del uno entendido como todo unificante y el uno entendido como rasgo diferenciador, como elemento que se diferencia de los demás elementos precisamente por su elementalidad o del uno que enmarca, que engloba, que hace genero precisamente a partir de su generalidad.

Lacan toma el concepto de rasgo unario de la obra Freudiana, lo extrae de la lectura atenta, allí donde nadie lo había notado, Lacan realiza una extracción del rasgo unario y lo hace uno de sus conceptos fundamentales para el desarrollo de su enseñanza, particularmente en lo que atañe al significante y al sujeto en el *Seminario 9* pero también con respecto al ser y al otro en los *Seminarios 19 y 20*.

En la segunda década del siglo XX Freud se vuelca sobre la caracterización psicológica de las masas, siguiendo los pasos de Le Bon y de G. Tarde, pero aporta a la discusión un nuevo concepto, la libido, que permite llenar el vacío dejado abierto por un concepto tan difuso y ambiguo como lo era la sugestión, que necesitaba redundar en petición de principio para poder ser explicitado, <La sugestión produce sugestión>; el concepto de libido permite a Freud precisar lo que pasa entre los integrantes de la masa, entre los elementos del conjunto pasa la libido, libido que se posa en unos rasgos, que supone el eros, que exalta y hasta enloquece al individuo arrastrado por esa emanación propia de las investiduras de objeto:

Los individuos se identifican entre sí, se enlazan, y se identifican al líder de la masa, en estas identificaciones el yo copia [*Kopieren*] en un caso a la persona no amada, y en el otro a la persona amada. Y tampoco puede dejar de llamarnos la atención que, en los dos, la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto. (Freud, 1992a, p. 101)

Ese rasgo único, ese trazo unario que Freud ubica allí en la base de este tipo de identificación, pero que no es motivo recurrente en sus publicaciones posteriores, será retomado por Lacan y llevado hasta las últimas consecuencias en su relación con la escritura, con el sujeto, con el significante, con el Otro y con el objeto a. Desde el seminario sobre la transferencia, en los primeros años de su enseñanza, Lacan subraya la relación entre el ideal del yo y el yo ideal en los siguientes términos:

La distinción radical del ideal del yo en la medida que no hay tanto para suponer como introyección posible, es que uno es una introyección simbólica, como toda introyección del ideal del yo, mientras que el yo ideal es la fuente de una proyección imaginaria. Lo que ocurre en el nivel de uno, que la satisfacción narcisística se desarrolle en la relación con el yo ideal, depende de la posibilidad de referencia a este término simbólico primordial que puede ser monoformal, monosemántico, *ein einziger Zug*. (Lacan, 2008a, p. 395)

En estas primeras aproximaciones al rasgo unario, Lacan toma el nivel de uno en la perspectiva de la dimensión narcisista del yo ideal, cerrado sobre sí como una esfera que conforma una unidad, de modo que podríamos sostener que, en un primer momento de la enseñanza de Lacan, el rasgo unario es imaginario, tal como en la reflexión Freudiana era el rasgo de identificación en la masa.

La identificación, en tanto introyección del objeto en el yo (Freud), constituye la más fundamental y originaria forma de vínculo con el otro, la elección de objeto vendrá después en el desarrollo libidinal; en el duelo por ejemplo, el objeto perdido es introyectado en tal grado que el yo se ensombrece por la presencia del objeto, ahora bien, en la identificación, el yo toma sobre sí algunas propiedades del objeto, por eso la identificación es parcial, se toma un rasgo, como lo

recuerda Lacan en 1958, "Se trata siempre de la introyección, no de la realidad del Otro, sino siempre de un sólo rasgo: *<ein einziger Zug>*" (Lacan, 2008a, p. 443).

En esta identificación por rasgos, Lacan comienza a poner el acento no sobre la dimensión imaginaria del yo ideal sino sobre la dimensión significativa de esos rasgos, sobre la identificación en tanto ideal del yo, pues los rasgos aislados, únicos, están estructurados como el significante. Ya en las primeras clases del seminario sobre la identificación, Lacan llega a definir al rasgo unario como la forma más simple de la esencia del significante, esta simplicidad del rasgo remite a su mínima diferenciación cualitativa con respecto a los demás:

El rasgo unario entonces ya sea como aquí vertical- llamo a esto hacer palotes- ya sea como lo hacen los chinos, horizontal, puede parecer que su función ejemplar esté ligada a la reducción extrema, a su respecto justamente, de todas las ocasiones de diferencia cualitativa. (Lacan, 1961-1962, p. 62)

La pura diferencia, la depuración de la diferencia, es precisamente la dimensión más radical de la alteridad, aquella en cada elemento, cada trazo es otro respecto a los demás, a pesar del borramiento de sus distinciones cualitativas, no son más que palotes, al fin y al cabo, cada uno como el otro, pero cada uno otro:

Este borramiento de distinciones cualitativas no está allí sino para permitirnos aprehender la paradoja de la alteridad radical designada por el rasgo, y es después de todo poco importante, que cada uno de los rasgos se parezca al otro. Es en otra parte que reside lo que llamé hace un instante esta función de alteridad. Y al terminar la última vez mi discurso, puntalicé cuál era su función, la que asegura a la repetición justamente por esta función, sólo por ella, que escape a la identidad de su eterno retorno bajo la figura del cazador marcando con una muesca el número, ¿de qué? De trazos por donde ha alcanzado su presa. (Lacan, 1961-1962, p. 62)

La función del rasgo es la distinción, es justamente la alteridad en medio de la semejanza de cada rasgo, lo que permite desajustar la identidad en la repetición, pues cada vez es otra vez,

cada vuelta es diferente, el retorno no hace círculo, pues en la identidad de lo repetido se cerraría la repetición, pero justamente la repetición se tiende en un horizonte de identidad eludida.

La pura diferencia del significante constituye su esencia siempre en relación con otros significantes, básicamente cada significante consiste en no ser lo que son los otros; tal es también la función de la nominación, el nombre propio se define por la propiedad de no ser lo que son los otros, pues el nombre es un rasgo distintivo del sujeto que se nombra.

En tanto uno diferenciador, este uno se distingue de una larga tradición que se remonta a Parménidas y pasa por el neoplatonismo, el gnosticismo, hasta la filosofía Cartesiana y Kantiana, en la que el uno sintetiza, el uno tiene función agrupadora, el uno es oceánico como diría Freud, es el uno-todo, el uno Plotiniano de la experiencia mística; es también la norma, la regla universal, la ley sin contenido del imperativo en Kant; el uno de la forma en Platón que unifica todas las apariencias sensibles, que despeja todas las sombras de la particularidad, de la variabilidad del mundo sensible:

La función el Uno en la identificación como la estructura y la descompone el análisis de la experiencia freudiana es, no la del *Einheit*, sino la que intenté hacerles sentir concretamente desde el comienzo de año como el acento original de lo que denominé el rasgo unario, es decir, algo totalmente distinto al círculo que agrupa, en el que en suma desemboca a un nivel de intuición imaginaria sumaria, toda la formalización lógica, no el círculo sino algo totalmente distinto: a saber lo que denominé un 1: ese trazo, esta cosa insituable. (Lacan, 1961-1962, p. 7)

La función que da Lacan al uno en este momento crucial de su enseñanza y de su teorización sobre el rasgo unario, no es la de la unidad *einheit*, sino la de la unicidad *einzigkeit*, no la unificación sino la diferenciación. Por esta vía Lacan llega a la primacía de la función de la escritura, ya que los trazos escritos se inscriben en lo real y fundan la repetición, incesante movimiento cuyo horizonte de identidad no es nunca alcanzado y que permanece en la tentativa de identidad, en la fallida aproximación a lo mismo:

Es en la repetición de lo aparentemente idéntico que se crea, se desprende lo que denomino no el símbolo sino la entrada en lo real como significante inscripto - y es eso la que quiere

decir el término de primacía - de la escritura. La entrada en lo real es la forma de ese rasgo repetido por el cazador primitivo de la diferencia absoluta en tanto ella está allí. (Lacan, 1961-1962, p. 18)

La escritura no es el símbolo, no pertenece al registro simbólico, la escritura es la entrada en lo real de un significante como inscripto, este significante que se inscribe en lo real y que funda la repetición, no será ya cualquier significante que simplemente consiste en no ser los otros, este significante inscrito en lo real funda la serie, este capitanea. Según Mazzuca:

Pueden distinguirse claramente las dos dimensiones, la del rasgo unario que se defina por la diferencia, que está en el origen del lenguaje, en el que hay una cierta equivalencia entre todos los significantes, pues todos comparten el mismo atributo de la pura diferencia, de ni ser lo que los otros son. (Mazzuca, 2022, p. 349)

Mientras que “El significante amo (S1), por el contrario, está solo. Por eso Lacan lo llama significante único. Y opera por una distinción secundaria, no inicial, al separarse de todos los otros y tratarlos como un conjunto (S2)” (Mazzuca, 2020, p. 534).

En el seminario sobre la angustia, ese rasgo unario constituye un elemento decisivo en la operación de alienación - separación del sujeto con el Otro, esta operación es una división, lo que implica un resto que es precisamente el objeto a, objeto que demarcara las vías de la repetición y las vueltas del sujeto alrededor de esa pérdida, de ese objeto y ese goce allí asociado que están definitivamente perdidos desde el origen:

Con relación a ese Otro, dependiendo de ese Otro, el sujeto se inscribe como un cociente, está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. Y bien, no por ello el Otro queda aniquilado. Hay un resto en el sentido de la división, un residuo. Ese resto, eso último, ese irracional, esa prueba y única garantía de la alteridad del Otro, es el a. (Lacan, 2010, p. 63)

En el seminario sobre los cuatro discursos la conceptualización del rasgo se entrelaza con la dimensión del goce que se pretende alcanzar en el rodeo de la repetición, pero puesto que la

repetición es fallida, no logra alcanzar aquel goce originario perdido, ni aquel objeto perdido, el rasgo continua escribiéndose en cada vuelta, no cesa de escribirse en cada retorno:

El rasgo unario en su repetición es medio de goce, pero también su tramitación metonímica. En la repetición no se reproduce el goce original, hay siempre una diferencia, una pérdida de goce. Lo que precisa de la repetición es el goce. En la medida en que hay búsqueda de goce en tanto repetición, [...] lo que nos interesa como repetición y que se inscribe por una dialéctica del goce, es propiamente lo que va contra la vida. (Mazzuca, 2020, p. 534)

El rasgo unario constituye ahora el eje que articula al sujeto con el otro como conjunto vacío, a la marca con la repetición como medio de goce, al objeto perdido con ese goce también perdido indefinidamente, al cuerpo con el significante que allí se inscribe y al registro simbólico y el real por medio de la primacía de la escritura; la marca conmemora una irrupción del goce y la repetición se consagra a celebrar periódicamente el evento originario.

Ya en el año 1972 Lacan retoma la diferenciación de lo unario y de lo uniano, de lo unificante y de lo distintivo; y comienza a formular su sintagma axiomático <Hay uno> que pone del lado de lo uniano, del *Es gibt* heideggeriano, del simple hay en relación con el uno. Miller propone que será en el año siguiente, en 1973, que Lacan se desprenderá definitivamente de su ontología y pasará al campo de lo uno, de una unología:

Gritando ¡hay de lo Uno!, se inscribía en una tradición por completo diferente de la que corresponde a la ontología, doctrina del ser. A partir de esta otra tradición, a saber, la del “Parménides” de Platón, se inscribía en la unología (henología),¹⁰ doctrina del Uno, aquélla que los neo-platónicos hicieron florecer y se esforzaba, precisamente, por pensar el Uno – consigno la que supo ser su propia fórmula– más allá del ser y de la esencia, pensar el Uno como superior, anterior, independiente respecto del ser. (Miller, 2011, p. 62)

En conclusión, este recorrido por las fuentes demuestra que la cuestión del uno, si bien tiene sus antecedentes en la tradición filosófica de occidente, encuentra su lugar en la enseñanza de Lacan, pues el mismo se inscribe en la tradición del uno, para distinguirse en su manera de aproximarse a la problemática del uno, del hay uno, de lo unario y de lo uniano, y a la ontología de

la tradición filosófica y a su propia ontología de semblantes, contrapone una unología, una teoría del uno que antecede al ser, a la esencia, y que existe y además insiste en las vueltas de lo real.

Capítulo 1:

Las concepciones del uno en la filosofía.

1.1 Orígenes y actualidad de la problemática del uno.

1.1.1 Del eleatismo al lacanismo.

La cuestión del ser y del uno, primordiales para el momento fundacional del pensamiento occidental, se recubren y se solapan con las problemáticas centrales y las preguntas esenciales del pensamiento hasta nuestros días, tales como la relación de la cosa con la idea, la limitación o ilimitación del mundo eidético, la correlación de la unidad con la multiplicidad, la relación de la realidad con la apariencia, del modelo con la copia, del ser con el no ser, del uno que es y del uno que no es; aún en las postrimerías del siglo XX, un pensador como Deleuze está proyectando una inversión del platonismo, y se ubica en la relación de la unidad con la multiplicidad para acometer su proyecto de un retorno inversivo, o como dirá Lacan, con más ironía que anacronismo, Platón era Lacaniano, lo que parece indicar o por lo menos sugerir la recíproca, Lacan es platónico.

Si esto es o no así, será parte de las preguntas planteadas en la presente investigación sobre el lugar y la extensión que le corresponde a la problemática del uno en la teoría lacaniana y en su clínica.

Para ello se abordará en un principio la referencia a los orígenes de la reflexión sobre el uno y el ser, en el marco de la búsqueda de un principio unificador, de una *arche* que conformó el objetivo de la investigación de los filósofos presocráticos, de los que Giorgio Colli destaca a uno en particular, “para Anaximandro, la *arche* en tanto que *ápeiron* está en antítesis con lo sensible: por primera vez lo sensible es juzgado como mundo de la apariencia, inferior respecto de la esencia” (Colli, 2003/2012, p. 140), precisamente ese mundo de la esencia se encuentra habitado por el ser y por el uno, por las formas y por los modelos.

A la pregunta por lo real y lo esencial se llega por diversas vías, Parménides en su poema doctrinal, destaca la vía que puede conducir a la verdad, la vía intermedia: “entre la verdad incomunicable y la falsedad de las opiniones” (Colli, 2003/2012, p. 154), la vía de la razón, vía que por cierto debe llevar a la pregunta por el ser y no a la pregunta por el no ser, a lo que Lacan

en el seminario XIV por su parte, invita abiertamente, ya que es la vía del no ser abierta por <El sofista>, la que se presenta pavimentada al analista como vía regia al inconsciente y a lo real:

Esa defensa que Parménides expresa en sus dos versos: Jamás doblegarás por la fuerza los no Ser al Ser, de esta ruta de búsqueda aleja más bien el pensamiento. Es precisamente la ruta abierta desde el Sofista, que se impone a nosotros analistas, para que solamente sepamos con qué tenemos que vérnosla. (...) Hace falta que el psicoanalista llegue a concebir la naturaleza de lo que maneja como esta escoria del Ser, esta piedra rechazada, que deviene la piedra angular, que designo por el objeto a, que es un producto. Producto de la operación del lenguaje en el sentido en que el término producto se necesita en nuestro discurso, por el levantamiento desde Aristóteles de la dimensión del *ergon*, del trabajo. (Lacan, 2023, p. 247)

Por su parte, nos recuerda Heidegger:

Anaximandro, Parménides y Heráclito son los únicos pensadores iniciales. Ellos no lo son empero, por abrir y comenzar el pensamiento occidental. Antes de ellos hay ya pensadores. Ellos son pensadores iniciales porque piensan el inicio. El inicio es lo pensado en su pensar. (...) dentro del pensar pensante, el pensar inicial es lo supremo (...) el inicio es aquello que inicia algo con aquellos pensadores (...) los pensadores son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados en él. (Heidegger, 2005, p. 13)

Inicio que se perpetúa en la pregunta por el ser y por el uno, renovada por Lacan en sus elaboraciones sobre la estructura tripartita del acaecer psíquico y del acontecer en general, el mundo en tanto simbólico, imaginario y real, presupone también la pregunta por lo real desde la perspectiva Lacaniana; qué es lo real, a fin de cuentas: ¿acaso es el ser, la apariencia, la idea, el modelo, la copia, la sustancia? Lacan se cuestiona, a partir de la experiencia clínica y de la lectura de los clásicos, si lo real será la sustancia, si lo simbólico será la forma, la idea, si lo imaginario será la copia, la apariencia, la sombra de lo real, por ello, desde la clase 19 del seminario II invita a que cualquiera de los asistentes a su seminario proceda a realizar un comentario psicoanalítico

del Parménides, precisamente en esa clase se introduce la cuestión del gran Otro, el 25 de mayo de 1955.

Como puede observarse, más allá de las falsas polémicas escolares revestidas de las argucias propias de los debates escolásticos sobre el supuesto antagonismo irreconciliable entre la filosofía y el psicoanálisis, y más allá también de las reiteradas advertencias por parte de los psicoanalistas escolarizados, respecto a la peligrosidad que revestiría para la formación del psicoanalista la lectura de ciertos libros, al mejor estilo del Codex prohibido, tanto Platón como Aristóteles, pero también Descartes, Lacan y Hegel, engrosaran la lista de los libros a suprimir de los currículos presentados en las escuelas de formación psicoanalítica que dictan el canon e indican así los apócrifos del psicoanálisis, que básicamente son todos aquellos que no constituyen la palabra revelada del padre fundador y su evangelista francés.

Más allá entonces de esta posición extrema en el sentido del fanatismo, se constata que para Lacan, la inquietud por el Parménides de Platón y por la reflexión psicoanalítica al respecto de los ejes conceptuales allí problematizados, se inicia desde los primeros seminarios y se mantiene hasta por lo menos 1972 justamente en la clase 7 del seminario XIX, en la que Lacan en cierto sentido, revela la razón de tal permanencia e incluso insistencia en la invitación a la lectura psicoanalítica del Parménides; lo que allí se desarrolla, si se lee con detenimiento desde la orientación psicoanalítica de Lacan, puede renovar y producir un cambio fundamental en tal orientación, pues se va a pasar del Otro al Uno, y la relevancia que se le da a la cuestión del uno de acá en adelante da cuenta de que Lacan encuentra en el uno la dirección que lo conducirá hasta el nudo en la última fase de su enseñanza:

Al poner las cosas bajo este enfoque, esto nos permite situar, muchas cosas y en particular el paso que se franquea de Parménides a Platón, porque ya Parménides había atravesado un paso en este medio donde se trataba en suma de saber que ello es lo Real. Seguimos siempre ahí. Después de decir que era el agua, la tierra, el fuego y ya que después de esto no había más que recomenzar, hubo alguien que divisó que el único factor común de toda sustancia de la cual se trataba era ser decible. Es este el paso de Parménides. El paso de Platón es diferente. Es diferente: es mostrar que, desde que se intenta decir de manera articulada, lo que se dibuja, la estructura, como se diría en lo que yo he llamado antes nuestro rudo lenguaje, la palabra "estructura" no vale más que la palabra asociación libre, pero lo que

dibuja como dificultad es lo Real, es en esta vía que hay que buscarlo: εἶδος [eîdos], que se traduce impropriamente como la forma, es algo que ya nos promete el encierro, el cerco de lo que hace apertura en el decir. En otros términos ¡Platón era lacaniano! (Lacan, 2012a, p. 128)

Este sugerido lacanismo de Platón pareciera sugerir una declaración de intenciones y filiaciones por parte de Lacan, pues si se considera la recíproca, Lacan es Platónico, o por lo menos hay cierto platonismo en Lacan y una de las tareas de investigación consiste precisamente en localizar uno de esos diálogos que Lacan abordó con mayor detenimiento e insistencia, en esta perspectiva pueden pensarse los nodos problemáticos al interior del Parménides en tanto diálogo maduro que cuestiona críticamente la propia teoría de las ideas.

En primer lugar, se plantea el problema de la extensión del mundo eidético: por un lado, el mundo eidético pareciera extenderse irrestrictamente, mientras que algunas consideraciones más atentas en el desarrollo argumentativo del diálogo conducen a pensar en una extensión limitada de las formas; en este último sentido, la limitación del mundo eidético se constata por ejemplo en la ausencia de formas de sustancias sujetas a cambios. Si la forma es perfección absoluta, parece absurdo suponer formas de cosas que son imperfectas y despreciables. Lacan referencia el tema de las ideas de lo abyecto en relación con la función del deyecto en la estructura de los objetos de la pulsión.

Por otra parte, la afirmación inicial del Parménides consiste en la reducción de su doctrina a la siguiente formulación: el todo es uno, que tiene por correlato que el uno es (ein hen esti); el uno (hén) en tanto unidad y el uno (eon) en tanto con eón se designa «lo simplemente singular» o «el único uno unificador anterior a todo número», se presenta así la dialéctica entre la multiplicidad y la unidad, puesto que “el conjunto de todas las cosas es uno, por participar de lo uno, y que precisamente esas mismas cosas son, a su vez, múltiples, por participar de la multiplicidad” (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, 129c, p. 40). La constatación de que las mismas cosas son múltiples y unas, de que lo uno es múltiple.

A partir del argumento del tercer hombre, se considera entonces que cada forma no será unidad sino pluralidad ilimitada; el principio de unicidad permitiría dar cuenta de la forma en tanto unidad de la que participan las cosas para adquirir el atributo o la propiedad:

Estas formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza, las demás cosas se les parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las formas no consiste, sino en estar hechas a imagen de las formas. (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 49)

Esta relación de semejanza entre el modelo y su copia supone que una cosa imita o se asemeja a la forma en el sentido de que esta caracterizada o definida por ella. El modelo (*parádeigma*) es estructura y no ejemplar perfecto.

Podría considerarse que esta concepción del modelo en tanto que paradigma y estructura, constituye hasta cierto punto una equivalencia con el estatuto del significante, ya no lo que se pone del lado de lo imaginario sino aquello que se designa en función de una permanencia:

Es aquí donde aparece la función, el valor del significante mismo, como tal, y es en la medida misma en que es del sujeto que se trata que tenemos que interrogarnos sobre la relación de esta identificación del sujeto con lo que es una dimensión diferente de todo lo que es del orden de la aparición y de la desaparición, a saber: el estatuto del significante. (Lacan, 1961-1962, p. 5)

La idea del paradigma en tanto que estructura de lo real que permanece en la naturaleza y de lo que las cosas participan al modo de copias, constituye el lacanismo de Platón. Se da entrada así al problema de la total incognoscibilidad de las cosas, el cual consiste en tomar las formas y las cosas como pertenecientes a planos completamente separados, sin relación entre sí.

Entre las propiedades que se dan en las cosas y las formas correspondientes sólo hay una coincidencia nominal, una homonimia y no una relación de derivación o dependencia, una *eponimia*. Considerado el problema en su relación con la estructura y las cosas que de ella participan, puede pensarse que lo incognoscible de la cosa entra en relación directa con su dimensión real, irreductible a la coincidencia nominal; el registro de las formas y el registro simbólico entran así en una correlación destacada por Lacan, a partir de la pregunta por el estatuto del significante. La hipótesis parmenídea: <*eite hén estín eíte mé hen*> Lo uno es o lo uno no es. De la incognoscibilidad de las cosas se pasa al problema de la inefabilidad de lo uno:

En lo que toca a lo que no es, ¿podría haber algo para lo que no es o de lo que no es? Ni se lo nombra, ni se lo enuncia, ni es objeto de opinión ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación. (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 72)

Características todas que Lacan atribuye al registro de lo real y a su objeto a; la no especularidad y la no simbolización posible que hacen de tal objeto un no ser, por lo menos en el sentido que se aborda en esta parte del Parménides:

¿Que él es, y <uno> se dice de lo Que es en tanto él es uno, entonces no son lo mismo el ser y lo uno, pero pertenecen a aquello mismo que pusimos por hipótesis, a saber, lo uno que es? ¿Acaso no es necesario que él, uno que es, sea un todo y que tenga por partes tanto al uno como al ser? To hen – to eínai. (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 73)

De las dos partes del uno que es, ni el uno, puesto que es parte, carece de la noción de ser, ni el ser, puesto que es uno, carece de la parte de sí que es uno; la imbricación del ser y del uno supone analizar la naturaleza del uno, por un lado, como la totalidad en tanto la unidad de todo lo que es, y por otro lado en tanto multiplicidad, en tanto la unidad de lo que es parte del todo. Lacan en la clase XIII del seminario IX desarrolla esta cuestión del uno-parte y el uno-todo:

Definir cada una de las vueltas como un uno irreductiblemente diferente. Para que esto sea real, a saber, que esta verdad simbólica, puesto que supone el cómputo, el conteo, esté fundada, se introduzca en el mundo, es necesario y suficiente que algo haya aparecido en lo real, que es el trazo unario. (Lacan, 1961-1962, p. 13)

Lacan destaca que más allá de la relación de prosternación ante el Uno entendido como el bien, lo bello, lo verdadero, el ser supremo, de lo que se trata en psicoanálisis es de destacar la función elemental del uno; el uno como elemento es el uno contable, el uno del palote, el uno en tanto parte:

Por lo tanto, el ser está fragmentado al extremo tanto en las partes más pequeñas como en las más grandes posibles y en cosas de todo tipo y es, de todas las cosas, la más dividida en partes, y hay un número ilimitado de partes del ser. (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 78)

Lo uno en sí, al estar fragmentado por el ser es pluralidad y multiplicidad ilimitada. Pero el concepto mismo de multiplicidad se constituye de por lo menos dos naturalezas diversas; la totalidad y la multitud.

La noción de una pluralidad sin totalidad implica una multitud de la cual nada puede ser parte (*Pléthe*: multiplicidad o multitud; el uso del plural borra toda huella de singularidad, de unidad). Por lo tanto, las cosas otras que la unidad no pueden ser partes de tal pluralidad. Esta distancia entre la totalidad como unidad y la multitud que conforma una pluralidad sin unidad alguna se puede considerar en relación con el conjunto de los significantes que es tanto una especie de totalidad ya que se reviste de unidad, como una multitud al modo de una pluralidad de los unos en la teoría del enjambre.

Lo que supone por supuesto dos momentos en la elaboración de Lacan y además el paso de la primacía en el significante hacia la pregunta por la letra en tanto que el inconsciente estaría constituido ya no por una pluralidad marcada por la totalidad en la perspectiva del universo del discurso y de la batería de los significantes, sino que el inconsciente se caracterizaría por la pluralidad múltiple, sin la unidad que provee la idea de totalidad; el inconsciente consiste en una multitud de elementos, unos, que se ensamblan no como totalidad sino como enjambre.

Lacan en la última clase del seminario XX plantea la concepción del enjambre: “¿Qué quiere decir Hay Uno? Del uno-entre-otros, y el asunto es saber si es cualquiera, alza el vuelo un S1, que como bien dice el francés es un *essaïm*, un enjambre signifiante, un enjambre zumbante” (Lacan, 2008b, p. 172). Este enjambre cuestiona la idea anterior del inconsciente como cadena signifiante reprimida, o del inconsciente como discurso del Otro en tanto batería de significantes, ya que destaca la naturaleza de los significantes en tanto elementos que componen ese todo; una pluralidad sin totalidad que consistiría en una multitud de unos:

El S1, el enjambre, signifiante—amo, es lo que asegura la unidad, la unidad de la copulación del sujeto con el saber. En *lalengua*, y en ninguna otra parte, en tanto es interrogada como lenguaje, se despeja la existencia de lo que una lingüística primitiva

designó con el término de *στοιχεῖον* (*stoicheion*), elemento, y no en balde. El significante Uno no es un significante cualquiera. Es el orden significante en tanto se instaura por el envolvimiento con el que toda la cadena subsiste. (Lacan, 2008b, p. 173)

Por último, no es la remitencia de significante en significante lo destacado en la teoría del enjambre como lo era antes en la teoría de las baterías y las series significantes, la cadena en sí implica la continuidad del encadenamiento eslabonado, sino que se trata de la elementalidad de la letra en sí misma, sin la dimensión de la remitencia.

Respecto a la dialéctica entre la multiplicidad de las partes y la unidad del todo, Platón desarrolla la idea de que:

A propósito de cada parte es necesario que participe de lo uno; porque, si cada una de ellas es parte, el <cada una> significa, sin lugar a duda, que es un uno, que se distingue de los otros, y que es por sí, si ha de ser <cada una>. *Hékaston*. (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, 158a, p. 114).

Esta noción aplicada a la parte, indica la unidad de cada parte, por el hecho de que la consideremos cada una y, además, que es diferente de las otras. El significante en tanto elemento que es en sí mismo diferente de todos los demás, pero cuya esencia no radica más que en esta diferencia, es un uno en tanto parte diferenciada; es la dimensión del rasgo lo que destaca Lacan al hablar de los significantes como palotes; el todo en efecto será un todo uno, del cual son partes las partes. Y, a su vez, cada parte, en tanto que es parte del todo, será una parte del todo. De manera que el todo uno implica el uno todo de cada parte en sí misma, la pura diferencia.

En última instancia se pasa a considerar la hipótesis de que el uno no es; si debe no ser, es necesario que tenga la propiedad de ser no ser, como lazo que lo conecte con el no ser, del mismo modo que lo que es debe tener la propiedad de no ser un no ser, para que a él, a su vez, le sea posible ser acabadamente; porque sólo del siguiente modo, lo que es sería en pleno sentido y lo que no es no sería: lo que es, participando del ser del ser algo que es y del no ser del ser algo que no es, si ha de ser acabadamente; y lo que no es, participando del no ser del no ser que no es y del ser del ser algo que no es, si también lo que no es, a su vez, habrá de no ser acabadamente. Si ya admitimos que el uno es todo, teniendo en cuenta la dialéctica de la unidad y de la multiplicidad; en

consecuencia, puede concluirse que “si lo uno no es, nada es” (Platón, ca. 370–360 a. C./1988, 165e, p. 136).

1.1.2 El eleatismo y el movimiento sofístico.

Para abordar el problema del ser y del uno en el ámbito del eleatismo y del movimiento sofístico en general, particularmente la primera sofística, se tomarán como referencia en primer lugar los trabajos de Giorgio Colli sobre Zenón, Gorgias y Parménides; destacando allí los pasajes y los argumentos que coinciden con un desarrollo de la problemática del uno en Parménides que se orienta por la literalidad, por la lectura a la letra de los pasajes del poema doctrinario, al estilo del filólogo y con la intención del filósofo.

Colli rebate una serie de interpretaciones canónicas que se han consolidado desde la antigüedad hasta la modernidad, y particularmente para la investigación en curso cabe destacar de entrada una de las interpretaciones que se considera como una de las principales distorsiones y que persisten hasta la contemporaneidad, la cual consiste en la relación contradictoria entre la unidad y la multiplicidad, la relación de exclusión entre el uno y los muchos a propósito del ser, ya que para Colli, siguiendo a Parménides, el ser es continuo, y el continuo incluye tanto el uno como la multiplicidad, pero ya se abordará con mayor detenimiento este punto clave de la argumentación del filósofo y filólogo italiano. En primer lugar, cabe destacar:

En general, es indudable que en el mismo eleatismo la atención se desplaza poco a poco del ser al uno. Para Parménides el uno es atributo del ser mientras que el Parménides platónico nos muestra a Parménides afirmando que el uno es el contenido de su doctrina. (Colli, 1998/2006, p. 64)

Pero el problema del ser constituye la prioridad para Parménides, no en tanto uno ni en tanto estático, éstos son tan solo algunos de los atributos del ser que son nombrados, más no argumentados demostrativamente en el poema; el paso desde el ser hacia el Uno ha sustentado la deriva mística en el ámbito del neoplatonismo, por ejemplo, en particular con Plotino y su teoría del uno, que abordaremos a profundidad en un momento posterior de la presente investigación. Colli destaca:

Para comprender mejor la importancia del problema de la unidad con relación al ser, debemos tener presente que en Aristóteles entre la unidad y el ser se da la preeminencia al ser, y que también Platón, que niega el uno, mantiene el ser; pero cada vez que el discurso se vuelve rigurosamente metodológico —o, en sentido moderno, lógico— los dos términos "ser" y "uno" entran en una dependencia tan estrecha que ya no pueden distinguirse. Es así en el Parménides de Platón, y es así en las obras lógicas de Aristóteles, donde a veces "ser" y "uno" son sinónimos exactos. (Colli, 1998/2006, p. 65)

Como puede rastrearse entonces en la tradición más remota del pensamiento en occidente, desde los presocráticos, las categorías del ser y el uno se han solapado, traslapado, hasta confluir en una sinonimia ambigua.

En general el tránsito se ha realizado del ser al uno, como se constata en Plotino y en Proclo; cabe en este punto preguntarse si la introducción del problema del Uno por parte de Lacan, en la clase IX del seminario XIX, responde a esta tradición del pasaje del ser al uno, recordemos que Lacan plantea que va a pasar del Otro al Uno:

La vez pasada les conté algo que estaba centrado en el Otro, lo cual es más cómodo que aquello de lo que les hablaré hoy, cuya relación con el Otro ya les caractericé al decirles muy precisamente que no es inscribible, lo cual no torna más fáciles las cosas. Se trata del Uno. (Lacan, 2012a, p. 123)

El problema entonces radica en analizar la relación que podría establecerse entre el ser y el Otro, y en caso de que se encuentre allí algún vínculo categorial, podría hablarse entonces de un paso al estilo Platónico y Plotiniano en Lacan. Miller en su trabajo sobre el ser y el uno plantea:

El ser es equívoco a ese punto porque el ser se sostiene en el discurso, en lo dicho. Allí Lacan, en lo que hace a ese punto, es preciso y se pronuncia de manera decidida. Los reenvío al Seminario Aun – El saber y la verdad / La posición del lingüista; hay allí un pasaje donde Lacan deja en suspenso “que sólo haya ser en el dicho”, pero declara indudable, cierto, que <sólo hay dicho del ser>. (Miller, 2011, p. 65)

De modo que se da una estrecha relación entre la función predicativa y la dimensión ontológica, o más precisamente, una equivalencia entre la función discursiva y la dimensión del ser, Miller prosigue y concluye que “pertenece al ser a título de ser dicho y como tal, se desliza de inmediato al lugar del Otro como lugar del lenguaje, como lugar del discurso” (Miller, 2011, p. 66).

La doble dimensión del ser bien sea como sustancia o como predicación, puede rastrearse hasta Aristóteles, que en su trabajo sobre la interpretación sostiene que “el verbo ser por sí solo no es nada; sólo indica, además de su sentido propio, cierta combinación, que de ninguna manera puede comprenderse independientemente de las cosas que la forman” (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1993, p. 50). Esta dimensión predicativa y no sustancial del ser es la preferida por Colli:

Ser y unidad son los únicos términos a los que no se puede atribuir ningún otro predicado más que ellos mismos. La predicabilidad universal de estos dos términos pone en dificultades a la primera tesis sobre el concepto de ser en Aristóteles: si el "ser" es la categoría más comprensiva, y tiene además sustancialidad, los defensores de la primera tesis están obligados a atribuir también una sustancialidad a las demás categorías. Mientras que para Aristóteles las categorías no son otra cosa sino "predicados" y basta. (Colli, 1998/2006, p. 73)

De manera que si se sostiene una relación conceptual entre el Otro en Lacan como lugar del discurso, batería significativa y la dimensión predicativa del ser en el sentido Aristotélico, señalada también por Brentano en su trabajo *Sobre los múltiples significados del ser en Aristóteles*, podría sostenerse que Lacan realiza también el pasaje del ser al uno. La pregunta sería entonces sobre la causa que lo lleva por esa vía y también si esa vía se aproxima o no a la interpretación mística al modo de Plotino, o si Lacan produce una interpretación diferenciada tanto de la tradición mística, como de la ontológica, la lógica y la filosófica en general. De allí que la pregunta por la naturaleza específicamente psicoanalítica de la problemática del uno insista en la presente investigación.

Pero antes de abordar directamente la problemática del paso de Lacan, del Otro al Uno y su posible equivalencia con el paso del ser al uno llevado a cabo por la tradición; analicemos con mayor detenimiento el problema de la cantidad del juicio, que será formalizado por Aristóteles, pero que tiene antecedentes en Gorgias, por ejemplo:

A un juicio universal positivo se le contrapone un juicio particular negativo y a un juicio universal negativo se le contrapone un particular positivo. Gorgias aplica esta definición antes de que Aristóteles alcanzara su formulación: «nada es» es un universal negativo cuya proposición contradictoria es «algo es», particular afirmativa. (Colli, 2003/2012, p. 54)

Recuérdese que la formula lacaniana se dice: <Hay Uno>, lo que en términos lógicos podría decirse al modo de una universal afirmativa: <El uno es>, cuya proposición contradictoria sería entonces: <Hay al menos uno que no es>. Esto podrá aclararse al revisar directamente el análisis de Colli sobre el poema doctrinario, en particular en la relación que se da entre la silogística y los juicios sobre el ser:

Parménides sabe que también su teoría del ser está sometida a la insuficiencia de todo conocimiento humano. Así se entiende por qué al principio llama Parménides a su teoría del ser «la apariencia»: también el «logos en torno de la verdad» debe utilizar categorías que pertenecen a la esfera condenada, términos que también ellos son sólo nombres. (Colli, 2003/2012, p. 152)

La dimensión necesariamente predicativa del conocimiento es insuficiente para aproximarse al ser; por lo que en el poema se destaca el concepto de la persuasión:

El hombre no está en condiciones de comunicar la *aletheia* con un logos, pero es susceptible de ser persuadido, de recibir un discurso racional que en algún modo refleja la *aletheia*, el que queda señalado en el <logos entorno de la verdad>. (Colli, 2003/2012, p. 152)

En otras palabras, únicamente por el medio que posibilita el logos puede el conocimiento aproximarse al ser en tanto la verdad, siguiendo acá el trabajo Heideggeriano sobre el concepto de *aletheia*, el logos es la única vía para producir un desocultamiento del ser; solo el logos podría revelar algo de la *aletheia*.

Ahora cabe preguntarse por el problema de la relación entre la unidad y la identidad, puesto que el ser en tanto lo que es, la verdad a ser revelada por el logos en la vía parmenídea aparentemente permanece idéntico a sí mismo:

El concepto de identidad está vinculado al de unidad y de inmovilidad; (kata auto), «por sí mismo»: el ser para existir no tiene ninguna implicación con otras realidades: esta expresión es fundamental para toda la historia de la filosofía. Platón la retoma para designar mediante (auto kata auto) la realidad de las ideas: y luego llega hasta el concepto medieval de sustancia, a Spinoza, etc. (Colli, 2003/2012, p. 163)

Los atributos del ser destacados por Parménides en el poema son la identidad, la unidad, la inmovilidad, la homogeneidad y el en sí mismo, por la vertiente de la identidad va derivando en la edad media hacia el concepto de sustancia y en Leibniz, se relacionará con la identidad en tanto un principio según el cual se da “identidad entre el sujeto de un juicio definitorio y la suma de los predicados que pertenecen al mismo sujeto. Es decir, para Leibniz el principio de identidad es válido en la definición”. (Colli, 2003/2012, p. 235).

Principio que encuentra su antecedente directo en Aristóteles, cuando define el género como la esencia individual: “el que, bajo la forma de la predicación constituye el equivalente del objeto en cuestión: se trata siempre de predicados que en su suma unitaria e inseparable constituyen la esencia individual o expresión definitoria.” (Colli, 2003/2012, p. 235).

Es preciso señalar en este punto que Lacan en el seminario IX cuando introduce la problemática de la identidad en psicoanálisis, recurre al rasgo unario, y recuerda que si bien el significante encuentra su expresión definitoria en su naturaleza de pura diferencia, su esencia es la letra en tanto que trazo, cada rasgo es idéntico, las diferencia cualitativas se reducen al mínimo:

De la eliminación de las diferencias cualitativas, de su reducción, como se diría, a un esquema simplificado, sería ahí que estaría el resorte de este reconocimiento característico de nuestra aprehensión de lo que es el soporte del significante: la letra (Lacan, 1961-1962, p. 14).

Pero Lacan aclara que la diferencia significativa es distinta de todo lo que se relaciona con la diferencia cualitativa, “La mismidad significativa está constituida porque el significante como tal sirve para connotar la diferencia en estado puro, y la prueba es que en su primera aparición el uno manifiestamente designa la multiplicidad como tal” (Lacan, 1961-1962, p. 17).

En términos parmenídeos lo real (*to on*), el ser en tanto aquello a ser revelado se caracteriza por el atributo de la homogeneidad, y es el logos el que, en el rodeo por la verdad, al intentar revelarlo produce la diferencia, lo que Aristóteles llamaría los accidentes en tanto predicados. Y como ya se señaló, teniendo en cuenta la imperfección del conocimiento humano para revelar el ser, se quedan en rodeos, en aproximaciones:

El «logos en torno de la verdad» es siempre enteramente humano y se sirve de «nombres», en el sentido de que han sido creados por los hombres y no son verdaderos por sí, pero es el único modo de hacer un discurso en torno de la verdad, discurso que se conduce a través de los *semata*, los «signos». Permaneciendo en el ámbito de la apariencia, utilizando conceptos aparentes, podemos acercarnos al contenido de la aletheia «que es». En este sentido, el «logos en torno de la verdad» tiene una validez frente a las *doxai* de los mortales» (Colli, 2003/2012, p. 169)

Por su parte, Lacan plantea que “Es el significante el que decide, es él el que introduce la diferencia como tal en lo real, y justamente en la medida en que de lo que se trata no es de diferencias cualitativas” (Lacan, 1961-1962, p. 14), la letra, en tanto esencia y soporte del significante “no se trata ni de objeto ni de cosa, se trata de uno muy exactamente, en lo que se llama elemento de los conjuntos” (Lacan, 1961-1962, p. 21). Lacan plantea que la primera aparición del significante en tanto unidad designa la multiplicidad.

En la lectura que realiza Colli del poema se destaca este punto en particular de la relación entre la unidad y la multiplicidad, puesto que el ser no sería equivalente al uno, en exclusión de la multiplicidad:

Para Parménides, al ser le compete tanto el atributo de la unidad como el de la multiplicidad (...) nos encontramos ya ante una distorsión interpretativa en parte de los autores más antiguos. La identificación del ser con lo uno se observa desde Platón en adelante. En cambio, para Zenón parece que debería decirse que ambos predicados, el de la unidad y el de la multiplicidad, están implicados en demostraciones dialécticas contradictorias que apelan tanto a la tesis de que el ser es uno como a la de que es múltiple. (Colli, 2003/2012, p. 165)

Si lo que caracteriza al ser no es la unidad, ni tampoco la multiplicidad, la sustancia que Parménides destaca allí es la de lo continuo, más allá de los atributos:

Lo uno era solamente un atributo y no coincide con la sustancia de «lo que es», al que debe asignársele también la multiplicidad. La conciliación de la antítesis uno-muchos que da Parménides se basa en el concepto de contiguo o «continuo». El continuo desde el punto de vista de la cantidad es divisible y por ello múltiple, pero en cuanto continuo y conjunto, es unitario. (Colli, 2003/2012, p. 200)

El concepto de objeto absoluto es planteado por Colli en relación con el ser que de cierto modo es revelado a Parménides por la vía mística inmediata, gracias a la diosa, pero que a los demás solo les queda la vía del rodeo por el logos, la vía discursiva podríamos decir en términos modernos, para nominar, adviniendo así a un ser nominal, a una condición predicativa del ser, y no al objeto en sí mismo, que se resiste a su aprehensión por parte del logos:

El ser que expresa el pensamiento es predicación y no el objeto absoluto en sí. Con otras palabras: el objeto absoluto es el fundamento del pensamiento, en tanto que gracias a este objeto existe el pensamiento que determina la condición del TÓ QV, en tanto que existe el objeto existe el *vóoc*, que es lo que en nosotros se corresponde con este objeto absoluto. El *voeiv* es a su vez el fundamento del *esti*, que expresa el pensamiento, en tanto que la expresión del *noema* tiene lugar por medio del *einai*; la expresión del pensamiento, es decir del objeto que *To On* que «es». El objeto hace posible el *noein* que se expresa a través del *einai*, es decir, que se expresa diciendo *to ti esti* «lo que es es». (Colli, 2003/2012, p. 221)

En el plano de la palabra, del rodeo alrededor de lo que es, del ser, Lacan plantea en el seminario sobre la identificación, que el logos se orienta allí hacia una identidad de pensamiento:

Que a nivel del preconscious lo que buscamos sea, hablando con propiedad, la identidad de los pensamientos, es lo que ha sido elaborado por todo ese capítulo de la epistemología a partir de Platón: el esfuerzo de nuestra organización del mundo, el esfuerzo lógico, es, hablando con propiedad, reducir lo diverso a lo idéntico, es identificar pensamiento con

pensamiento, proposición con proposición en unas relaciones diversamente articuladas que forman la trama misma de lo que se llama la lógica formal. (Lacan, 1961-1962, p. 17)

Mientras que en lo que respecta al orden de lo real, de lo que es y se resiste a ser revelado, se ordena en función de la búsqueda del inconsciente, de su puesta en juego:

Es la identidad de las percepciones, es decir (...) que la relación del inconsciente con lo que busca en su modo propio de retorno, es justamente lo que en él una vez percibido es lo idénticamente idéntico, si podemos decir, es lo percibido de aquella vez, esto es justamente lo que faltará siempre, es que en toda especie de otra reaparición de lo que responde al significante original, el punto donde está la marca que el sujeto ha recibido de aquello, sea lo que fuere, que está en el origen de lo *Urverdrängt*, faltará siempre, a lo que fuere que venga a representarlo, esa marca que es la marca única del surgimiento original de un significante original que se presentó una vez. (Lacan, 1961-1962, pp. 17-18)

Podría entonces pensarse en un paralelo entre el objeto absoluto, como lo que, en su realidad insondable por la vía del logos y ese significante original que deja inscripta su marca y que se resiste a su reapropiación por la vía tanto de la identidad de percepción como por la vía de identidad de pensamiento, o en palabras de Parménides, ni por la vía de la revelación ni por la vía del logos.

El uno en tanto significante original, en tanto marca que se constituye como siendo el primer núcleo, la cadena giratoria que estructura al inconsciente: “Es ese lugar del sujeto donde ello habla, en lo insabido” (Lacan, 1961-1962, clase 7, p. 13), es el trazo de sujeto, origen de la nominación, “el sujeto es lo que se nombra — si nombrar es ante todo algo que tiene que ver con una lectura del trazo 1 que designa la diferencia absoluta” (Lacan, 1961-1962, clase 7, p. 21).

El nombre propio como trazo refiere a un significante puro en cuanto que no significa nada.

Es el predicado que bajo la forma del nombre constituye el equivalente del objeto en cuestión, como lo veíamos en Aristóteles, el principio de identidad implica al predicado con el sujeto, en cuanto se da allí la expresión definitoria de la esencia individual.

Lo que se pone allí en juego es la nominación, entendida desde la perspectiva de la teoría de la definición; si en Aristóteles el principio de identidad puede enunciarse como que A no puede

ser diferente de sí mismo, entonces nos encontramos ante la definición de necesario, necesario es lo que no puede ser diferente de sí mismo.

Ahora bien, este enfoque del principio de identidad en Aristóteles no aplica en el dominio de los juicios singulares, “porque la silogística considera únicamente los juicios universales y particulares (todos los hombres son blancos, algunos hombres son blancos)” (Colli, 2003/2012, p. 237), y no el juicio Sócrates es blanco.

Si fuera posible pensar el psicoanálisis como una ciencia de lo singular, cabría entonces preguntarse si la función del significante unario que irrumpe originariamente como una inscripción no opera una cierta función de nominación, cuyo significante es innombrable, o como plantea Parménides en el poema, cuyo to on resiste al advenimiento al logos pero que persiste como continuo y se manifiesta bien como unidad en la lógica de la batería significante o bien como multiplicidad en la lógica del enjambre, pero que en algún punto, hacia el final de un análisis, puede nombrarse como un esto es, sin apresar el significante, pero indicándolo, bajo el modo de un juicio singular cuyo predicado es nombre propio reprimido originariamente, significante en lo real, en el ámbito de lo que es, inaccesible pero siempre aproximable por los rodeos del logos:

Así como nos hemos aplicado a elaborar la función de la unidad como función de la diferencia radical en la determinación de ese centro ideal del sujeto que se llama ideal del yo, del mismo modo en lo que sigue, y por una buena razón, es que lo identificaremos a lo que hasta aquí hemos introducido en nuestra connotación personal como {phi minúscula}, es decir, la función imaginaria del falo. (Lacan, 1961-1962, p. 25)

1.1.3 El psicoanalista, el sofista y la dialéctica de los registros.

Tanto Parménides como Platón se plantean el problema de la ininteligibilidad del no-ser y el problema de la coexistencia de ser y no-ser, pero Parménides enfatiza el primero y Platón el segundo.

Los atributos que Platón atribuye al no ser en tanto un en sí, esto es, un no ser en sí y por sí mismo, un no ser absoluto si se quiere, consisten en que es impensable, indecible, impronunciable e informulable, pero aun así se reúnen estos atributos alrededor de un algo, un sujeto de los predicados dirá después Aristóteles, pero acá Platón formula la unidad necesaria del no ser en sí,

que aun no siendo es uno, “Y también cuando dije que era informulable, indecible e impronunciable. construí el argumento alrededor de algo unitario” (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 391).

El paso Platónico ante el argumento Parmenídeo implica una inversión, el parricidio que acomete Platón es la inversión en los términos de la formulación del padre Parménides, "En efecto, para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea" (Platón, Ca. 370-360 a. c./1988, p. 401). El idealismo platónico se constituye a la altura del Sofista por lo menos, como una inversión del eleatismo, al considerar que la formula platónica sería <que lo que no es sea y lo que es no sea>.

Platón expresa claramente que el objeto de su análisis es tanto el ser como el no-ser. Ambos, en definitiva, serán aclarados el uno en función del otro: el no-ser será lo diferente del ser. Platón se valdrá de la noción de no-ser tal como fue definida en 257b (es decir, «lo diferente» del ser) para explicar el problema clásico de la falsedad en el discurso.

Aristóteles aborda esta cuestión en el *Libro III de la Metafísica*, donde articula una serie de aporías que estructuran su crítica a las posiciones de sus predecesores y su propuesta metafísica. En este contexto, Aristóteles niega que "lo uno" (*to hen*) pueda ser un género supremo o un principio universal al modo platónico. En su lugar, desarrolla un enfoque que combina la unidad con las propiedades concretas de los seres, evitando una generalización que disuelva las diferencias individuales.

El paso aristotélico consiste en definir que ambos principios, tanto lo que es como el uno, se dicen de un sujeto y no son entidades en sí, la afirmación del carácter no genérico, sino transgenérico de ambas nociones constituye una tesis fundamental de la ontología aristotélica, “no es posible que "lo uno" y "lo que es" sean géneros de las cosas que existen” (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 143). Aristóteles se inclina por considerar el Uno no como una sustancia separada, sino como un atributo que se aplica de manera primaria a la entidad (*ousía*).

La *Aporía XI* aborda uno de los problemas más fundamentales de la metafísica: la relación entre "lo que es" (*to on*) y "lo uno" (*to hen*), y si estos conceptos son entidades subsistentes por sí mismas o meros atributos de otras cosas. Aristóteles sugiere que "lo uno" y "lo que es" deben entenderse como predicados fundamentales que se aplican a todas las cosas sin tener una existencia

propia. Esto establece una base para su teoría de la sustancia, donde los conceptos universales son aspectos de la realidad concreta, no realidades separadas:

Si "lo uno" es más principal, y lo uno se define como lo indivisible, entonces todo lo indivisible es tal ya sea en términos de cantidad o de especie. Si lo indivisible según la especie es anterior, y por otro lado los géneros son divisibles en especies, con mayor razón será una la especie última que se predica de los individuos. En efecto, "hombre" no es un género de los hombres individuales. (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 144)

Hasta llegar a las especies indivisibles, o, en otras palabras, hasta el individuo mismo.

Aristóteles establece aquí una jerarquía ontológica y lógica en la que "lo uno" y la indivisibilidad son fundamentales. Sin embargo, aclara que la indivisibilidad según la especie, representada por la especie última, tiene una prioridad sobre el género. Esto permite vincular directamente la categoría conceptual de "especie" con los individuos concretos, mostrando su enfoque en la conexión entre lo universal y lo particular en su metafísica.

Cada ente debe contar con atributos diferenciales para nombrarse como tal, pero si "lo uno" o "lo que es" fueran géneros, no habría diferencias reales entre los entes, pues todos los entes compartirían una esencia indiferenciada. Las especies específicas (diferencias propias), permiten aprehender la diversidad de los seres en el mundo sensible, más allá de excesiva generalización de los universales ser y uno. Esa generalidad extrema los hace inadecuados para explicar la multiplicidad y diversidad del mundo sensible. Aristóteles propone, en cambio, que los principios deben derivarse de las *ousiai* (entidades concretas), que combinan forma y materia:

Si "Lo Uno Mismo" y "Lo que es Mismo" no son algo aparte de los llamados individuos, entonces, con mayor razón, ninguno de los otros universales lo será. Además, si "lo uno" no es una entidad, es evidente que tampoco el número será una naturaleza separada de las cosas que son, ya que el número está compuesto de unidades, y la unidad es el ser mismo de "lo uno". (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 153)

Aristóteles critica implícitamente las teorías que consideran al Uno como un principio absoluto e indivisible, rechazando la idea de que pueda abarcar todas las cosas sin una

diferenciación inherente. Esta crítica se alinea con su rechazo a la teoría platónica de las Ideas y su enfoque más concreto en la diversidad de los seres.

Sin embargo, si lo Uno Mismo y lo que es Mismo son entidades subsistentes, su ser consistiría precisamente en ser-uno y en ser-lo que es, pues no se predica de ellos ningún universal diferente (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 153).

Por otra parte, Aristóteles afirma que “<Uno> significa medida (...) y la medida es indivisible, bien respecto de la forma, bien respecto de la percepción sensible, de modo que no existe entidad alguna de lo Uno Mismo” (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 556).

Más adelante se plantea que “puesto que «lo que no es», según los casos, se dice tal en tantos sentidos como las categorías, y además de esto, que «no es» se dice también de lo falso y de lo que es en potencia” (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 561).

Como explica Tomás Calvo Martínez en la nota 11 de su traducción de la *Metafísica* (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 560), la concepción unívoca del ser en Parménides excluía el no-ser y, con ello, toda pluralidad y generación reales. La respuesta platónica consistió en afirmar la realidad del no-ser; sin embargo, la solución aristotélica exige reconocer la pluralidad de sentidos tanto del ser como del no-ser.

A partir de estos pasajes puede sostenerse que lo uno opera como medida o principio que permite pensar la multiplicidad sin anularla (Aristóteles, Ca. 350 a. c./1994, p. 556). Esto es una ruptura con la visión parmenídea del Uno como una totalidad indivisible que excluye la diversidad. En cambio, Aristóteles busca un modelo metafísico donde el Uno sea compatible con la pluralidad. Parménides ve la pluralidad como una apariencia engañosa, mientras que Aristóteles intenta construir un modelo donde lo uno y lo múltiple coexistan de manera coherente.

La reflexión aristotélica sobre lo "numéricamente uno" y "lo que es" muestra una superación del dilema entre unidad y pluralidad planteado por Parménides y Platón, enfatizando la necesidad de una relación real entre los principios universales y los particulares.

1.2 El uno en Hegel: El ser para sí y el ser para uno.

1.2.1 *El significante en sí y el significante unario.*

Es sabido que la fenomenología del espíritu, especialmente en la lectura presentada por Kojève en la escuela práctica de altos estudios a partir de 1933 y hasta 1939, que contaba entre sus asistentes con la presencia de los más notables intelectuales de su tiempo, como lo son Bataille, Koyré, Klossowski, Lacan, Merleau-Ponty, E. Weil, A. Breton; ha producido una indeleble impronta en el espíritu de la filosofía francesa en particular y más generalmente, en la dimensión de la experiencia de saberes tan diversos como el psicoanálisis, la antropología, la sociología, las ciencias políticas entre otros, es el caso también de la orientación lacaniana; en su enseñanza del psicoanálisis en el París de la segunda mitad del siglo XX, pero especialmente en los años cincuenta y sesenta.

En palabras de Merleau-Ponty, citado por Vincent Descombes, “Hegel se encuentra en el origen de todo lo que se ha hecho en filosofía de importancia desde hace un siglo” Merleau-Ponty (1946, como se citó en Descombes, 1982, p. 29), y esto lo escribe en 1946. Ya para 1968 escribe Deleuze que los signos del <aire de la época> pueden atribuirse al antihegelianismo generalizado y Foucault en 1970 plantea que “toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel” (Foucault, 1992, p. 45), concluye Descombes que en 1945 todo lo moderno proviene de Hegel y en 1968 todo lo moderno es hostil a Hegel.

A partir del referente épocal que constituye el espíritu del tiempo en el sentido hegeliano, pasamos a considerar cuál puede ser la amplitud de la influencia del pensamiento y del sistema hegeliano en la elaboración lacaniana, ya no en general, -pues ha sido suficientemente destacado ya el papel por ejemplo de la *Fenomenología del espíritu* y sus figuras de la conciencia en la concepción lacaniana de la ley del corazón, del alma bella, y sus reflexiones sobre *Antígona*- sino en la concepción particular que comienza a elaborar Lacan a partir del 15 de noviembre de 1961 en relación con la función que denominará como la del trazo unario; función que irá adquiriendo cada vez un lugar más central en la enseñanza de Lacan pasando por el seminario 12, el 14 y el 16, hasta culminar en la proposición del 15 de marzo de 1972 al sintagma <Hay Uno>, que funda propiamente el campo uniano.

1.2.2 La articulación entre Lacan y Hegel: Una ciencia lógica.

Ahora bien, antes de adentrar el análisis en la problemática del Uno, es necesario destacar que la presencia de la obra de Hegel en Lacan encuentra un punto clave en la presentación que prepara para los coloquios filosóficos internacionales, bajo auspicio de Jean Wahl, y que para 1960 toman por eje de análisis la dialéctica. Es en este escrito *Sobre la subversión del sujeto y la dialéctica del deseo*, en el que Lacan ofrece unas referencias cruciales a Hegel, especialmente en la consideración sobre las relaciones entre el régimen del saber con el régimen de la verdad:

La verdad no es otra cosa sino aquello de lo cual el saber no puede enterarse que lo sabe sino actuar su ignorancia. Crisis real en la que lo imaginario se resuelve, engendrando una nueva forma simbólica. Esta dialéctica es convergente y va a la coyuntura definida como saber absoluto. Tal como es deducida, no puede ser sino la conjunción de lo simbólico con un real del que ya no hay nada que esperar. ¿Qué es esto sino un sujeto acabado en su relación consigo mismo? En lo cual se lee que ese sujeto está ya perfecto allí y que es la hipótesis fundamental de todo este proceso. Es nombrado en efecto como sustrato, se llama el *selbstbewusstsein*, el ser de sí consciente, omnisciente. (Lacan, 2009b, p. 759)

Como puede observarse, para Lacan el carácter coyuntural del saber absoluto se caracteriza por una conjunción, lo que puede denominarse la unificación de lo real con lo simbólico, que de llegar a concurrir en el horizonte, haría del sujeto un ser acabado en su si-mismidad, perfección del ser que todo lo sabe pues no le cabe falta ni negatividad alguna.

Sin embargo, más adelante, Lacan destaca lo que saca al fenómeno del espíritu en una coyuntura previa del proceso dialéctico, en la que la relación imaginaria con el semejante movilizadora por la agresividad es desajustada en su equilibrio, y en las luchas de puro prestigio se distinguen señores y siervos. Para que la lucha no sea a muerte, el siervo renuncia, pero a la vez gana. Como lo plantea Žižek, siguiendo a Jameson en sus variaciones sobre Hegel:

Mientras que el Amo temerariamente arriesga su vida y acepta la negatividad de la muerte, la vida que lleva es una vida esclavizada por la satisfacción sensual (consumir los objetos producidos por el siervo), mientras que el siervo efectivamente aniquila la existencia

inmediata material a través de su deformación –el siervo por lo tanto es más «idealista» que el Amo, puesto que es capaz de forzar e imponer Ideas sobre la realidad. (Žižek, 2015, p. 278)

1.2.3 La negatividad: Fundamento del devenir.

Esa negatividad asumida por el amo refleja en parte la dimensión de la falta que se enuncia bajo la modalidad del no-hay, Otro del Otro, esa falta cuenta con su significante, “significante de la falta en el Otro, inherente a su función misma de ser el tesoro del significante” (Lacan, 2009b, p. 768). Este significante Unario, que se constata en la definición axiomática del significante como lo que representa a un sujeto para otro significante, el significante uno, que representaría al sujeto, falta, y en esa medida, todos los otros significantes vienen al lugar de esa representación ausente “Ese significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes” (Lacan, 2009b, p. 768).

Este significante incontable e impronunciable marcado por la negatividad del Uno, es inherente a la estructura misma de la batería de los significantes y del Otro en tanto tesoro de los significantes:

Esta negatividad es el núcleo mismo de nuestro ser, que el sujeto «es» el vacío de la negatividad. El núcleo de mi ser no es alguna característica positiva, sino meramente la capacidad para mediar o negar todas las determinaciones fijas; no es lo que soy, sino el modo negativo en el que soy capaz de relacionarme con lo que soy. (Žižek, 2015, p. 268)

En Hegel todo el proceso dialéctico recibe un impulso que opera en la lógica del deseo, cuya negatividad relanza el movimiento:

El ser para sí es pues un simple ser-uno consigo, un ser-dentro-de-sí que no tiene ningún límite o determinidad, o cuya determinidad es el puro negar. En cuanto que él es, en general, el asumir que se refiere a sí, esta simple igualdad consigo mismo, es él entonces un ser dentro de sí que tiene la forma de la immediatez; algo, pero algo indeterminado. (Hegel, 1812-1813/2011, p. 273)

Éste puro negar del uno cumple una función de menos uno, como lo plantea Lacan respecto a la incompletud del tesoro de los significantes:

Lo que está puesto, por tanto, es el retomo de la idealidad al simple-ser-dentro-de-sí, en una igualdad a sí mismo que tiene la forma de immediatez, y que es en general una referencia meramente negativa, un referirse a nada. El ser para sí es, en cuanto este inmediato, el negar puro, el ente para sí, el uno. (Hegel, 1812-1813/2011, p. 274)

La relación del Uno en tanto absoluto ser determinado, o, en otras palabras, negatividad pura, lo hace vacuidad, en una referencia a sí mismo:

El vacío no es pues en verdad inmediato, no está de por sí enfrentado al uno de manera indiferente, sino que es el referir-se-a-otro del uno, o sea, el límite de éste. Pero como absoluto ser determinado, el uno es él mismo el límite puro, la pura negación o vacuidad. En cuanto que se comporta-y-relaciona con el vacío, él es pues la infinita referencia a sí. Él mismo es empero, como inmediatamente igual a sí mismo, como siendo, la negación pura; en cambio, la vacuidad es la misma negación, pero como no ser. (Hegel, 1812-1813/2011, p. 275)

Uno y cero que hacen la esencia de las cosas, átomo y vacío, significativo Uno y objeto (a). En el *Seminario 12* Lacan llega a decir que Frege se vio forzado a apoyarse en el concepto al cual se asigna el número cero para hacernos ese uno (Lacan, 1964–1965). De acá que la negatividad se constituye en fundamento de la subjetividad en sí misma, lo cual se ve implicado en Lacan cuando asume al hipotético sujeto originario; “Arriba de todo a la derecha, el sujeto, en tanto que, en nuestra dialéctica, tiene su punto de partida en la función del significativo. Es el sujeto hipotético en el origen de dicha dialéctica” (Lacan, 2010, p.127), sujeto sin marca aún del rasgo unario, sin la dimensión significativa, una hipótesis de un origen en el que la negatividad coincide con el absoluto y no con una nada, “En lo negativo en general yace el fundamento del devenir, de la inquietud del automovimiento (...) la verdadera negatividad no es la nada sino el infinito” (Hegel, 1812-1813/2011, p. 276).

En esta medida Hegel destaca en lo que denomina el principio atomístico, la profundidad especulativa de “haber llegado a reconocer el vacío como la fuente del movimiento” (Hegel, 1812-1813/2011, p. 276), pero no en el sentido de que solo pueda darse movimiento en lo no lleno, sino en el sentido del fundamento del movimiento, en tanto el fundamento en sí mismo coincide con la negatividad como condición de posibilidad de todo devenir posible. Así como la falta será también en la teoría lacaniana, condición de posibilidad del deseo, y soporte de la estructuración subjetiva, en un vector metonímico caracterizado por el movimiento asintótico, puesto que la satisfacción se ubica siempre más allá de lo realizable.

Ahora bien, en el seminario sobre la angustia, Lacan localiza el rasgo unario en relación con el Otro, siguiendo las lógicas del esquema de la división:

Esa falsa infinitud [del deseo] está ligada a la clase de metonimia que, con relación a la definición del número entero, se llama la recurrencia. Es la ley que acentuamos fuertemente el año pasado a propósito del Uno repetitivo. Pero lo que nos demuestra nuestra experiencia (...) es que ese Uno al que se reduce en último análisis la sucesión de los elementos significantes en tanto que distintos no agota la función del Otro. (Lacan, 2010, p. 35)

Este Uno repetitivo que sella la seriación característica de la cadena significativa, eslabonada por una sucesión de remitencia interminable, constituye la naturaleza del significante en tanto que se consolida como un Uno múltiple y discreto, palote en la serie, idéntico a los demás en tanto diferente de los demás. En relación con la función del Otro Lacan destaca que precisamente el rasgo unario se toma de allí, de ese Otro en tanto lugar del significante:

Con respecto al Otro, el sujeto que depende de él se inscribe como un cociente. Está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. (...) Hay, en el sentido de la división, un resto, un residuo. Ese resto, ese Otro último, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el a. (Lacan, 2010, p. 36)

Esta argumentación, realizada en las primeras clases del seminario, conduce a establecer una relación directa entre el campo del Otro y la operación de la marca que produce el rasgo unario, operación de la cual se desgaja un resto, un residuo que causa el deseo. Éste resto opera como una

especie de referente, pero es una referencia inapresable, indecible, que en última instancia, a la altura del *Seminario XIX* Lacan ubicara del lado de otra forma del Uno, que es un uno no contable, un uno que funda la serie pero que no se encuentra en la serie, el uno real que delimita el campo uniano y que es inapresable directamente por las vías de lo imaginario o de lo simbólico.

En Hegel, si bien el deseo provoca inicialmente un movimiento infinito, la dialéctica promete una *Aufhebung*, podría decirse que el deseo queda satisfecho en el Saber Absoluto, donde el sujeto ya no carece de la verdad porque se ha identificado con ella. Por su parte, Lacan introduce la falta en el Otro, allí donde Hegel postula la reconciliación final del sujeto con el Absoluto.

Y ante la posibilidad de un acceso o mediación al Uno no contable, éste parece permanecer en una irreductibilidad al final de análisis, una no mediación que lleva en última instancia a no poder pasar al dos, como recuerda en el *Seminario XIX*, ese Uno que va quedando al final de análisis, luego de la prolongada recurrencia de los unos contables repetitivos y seriados, ese Uno fundante y opaco, es el reducto último de la no mediación con el campo del Otro, es el significante real que hace del sujeto un uno solo sin acceso a la proporción en tanto no hay una correspondencia con un significante par del lado del campo del Otro. En síntesis, no hay proporción, lo que se constata es que hay reducción al Uno, o dicho aforísticamente: hay Uno.

1.2.4 El uno hegeliano: El concepto es lo en-sí.

Mucho se ha dicho ya sobre la influencia que tiene el platonismo en esta elaboración de lo unario y de lo Uniano, particularmente en un diálogo como *El Parménides*, pero también se encuentran antecedentes en *El sofista* y en *El filebo*, se ha señalado igualmente la influencia de la lógica y la matemática de Frege y de Cantor, destacando la diferencia con la concepción mística de un neoplatónico central para el posterior pensamiento medieval como lo es Plotino; pero no se ha considerado en detalle la impronta hegeliana en cuanto a la producción de lo uniano en la enseñanza de Lacan, de modo que ahora la investigación se propone abonar a ese campo algunas elaboraciones que permitan aprehender la relevancia de lo unario y lo Uniano para la teoría y la clínica lacanianas.

Lacan, en el seminario sobre la angustia destaca como su propia teoría marca un progreso notable con respecto a la concepción Hegeliana en un aspecto particular:

Si hay alguien que no ha despreciado lo que nos aportó la Fenomenología del Espíritu, ése soy yo. Pero si hay un punto donde es importante señalar el progreso, por emplear este término - me gustaría más aún decir el salto que darnos respecto a Hegel - es sin duda el concerniente a la función del deseo. (Lacan, 2010, p. 33)

La pesquisa de los puntos de encuentro y desencuentro entre Hegel y Lacan debe ir más allá de las tres figuras de la locura planteadas en la *Fenomenología del espíritu* y debe interrogar las relaciones entre el deseo y el Uno. Tomando como punto de referencia, en el extenso corpus hegeliano, la Ciencia de la lógica, se destaca el tratamiento que se hace allí sobre la cuestión del uno, en la medida en que Hegel le dedica todo un apartado, en el primer libro *Sobre el ser*, en el capítulo tercero, en el que abordara el ser en sí y su determinidad como uno.

La elaboración llevada a cabo por Hegel en la ciencia de la lógica presenta una serie de conceptos y tematizaciones que se pueden encontrar también formuladas en los planteamientos de Lacan, particularmente en su seminario sobre la *Identificación*. Parte del propósito de la presente articulación consistirá precisamente en demostrar esos puntos en común, y distinguir la prevalencia de la inspiración hegeliana como parte central de los antecedentes que llevan a Lacan a realizar el pasaje del Otro al Uno; pasaje que tiene la estructura de un franqueamiento, del atravesamiento de un umbral, en cuanto a la doctrina previa sobre el Otro.

Puede observarse de paso que no se trata acá de las disquisiciones sobre la dialéctica del siervo y el señor que tanta tinta han producido en las investigaciones de los lacanianos, al aproximarse a las influencias fundamentales que se acusan en los años cincuenta principalmente, y más que todo como corolario de la asistencia al curso dictado por Kojève veinte años antes, cuya interpretación apasionada y dramática de la fenomenología del espíritu marco la filosofía francesa con una impronta indeleble como ya se señaló, según la cual se hizo esquivar la posibilidad de encontrar una salida a la alternativa entre hegelianos y antihegelianos.

Pero más allá de La fenomenología del espíritu, el corpus hegeliano presenta su versión más acabada, según el traductor, prologuista y especialista en Hegel, Félix Duque, en la ciencia de la lógica, punto culmen del progreso de la obra en tanto correlato lógico y continuación de la fenomenología.

Antes de adentrar la cuestión del Uno en sí misma, destaquemos la observación que realiza Lacan en la primera clase de su seminario sobre la identificación, referente a un tema tan caro a la

filosofía alemana, en particular al idealismo, como lo es el origen del pensamiento, “Un pensamiento, para decir todo, no exige de ningún modo que se piense en el pensamiento. Para nosotros particularmente, el pensamiento comienza en el inconsciente” (Lacan, 1961-1962, p. 13).

De manera que el pensar excede el postulado cartesiano del Yo pienso, ya que enunciado así no constituye una afirmación lógica ni un pensamiento, tal como lo demuestra Koyré en su análisis detallado de la paradoja de Epiménides, “El “yo miento” y el “yo duermo” no tienen la misma estructura lógica. “Yo duermo” es una *contradictio in adjecto*, pero es un juicio; <yo miento>, *stricto sensu* no lo es” (Koyré, 1947). Como recuerda Lacan evocando a Aristóteles, el hombre piensa con el alma; la vía del pensar es el lenguaje, y por este camino el pensar interioriza y recuerda este camino. Hegel planteara también una suerte de fuera de lugar del pensar, una marca de absurdidad, una atopía, en palabras de Félix Duque:

Un camino que va de la exposición absoluta (la irrelevante llanura del ser: lo que apenas cabe decir, por carencia de determinación) a la impenetrable subjetividad atóma (la aguda cima de la idea: lo que apenas cabe decir, por concreción -concrecencia- de toda determinación aunada). (Duque, 2011, p. 65)

Este atomismo de la subjetividad impenetrable implica “lo absoluto del concepto práctico, determinado en y para sí, es el concepto objetivo” (Duque, 2011, p. 65), pero especificado en tanto persona. Es en cierta medida el en sí como individuo en tanto idéntico a sí mismo, un en sí que adhesiona las determinidades. Es el basamento para los predicados, el fundamento y soporte de todo lo que se dice, o el algo acerca del que se puede enunciar todo decir.

Ahora bien, este en-sí, denominado por Hegel pulso vital y fluido universal, es la naturaleza del concepto puro, lo inconsciente; “llevar a conciencia el factum de que hay lo inconsciente (Kant lo llamaba <ello>: Es, id)” (Duque, 2011, p. 8). Se constata también en Kant con el sujeto trascendental = X y en cierta medida en Heidegger con el *Es gibt*, una declaración de impotencia en la aprehensión conceptual, dado que no podemos tener concepto de la cosa que piensa: la *res cogitans* o la sustancia que es sujeto, porque ella misma es el concepto.

El concepto puro es lo más íntimo de los objetos, su pulso vital dirá Hegel. Kant lo plantea en los siguientes términos: “En todo nuestro pensar el yo es el sujeto, en el que inhieren pensamientos solo como determinaciones suyas, de modo que este Yo no puede ser empleado como

determinación de otra cosa” (Kant, 1781-1787/1997, p. 333). En este sentido, el planteamiento Kantiano sigue de cerca la hipótesis Aristotélica del sujeto como supuesto-sustrato, predicado del que todo es accidente:

No es más extraño el hecho de que las leyes de los fenómenos en la naturaleza tengan que concordar con el entendimiento y con su forma *a priori*, es decir, con su capacidad de *ligar* lo diverso en general, que el hecho de que los fenómenos mismos deban concordar con la forma de la intuición sensible *a priori*. En efecto, las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen sólo en relación con el sujeto en el que los fenómenos inhiere (en la medida en que tal sujeto posea entendimiento), al igual que los fenómenos no tienen existencia en sí, sino sólo en relación con el mismo ser (en la medida en que posea sentidos). (Kant, 1781-1787/1997, p. 174)

Esta forma del Uno que consiste en la unificación que opera el entendimiento basado en la función sintética de la imaginación, opera sobre la multiplicidad diversa de lo que podría denominarse como lo en-sí disperso:

Lo que conecta lo diverso de la intuición sensible es la imaginación, la cual depende del entendimiento en lo que se refiere a la unidad de su síntesis intelectual, mientras que depende de la sensibilidad en lo que se refiere a la diversidad de la aprehensión. (Kant, 1781-1787/1997, p. 174)

Por su parte, para Hegel, tal como lo plantea en su introducción a la Ciencia de la lógica:

Solo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad. De este modo, la ciencia pura presupone la liberación de la oposición de la conciencia. (...) el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura autoconciencia y tenga la figura del sí mismo que lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí. (Hegel, 1812–1813/2011, p. 199)

Lacan parte de una hipótesis en el seminario sobre la identificación, “ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos” (Lacan, 1961–1962, p. 9). Puede entonces considerarse la existencia del significante en directa relación con el pensar, puesto que las cadenas y las series en su diacronía se hacen discurrir cogitante.

Pero la cuestión de la sincronía plantea la pregunta por el nacimiento del significante, por el punto de origen, puesto que si se parte del principio de que un significante no puede significarse a sí mismo, de que no hay un significante en sí, como hay por ejemplo en Hegel una posibilidad de establecer un concepto en sí, entonces lo que corresponde al significante en tanto originario, en tanto fundación del sujeto, -y entiéndase éste sujeto como sujeto de lo inconsciente-, es un problema que pone en cuestión la consideración de la batería misma del significante, en las dos dimensiones de su diacronía y de su sincronía, pues en tanto cadena ha de tener un inicio y en tanto origen ha de considerarse en la simultaneidad.

La mismidad del significante, en la medida en que no consiste en una significación de sí mismo, se delimita por su propia diferencia, en tanto que absoluta o pura, con respecto a los demás significantes constitutivos de la cadena, el significante se define en esencia no por el ser sino por el no ser, la serialidad de la cadena, en la medida en que implica la discreción a nivel de la lógica matemática, supone el trazo como corte, como refiere Lacan a Saussure en la clase 2 del *Seminario 9*, “eso que Saussure no ha articulado mejor, ni de otro modo, que al decir que lo que los caracteriza a cada uno, es ser lo que los otros no son” (Lacan, 1961-1962, p. 6).

Sin embargo, si bien Lacan plantea con claridad que la esencia del significante consiste en esa pura diferencia, queda abierta la pregunta de cuál es la función que especifica al trazo único en particular, en otras palabras, puede considerarse el trazo único como soporte de la cadena:

Ese trazo único, a ese *einzigster Zug* que ya conocemos, en tanto que, en rigor, podría ser sustituido a todos los elementos de lo que constituye la cadena significativa, soportarla, a esta cadena, por sí solo, y simplemente por ser siempre el mismo. (Lacan, 1961-1962, p. 18)

En este punto se plantea la pregunta por la función del Uno, que Lacan ubica en tanto función de trazo, pero no en tanto función fundante, en relación con un Uno originario, un Uno

como el primero de la serie, sino lo que hasta este punto Lacan plantea sobre la dimensión de unicidad como lo propio, lo esencial, de todo significativo, su naturaleza de trazo, que los atraviesa y caracteriza a todos por igual y al tiempo los hace a todos distintos en su mismidad de pura diferencia; todos comparten la traza de la diferencia pura que los iguala en tanto esencialidad significativa.

Debe destacarse como consideración previa a este desarrollo, que el 22 de noviembre, al final de la clase tres del *Seminario 9*, justo en el párrafo previo a la introducción del trazo unario, Lacan remite al cogito cartesiano y pesquisa allí la función de Dios en tanto garante de la verdad, como lo verdadero de lo verdadero. Es éste el culmen de la interrogación cartesiana a la posibilidad del engaño, la ilusión, la alucinación y la duda en última instancia de todo cuanto acaece al sujeto; es precisamente lo que hace que la duda cartesiana no sea escéptica, pues remite, luego de cuestionar todo contenido del cogito y de la extensión, a la consistencia que proviene de Dios, que hace de garantía de verdad y de soporte de la certeza subjetiva, en tanto un Uno en su forma de todo, el Uno-Todo de lo absoluto e incondicionado.

Dios entonces en su función de verdad de lo verdadero, es soporte de la cogitación clara y distinta, es punto de solidez de la verdad, a partir del cual se sale de dudas, se afianza el sujeto en su relación consigo mismo y con su medio, con su cogitación y con su extensión, con la fiabilidad de lo verdadero en la cosa extensa y la fiabilidad de la certeza de sí mismo en tanto cosa pensante:

Lo que encontramos, en el límite de la experiencia cartesiana como tal del sujeto desvaneciente, es la necesidad de ese garante, del trazo de estructura más simple, del trazo único, si me atrevo a decir, absolutamente despersonalizado, no solamente de todo contenido subjetivo, sino incluso de toda variación que supere ese único trazo, de ese trazo que es *uno* por ser el trazo único. (Lacan, 1961–1962, p. 18)

1.2.5 La crítica hegeliana al en-sí kantiano.

El trazo entonces es definido como soporte del significativo, pero si el sujeto es un efecto del significativo, el trazo es entonces el soporte del sujeto; y en tanto soporte, recuerda al *tô ti en éinai* aristotélico, al modo de basamento (*grundlage: hypokeímenon*). El en sí (*Ansich*) kantiano es criticado por Hegel, en palabras de F. Duque, “lo que le importa a este respecto es rebatir la

incognoscibilidad de la famosa cosa *an sich*” (Duque, 2011, p. 85); esta suerte de inefabilidad de la cosa en sí, Hegel plantea llevarla a la conciencia, en tanto concepto puro, lo inconsciente, se trata de hacer la deducción de que hay lo inconsciente y esto inconsciente es el concepto puro. Para Kant, como se evocó previamente: “Por este Yo, o Él Ello (la cosa) que piensa no viene representando sino un sujeto trascendental de los pensamientos = X (...) algo de lo cual nunca podremos tener el más mínimo concepto por separado” (Kant, 1781/1787, como se citó en Duque, 2011, p. 87).

Esta cosa que piensa, *Res cogitans* o sustancia que es sujeto, según Hegel, es ella misma el concepto. Kant plantea, siguiendo de cerca el pasaje aristotélico de las categorías, en el que se desarrolla la doctrina del sujeto como aquello de lo que cabe predicar todo, pero que a su vez no puede servir de predicado: “Ahora bien, el yo es en nuestros pensamientos el sujeto en el que todos ellos inhiere como meras determinaciones, y ese yo no puede ser empleado como determinación de otra cosa” (Kant, 1781-1787/1997, A349, p. 333).

La controversia entonces entre la concepción Kantiana y la concepción Hegeliana será la siguiente: Hegel pretende escapar del primer paralogismo (que el Yo pensante o alma sea sustancia), identificando el *conceptus obiectivus* y el *conceptus subiectivus*, “lo de verdad permanente y sustancial en la variedad y contingencia del aparecer y de la efímera manifestación externa, (...) el concepto de la cosa” (Duque, 2011, p. 88).

Es precisamente en esta controversia alrededor del primer paralogismo, en el que se cruzan la doctrina aristotélica del sujeto, la doctrina kantiana de la cosa en sí y la doctrina hegeliana del concepto en sí, que podemos considerar la elaboración por parte de Lacan de la función del Uno, en tanto remite directamente a la función del garante de la verdad y el soporte de las representaciones o cogitaciones en la experiencia cartesiana.

La dualidad del Uno consiste hasta este punto en ser no solo esencia de todos los significantes sino también soporte, y una esencia que es soporte, es también un basamento, un *suppositum* como plantea Jean-Luc Nancy: “Esto es lo que hay que plantear desde el comienzo: sujeto o supuesto, el supuesto o el sujeto, es la misma cosa. El *subjectum* está supuesto, está puesto abajo, debajo, por debajo” (Nancy, 2014, p. 14). La pregunta que se plantea entonces consiste en la supuesta materialidad del trazo en tanto soporte y en su localización como origen del sujeto y de la cadena de significantes.

1.2.6 La ambigüedad del uno: identidad y diferencia, unidad y multiplicidad.

Es relevante tomar en consideración las implicaciones de la especie de equivalencia que plantea Lacan entre la unidad y la diferencia, pues se sabe que es un tema que nuclea la dialéctica hegeliana como menciona Deleuze en su tesis, *Diferencia y repetición*: “la diferencia y la repetición han reemplazado a lo idéntico y lo negativo, la identidad y la contradicción” (Deleuze, 1988, p. 15), y podría quizás añadirse a esta enumeración, la unidad y la pura diferencia que Lacan atribuye a la esencia del significante:

Lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son. Lo que, en el significante, implica esta función de la unidad, es justamente no ser más que diferencia. Es en tanto que pura diferencia que la unidad, en su función significante, se estructura, se constituye. (Lacan, 1961–1962, p. 18)

Hegel plantea en el párrafo 102 del capítulo en cuestión:

Ahora bien uno, en cuanto tomado en sí, diferente de su referencia negativa, es el uno inmediato, lo plural. Pero con igual immediatez cae de consuno, coincide lo plural dentro de uno, o sea que lo plural es la negación de sí mismo. Pues cada uno lo es de lo plural, o sea cada uno es un plural, o bien, cada uno se diferencia sencillamente de los otros y los excluye de sí. Pero en eso son justamente iguales unos a otros; cada uno tiene entera y totalmente las mismas determinaciones que el otro tiene; en que el uno de los muchos no sea lo que el otro estriba el que ellos sean lo mismo. (Hegel, 1812-1813/2011, p. 285)

Si se observa con detenimiento, el pasaje Lacaniano del *Seminario 9* presenta una homología en términos de su construcción y de su contenido con respecto al pasaje Hegeliano.

Ya extraeremos las consecuencias de este eco hegeliano en la construcción y fundamentación de la función del uno para Lacan. Pero por el momento es preciso destacar acá la importancia que tiene el concepto de la negatividad, pues veremos cómo se relaciona con la negatividad propia de la fundación del psiquismo según la lectura que hace Lacan de Freud, y es

precisamente el concepto de lo originariamente reprimido, que da lugar al enigmático inconsciente no reprimido. Hegel plantea en la *Introducción a la Ciencia de la lógica*:

Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería inmediato y no un resultado. En cuanto que lo resultante: la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto; lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y su contrapuesto. (Hegel, 1812-1813/2011, p. 203)

Esa dimensión <insabida>, originariamente desconocida e inaccesible de la represión originaria, es constitutiva del psiquismo, que porta su marca sin por esto ser anulada en tanto batería significativa, el punto de origen irrepresentable no irrealiza la cadena de los significantes ni su posibilidad de significación en remitencia constante, pero implica un progreso estructurado a partir de la falta estructurante.

Si recordamos entonces que Lacan puntúa el hecho de que es como pura diferencia que la unidad se estructura en su función significativa, entonces se entiende el corolario que finaliza la clase tres, que el uno como tal es el Otro; pues la estructura básica del Uno como diferencia implica una relación directa entre el Uno y el Otro, la unidad y la diferencia, es por lo mismo que la identificación no tiene nada que ver con la unificación.

1.2.7 El uno de la nominación producido al final de un análisis.

Si se considera de nuevo la controversia de Hegel con el concepto kantiano de la cosa en sí, podemos ahora tomar otro aspecto del modo en que Lacan participa en cierta medida de una controversia también con lo que es el en-sí del lado kantiano, pareciendo localizarse más del lado del concepto en sí hegeliano.

Lacan considera que, en el progreso de lo humano, o del espíritu si se considera con Hegel, se da un momento crucial en la adquisición de la dimensión de lo simbólico, estructurada por el significante, y es justamente en relación con la cosa que Lacan elabora la idea de un franqueamiento, de un pasaje, en la historia de la humanidad, localizado en el alto paleolítico, en el que puede situarse el paso del signo al significante, en lo que Lacan denominará un progresivo borramiento de la cosa.

Para retomar ese desarrollo es menester recordar que lo que distingue al significante del signo es su esencia de letra en tanto soporte de la identidad. La esencia del significante es el trazo unario. No se trata de lo único sino de lo unario en la teoría de conjuntos. Esa unariedad en términos de la teoría de conjuntos, a diferencia de la lógica de clases, supone una función de reducción de la diferencia cualitativa; se trata de trazos sin variaciones.

Esa reducción de las diferencias cualitativas conduce a un esquema simplificado, de allí que se plantee la diferencia significativa en tanto que es distinta de la diferencia cualitativa; la diferencia cualitativa puede llegar incluso a subrayar la mismidad significativa. El significante en cuanto tal connota la diferencia en estado puro y en la primera aparición del Uno manifiestamente designa la multiplicidad.

En esta medida lo que distingue al trazo unario no es una identidad de semejanza, sino que el significante no es un signo; recordemos la definición clásica del signo como lo que representa algo para alguien. El alguien en cuestión es soporte del signo, pero la relación del signo con la cosa esta borrada, en el caso en particular de los signos utilizados por los lenguajes primitivos, pues no sabemos de qué son signo los unos-trazos del hueso magdaleniense. De lo que se trata en un conjunto no es ni de objeto ni de cosa, se trata de uno, de elemento de los conjuntos, del uno como marca de la diferencia pura.

En el paso del signo al significante, del realismo de las representaciones de la cultura Auriñaciense al abstraccionismo en las representaciones de palotes de la cultura magdaleniense,

hay un franqueamiento que implica el borramiento de la cosa. Y los distintos modos de ese borramiento de la cosa dan cuenta de la manifestación del sujeto como efecto del significante, en particular en la aparición de la letra, como marcas fonéticas, dibujos del sonido.

En el sentido del <hen> griego en tanto hace de algo función de unidad, factor de coherencia por el cual ese algo se distingue de lo que lo rodea, hace un todo, un uno en el sentido unitario. Es por el intermediario de la unidad que cada uno de esos seres viene a ser dicho uno. El número es la multiplicidad que surge de la introducción de las unidades, de las mónadas; cada uno de los palotes es una figura del uno, en tanto es trazo distintivo.

Lacan considera la función del nombre propio, ἰδιον ονομα {*idion onoma*}; se trata de una marca distintiva cuyo carácter de propiedad y no comunidad distingue la naturaleza idiótica del sujeto y del nombre propio. El nombre propio se define no por su unión al sonido sino a la escritura. Lo que distingue al nombre propio es que de una lengua a otra conserva su estructura, por eso Champollion se apoya en los nombres de Cleopatra y Ptolomeo para descifrar los jeroglíficos.

Existe una afinidad del nombre propio con la marca, en la que se inserta la función del sujeto en el sentido estructural y no en el psicológico, “Es en tanto que el sujeto habla que no puede hacer más que nombrarse sin saberlo y sin saber con qué nombre” (Lacan, 1961–1962, p. 13). Esta reflexión sobre la marca y su relación con el nombre propio puede enmarcarse en una de las dos fases que se distinguieron en la función del Uno, no ya únicamente como esencia del significante en general, sino como significante originario y fundacional que nombra al sujeto y cuyo nombre el sujeto del inconsciente desconoce, ya que precisamente es un sujeto que no sabe.

Es acá que la relación entre la garantía del Otro bajo la figura de Dios en la experiencia cartesiana de la búsqueda de una certeza del sujeto justifica su vinculación con la naturaleza de la marca, del trazo originario, pues se trata de la pregunta por la fiabilidad del Otro, por la fiabilidad de lo que el sujeto recibe del exterior como signo, en tanto la pregunta del vacilante sujeto cartesiano se esboza del siguiente modo: sobre qué puedo fundarme.

Esta es la presencia del yo pienso originario de la diferencia radical como origen de la nominación, en la medida en que el sujeto es lo que se nombra y el nombrar es una lectura del trazo unario que designa la diferencia absoluta, hay allí un enigmático Yo-soy.

1.2.8 Kant con Lacan: el Das Ding y el deseo.

La relación que hasta este punto se ha analizado en el cruce de Hegel con Lacan, particularmente en la perspectiva de las concepciones lógicas y ontológicas del Uno, no podría desentenderse de las relaciones establecidas por Lacan con la obra de Kant, particularmente en su trabajo sobre la relación del imperativo kantiano con la máxima sadiana, y en varias clases del seminario sobre la ética.

Lacan propone una ética que no universaliza la ley, sino que singulariza el deseo. Esto entronca con su afirmación tardía “Hay Uno”: hay un uno solo de goce que no se universaliza en una relación sexual armónica. No se trata entonces de la universalización de las máximas, si bien el acto del no ceder parece enfatizar la cuestión formalista tan cara a Kant, en Lacan no se trata de hacer del no ceder, o del siempre avanzar con el deseo puesto en el punto de fuga, una máxima del orden del objeto patológico, lo que sucedería si esa función del deseo se saturara con un argumento en particular, como podría serlo entender el mantenimiento de la escuela de psicoanálisis con un sentido misional por ejemplo; lo que Lacan plantea opera entonces del lado de la singularización ofertada por un final de análisis, que al producir ese Uno del final, bajo la modalidad de la nominación, hace del deseo la ley del sujeto analizado.

Lacan se refiere a la dimensión de opacidad de lo trascendente en el sentido kantiano, a lo que denomina también como lo impensable de la cosa en sí, justamente este punto de inefabilidad es el que se recorta de la experiencia moral en Kant, pues el objeto es sede de lo patológico que desvirtúa el imperativo en su función formal de universalización como determinación de la voluntad, o, en otros términos, como ejercicio de la libertad.

Pero la problemática del deseo en la perspectiva lacaniana tiene que ver con su ambigüedad e imposibilidad, no solo de satisfacción sino también de formulación. Con respecto a su ambigüedad, el deseo puede pensarse en relación con el goce, “El deseo, que es el fautor de esa escisión del sujeto, se avendría sin duda a decirse voluntad de goce” (Lacan, 2009b, p. 734) pero también en relación con la Demanda, “deseo no es sujeto, por no ser en ninguna parte indicable en un significante de la demanda, cualquiera que ella sea, por no ser articulable en ella aun cuando está articulado en ella” (Lacan, 2009b, p. 735).

Ahora bien, esta imposibilidad de articulación del deseo en el nivel del sujeto del enunciado, a pesar de encontrarse articulado al nivel del sujeto de la enunciación, otorga al deseo su dimensión

de un fuera de significado y en este registro el deseo se vincula a la cosa en sí kantiana, tal como lo refiere Lacan en su *Seminario 7*; “Es a fin de cuentas concebible que sea como trama significante pura, como máxima universal, como la cosa más despojada de relaciones con el individuo, como deben presentarse los términos de *das Ding*” (Lacan, 2000, p. 72), como significante puro y no como aquello que se encuentra inscrito en el significado, ley sin enunciado, forma sin contenido, rechazo de la dimensión patológica o de la tendencia a la búsqueda de recompensas.

De modo que aquel deseo informulable y la cosa en sí fuera de todo significado posible, se articulan como aquello que para el sujeto conforma lo propio del registro de lo real, con su sello de imposibilidad de acceso a la experiencia en el sentido formulable en términos simbólicos e imaginarios. “El mundo freudiano, es decir el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar” (Lacan, 2000, p. 68).

Un deseo estructuralmente informulable y un objeto estructuralmente perdido configuran la tendencia nuclear de la subjetividad que se orienta por la búsqueda de la identidad, por la senda de la repetición como compulsión de un retorno a un origen absoluto: “*Das Ding*, en efecto, debe ser identificada con el *Wiederzufinden*, la tendencia a volver a encontrar que, para Freud, funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto. Ese objeto, notémoslo bien, ni siquiera nos es dicho” (Lacan, 2000, p. 74).

En este nivel de la experiencia, el Uno como producto de un final de análisis supone un punto ideal del sujeto, pues la marca de goce que caracteriza esta nominación final del sujeto ya sea bajo la forma del nombre de goce o del sinthome, anuda los tres registros de la experiencia analítica con un cuarto nudo que hace de Uno no contable pero estructurante de la radical soledad que caracteriza a lo humano en su experiencia de desamparo originario.

Capítulo 2:

Las concepciones del uno en la enseñanza de Lacan, del rasgo unario al campo uniano.

2.1 El campo uniano: Del otro al uno.

Al abordar en ésta investigación el estatus de un concepto en particular, en el contexto de una enseñanza, en el marco de una orientación teórica, se abren vías tanto de historización del surgimiento del concepto y de su desarrollo a través de las múltiples transformaciones de una obra en progreso constante; como las vías epistemológicas que suponen el marco conceptual y la red de relaciones lógicas que sitúan el concepto trabajado al interior de una tradición de pensamiento, con unas raíces y fundamentos en un linaje terminológico y en una relación de extensión o de sustitución e incluso de subversión respecto a sus referentes, en este caso, se plantea abordar la problemática del campo uniano, conceptualizada por Lacan específicamente a partir de la clase IX del *Seminario XIX*, pero que cuenta con antecedentes, tanto en la tradición filosófica y teológica del pensamiento occidental, como en el mundo de la lógica matemática y en las elaboraciones freudianas sobre los tres tipos de identificación en la *Psicología de las masas y análisis del yo*, particularmente en el capítulo siete sobre la identificación.

La problemática del uno se remonta a los orígenes del pensamiento occidental y de la filosofía griega, la cual constituye aún el núcleo de una tradición que pervive hasta la contemporaneidad, es Lacan quien al retomar la cuestión del Uno plantea la lectura del *Parménides*, y recuerda en la clase del 8 de marzo de 1972 que su propósito del año es hablar del Uno, para lo cual comienza con lo que le incumbe al Otro; pero en el inicio de la clase siguiente, del 15 de marzo recuerda que estaba centrado en el Otro y que esto le proporciona más comodidad que el tema del que va a tratar en la clase nueve, se trata de la cuestión del Uno:

Ya les indiqué cómo su huella fue desbrozada en el Parménides de Platón. El primer paso para comprender algo allí, es que se percaten de que todo lo que él enuncia acerca del Uno como dialectizable, como si se dedujera de todo discurso posible a propósito del Uno, comienza por un nivel en el que no se dice nada excepto que es Uno, según se expresa (...) eso no es lo mismo que decir que el Uno es. Es Uno es la primera hipótesis, y el Uno es, la segunda. Son distintas. (Lacan, 2012a, p. 123)

Luego de referenciar las hipótesis parmenídeas a propósito del Uno, Lacan se refiere a Freud y a su localización del rasgo unario en 1920; el mismo Lacan le da un lugar central a este *einzigster zug* en el *Seminario IX*, de la identificación, pero aquí aún no se trata de una novedad, más allá de señalar lo inadvertido por toda una tradición; la verdadera novedad, el paso que será subversor en el campo mismo del psicoanálisis lacaniano que marcará un antes y un después es enunciado a continuación, luego de ese breve excursus por el Parménides de Platón y la psicología de las masas de Freud, “Ante todo consideren el campo designado genéricamente como lo Uniano. Este es un término que nunca fue dicho” (Lacan, 2012a, p. 124).

He aquí el rasgo de novedad, lo inédito que trae Lacan al abordar la cuestión del Uno, revisada una y mil veces en la tradición filosófica y teológica, desde el campo propio del discurso psicoanalítico, lo que produce el campo uniano, el cual difiere del rasgo unario y de lo unario en general; Lacan llama estrafalaria la relación que se establece en Platón y en Freud entre el Uno y lo que coagula, el Uno es entendido en este sentido como el Eros, promovido por Freud como forma de coagulación, de adición y atracción entre las partes, fundamento de la conformación de la cultura. Lacan recuerda *El Banquete* de Platón y el discurso que allí realiza Aristófanes, de algo que en los tiempos primordiales habría sido del orden del Uno.

Al repasar estas referencias de Lacan a la tradición del pensamiento sobre el Uno, cabe preguntarse cuál es la relevancia de esta cuestión para la clínica analítica, puesto que de eso se trata cuando se forjan conceptos en el discurso analítico, y Lacan no tarda en tomar postura frente a la relación entre la cuestión del Uno y la cuestión clínica “el primer paso de la experiencia analítica es introducir en ella el Uno como el analista que somos” (Lacan, 2012a, p. 125). Se abre así una nueva vía en la conceptualización Lacaniana, cuando en esa misma clase plantea su aforismo Hay Uno; abre el campo de lo Uniano, y con dicho campo se produce un corte epistemológico con respecto a su enseñanza previa, corte que, por supuesto no desmiente lo elaborado en los seminarios y escritos previos pero que le da un nuevo énfasis a la última fase de la enseñanza de Lacan, que va desde el año 1972 hasta su carta de disolución, del 5 de enero de 1980.

Es en éste período de la enseñanza de Lacan que se ubica la presente investigación, pues supone preguntarse qué consecuencias tiene este pasaje del campo del Otro al campo Uniano, qué implica pasar además de la concepción del Uno como unario, al Uno como uniano, cuán relevante es el abordaje lógico matemático de la problemática del Uno desde la perspectiva de Frege en

particular, al momento de considerar las consecuencias que tiene en la posición del analista en el dispositivo analítico la elaboración del campo Uniano.

Todas estas preguntas, que se enmarcan en una de las líneas abiertas por la última parte de la enseñanza de Lacan, reviste aún un carácter novedoso, pues quizá las cuatro décadas que han corrido ya no constituyen el tiempo necesario para comprender, además del agravante que tiene que ver con la ausencia de una edición oficial completa de los seminarios de Lacan, en los años por venir se extienden al horizonte las preguntas planteadas con aires de profundos y radicales cambios en la clínica psicoanalítica; es así que se habla por ejemplo de una clínica del Uno, de una clínica del nudo, de una clínica borromea, de un inconsciente real, de un inconsciente simbólico, de un ultimísimo Lacan que constituiría la base de una ultimísima clínica que apenas está en su primerísima elaboración, incompleta e inconsistente, marcada por el disenso y el conflicto de las interpretaciones.

Al llevar a cabo un rastreo por las referencias de actualidad, relevando aquellos artículos y capítulos de libro que corresponden a los últimos cinco años aproximadamente, se encuentra que el concepto del Uno en el psicoanálisis de orientación lacaniana ha venido despuntando como uno de los nudos focales de innovación conceptual, al tiempo que, como sucede en general con los procesos de renovación al interior de un campo de conceptos, las confusiones y contradicciones están al orden del día, así como las tendencias escolarizadas en la estela de los autores de referencia y la ecolalia de los contrasentidos que se reproducen de un artículo a otro, sin procesos de revisión crítica.

Las excepciones a este estado de cosas serán acá situadas como los referentes principales del estado de la cuestión acerca de la problemática del Uno en el psicoanálisis de orientación Lacaniana, no sin antes dar un breve rodeo por los lugares comunes que se reiteran en la aproximación al concepto en cuestión; se tomaran como puntos de referencia principales, la publicación del libro *El campo uniano. La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias*, que consiste en una compilación de artículos realizada por Bernardino Horne y Iordan Gurgel, publicada en Grama Ediciones en el año en curso; también se tomara como referencia la revista *Freudiana* de Barcelona, particularmente el número 83 dedicado a la cuestión del Uno y publicada entre mayo y agosto del 2018.

Además de estas referencias, autores como Jacques-Alain Miller, Éric Laurent, Colette Soler, Howard Rouse, Fabián Schejtman y Miquel Bassols serán claves en cuanto a lo que se ha

avanzado con respecto al Uno y sus consecuencias para la clínica psicoanalítica en los años recientes, por supuesto las referencias al *Parménides* de Platón y a *La Lógica de Frege* así como a las obras de los neoplatónicos.

Varios de los trabajos que se compilan en el texto *El campo uniano* se orientan bajo la égida de la lectura por parte de Miller de la obra de Lacan; particularmente obras como *Los signos del goce*, *El Otro que no existe*, *El ultimísimo Lacan*, *Todo el mundo es loco* y principalmente *El ser y el Uno* (2011) renombrada como *El Uno todo solo*, guían las elaboraciones de punta que constituyen gran parte de los artículos allí compilados, con contadas excepciones.

Se considera entonces, siguiendo la escansión realizada por Miller en su lectura de los seminarios y escritos de Lacan, que las elaboraciones sobre el Uno constituyen el núcleo fuerte de la última fase de la enseñanza de Lacan; lo que supondría una suerte de corte epistemológico con respecto a la primera fase, orientada por la primacía del registro simbólico y el reinado del significante.

2.1.1 El uno de la incorporación y el uno de la sustancialización.

Bernardino Horne propone una lectura del psicoanálisis en cuatro cortes, el inaugural con Freud, el giro de 1920 y su *Más allá del principio del placer*, el corte que supone la entrada de Lacan en la sucesión psicoanalítica y por último un corte que supone la primacía de lo Real en la última enseñanza; estos cuatro cortes implican unas crisis y giros en cada una de las obras en cuestión, un corte propio a la obra freudiana y un corte propio a la enseñanza Lacaniana. En el caso de Lacan, ya desde el *Seminario 7* plantea la intención de alcanzar una profundización en la noción de lo real, produciendo así un pasaje de registros, desde lo simbólico hasta lo real; este programa será llevado hasta sus últimas consecuencias en la última fase de su enseñanza.

Para Bernardino el goce masoquista en la estela de la pulsión de muerte freudiana, se fija en el cuerpo y forma la raíz de goce del sinthome, opaco por excelencia, fuera de sentido y fijado; “será sobre la libidinización del cuerpo Uno que se montará el sentimiento de identidad, en la medida en que no tendrá sus bases en identificaciones con el Otro” (Horne, 2023c, p. 33), esta conceptualización sobre el cuerpo Uno lleva a la idea del final de análisis como identidad del Uno y construcción de un escabel por parte del hablante-ser. El cuerpo como sede de una sustancia gozante pasa a constituir un misterio por el hecho de participar del habla, como misterio del cuerpo

hablante, y como consecuencia clínica, el pasaje del Otro al Uno implica que la dirección de la cura ya no se orienta por el sentido sino por el sinsentido, lo que el autor elabora como un pasaje de la interpretación a la lectura.

Desde la perspectiva del misterio del cuerpo hablante, Bernardino pasa a elucidar dicha dimensión misteriosa añadiéndole otro misterio, el de la encarnación, que define como el encuentro del significante con el cuerpo biológico humano y vivo. Sería la incorporación del significante Uno lo que constituiría ese cuerpo hablante, “El significante paga con su ser de significante por el derecho de existir. Un existir que no es el de significante, sino el de puro goce. El goce Uno. Sustancia gozante” (Horne, 2023b, p. 39). Cabe destacar que se asocia el Uno con la sustancia gozante, pero si el Uno se reduce a una concepción sustancialista del goce, entonces el giro hacia lo uniano implicaría un giro sustancial, un pasaje desde la dimensión simbólica del significante hasta la dimensión sustancial del goce.

No se trata de un Uno sino de dos Unos, el de lo unario y el de lo uniano; el uniano consiste en un Uno primero, un “Uno solo, que no llama a un dos” (Horne, 2023b, p. 40). Uno de la inscripción originaria que se borra y queda como marca, dando lugar a la falta. Ese Uno uniano existe como puro goce, el deseo es del Otro y el goce es del Uno.

Bernardino propone entonces una diferenciación entre una clínica del Otro y una clínica del Uno; la primera guiada por la transferencia centrada en el saber inconsciente, mientras que la segunda no se limita al significante, sino que cuenta con la posición de goce del hablante-ser, “La transferencia es con lo Real (...) un puro real opaco a todo sentido, que se inscribe como sinthome en el exacto instante del acontecimiento de cuerpo” (Horne, 2023b, p. 42), siguiendo a Miller, plantea un goce significativo y un goce Uno, y elabora entonces una serie de fases que llevarían de lo más misterioso y primordial por grados de impurificación, hasta lo más trivial y obtuso, “La lluvia de significantes solos está en lo real, pero es goce con significativo; se amalgama con el goce sin significativo, el goce Uno” (Horne, 2023b, p. 46), tendríamos entonces en orden de primordialidad; el goce autista opaco, luego el goce de la lengua, letra de goce sinsentido, la metonimia y la metáfora en la que habita el gozo de sentido.

En el momento de fundación se da entonces la encarnación del significante en un pedazo de cuerpo que se hace sustancia gozante, y de allí se van cumpliendo las fases hasta arribar al lenguaje; la cura trazaría entonces el camino inverso: “partimos del lenguaje en dirección a lo real, a través de la lectura de los trazos de goce de las resonancias e iteratividades presentes en el

discurso. Intentamos así, aproximarnos al goce autista del sinthome” (Horne, 2023b, p. 47), el punto nodal del misterio conjuga dos materialidades, la resonante del significante y la bruta de la materia del cuerpo.

Se daría entonces en el último Lacan, según Bernardino, que sigue las indicaciones de Miller, un más allá del inconsciente, concepto que será reemplazado por el de cuerpo hablante:

El síntoma es una formación del inconsciente estructurado como metáfora que involucra un efecto de sentido en su constitución, basada en la sustitución de un significante por otro. En cambio, el sinthome de un hablante-ser, es un acontecimiento de cuerpo que, en verdad, significa la aparición de fenómenos de goce. (Horne, 2023b, p. 48)

Y, el acontecimiento originario es el del goce inaugural cuyo estatus consiste en existir como encarnación en el cuerpo biológico y como opacidad a todo sentido, este acontecimiento es traumático, pues la irrupción es excesiva del lado del goce primigenio, este goce será puro real, sin dimensión ontológica ni simbólica, sin ser y sin significante; el análisis progresaría entonces desde el lenguaje hasta lo real.

Las materialidades y sustancias previas a la simbolización se multiplican en esta perspectiva, “la materia del cuerpo biológico y la materialidad del significante son el goce Uno en el instante del encuentro. Una operación simbólica sin significante, en lo real” (Horne, 2023a, p. 64), de modo que sustancia, Uno y goce opaco equivalen y conforman la singularidad del sinthome, se insiste en el cuerpo como sustancial y no especular bajo la perspectiva del acontecimiento que marca, el instante de la encarnación coincide con el acontecimiento corporal.

El goce de la encarnación corresponde a una especie de sustancia gozosa primaria que irá constituyendo en el devenir de las mutaciones los otros modos de goce:

El goce sin significante es el goce del campo de lo Uniano. El goce con significante incluye: goce de la lengua, es decir, el significante solo S1 sin S2, en lo real; y el goce del sentido, goce del lenguaje, goce de la palabra. (Horne, 2023d, p. 87)

Puede observarse que esta lectura de lo que conlleva el campo uniano hace de la última fase de la enseñanza de Lacan una especie de teoría de la encarnación, al modo del dogma católico, en

el que el lugar de lo primigenio de la materia bruta ocupa una posición mítica, en tanto teorización sobre el origen, sobre lo inaugural, lo puro de un cuerpo sin significante; en esta medida el Uno de lo Uniano termina coincidiendo con la categoría de causa, incluso de causa incausada, de motor inmóvil, sería así lo primerísimo de la conformación subjetiva aquello que es abordado por el ultimísimo Lacan según esta perspectiva que corre el riesgo de sustancializar el goce y de lindar con la dimensión mística de los misterios de la encarnación.

2.1.2 En la estela de Miller: El uno misterioso de la encarnación.

Luiza Sarno continúa esta misma pendiente de elaboración al afirmar que la última enseñanza de Lacan apunta el irreductible que se constituye en el análisis como restos sintomáticos, lo real del síntoma, lo que no se inscribe en la vertiente del sentido; el Uno como marca originaria que funda la existencia se opone al ser que es fugaz:

Tenemos el Uno como núcleo real del discurso que imprime la marca de singularidad del modo de gozar del hablante-ser (...) la cicatriz del encuentro inaugural de lo simbólico con el cuerpo vivo que realiza la escritura del Uno solo, sin articulación y fuera de sentido. (Sarno, 2023, p. 100)

Como puede apreciarse, estas lecturas del campo uniano guiadas por cierta aforística Milleriana, redundan en hacer del Uno un origen primigenio, misterioso, indescifrable y nuclear de lo que se denomina cuerpo vivo, materia bruta, sustancia pura. Real y uno serían básicamente sinónimos, lo real es uno, y el cuerpo se goza.

Como plantea Nora Pessoa “es necesario suponer la entidad del cuerpo para que el goce tenga un soporte” (Gonçalves, 2023, p. 105), las oposiciones se suman y el Otro se contrapone al Uno como el inconsciente al sinthome, el Uno habla solo y se satisface solo; habría entonces una subordinación del lenguaje al goce, que implicaría pasar de la pregunta qué significa eso a qué satisface eso: “Llamo sinthome a este dispositivo cuando indico que está allí ante todo para producir goce, no para producir sentido, o que solo está allí para producir sentido como cobertura de goce” (Miller, 2011, como se citó en Gonçalves, 2023, p. 107). Sería algo así como un giro realista Lacaniano, así como al inicio su enseñanza supuso el giro lingüístico, pero este realismo

del goce del Uno conduce a una identidad sinthomal que prescinde del campo del Otro, que es indescifrable y que no demanda interpretación, según estas lecturas del campo Uniano; el psicoanálisis de esta última fase en la enseñanza de Lacan apuntaría a una individualización extrema en consonancia con las condiciones del discurso en boga en la actualidad, el seudo discurso capitalista y su producción de un abrochamiento inamovible entre el sujeto y su objeto como efecto consumista.

El psicoanálisis consistiría, para Sonia Vicente en “la lectura de la resonancia de la escritura del Uno, escritura primaria que restablece la conjunción del Uno y del goce. (...) la experiencia analítica consiste en llevar al analizante a encontrar un significante nuevo, un S1 indecible” (Vicente, 2023, p. 115), un Uno que deja al sujeto en una irreductible soledad; “el sinthoma pasa a ser el nuevo nombre del inconsciente (...) pasa de la clínica de la escucha del sentido a la clínica de la lectura del no sentido” (Vicente, 2023, p. 121).

En esta clínica del no sentido, la soledad del Uno supone el Un cuerpo que se goza a sí mismo, en su materialidad gozosa de sustancia primigenia, Marcela Antelo en la misma estela Milleriana, sostiene que “El Uno del goce, el Uno real, aparece bajo el fondo de otro inexistente y se presenta en marcas corporales, sin atributos” (Antelo, 2023, p. 139).

2.1.3 Una notable excepción: El uno y la clínica nodal.

La excepción a este conjunto signado por el rasgo de la lectura de Lacan al unísono de Miller la lleva a cabo Fabián Schejtman, quién plantea que la clínica psicoanalítica nodal no ha llegado a formalizarse aún, y esto se debe en parte a que la comunidad de clínicos que lleve a cabo la crítica de los conceptos fundamentales de dicha transformación de la experiencia analítica a partir de la formalización de la última fase de la enseñanza de Lacan aún no se ha conformado; uno de los principales obstáculos que postergan el establecimiento de dicha clínica nodal, además de las tergiversaciones alrededor del concepto de sinthome sostenidas en parte por una indiferencia frente a la teoría de nudos, se da por “la conversión más velada o más desembozada de la institución analítica, en iglesia” (Schejtman, 2023, p. 162), que conduce a una notable deformación en la lectura del concepto sinthome y de paso dicha deformación repercute en el concepto de lo uniano y de la lengua, asociados al hablante-ser: “reducir el sinthoma a la cara real del síntoma y, especialmente, quererlo exclusivo del analizado, del que llevó su análisis propiamente hasta el

supuesto final, impide operar con él en los casos de todos los días” (Schejtman, 2023, p. 164). El sinthome es presa de dos reduccionismos asociados a la concepción del final de análisis, el realismo y la teleología.

Lo que se hace patente al dar un vistazo panorámico a las lecturas de los conceptos de la ultimísima enseñanza de Lacan es que el efecto de escolarización se asocia con un efecto de masa que asume un saber supuesto e incuestionado como agente de unificación y garantía de no equivocación, produciendo así un ambiente de estancamiento que desfila con sus signos de tedio y monotonía en los congresos y simposios y que no hace lugar a la innovación ni la incita en lo más mínimo:

La mediocridad que afecta tantas veces las elaboraciones en psicoanálisis me parece directamente proporcional al estado de adormecimiento soporífero y religioso en el que un grupo analítico se encuentra sumergido, perfectamente sintonizado con el grado de sumisión a los significantes amos prevalentes en cada parroquia. (Schejtman, 2023, p. 165)

Todos sometidos al Uno del saber, depositario del linaje por vía directa, heredero y Centinela de la enseñanza de Lacan, ese es un aspecto del Uno que totaliza, y cada elemento del conjunto, reitera y repite como ecolalia de un decir del Uno, que no hace dos ni colectivo ni masa crítica sino fervientes reiteradores que vociferan las buenas nuevas del augur iluminado.

Retomando a Schejtman, este afirma que “la clínica nodal puede iniciarse solo cuando se aparee la noción de sinthome con la de lapsus del nudo, volviendo a aquel un tratamiento reparador de este” (Schejtman, 2023, p. 167), el sinthoma no es más real que el síntoma, ni más simbólico ni más imaginario, es lo que permite la anudación de esos tres “servirse del nudo habilitará un apoyo serio en lo real del síntoma” (Schejtman, 2023, p. 170), mientras que servirse del sinthome como lo real primigenio, puro existente opaco y singular no esclarecerá el nudo ni su utilidad clínica.

2.1.4 Lo uniano como radicalización de lo unario.

En el caso de la publicación del número 83 de la revista *Freudiana*, del 2018, cabe destacar en particular las contribuciones de Éric Laurent y Howard Rouse. El Uno es abordado por Laurent desde la perspectiva de la relación goce – cuerpo:

El rasgo unario se radicaliza con el Il y a de l'Un, en el que la cuestión fundamental es que este Uno es al mismo tiempo la barra, pero no la barra introducida por lo real de lo simbólico, sino más bien lo real del goce. La barra es el éxtasis del cuerpo, el cuerpo marcado por ese goce. (Laurent, 2018, párr. 10)

Laurent plantea una continuidad entre el rasgo unario y el hay uno, en el que el aforismo uniano constituye una radicalización del rasgo unario, en particular por su relación con la lengua.

Pero en los tiempos de la extracción del rasgo unario, Lacan aún no contaba con la elaboración sobre la lengua ni tenía tampoco la elaboración que llevaría a cabo del objeto a en el seminario 10, fue un año antes, en el *Seminario 9*, que Lacan definió el 6 de diciembre de 1961, el rasgo unario como la esencia del significante:

El Einziger Zug (...), es lo que, (...) necesita que introduzca este término, que no es un neologismo, que se emplea en la denominada teoría de conjuntos: el término "unario" en lugar del término "único". (...). El rasgo unario (...), puede parecer que su función ejemplar esté ligada a la reducción extrema, a su respecto justamente, de todas las ocasiones de diferencia cualitativa. (...) de su reducción a un esquema simplificado; estaría allí el resorte de este reconocimiento característico de nuestra aprehensión en lo que es el soporte del significante, la letra. (Lacan, 1961-1962, pp. 13-14)

De manera que de la letra como soporte del significante a la teoría de la lengua como soporte del lenguaje hay giro conceptual y un cambio de énfasis que problematizan la idea de una continuidad entre el rasgo unario y el campo uniano. Laurent plantea:

Un goce articulado con lo simbólico, como algo que funciona en la dimensión de la letra. No vinculado a la palabra sino a la letra. Así, repetir la repetición del rasgo unario bajo la forma de una letra permite articular el Uno y el objeto a. (Laurent, 2018, párr. 14)

Se trataría de un pasaje del énfasis en lo simbólico al énfasis en lo real:

Empezamos por una repetición articulada en primera instancia con lo simbólico pero que se articula después con el goce, se acentúa el aspecto real, y finalmente es el Uno de esta existencia lógica que determina un modo de repetición de un real. (Laurent, 2018, párr. 15)

De la letra como soporte del significante al goce que condensa el objeto a. Recordemos que, para Lacan, la unariedad del rasgo soporta la imposibilidad de la identidad de lo mismo en las vueltas de la repetición, no se repite lo mismo pues la multiplicidad de la inscripción supone la diferencia:

Se anuda la discontinuidad con lo que es la esencia del significante, a saber la diferencia. (...) incluso al repetir lo mismo, lo mismo por ser repetido se inscribe como distinto. (...) Es como distinto de lo que repite que el significante reaparece, y lo que puede ser considerado como distinguible es la interpolación de la diferencia en la medida en que podemos plantear como fundamento de la función significante la identidad del "a y a", a saber, que la diferencia reside en el corte, o en la posibilidad sincrónica que constituye la diferencia. (Lacan, 1961-1962, pp. 11-12)

Esta dimensión repetitiva del significante ubica el rasgo unario sustentado en la dimensión simbólica, en la cadena de elementos significantes que se repiten difiriendo, la unariedad transparenta el soporte del significante constituido por la letra. Pero esta letra no es aún considerada como una letra de goce ni como correlato de las resonancias de *lalengua*.

2.1.5 El uno como singularización por el goce.

Según Laurent, en el seminario 7 Lacan enfatiza una dimensión de dandismo propia del goce, la singularidad de uno como transgresión de una norma común, en esta perspectiva el Uno se singulariza en oposición a la universalización de los patrones morales y los estándares comportamentales, Lacan llega incluso a afirmar que “las sociedades prosperan por la transgresión de esas máximas” (Lacan, 2000, p. 97), desde esta perspectiva, los actos singulares conllevan al progreso en términos de las máximas universales de la cultura, hay por lo menos dos formas de transgresión que van más allá de los límites impuestos por los marcos consensuados del principio

de realidad, y ambas se posicionan en relación con el deseo, bien sea del lado de la sublimación o del lado de la perversión, como posibilidad de la formulación de otro criterio, de la institución de otra manera diferente a la misma moralidad ya establecida.

Lacan afirma en la clase XVI del *Seminario 7* que el problema del goce:

Se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizás, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión. (Lacan, 2000, p. 253)

Y, en la medida en que la realización del hombre implica la consideración de su división, de su *spaltung*, esta opacidad del goce le proporciona su efecto de dandismo cuando se realiza fuera de los marcos del principio de realidad que ofrece un sentido unitario de lo realizable, que de paso señala lo posible de transgredir en tanto el goce, aún opaco e inaccesible, daría cuenta de la singular posición, excepcional en cierto sentido.

Desde la orientación hacia lo singular, el goce constituye lo más íntimo de la posición subjetiva, esta versión del Uno implica la marca impresa en el cuerpo:

El Il y a de l'Un retoma lo que fue esta inscripción en el cuerpo, esta onda mortal, que es una onda de goce que viene a inscribir en el cuerpo el goce que fue la inscripción de esta pérdida, que marca. (Laurent, 2018, párr. 28)

El sujeto se singulariza en la medida en que se aproxima a esa inscripción de goce que sustenta su posición:

La introducción de la regulación del goce implica que se introduzca algo de la significación fálica, pero no del lado de una articulación al padre, sino más bien una significación fálica articulada a partir de los objetos a, de las inscripciones del goce. (Laurent, 2018, párr. 23)

Acá se contraponen el Uno en su vertiente universalizante, el uno del goce fálico como regulación normalizada de los modos de goce y el uno en su vertiente singularizante, como posición única e irrepetible, en cierto modo indescriptible, “lo singular no se relaciona con otros singulares al modo de los ejemplares de una misma clase. Los ejemplares no se distinguen, en efecto, sino por la identidad numérica, solamente por el número” (Nancy, 2014, p. 74). En esta perspectiva, la distinción por el número es lo que caracteriza al elemento, lo elemental del rasgo unario, que suprime las diferencias cualitativas, asemejando todos los elementos al trazo, solo vale como diferencia porque cuenta en la reiteración de los trazos, pero continúa Nancy: “si no hay dos seres que se distingan solo número (es el famoso principio llamado “de los indiscernibles”), entonces el singular se relaciona con el otro singular no como un ejemplar sino como un ejemplo, (...)” (Nancy, 2014, p. 74) y en tanto que ejemplo, el acto singular de un sujeto transgresor del campo normalizado puede producir un efecto de progreso. Nancy, siguiendo a Leibniz afirma:

Un individuo es la mostración ejemplar de su esencia (...) Leibniz piensa al individuo, la singularidad, con una esencia propia, una esencia individual. El individuo es una *infima species*, una especie ínfima, muy pequeña, con su esencia propia. Es así, como es sabido, que para Leibniz la esencia de César es cruzar el Rubicón. El acto singular de un singular es la realización ejemplar de su esencia. (Nancy, 2014, p. 74)

El acto produce un pasaje de singularidad al campo de la normalización, empuje transgresor que afirma el uno singular en oposición al uno normativo.

2.1.6 El uno como abstencionismo del otro.

Colette Soler toma una vía semejante a esta en su artículo *La maldición sobre el sexo*, allí tomando como punto de partida la oposición identidad – sexuación para reflejar la oposición Freud-Lacan, afirma que “La fase edípica es entonces, según Freud, lo que permite corregir la dispersión polimórfica de las pulsiones mediante las identificaciones que unifican” (Soler, 2008, p. 198). Se produce así el pasaje del polimorfismo al uniformismo de la normalización edípica, el complejo asegura unas posiciones sexuadas y “le otorga consistencia a un Otro de discurso, un Otro que anuda sus normas, modelos, obligaciones y prohibiciones” (Soler, 2008, p. 199), pero lo que para

Freud era determinante en términos de la consistencia cultural de unos semblantes fijos y reglados, para Lacan se juega menos del lado de la normalización discursiva y se pone del lado de las modalidades de goce que hacen objeción en muchos casos a tales estándares de comportamiento; la regencia de las normas del Otro se contraponen a las modalidades de goce y el discurso del Otro no ofrece más que el semblante fálico para organizar la desnaturalización y la pérdida de goce que se produce en el hablante-ser por el hecho mismo de la irrupción del significante sobre el organismo del viviente.

La pretensión de totalización del falo hace del inconsciente homogéneo en tanto el uno del falo define y distribuye las posiciones sexuadas:

El <no hay relación/proporción sexual> con el cual Lacan formula el decir implícito de Freud, quiere decir que en la relación sexual misma –y a pesar del amor y del deseo– el goce, en tanto que fálico, no permite ningún acceso al goce del Otro. (Soler, 2016a, p. 84)

Bajo esta lectura de la no proporción de la *sex ratio*, el imposible de la escritura del dos de la complementariedad y la reciprocidad, lleva a un inevitable unarismo del goce del uno solo en tanto que goce fálico homogéneo y normativo. Esta lectura de lo fálico homogéneo y lo Otro heterogéneo permite articular dos aforismos fundantes del giro uniano de la última fase en la enseñanza de Lacan, el no hay del dos y el hay del uno.

La elección de goce y la elección de objeto determinan la posición sexuada del sujeto y su modalidad de goce que en tanto singular no necesariamente se articula a los estándares ofertados por el discurso, aunque pueden bien segregar comunidades articuladas alrededor de un rasgo de goce, al modo de unas masas de goce, todos voyeur, todos pedófilos, etc. Pero más allá de los estándares normativizados y las excepciones comunitarizadas, lo que hace pareja, el partenaire verdadero es uno y el mismo, “el objeto oculto, causa secreta del goce, sustituye al amado. Vemos que esta perversión generalizada tiene como consecuencia más importante la relativización del partenaire” (Soler, 2016a, p. 85), el plus de gozar es el verdadero partenaire de la repetición, los lados hombre y mujer de la sexuación exceden la pertenencia sexuada y comprometen lo homogéneo y lo heterogéneo de la elección: “Los partenaires varían aquí sin comprometer la pertenencia sexuada del sujeto, y en consecuencia, en cada caso, el verdadero partenaire a-sexual del goce permanece velado” (Soler, 2016a, p. 86), lo hetero apuntará a la dimensión del otro goce

y lo homogéneo apuntará al goce fálico, pero también debe recordarse la dimensión del autoerotismo que se satisface en el propio cuerpo y que antecede al narcisismo en Freud, esta fase, previa a toda organización libidinal, implica otra dimensión del Uno como uno mismo de la autorreferencia; de allí el sujeto realiza un pasaje a la investidura del otro, lo que supone una mutación del autoerotismo en *aloerotismo* que reproduce el pasaje del Uno al Otro en la perspectiva del paso de la pulsión al amor.

Ahora bien, este pasaje hacia el Otro desde el Uno, bajo la modalidad de la elección, implica una ética, como toda decisión, y en este caso, Soler distingue entre la ética del soltero y la ética de la diferencia; la ética del soltero produce un cortocircuito del Otro en beneficio de lo mismo “el sujeto se <atrinchera> de la Alteridad para aislarse en el refugio del Uno fálico. Es una estrategia de erradicación del Otro” (Soler, 2016a, p. 93), refugiarse en lo mismo ante la conminación de lo Otro, albergarse en el Uno ante el desamparo de salir hacia el Otro.

En esta perspectiva, homo sería toda aquella elección que evita la aproximación al otro, es un abstencionismo del Otro que se condensa en los masturbadores decididos que viven el sexo solitario del uno solo:

El proyecto iluminista de liberación, la entrada en la adultez de la humanidad hizo del acto más secreto, privado, aparentemente inofensivo y más difícil de detectar el eje de un programa para controlar la imaginación, el deseo y el yo liberados por la propia modernidad. (Laqueur, 2007, p. 21)

De la autorregulación de la ética iluminista de la razón práctica, del autogobierno al autoerotismo no había más que un paso, el individualismo inscrito en el proyecto moderno supone un onanismo inherente a su realización; el distanciamiento respecto al Otro estaba inscrito en el corazón de la modernidad desde su inicio, el cogito cartesiano no cuenta con ningún otro que opere como garante de la existencia bajo el modo del <sé que existes, porque pienso en ti>, no hay segunda persona en la formulación de un cogito que se construye en la autoafirmación de sí.

Pero esta homogeneidad de la relación de sí mismo a sí mismo, esta especularidad de la mismidad, no implica necesariamente la homosexualidad, narciso apreciándose en el espejo no es un homosexual aunque se elige como objeto a sí mismo, “el inconsciente homosexual no condena el sujeto a ser homosexual, a pesar de que impone dar razones de la heterosexualidad misma”

(Soler, 2016a, p. 94), mientras que la homosexualidad femenina le hace lugar al Otro; como afirmaba Lacan en 1973, es hetero todo aquel que ama a las mujeres, y esto supone un tipo de ética, “Llamo ética-hétero (no digo “heterosexual”) a la que, entre otras, instauro al Otro del sexo en el lugar del síntoma” (Soler, 2016a, p. 94).

Ahora bien, en la época de la lucha de los sexos que reemplaza a la lucha de clases y de la discordia de los goces, se promueve su contraparte como convivencia contractualista de los goces, proyecto armonizador que naufraga rotundamente, “los fracasos del discurso para unificar los goces, porque es en la medida de las fallas de lo Uno que lo Otro se eyecta como desecho” (Soler, 2016a, p. 98). La homogeneización de los sujetos bajo el operador discursivo del consumismo produce un efecto de segregación de lo heterogéneo, no se oferta una heterogeneización discursiva más que al precio del turismo como caricaturización del otro exótico exhibido como producto de mercado en vitrinas culturalistas atiborrados de etiquetas listas para llevar. Qué posición tiene el discurso analítico ante esta homodiscursividad reinante, Soler plantea:

Quien se ha permitido elaborar lo inconsciente como un saber, no puede ignorar que el inconsciente no sabe nada del Otro, que no conoce sino lo Uno –los unos que se repiten, o “el Un-decir” de la enunciación– al punto en que podemos afirmar que el sujeto del inconsciente es por esencia un soltero. (Soler, 2016a, p. 99)

El inconsciente no conoce sino lo Uno, esta es una de las formas del Uno, el uno homogéneo, el uno fálico, el uno que no hace pareja que segrega lo hetero de la diferencia; una ética de la diferencia entonces sería uno de los modos de llamar a la ética del psicoanálisis:

Si Lacan pudo situar el deseo del psicoanalista como <un deseo de la diferencia absoluta>, es porque el analista hace pasar al bien-decir la singularidad del modo de goce que para cada sujeto suple la hiancia sexual; dicho de otro modo, la diferencia de su síntoma. (Soler, 2016a, p. 100)

Esta ética de la diferencia produciría un anudamiento entre el Uno y el Otro.

2.1.7 El uno y las masas del seudo discurso capitalista.

En la conferencia «El Uno que hay y sus lazos», pronunciada en Medellín en 2016 y publicada al año siguiente, Colette Soler plantea que la cuestión de la unariedad es constatable como organizadora de los nuevos modos de establecer vínculos sociales en la época del capitalismo y de la digitalización de grandes sectores de la actividad humana, desde el laboral hasta el familiar y el amoroso; los vínculos producidos por el seudo-discurso capitalista llevan el sello de una precariedad creciente, “el fuera de discurso de un capitalismo abusivo que atomiza los grupos sociales hasta ese residuo que es el individuo en su soledad” (Soler, 2017, p. 50, traducción propia), la carencia que se constata en la producción de vínculos sociales en el capitalismo es lo que supone una estructuración de lo social defectuosa, no completamente discursiva, es por esto que Lacan hablará de un seudo, que puede interpretarse también en su acepción de falsedad, el capitalismo no constituye en sí mismo un discurso, sino que tiene la apariencia de un discurso, pero no regula los modos de gozar ni produce vínculos ordenados a partir de un semblante.

Soler plantea que aún en pleno auge individualista se confirma una suerte de adicción al contacto con los semejantes, pero este contacto no es aquel que se produce en el cuerpo a cuerpo, sino que es el contacto de imagen a imagen mediado por las pantallas; los individuos sujetos al capitalismo se orientan por un especie de temor a ser tocados, tal como lo elabora Elías Canetti al inicio de su trabajo *Masa y poder*: “Todas las distancias que el hombre ha creado a su alrededor han surgido de este temor a ser tocado” (Canetti, 1981, p. 3), pero hay una inversión de este temor, un cambio de signo, desde el temor hasta el fervor del contacto cuando el individuo se encuentra inmerso en la masa, “una vez que uno se ha abandonado a la masa no teme su contacto (...) De pronto, todo acontece como dentro de un cuerpo” (Canetti, 1981, p. 4).

Quizá las nuevas técnicas de conexión producen una masa virtual, al interior de la cual el individuo invierte el temor a ser tocado, convirtiéndole en un deseo de contacto virtual, en un fervor de hacer parte de esa masa virtual entretejida de redes denominada sociales que virtualizan el encuentro y que cautivan con su velocidad y su desfile de imágenes idealizadas y memes satirizados.

Parece que el instinto gregario sigue empujando, pero en medio de la época de los individuos aislados en su unariedad, en un perímetro corporal intocable, se convierte en un gregarismo en potencia, por tomar la acepción originaria de la virtualidad, como aquello que es

posible pero que no ha sido realizado, tal como el árbol se encuentra en potencia en la semilla, aún no realizado, así quizá pueda entenderse también la virtualidad, como aquello que se encuentra en potencia, en el ámbito de la posibilidad.

Los discursos cumplen con la función de establecer un orden; suponen una serie de órdenes, tanto mandatos como organizaciones de elementos especificadas por sus funciones e incluso roles; las parejas que cada discurso produce constituyen un formato fijo con leves modificaciones, el docente y su estudiante, el analista y su analizante, la histérica y su amo, el amo y su esclavo; pero ante el declive de los discursos de la modernidad, fenómeno de vieja data ya, señalado por Lacan en su trabajo sobre *La familia*, los semblantes promovidos en cuanto agentes de cada discurso ya llevan una larga temporada en descenso y todos los emparejamientos producidos en la parte superior, entre el lugar agente y el lugar Otro, basados en una disparidad de base, se disuelven en una masa homogénea reglada por el nuevo ideal de la paridad “esta exigencia es ascendiente por todas partes y además legislada” (Soler, 2017, p. 52, traducción propia), pero dicho ideal de igualdad y paridad no excluye las diferencias individuales soportadas en los gustos, en las elecciones de goce.

2.1.8 El uno del régimen identitario de los escabeles.

Lacan plantea el un-decir, en palabras de Soler, este un-decir refiere a la posición de la unariedad singular de cada hablante, una especie de narcisismo superior, no especular sino nodal (Soler, 2017) pero Lacan también plantea el Uno de goce como acontecimiento de cuerpo; de modo que son por lo menos dos Unos; el Un-decir de *lalengua* y el Uno de goce del cuerpo; “los elementos de lalengua que marcan y lo imaginario del cuerpo” (Soler, 2017, p. 55, traducción propia) a partir de allí Lacan desarrolla una teoría del escabel desde una perspectiva identitaria, de diferenciación y ascensión social, escabel de la promoción del individuo, del escalamiento y de la competitividad egótica: cuando no hay más otro supremo que lo ve todo, queda la inevitable aspiración a hacer valer el propio ser (Soler, 2017, p. 56)

De modo que a falta de un referente simbólico e imaginario que decante los vínculos y las identidades, se constata una creciente valorización del capital identitario, cada uno es un referente, cada uno es un influenciador, un director de masas virtuales de seguidores influidos, fieles y leales.

El régimen de los escabeles prolifera en una época en la que las diferencias desordenadas se acrecientan, pues cuando falta el ordenamiento de las diferencias por el lugar del semblante propio a los discursos, quedan únicamente las diferencias de hecho (Soler, 2017) desigualdades étnicas, biológicas, territoriales; los sujetos en su relación con el Otro se ubican cada vez más en una posición de reivindicación victimizante que conforma colectivos alrededor de marcas de goce, de posiciones sexuadas, de objeciones de conciencia, que restauran algo de la disparidad en el reino homogéneo de la paridad creciente.

Al interior de este régimen de los escabeles y de las promociones identitarias de la unariedad singularizante, el vínculo entre analista y analizante comporta una estructura diferente que la de los pares en competición o en comunión; el acto analítico, según Soler sería un acto sin retribución, un acto anticapitalista (Soler, 2017) ahora bien, la estructura de las escuelas de psicoanálisis parece tender hacia un restablecimiento de la lógica de los vínculos de escabeles en competencia desde que se ofrece una garantía, término ante el cual Lacan no retrocedió, incluso si se dice garantía sobre el fondo de la no-garantía estructural, se fabrica una marcha de escabeles (Soler, 2017) de manera que las jerarquías y los grados, retrotraen el acto analítico a la dinámica misma de los influenciadores, cada uno con su séquito de fanáticos influenciados portando las marcas de estilo del acto de su analista promovido a la categoría de escabel supremo, uno identitario, referente y garante, ya no semblante del objeto a del analizante desechado al final del proceso sino objeto agalmático exaltado al final del proceso.

2.1.9 Del Parménides de Platón a Frege: El uno es o el uno existe.

En el número 83 de la revista *Freudiana*, Howard Rouse aborda la problemática del Uno a partir de su diferenciación con el ser; esta vía se remonta hasta Parménides y fue destacada por Miller en su obra inédita del 2011 *El ser y el Uno* y también en *Los signos del goce*; Rouse recuerda que Lacan distingue en el *Seminario 19* dos etapas en la interrogación de la cuestión del Uno, la filosófica y la lógica, el *Parménides de Platón* y los trabajos de Frege, la primera etapa se remonta a los orígenes de la filosofía griega y va hasta los neoplatónicos, de allí Lacan retoma de las siete tesis del Parménides de Platón particularmente las tres primeras y elabora su concepción del Uno.

Rouse retoma el hilo de las tres primeras tesis al hilo de la lectura que realiza Miller del Parménides de Platón: “La primera es “si el Uno es uno.” El mismo término aparece aquí como

sujeto y predicado, y lo que está en juego es la posibilidad de su autopredicación” (Rouse, 2018, párr. 4), Rouse se permite realizar un paralelo entre el Eidos platónico y el significante Lacaniano y concluye de esta primera tesis que la autopredicación del significante es insostenible. Ahora bien, si del Uno no se puede decir que es, hay entonces una falta de participación del Uno en el ser, hay una distinción entre la dimensión del Uno y la dimensión del ser.

La segunda hipótesis es “si el Uno es”, entra en relación con el aforismo Lacaniano, hay uno, que no plantea que el uno es uno, no predica la unidad del uno, sino que plantea que con respecto al uno se puede decir que hay, según Rouse acá Lacan se basa en el libro de Jean Wahl *Estudios sobre el Parménides de Platón*, (Wahl, 1926); la tercera hipótesis es <si el Uno es y no es>, en esta perspectiva el uno está sujeto a la instantaneidad, lo que supone su fugacidad, su paso del ser al no ser.

En las reseñas de enseñanza del *Seminario 19*, Lacan plantea que “extrae esas tesis de “confusión plotiniana” del ser y el Uno, de toda concepción de una progresión jerárquica y ontológica entre ellos; de toda tendencia (...) de confundir las determinaciones del ser y la existencia” (Rouse, 2018, párr. 7), de manera que el eje central alrededor del cual girará la lectura Lacaniana de la problemática del Uno, está centrada no en la confusión entre la ontología y el Uno, bajo el signo de las *Eneadas* de Plotino en las que el Uno asciende en la escala ontológica hasta la dimensión suprema del todo. Una subida del alma que retorna hacia sí misma, una separación del cuerpo y una aproximación a la virtud, un ascenso de lo sensible a lo inteligible y de allí a la cima del Bien.

Luego de esta primera vía en el tratamiento de la cuestión del Uno, que pasa por Paltón y los neoplatónicos viene el análisis de la segunda vía, la del tratamiento lógico matemático de la cuestión del Uno:

Lacan se concentra en la primera hipótesis que definitivamente separa el Uno del ser, y la lee desde el prisma de la lógica de Frege, y su escritura matemática de la función proposicional y del vacío potencial de su variable: $F(x)$. Lo que introduce esta escritura es una escisión radical entre el ser y la existencia o, en los términos de Frege, el *Sinn* (sentido) y la *Bedeutung* (referencia) de una proposición. Es perfectamente posible que una proposición tenga un ser funcional o Sinn, pero no una *Bedeutung*, una variable que instancie de hecho su existencia. (Rouse, 2018, párr. 7)

Aquí se da entonces el pasaje desde el Uno ontologizado del Parménides de Platón y del Uno mistificado de la experiencia Plotiniana de la virtud, que pasa por la mónada leibniziana, que según Lacan ya presentía el primer Uno pero no supo desenredar su mónada del ser, permaneciendo en la confusión Plotiniana de la ascensión ontológica hacia el Uno del bien supremo, y de allí se da el paso clave para Lacan, con Frege y Cantor, en quienes se despeja la confusión del Ser y el Uno, pues Frege “engendra el Uno a partir del conjunto vacío” (Lacan, 2012a, p. 235).

Se concluye entonces que la orientación matemática que permite un fuera de sentido lleva a la dimensión lógica del Uno y del conjunto vacío, que permite también, a partir de la batería conceptual desarrollada por Frege (1884/1973), en sus *Fundamentos de aritmética*, diferenciar entre el ser y la existencia, entre el sentido y el referente, entre el ser y el uno.

Según Rouse, a partir de esta elucidación de las dos vías de tratamiento de la problemática del Uno, de la localización de las tres primeras hipótesis del *Parménides de Platón* y del desarrollo de la lógica del sujeto y el significante, Miller en *Los signos del goce*, explicita su diferenciación entre el Uno de la existencia y el Uno del ser:

El Uno de la existencia que no “participa” en el ser es el sujeto. El Uno que “participa” en el ser es el rasgo unario o significante amo de la identificación, (...). El Uno que solo “participa” en el ser por medio de sus fluctuaciones es el saber ordenado por el significante amo. (Rouse, 2018, párr. 9)

Tenemos entonces dos Unos, el Uno que irrumpe y emerge y el Uno que cuenta y repite. En el trabajo de Miller sobre Frege hay una referencia que da Lacan en su reseña del *Seminario 19* que es clave, Lacan habla del equívoco de Frege al convertir el conjunto vacío en el número 0; “el equívoco del 0 proviene del contar el conjunto vacío como el Uno de la inexistencia. Pero su argumento apunta a la conclusión opuesta. Es el Uno el que permite, por su borramiento, la producción del conjunto vacío” (Rouse, 2018, párr. 17), según Lacan, en esto radica la conquista de Frege “nos da el 1 como lo que esencialmente es [...] el significante de la inexistencia” (Lacan, 2012a, p. 56) pero este Uno no se funda en la inexistencia:

Es el Uno el que existe, y el conjunto vacío el que no. Este es el motivo por el que Miller —siguiendo a Lacan— hace equivaler al conjunto vacío con el Otro que no existe, concebido como un lugar del ser. (Rouse, 2018, párr. 17)

En conclusión, según Rouse tanto Lacan como Miller hacen una lectura elogiosa de Frege, en la medida en que lleva a cabo una deducción lógica del Uno, pero van más allá al transfigurar la inexistencia del Uno en su existencia.

2.2 La ética del goce: La diferencia absoluta y relativa.

El virus del significante supone un binarismo sobre el que se fundamenta todo discurso, cada significante consiste en su diferencia respecto a los demás significantes, lo que implica que no hay una esencia de ningún significante, el significante como elemento no es esencial, no puede consistir en sí mismo, consiste únicamente en la relación de diferencia con otro significante; en este proceso de representación y de oposición entre un significante y otro se desliza el sujeto, representado por un significante para otro significante, transportado, si se quiere, por la representación pero no localizado en un significante que lo pueda definir y nominar, la remitencia es la ley de la significación, ley metonímica que traslada la significación interminablemente:

El sujeto es el efecto intermedio entre lo que caracteriza a un significante y otro significante, es decir, el ser cada uno un elemento. No conocemos otro soporte que introduzca en el mundo el Uno, sino el significante en cuanto tal, es decir, en cuanto aprendemos a separarlo de sus efectos de significado. (Lacan, 1961-1962, p. 13)

El significante introduce el Uno en el mundo, lo elemental del significante lleva a la unariedad de lo que define su ser, precisamente por no ser el Otro elemento, de alguna manera toda relación significativa se caracteriza por permanecer irremisiblemente en la dialéctica del Uno y el Otro, del significante uno y el significante dos, del uno al otro y de allí a lo interminable de un horizonte de sentido, “Entre dos, hay siempre el Uno y el Otro, el Uno y el a minúscula, y en ningún caso puede tomarse el Uno por el Otro” (Lacan, 2008b, p. 63).

Hace falta entonces preguntarse de que Otro se trata y también de qué Uno se trata, pues la diferencia, tanto en términos de epistemología como de política, se sustenta precisamente en la lógica del Uno y del Otro, del monolingüismo del Otro de Derrida a la epistemología monosexual de Preciado, estas formas del Uno totalizante segregan un Otro subalterno, unas figuras del Otro encarnadas en la infancia, la locura y lo femenino, pero esta es una de las formas del Uno, el Uno aglutinante hermanado con el Eros platónico y Freudiano que asocia y vincula en conglomerados cada vez más unificados, unarizados, homogéneos y cerrados sobre sí mismos, al modo del Uno del narcisismo que asemeja lo semejante y diferencia lo disímil; esta lógica de la diferencia del semejante y el desemejante, del próximo y el lejano, es la lógica de la diferencia relativa, de la cual es imposible salir adicionando un tercer, cuarto, quinto o múltiples elementos, lo que solo traslada el dualismo y lo multiplica exponencialmente sin reducir su fundamentalidad como lo quisiera Preciado.

Según su esquema, que va del monismo del Uno absoluto al dualismo de la diferencia sexual y de allí a la proliferación y plurificación de los semblantes, los géneros y las mascaradas, no se aprecia que la generificación propia de la contemporaneidad supone el fundamento del binarismo, referente irrefrenable imposible de suprimir en tanto se sustenta en la oposición significante, núcleo del discurso que da consistencia a la realidad.

La única esencia posible del lenguaje es la de su estructura de ficción, estructura ficcional que a su vez engendra discursivamente la realidad, y es en esta realidad discursiva que desfilan los semblantes ya que todo discurso es un discurso de semblante, “el semblante solo se enuncia a partir de la verdad (...) y como verdad, solo puede decir el semblante sobre el goce” (Lacan, 2009a, p. 136), en esta medida, circulando entre los discursos, la categoría de la diferencia relativa entre significantes es inevitable. Y tanto el hombre como la mujer no son más que significantes, “No hay la más mínima realidad prediscursiva (...) Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes” (Lacan, 2008b, p. 44), cabe preguntarse, cuál sería el estatus de lo que no es semblante y de qué manera se puede transitar hacia un más allá de la diferencia relativa y del binarismo fundante de la realidad discursiva.

2.2.1 Tránsitos discursivos.

La dimensión de la alteridad radical, de la diferencia absoluta y no relativa supone un pasaje desde la primacía discursiva y el reinado del significante hacia el reino de lo real y la primacía del goce; la negación del binarismo no es el no binarismo sino el unarismo, del mismo modo que la negación del dualismo solo podría sostenerse en un monismo que colinda inevitablemente con un panteísmo en la versión del Uno totalizante.

Ese monismo panteísta supone el goce de Dios que se ufana de ser impar; Lacan afirma que “El goce, en tanto sexual, es fálico, no se relaciona con el Otro en cuanto tal” (Lacan, 2008b, p. 17), de modo que el goce no constituye una vía de pasaje hacia el Otro, pero no el otro como semejante y prójimo sino el Otro de la radical diferencia, el Heteros del que habla Lacan en el *Seminario XX* recordando el étimo griego, este Heteros, es la diferencia absoluta y radical, no la diferencia del bárbaro del salvaje o del esclavo, no es el prójimo subalterno en el que puedo llevar a cabo todo tipo de voluntades de goce al modo sadiano cuyo imperativo es parafraseado por Lacan, este otro de la subalternidad que se constituye en objeto del imperativo de la crueldad es localizado por Freud en el *Malestar en la cultura* como otro a suprimir:

El prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. (Freud, 1992b, p. 108)

Recordemos la universalidad de la regla del goce sadiano extraída por Lacan de su lectura de Sade a la luz del imperativo categórico Kantiano: “Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, puede decirme quienquiera, y ese derecho lo ejerceré, sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él” (Lacan, 2009b, p. 730), este otro de la diferencia relativa, va entonces del auxiliar y de la pareja vincular al otro suprimible y exterminable, pero este otro habla del Uno de la totalidad, del Uno del Eros y no del Uno del Heteros.

El Uno de la diferencia absoluta, el Uno de la radical alteridad, del Heteros sin par, se conforma a partir del goce del cuerpo propio como lo afirma Bassols, “Cuando se trata del goce sexual entramos en el campo de lo Uno sin Otro” (Bassols, 2021, p. 23), esta ausencia radical del

Otro no es ya correlato de la segregación en sus diversas formas sino del autismo de un Uno incomparable, único en el sentido de su unicidad, exclusivo en el sentido de su singularidad, impar en tanto no es un elemento de un conjunto que se defina por su relación con otros elementos del conjunto ni tampoco el individuo de una clase que se defina por compartir un atributo con otros individuos.

Lo singular no se relaciona con otros singulares al modo de los ejemplares de una misma clase, “Leibniz piensa al individuo, la singularidad, con una esencia propia, una esencia individual. El individuo es una *infima species*, una especie ínfima, muy pequeña, con su esencia propia” (Nancy, 2014, p. 74). La singularidad en tanto diferencia absoluta implica una soledad absoluta, una soledad sin par, aquella del desierto de goce.

En esta perspectiva el goce sexual del cuerpo funciona como otro para el sujeto mismo, es el Otro como sí mismo, que constituye la posición de goce como aquella del cuerpo habitado por un goce autista que no hace vínculo; éste es el campo de la diferencia radical del cuerpo experimentado como alteridad, del Uno del goce sin Otro. Lacan en la clase V del *Seminario XX* recuerda que la única pareja posible se localiza en el fantasma: “En la medida en que el objeto a desempeña el papel de lo que ocupa el lugar de la pareja que falta, se constituye lo que vemos surgir en lugar de lo real, a saber, el fantasma” (Lacan, 2008b, p. 78).

En esta vía se explica el vuelco que supone la expresión aforística de Lacan en marzo de 1972, “Hay Uno”; pues de aquí en más, la imposibilidad de la relación sexual conducirá a la inevitabilidad del Uno que hay a falta del dos que no hay, la imparidad del Uno y su autismo suponen una singularidad aislada y solitaria, abismada en el desierto del goce del cuerpo que se tiene para ser gozado ¿cómo salir de allí hacia la posibilidad de algún tipo de relación que no suprima la heteridad pero que tampoco la relativice al modo de la generificación y la segregación? ¿existe alguna posible salida del autismo del goce opaco del cuerpo experimentado como alteridad?

No sobra recordar que la versión del eros unificante, del eros que hace de dos uno, implica la violencia de la supresión del otro, es la tendencia canibalista del beso que se hace mordida y del abrazo que en su intensidad quisiera integrar al otro en lo propio o suprimirlo en su diferencia relativa.

2.2.2 *Salvo el amor, todos autistas.*

“En el psicoanálisis no nos las vemos más que con el amor, y no es por otra vía por donde opera” (Lacan, 2008b, p. 83) pero no se trata por supuesto del amor cortes, ni del amor católico de la charitas paulista, ni del amor polimórfico de la contemporaneidad poliamorosa; todos estos discursos sobre el amor suponen maneras refinadas de suplir la ausencia de relación sexual, ¿Qué tipo de amor es entonces el que se habilita, del que se trata en psicoanálisis?

Lacan afirma que el amor es lo que permite al goce condescender al deseo, pero si el goce es autista, de qué goce se trata acá, en el *Seminario XX* Lacan propone un goce más allá del falo, un goce no homogéneo cómo podría pretenderlo la regulación del goce fálico, un goce sexual del cuerpo que opera como otro, radical en su alteridad, un Uno de goce.

El Uno representa la soledad, no se anuda al Otro, es autista y no vincula, entonces Lacan se pregunta “¿Cómo situar la función del Otro? Está claro que el Otro no se adiciona con el Uno. El Otro solamente se diferencia de él” (Lacan, 2008b, p. 155). Esta ausencia de adición supone una imposibilidad del binarismo en el campo del goce cuando Lacan plantea que “Lo real es el misterio del cuerpo hablante” (Lacan, 2008b, p. 158), a continuación, dice del Uno que se cuenta sin ser, este Uno pasa de ser un Uno entre otros a ser un Uno del enjambre significativo, un Uno encarnado en *lalengua*, un Uno que es cuerpo en tanto que redondel de cuerda cerrado sobre sí mismo.

De la afirmación de la singularidad radical a la homogenización producida por el programa neoliberal de la promoción del individualismo no hay mucha distancia, el sujeto neoliberal es un sujeto trans en tanto los sólidos significantes como han hecho aguas, lo trans es épocal, los sujetos tránsfugas de las fronteras simbólicas antaño solidas transitan de un vínculo a otro, de un discurso a otro, las identificaciones fluyen, la contingencia del objeto es promovida al primer plano, pero estos objetos poseen una consistencia imaginaria, no la del objeto a en tanto objeto a-sexuado que no vincula con el prójimo, sino que hace pareja con el sujeto en el fantasma; una lógica del objeto a y no de los objetos imaginarios y los objetos de consumo, podría llevar a una ética del goce que consienta la singularidad pero le permita salir de la posición autista de goce opaco, del pronominal del cuerpo que se goza hacia la conversación de singularidades, pero para iniciar esta conversación se requiere un deseo de lo Otro, un heteros como amor de la diferencia.

2.3 El decir y el uno: de la letra a la nominación.

2.3.1 *Hay un decir olvidado.*

De acuerdo con la afirmación de Lacan al inicio de su texto *El atolondradicho*, un decir toma su sentido del lugar del agente en cada discurso, es necesario que se diga, y precisamente, alguien lo dice, el discurso se emite, como recuerda Colette Soler, a cada discurso le corresponde en una lectura histórica, un decidor, Licurgo para el caso del discurso del amo, Sócrates para el caso del discurso de la histeria, Carlomagno para el discurso universitario, y por supuesto Freud para el discurso del analista.

Así como “no hay universal que no tenga que contenerse con una existencia que lo niega” (Lacan, 2012b, p. 475), no hay decir que no sea emitido por una existencia singular, dicho por alguien, enunciado en una situación de comunicación que le da su lugar a una enunciación, aquella que podría dar cuenta de los marcadores de su posición de sujeto, en tanto los conmutadores dan indicios del *je* que se agazapa allí tras la formulación aparente y engañosamente desubjetivada.

Caso de engaño filosófico que se constata desde el famoso silogismo que hace del maestro el modelo de la mortalidad, precisamente aquel que hizo de su muerte el decir de su obra, la filosofía es una vía que conduce a la muerte, performativo punto final que da en la retroacción la unidad de la obra y la vida.

Cuando Colette Soler afirma, “el análisis termina cuando el decir deja de quedar olvidado” (Soler, 1995, p. 21) cabe preguntarse de qué decir se trata, y de qué tipo de evocación se habla, pues la afirmación daría a entender que la vertiente rememorativa del análisis, destacada por Freud, sigue operando en la orientación Lacaniana, aunque con una diferencia fundamental.

En el caso del recordar freudiano, constituye, a la altura de 1914, el modo de reproducción obstruido en el analizado, pues el tipo de reproducción predilecto se da en acto, no en recuerdo; el analizado se ve compelido a repetir sin saberlo, mientras que el analista toma la vía de la reconducción al pasado, el hacer repetir del montaje transferencial exige al pulsionar patógeno ponerse en acto y el hacer recordar es la finalidad del trabajo terapéutico, pues allí donde el analizado adviene al recuerdo, la repetición cesa.

Todavía en 1939, al inicio de su trabajo sobre las construcciones en el análisis, Freud recuerda que se dan dos operaciones en el trabajo analítico, y el hacer recordar lo reprimido

continúa siendo la labor primaria del analizado, para lo cual el analista pone en escena las construcciones, sin otro motivo más que el orientar al analizado en la vía de rememoración, para extraerlo de la vía repetitiva.

Mientras que en el caso del análisis orientado por la enseñanza de Lacan, el hacer recordar en tanto un hacer pasar al dicho lo no dicho, apalabrar los agujeros en la red micelar del campo constituido por los recuerdos, se plantea como un imposible, en la medida misma en que hay un imposible de decir, por más que los dichos acoten el campo de lo no dicho, en la serie de las asociaciones, no podrán más que discurrir alrededor de lo imposible; por más sentido que se produzca allí, no se agotara nunca la posibilidad de emitir más dichos, generar más sentido.

Se observa entonces que hay un límite al hacer recordar, al hacer pasar al dicho lo no dicho, al subsumir el campo de lo inconsciente al campo de lo consciente, pues para Lacan, un análisis orientado exclusivamente por la cadena de los dichos, es inevitablemente interminable, debido a que la serie de los dichos es en potencia infinita, siempre podrá añadirse un elemento más al conjunto, y allí la función del decir en tanto hace excepción a la cadena, es fundamental para determinar la posibilidad de un fin, de un término al emitir dichos del analizante que de otro modo sería infinito.

Soler plantea, “El decir existe a todos los dichos y podemos hablar de <todos> los dichos con la condición de que exista un decir” (Soler, 1995, p. 21), el decir entonces constituye el conjunto en tanto excepción, o, en otras palabras, su ex-sistencia, que lo hace distinto a todos los dichos, condiciona y da origen al conjunto de los dichos.

Esta problemática de la relación entre los dichos y el decir, el conjunto y la excepción, permite pensar la cuestión de lo interminable o terminable de un trabajo de análisis, en los siguientes términos: un análisis interminable será aquel en el que no se logra producir el decir que aglutine a los dichos en un conjunto, mientras que un análisis terminaría en el momento en el que el decir se produce, esto es, deja de quedar olvidado.

2.3.2 Ni enunciado ni enunciación ni dicho.

Según plantea Soler (1995), Lacan reformula su teoría de la interpretación a partir de los años setenta, a la dialéctica del enunciado y la enunciación, interna al campo del lenguaje, suma la dialéctica de los dichos y el decir, atinente no solo al lenguaje sino también a la estructura de los

discursos; “según la distinción enunciado-enunciación, la interpretación intentaba revelar la enunciación envuelta los enunciados” (Soler, 1995, p. 16), para Lacan, en la elaboración del grafo del deseo, se despliegan dos cadenas: la cadena intencional de los enunciados y la cadena latente e inconsciente de la enunciación, “y quien dice cadena dice desciframiento posible, acceso al nivel de la enunciación por la vía de la sustitución significante” (Soler, 1995, p. 17).

Pero se debe tener una precaución al tomar esta doble dialéctica, pues no podemos operar una asimilación de la oposición enunciado-enunciación a la oposición dicho-decir, ubicando en el lugar del enunciado los dichos y en el de la enunciación el decir; el asunto es más complejo y podría formularse a partir de los siguientes postulados: en primer lugar, podemos aseverar que el dicho no es sin decir, lo que quiere decir que se da entre ambos términos una relación de implicación. En segundo lugar, podemos afirmar que el enunciado no es sin enunciación, se encuentran también implicados, al modo del contenido manifiesto y el contenido latente.

Ahora bien, el tercer postulado rompe las implicaciones, pues podemos afirmar que el decir es sin enunciado, sin formulación posible en una proposición, de manera que el límite a lo decible se ubica en el decir como indecible, pero aproximable y delimitable. En última instancia esta dimensión del decir produce cierta coherencia, arroja una suerte de unidad en el conjunto aparentemente diverso y en ocasiones incluso inconexo de los dichos, refiere a la función de autor señalada por Foucault al modo de un decir.

2.3.3 La insignia es un decir.

En septiembre de 1960, Lacan elabora el grafo del deseo, que ya venía construyendo desde el seminario de *Las formaciones del inconsciente*, pero que llega a su forma final en *La subversión del sujeto*; de allí cabe destacar el punto final del recorrido, el I(A), que Lacan remite al ideal del yo, “Lo dicho primero decreta, legisla, <aforiza>, es oráculo, confiere el otro real su oscura autoridad” (Lacan, 2009b, p. 768). Este primer dicho venido de un otro real se hace marca, impronta que sella en el sujeto la alienación primera al significante:

Tomemos solamente un significante como insignia de esa omnipotencia, (...), de ese nacimiento de la posibilidad, y tendremos el trazo unario que, por colmar la marca invisible

que el sujeto recibe del significante, aliena a ese sujeto en la identificación primera que forma el ideal del yo. (Lacan, 2009b, p. 768)

Podemos considerar entonces a este Ideal del yo como un ideal del Otro, como un significante primero que hace mella y al tiempo hace excepción, un trazo insigne del futuro anterior, que conducirá al sujeto al <era> y al <habrá sido> en la vía abierta por el análisis al reconocimiento del deseo. El legislador del primer dicho es el padre en tanto nombre del padre, legislador que pretende erigir la ley y aparejarle el deseo como recuerda Lacan, “la verdadera función del padre es la de unir un deseo a la ley” (Lacan, 2009b, p. 784).

Recordemos que el decir en tanto que excepción, ex-sistencia, hace función de menos uno:

Puesto que la batería de los significantes, en cuanto que es, está por eso mismo completa, este significante no puede ser sino el trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la incidencia de un (-1) al conjunto de los significantes. (Lacan, 2009b, p. 779)

Esta función del al menos uno, función de excepción, de ex-sistencia, es la que otorga consistencia al conjunto de los dichos, a la batería de los significantes, “Es como tal impronunciable, pero no su operación, pues ésta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado. Su enunciado se iguala a su significación” (Lacan, 2009b, p. 779).

Ese decir en tanto insignia que falta, sería aquel que de ser pronunciable permitiría el agotamiento del cogito cartesiano, daría lo que falta al ser en falta, produciría la transparencia y la unidad al ser, pero justamente ese nombre propio falta, ese que daría respuesta al <qué soy yo> que se convierte en un <qué quieres de mi> y que resuena en tanto ausencia de la respuesta, nada retorna.

2.3.4 De la letra al nudo.

La cuestión de lo que se fija, de la *fixión*, la permanencia de lo escrito, por oposición al vuelo variable y sujeto a las vicisitudes de la serie de los dichos, lleva a considerar la marca, aquello que queda como impronta, incluso el sello, como una de las variantes del significante en lo real, se

trataría de una especie de núcleo psicótico en toda estructuración de un sujeto neurótico, no todo psicótico en todo caso.

La insignia, en tanto ideal del Otro, ha dejado una estela, un trazo que divide al sujeto y le ofrenda el síntoma que será de ahora en más función de la letra una, “*f* es función de goce, goce de un elemento cualquiera del inconsciente (x) que él llama, desde entonces, letra” (Soler, 2013, p. 158), en última instancia, ese síntoma no es ya mensaje metafórico perteneciente al simbólico sino que ahora cuenta con un núcleo real irreductible, menos uno de la insignia originaria imposible de hacer pasar al dicho.

Es necesario entonces ubicar el punto de diferenciación, incluso de cambio de paradigma al interior de la enseñanza de Lacan, en tanto se da una suerte de giro realista, un pasaje de la preponderancia lenguajera a la acentuación de la dimensión real del inconsciente, o para ser más precisos, entre el inconsciente simbólico estructurado como un lenguaje y *lalengua* “en la cual está dada, sin constituir allí lenguaje, la batería del significante en su estructura diferencial” (Soler, 1995, p. 40).

Lo diferencial, que es soporte del significante según recuerda Lacan en las primeras clases del seminario sobre La identificación, constituye la esencia de todo significante, en tanto cada uno se soporta en no ser lo que son los demás, es decir, se constituye como pura diferencia, no como identidad; pero este carácter de unariedad de los elementos significantes difiere del Uno del significante Uno; *lalengua* es el “lugar donde los significantes diferenciales pueden pasar al lenguaje. Para lo cual es necesario, desde luego, que el significante Uno, no cualquiera, se extraiga y se diferencie de los unos entre otros de *lalengua*.” (Soler, 2013, p. 40)

La operación de extracción de ese Uno conduce a la *ex-sistencia* de la insignia, la excepción del menos uno que permite la constitución del lenguaje como batería de significantes discretos, diferenciales, “*Lalengua* está hecha de unos que son significantes, pero en el nivel básico, el de la pura diferencia. Por consiguiente, el Uno encarnado de *lalengua*, aquel que está en coalescencia con el goce y que no es solamente uno entre otros, este Uno, <es algo que queda indeciso (...) Se condensa aquí el problema de la incertidumbre del desciframiento.” (Soler, 1995, p. 45).

El Uno de la insignia, el trazo primero, eco del decir primero del legislador, es fundador de la posibilidad y la contingencia, permanece en esencia indeciso, insabido, impronunciable e impredecible, características propias de lo real, como tal, imposible de decir; la letra entonces fijara el núcleo real del síntoma que conformará así un límite al principio del desciframiento de la cadena

de significantes, límite en tanto fin de las interpretaciones pero también en tanto finalidad ética del acto analítico, pues ¿De qué se tratara entonces un análisis cuando se llega a tal tope de la interpretación como operación simbólica?

2.3.5 Yo soy la letra de mi síntoma.

La contraposición entre una concepción del inconsciente en tanto simbólico, portador de la verdad y manantial de sentidos, y una concepción del inconsciente en tanto real, enjambre de unos encarnados, supone una diferencia de peso entre la perspectiva de un análisis interminable por el lado de la producción de sentido, al modo freudiano; y un análisis terminable, precisamente por cernir el tope al desciframiento y orientarse por lo real de la cifra de goce, de la letra fija que se reitera pero que permanece indecisa e incierta, opaca a la interpretación, “El inconsciente real es un inconsciente cerrado, cerrado sobre sus unos de goce, autista y neológico” (Soler, 1995, p. 171).

El aforismo lacaniano que decreta que del Uno hay, más no del dos, da cuenta de éste giro hacia lo real, real que implica un cierre tanto a las derivas del sentido como a los vínculos con los semejantes, “En todos los casos, el Uno letrificado del síntoma, eventualmente holofrásico, no vale más que para uno solo y según el valor de goce que las palabras adquieren para un sujeto dado” (Soler, 2013, p. 161), este Uno de la letra signa un inefable radicalmente opaco a los demás pues su significación radicalmente personal le da un carácter neológico, no compartido y además opaco.

En esta vía del Uno letrificado, el sujeto está condenado al <hay del Uno solo>, a una radical soledad, a un autismo drásticamente cerrado sobre la fijeza del núcleo de goce del síntoma; es lo que descubría Freud también en los dichos del inconsciente, según lo extrae Lacan de su lectura atenta y al pie de la letra, orientado por la vía del retorno, el decir de Freud es <No hay proporción sexual>, es decir, <Hay Uno>; el Uno solo que aspira al dos, pero no logra encontrarlo, si bien esto no figura nunca en la serie de los dichos de Freud, Lacan lo destaca como un decir de autor.

Según Colette Soler “el uno fálico condena a cada uno al uno-decir. Por eso, la falta de diálogo tiene su límite en la interpretación” (Soler, 1995, p. 47), interpretación que se orienta por el equívoco y no por la producción de sentido, se guía por lo real y “apunta a la causa del deseo, al objeto *a*, pero tiene en cuenta lo imposible, lo irreductible como límites del alcance del saber, que lo condenan a ser uno solo” (Soler, 1995, p. 47).

En esta perspectiva el sujeto aparece como un condenado a la soledad de su uno de goce, de su letra fija de goce, de su idiolecto y sus neologismos, cerrado sobre sí no le queda más que ser uno disperso y disparejo, hará falta entonces la operación del *sinthoma* para pensar un posible anudamiento entre los registros y entre los lazos.

2.3.6 La nominación es función de un decir.

Recordemos que en la subversión del sujeto Lacan evoca el decir fundador del legislador que tiene por función nombrar, y justamente al nombrar produce un anudamiento entre el deseo y la ley que se encarna en el ideal, ideal del otro que se hace insigne para el sujeto, quien lo portará como estandarte en tanto ideal del yo, ahora bien, puesto que tal significante se eleva a la función de Uno, se hace excepción y en esa medida, indiscernible por medio de la palabra, no articulable ni enunciable.

Si el padre tiene por definición consistir en una función y si tal función es la de nominar, dar nombre, su eficacia radicarán entonces en anudar las tres consistencias, en enganchar lo real del síntoma a los semblantes de lo imaginario y lo simbólico; “La nominación no es una función significante; es función de decir, y el decir es acontecimiento, lo que implica contingencia, lo que cesa de no escribirse” (Soler, 2013, p. 186).

El acontecimiento del decir se ubica al inicio de la estructuración subjetiva en tanto fundación, y al final del análisis, en tanto anudamiento. Si bien ese decir fundante no puede ser dicho y permanecerá indeciso e impronunciable, puede ser desolvidado al final, de manera que se produciría una nominación propia del final, una nominación cuya función consistiría en anudar, en otras palabras, una nominación *sinthome*:

La nominación anuda las tres consistencias, ella produce *sinthome* (a distinguir del síntoma como función de letra), (...). La nominación produce el Uno del hombre... corrigiendo, pues, el cierto dos del sujeto, siempre equívoco. El *naming* del padre, nominación-nombre del padre. (Soler, 2013, p. 188)

2.3.7 Del uno de repetición al uno de separación.

Al finalizar la clase del 4 de mayo de 1972, Lacan evoca los dos niveles del Uno: el Uno que se repite, inherente a la estructura diferencial de la cadena significativa y a la modalidad de la recurrencia propia de la fijación de la letra del síntoma, pero en el piso inferior y a la derecha, en el del discurso del analista, debajo del sujeto puesto en el lugar del otro, lugar del trabajo, se encuentra la producción de los S1, el otro nivel del Uno destacado por Lacan:

El Uno que está en juego en el S1, el que produce al sujeto, punto ideal, digamos, en el análisis, es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista, todas las diferencias que existen y que equivalen, no hay más que una, que es la diferencia. (Lacan, 2012a, p. 163)

El Uno en tanto elemento discreto que se reitera en la cadena supone una serie de diferencias que en última instancia equivalen; incluso en la vía del Uno de la letra de goce en el síntoma, en tanto permanece indecisa, relanza los Unos de repetición, que difieren equivaliendo, mientras que el Uno producido en el discurso del psicoanálisis, es la diferencia, no una diferencia entre otras: la diferencia sin par, sin igual, la diferencia singular, “¿Qué se espera del análisis? Que revele, que denuncie los S1 de la separación, que están escritos en el discurso analítico en el lugar de la producción” (Soler, 2014, p. 48).

Se pueden pensar esos dos niveles del Uno en términos de la diferencia entre lo unario de los trazos y lo uniano del campo fundado por el aforismo del Hay Uno, ese campo uniano supone la separación radical, la condena a la soledad, pero no se queda allí, el análisis pasa de allí a la función del decir de nominación que lleva de vuelta al lazo y a los discursos:

Ese Uno encarnado, letra de síntoma, permanece incierto, (...) Esta separación por el síntoma y por lo real, hace de cada uno un caído del estado civil. No nos hace parte del universo de discurso, no nos asienta en lo social. (...) sin embargo, esa separación del Otro por lo real no nos deja flotando, nos brinda un anclaje que no fluctúa, asegura la unidad de

nuestra cohabitación con la lengua, nuestra unariedad, una verdadera identidad de separación. (Soler, 2014, p. 56)

Del análisis se puede esperar entonces que, luego de restituir esa unariedad, esa identidad de separación, que permite al sujeto cierta pacificación, en la medida en que se sabe destinado al exilio, condenado a la soledad, no adhiere entonces a la ilusión de un porvenir de dos, no espera además las garantías del Otro, es un sujeto “que sabe que hay del Uno y nada del otro, puede medir con precisión cuánto del amor es una suplencia insuficiente, ilusoria.” (Soler, 2014, p. 80). Es un sujeto entonces que se nombra, que produce un decir de nominación, cuya función *sinthome* le permite anudar las consistencias, los goces, los lazos, alrededor del nudo del nombre, verdadero Uno del campo uniano que equivale en este caso al campo topológico; lo uniano no se explica sin lo borromeo, el Uno uniano es nudo borromeo.

En esa medida, puede esperarse del sujeto que produjo ese S1 de nominación al final, que su margen de libertad se vea incrementado:

El análisis abre para el analizado un nuevo campo de eficacia posible. En primer lugar, para la realización de sus ambiciones: el que no podía, finalmente puede (...) puede incluso disponer de nuevos recursos para pacificar los lazos de amor y de amistad, a partir del reconocimiento de la diferencia radical entre los seres. En efecto ¿qué es lo que más estropea los amores y las amistades sino la obsesión del Uno, la aspiración a la similitud, a la fusión? (...) quien ha ceñido su diferencia y pudo separarse de los ideales del Otro soportaría mejor la diferencia de los otros, incluido el partenaire elegido. (Soler, 2014, p. 90)

2.4 Las formas del uno, separación y libertad.

2.4.1 El acto de separación y el ritual de terminación.

Si bien Soler plantea la cuestión de la separación en términos afectivos en el segundo capítulo del trabajo sobre *El fin y las finalidades de análisis*, es necesario retomar lo que se desarrolla en un primer momento del mentado trabajo.

Los finales suponen las separaciones, tanto en los vínculos como en las obras; se separa emancipándose el hijo del núcleo familiar, se separa el anciano de la vida laboral, se separan los amigos, se disuelven las parejas, se separa el escritor de sus novelas cuando las publica, entre otras.

Finalizar conlleva cierta medida de duelo, cada final supone una separación, un dejar atrás, una operación libidinal que desinvierte y relocaliza la libido. La separación es un acto, tras el cual el sujeto no permanece incólume; las marcas de la operación separadora serán portadas por el sujeto como secuelas de la experiencia y sellos de procedencia.

Un final en tanto acto de separación difiere de un final en tanto simple terminación preestablecida de un proceso cuyos tiempos se cuentan desde el inicio como dados, al modo de las instituciones prestadoras de servicios de salud mental, en las que la variable temporal y la cuestión del final que le es connatural se cuentan entre los aspectos predefinidos y protocolizados bajo estándares de eficiencia y optimización; mientras más rápido se dé de alta al sujeto más eficiente el proceso y más pronta la separación.

Pero una separación factual, estandarizada y normativizada no constituye un acto del sujeto sino más bien una suerte de *acting-out* de la institución, que ritualiza la acción terapéutica bajo el esquema rígido de los estándares y destituye así tanto al sujeto analizado como al sujeto interviniente, despojándolas de la posibilidad de decisión, del margen de acción, de la cuestión del acto y de la dimensión ética que supone el plano de la contingencia.

Una separación entre el terapeuta y su paciente que se dé ya no por la vía de la orden institucional encarnada en el protocolo, sino por la vía factual del <Darse de alta> propio del analizante, dicho de modo cómico y que supone una estela de frustración, no constituye tampoco una separación propia de un acto sino un dejar inconcluso, un terminar sin finalizar, frustrante y producto de múltiples variables, muchas pertenecientes al campo de la reacción terapéutica negativa, pero también varias de esas posibles variables pertenecen al campo de la intervención terapéutica negativa, en el sentido de la negligencia en tanto falta de pericia y de formación, o en el sentido de la corrupción en tanto falta de principios y de ética.

Soler plantea que los análisis freudianos eran interminables, que en Freud no se cuenta con una doctrina del final, de modo que no hay elementos para establecer lo que concierne al fin como acto; para Freud las barreras de la castración, roca de base y basamento biológico limitante de lo psíquico, y la represión primaria, límite incurable en tanto desconocido ombligo insondable para

la tarea interpretativa, conducían al término de la actividad del analista, puesto que no habría allí más camino por recorrer.

Más que un final en tanto acto de separación se trataba de una suerte de detención no conclusiva o de cesación de la actividad por falta de recursos; frustración del analista que no va más en su intervención y del analizado que tendrá que volver cada cierto tiempo a renovar lo no terminado.

Pero en el caso de Lacan, los análisis se definen no solo como terminables sino principalmente como finalizables, Lacan dará los modelos diversos del final, y tal final supone entonces el acto de la separación, no la cesación ni la protocolización; un final en términos lógicos y un fin en términos teleológicos, al modo aristotélico, la finalidad es en última instancia la entelequia, en tanto define el acto por excelencia, el acto apropiado, el acto ético que da forma y da sentido en la retroacción.

2.4.2 ¿De qué separarse?

A la entrada misma el sujeto plantea un sufrimiento del cual dice querer separarse, de modo que, desde el inicio, en la demanda de análisis, cuando es forjada por el padecimiento mismo del sujeto y no cuando es promovida por un tercero (parental, institucional), esboza las posibilidades del dejar atrás, dejar una posición subjetiva, un semejante insufrible, una pérdida no tramitada, etc. Esto se enuncia desde el <no querer más de lo mismo>, hasta un <no saber qué más hacer para salir de allí>.

El paso por el análisis tendría que llevar al sujeto, en un primer abordaje que plantea Lacan, a pasar por la falta de ser, de saber y de goce; por los imposibles que configuran lo real de lo simbólico, pero esta versión del final subsume las barreras freudianas de la castración y la represión primaria bajo el registro de lo real en tanto imposible.

Éste real es un real propio de lo simbólico, es un real que se instituye como negatividad en el seno mismo de lo simbólico, conformándose como indecible, impronunciable, innombrable, inefable, indecible.

Será necesario esperar a los años setenta, especialmente al seminario Aún y los siguientes, para que lo real, enmarcado en el nudo borromeo, se plantee no ya como inherente a lo simbólico bajo la marca de la negativización, sino como un registro localizado por fuera de lo simbólico bajo

la marca de la ex-sistencia. Allí serán otras entonces las finalidades del análisis y otra en consecuencia la doctrina del fin.

Si bajo la orientación de lo real en tanto imposible se constata la falta de ser, de goce y de saber; será entonces de la ilusión de ser, de gozar y de saber que tendrá que separarse el sujeto analizado. En primer lugar, porque el significante no podría decir el ser del sujeto, no puede más que ser representado entre significantes, pero ninguno de ellos es el significante de su ser, en segundo lugar, el gozar aparece marcado, de entrada, por la falta, por la pérdida; y en tercer lugar el saber no es alcanzable más que como incompleto, por partes, no todo.

2.4.3 Deseo analista y deseo analizante.

El conocerse propio del oráculo aparece en varias ocasiones como motivo del inicio, en otros casos es un deseo de formarse como analista, pero lo que conduce el inicio en general es un deseo de saber, una intención de desciframiento, un empuje al hallazgo, una jovialidad del saber, propia del establecimiento de la relación transferencial en su disparidad subjetiva; será el analista entonces, según la perspectiva del analizante en los inicios, quien dé cuenta del saber, quien sabe y sabrá qué hacer y qué decir.

Esta ilusión de entrada sufrirá el porvenir propio de las ilusiones, será destituida y reemplazada por la decepción y la desesperanza, ya que éste “amor del saber va acompañado del ‘yo no quiero saber nada’” (Soler, 2014, p. 20), en la medida en que lo que hay por saber no es un saber armónico, es más bien un saber ominoso, horriblo. El horror al saber es interno al trauma, de manera que el <no querer saber nada de eso> está en el origen, es la posición subjetiva fundante.

Es necesario entonces recordar la distinción que realiza Soler entre un deseo de saber y un deseo del saber. El primero sería lo propio de la posición del analista, mientras que el segundo sería propio de la posición del analizante al inicio. Será el deseo de saber aquel que se orienta por lo real, que apunta a vencer el horror al saber propio de lo real.

Y el analizante realizará el trayecto que va de la demanda instituyente de un sujeto al que se le supone el saber, un saber armónico y completo, un saber que le será transmitido y que le dará la clave de bóveda de la felicidad, a un saber de lo real del inconsciente que se experimenta bajo los modos de la imposición, de la destitución y de la coacción.

Si la ilusión del saber es destituida, esto supone la separación de esa primera modalidad del deseo del saber descifrado y elucidado; lo que implica la separación también de la ilusión del sujeto supuesto sapiente y la ilusión aledaña de encontrar la verdad al final. La verdad del sujeto, la verdad sobre la causa del sufrimiento, la verdad del ser, debido a que “no se puede decir la verdad de lo real” (Soler, 2014, p. 26), pues lo real fuera de sentido es impredicable y antinómico a la verosimilitud.

Desilusiones entonces que sellan los afectos del final con la marca de la negatividad, decepción y desesperanza frente a lo real imposible y la verdad mentirosa. Desengaño del sujeto en busca de sentido al constatar repetidamente “un goce que resiste a los efectos de sentido y que se impone como una constante fuera de sentido” (Soler, 2014, p. 28) esta exclusión entre la verdad y lo real, correlativa de la heterogeneidad entre el lenguaje y lo real, derriba el espejismo de la verdad discernible y de lo real localizable.

Pero en esta versión del final, enmarcada en la negatividad, daría la impresión de que la finalidad del análisis es la renuncia al goce, el sujeto analizado sería el héroe de la renuncia al goce; casi al modo de las morales restrictivas que ven en el deseo aquello que ha de reglarse y limitarse, produciendo verdaderos acróbatas de la restricción, ascetismo virtuoso regocijado en la negatividad.

En realidad, no se trata tanto de una renuncia como de una transmutación en los goces, “un goce, el que marca el fin, pone fin a otro, el que sostenía el proceso” (Soler, 2014, p. 35) la separación de un goce y sus afectos de duelo y desengaño conducen a otro goce, que produce una satisfacción incalificable, “el inconsciente fuera de sentido no está fuera del goce, sus Unos son gozados” (Soler, 2014, p. 34).

2.4.4 Los grados de la separación.

El analizante pasa por una separación propia del fin de un lazo social, se separa del analista, las separaciones o desenlaces caracterizan la esencia de los vínculos, le dan su consistencia de precariedad, su naturaleza angustiante, su fragilidad ante el porvenir que augura la desaparición y la evanescencia del otro. Se sabe que el amor se quisiera necesario, en tanto vínculo prevalente, y no contingente en tanto vínculo prescindible, la maduración misma en términos de emancipación supuso ya la renuncia a unos objetos privilegiados por la libido.

Ante el discurso del Otro entonces, el sujeto tiene la opción de petrificarse en un significante amo o de identificarse al campo del S2; en el primer caso padecerá de un defecto en el sentido y en el segundo caso de un defecto en el ser.

El significante Uno que daría una respuesta al cuestionamiento dirigido al Otro, <Qué quieres>, que supone un <Qué soy para ti>, y que en el retorno invertido viene como un <Tú eres eso>, deja al sujeto fijado al significante y el sentido.

Pero “el advenimiento del sujeto solo se produce en la extracción de la cadena del Otro, de sus oráculos, de sus veredictos” (Soler, 2014, p. 45), es a partir de esta operación de separación que se instituye una identificación estable del sujeto, desenlazada del S2 del discurso del Otro.

Éste S1 que produce la identificación estable y separadora es un significante que proviene de la falta en el Otro, de su deseo; “del significante fálico que condiciona la identificación última” (Soler, 2014, p. 45). La función del analista entonces en tanto operación analítica teleológica consistiría en “interrogar al deseo para que denuncie los S1 de la separación que tienen lugar en la producción en el discurso analítico” (Soler, 2014, p. 48).

Ahora bien, el proceso gradual de las separaciones no termina allí, pues esos S1 producidos tienen su lugar en el fantasma, dan allí al sujeto la posibilidad de identificarse al objeto, pues por principio, el objeto es no especularizable y no simbolizable; el fantasma proporciona la seguridad de la estabilización al permitir al sujeto fijarse en un <Yo soy eso>.

Pero será necesario pasar de allí a la otra separación, la que se declina como un atravesamiento, como una travesía, un paso más allá de la seguridad que proporciona el fantasma; este atravesamiento produce un duelo, el duelo del objeto que uno creía ser para el Otro. La destitución del sujeto en la operación de atravesamiento del fantasma es correlativa de la operación de *de-ser* del lado del analista, que cae del lugar de la suposición de saber.

De este modo, el sujeto destituido es un sujeto liberado, pues se libra de la ilusión del saber completo y armónico venido del otro y del marco que limitaba la existencia en tanto punto de vista y de escucha del sujeto, con las marcas de la sordera y de la ceguera, ya que dicha seguridad se soportaba principalmente en un no querer saber, declinado como no querer ver y no querer oír más que la salmodia embelesadora del reiterado <tú eres eso que yo quiero que seas>.

Habría entonces tres formas de la separación según la lectura que permite a Soler recortar tres momentos en la elaboración sobre el final de análisis; la instituyente (1964); la destituyente

del fin del análisis (1967) y, por último, “la separación que no va por el lado del objeto indecible que le falta al Otro sino por lo real propio al hablante” (Soler, 2014, p. 51).

2.4.5 Las formas del uno.

Del mismo modo que es posible distinguir tres grados de la separación en Lacan, es posible también distinguir tres formas del Uno en el trabajo que lleva a cabo Soler; el Uno ideal de la fusión, propio del registro imaginario, orientado hacia la idealidad que unifica. El Uno de la identidad de separación, propio del registro simbólico, orientado hacia la unariedad. Y, por último, el Uno de la letra singularizante, propio del registro real y orientado hacia la *Unaniedad*.

Ésta última forma del Uno, en tanto letra, da cuenta del real separador, de la separación final, tanto desde la perspectiva del tiempo lógico como desde la perspectiva de la teleología y la deontología:

Lo más real que hay en el hablante es el síntoma, en tanto es una formación del inconsciente real, porque es goce de un elemento del inconsciente; elemento real por estar por fuera de la cadena, es el significante en lo real. (Soler, 2014, p. 52)

Éste significante en lo real, generalizado al funcionamiento en general de la estructuración subjetiva, más allá del mecanismo propio de las psicosis, supone una modificación, un viaje en la enseñanza de Lacan.

El inconsciente lenguaje, estructurado como un lenguaje, descifrable y de raigambre freudiana y saussureana, es ahora contrastado con un inconsciente real, que no es una cadena significativa y que esta además fuera del sentido, esto supone una modificación que repercute en todos los conceptos fundamentales de la obra de Lacan.

Un giro realista, que implica la función del Uno letra, pues el inconsciente real está estructurado como una reiteración de Unos, de elementos discretos, de rasgos unarios del trauma que “no representan al sujeto para un significante, sino que marcan su goce con un efecto de pérdida” (Soler, 2014, p. 53).

El núcleo del goce sintomático tiene su fundamento en este rasgo unario, significante en lo real que marca al cuerpo, en esta medida, el inconsciente es un Uno de la lengua encarnado que

opera no en el síntoma metáfora armado como un mensaje encriptado sino en el goce de una letra del inconsciente, idéntica a sí misma.

Éste Uno de la letra, inscribe, ancla, la singularidad absoluta, desprendida del Otro; a diferencia del Uno de la identificación separadora que estaba en relación con el Otro, aunque fuera bajo el modo de la extracción instituyente.

Ahora bien, si éste Uno de la letra que inscribe la singularidad, fuera enunciable, produciría un final bajo el modelo de la identificación a la letra, y daría como producto la posibilidad de representación del sujeto a través de un significante, pero Soler recuerda que ese Uno encarnado, letra del síntoma, permanece incierto, designado hipotéticamente.

Aquí se abre la posibilidad para el sujeto de identificarse a su síntoma en tanto Uno de la letra, significante en lo real, singularidad absoluta, pero así, el sujeto queda del lado del Uno solo, y además no se asegura de que su hipótesis sobre el Uno letra sea cierta, nada lo garantiza, no es más que hipótesis, pues el Uno de la letra permanecerá en la incertidumbre, en tanto decir no enunciable.

2.4.6 Libertad y subversión.

El analizado, en tanto es aquel sujeto que ha sabido cernir el horror, a través de las sucesivas separaciones, hasta llegar al núcleo real del síntoma, es eyectado del vínculo, excluido, constituido en desecho; lo que no le impide habitar en los vínculos. Pero Lacan se pregunta si dicha salida de la tropa, al permitirle operar un cambio en su relación con el deseo y con el goce, le permitirá a su vez estar a la altura de las exigencias que la época plantea al psicoanálisis; en la medida en que el sujeto analizado avanza aún con el horror al saber, su experiencia de travesías separadoras lo ubica del lado del coraje, opuesto a la cobardía neurótica del no querer saber.

El sujeto analizado que se posiciona como analista en el dispositivo, se ha asegurado de no retroceder ante lo real, de movilizar la angustia, el horror, en el acto analítico y de soportar los advenimientos de real que allí vehicula, pero queda abierta la pregunta por la ética que se inaugura con el acto analítico, ¿Esta ética del acto analítico repercute para el analizado fuera del discurso analítico?

En la operación analítica de separaciones sucesivas, el uno de la singularidad única es valorizado por el discurso del analista, lo que conduce al sujeto analizado a una nueva libertad, a

una expansión de su margen de libertad que deja al sujeto analizado en una posición menos trabada, el reconocimiento de la diferencia de su propia singularidad radical conduce al reconocimiento de la diferencia radical entre los seres; se libera de los ideales que pretendían reducir la alteridad del otro a la similitud del semejante en la vía especular.

En el sujeto analizado del final, la separación se declina en libertad, y dicha libertad se conjuga en una ética, ética de los deshechos dice Lacan, que implica para los analizados la exigencia de estar a la altura de la subversión que inscribe el discurso analítico, pero, según el rasgo reiterado de cismas y divisiones en la historia de las escuelas y sociedades psicoanalíticas, parece que “el efecto terapéutico del fin de análisis no era una garantía para la subversión analítica, que no producía automáticamente lo que haría falta para una verdadera ética de los desechos” (Soler, 2014, p. 92).

De manera que la afirmación de Lacan según la cual los analizados <sabrán ser desechos> parece expresar más una esperanza que una conclusión lógica derivada de la teoría del fin de análisis en tanto finalidad ética y teleológica.

2.5 Con Miller: Del otro al uno o de la ontología a la unología

Por último, cabe destacar el trabajo desarrollado por Jacques-Alain Miller en el curso de la Orientación Lacaniana *El ser y el uno* llevado a cabo en el 2011, particularmente en las clases del 16 y el 23 de marzo, Miller pasa a señalar la oposición que puede destacarse en la enseñanza de Lacan entre el Otro y el Uno desde la perspectiva de una oposición entre la esencia y la existencia; “que el otro no existe quiere decir precisamente que es el uno el que existe” (Miller, 2011, p. 64) pero Miller pasa a precisar:

El Otro en tanto Otro no está en absoluto sustraído al ser; por el contrario, no entendemos nada de ese maravilloso concepto del Otro forjado por Lacan, sino no captamos que ese Otro se inscribe en el nivel del ser, a distinguir del nivel de la existencia. (Miller, 2011, pp. 64-65)

De modo que, para Miller el pasaje del campo del Otro al campo Uniano es fundamental en la enseñanza de Lacan ya que perfila el pasaje de una ontología a una Unología. Miller destaca que

el Otro se inscribe en el nivel del ser, es un lugar de ser, al que apunta todo lo dicho. El rasgo distintivo del ser es el equívoco, es por esto que el ser se dice múltiplemente, le caben innumerables dichos en tanto lugar y tesoro de los significantes: “El ser es equívoco a ese punto porque el ser se sostiene en el discurso, en lo dicho. (...) Imposible hablar sin determinar el ser, un ser, seres, algo del ser, como uno dice: algo de aire, aire...” (Miller, 2011, p. 65).

El punto de inflexión es la clase 8 del *Seminario 20*, solo hay ser en el dicho, sólo hay dicho del ser, el ser se dice, se dice del ser. Este punto de inflexión supone un proceso de desustancialización en la enseñanza de Lacan que se constata en la conformación del neologismo hablante-ser que reemplaza al concepto de ser hablante, que suponía un ser primordial al lenguaje, un ser supuesto al modo del sujeto aristotélico:

El *suppositwn* podía ser para la escolástica el ser sustancialmente completo en sí, *ens in se substantialiter completum*, como encontrarán definido por ejemplo en Avicena, así como en Alberto Magno. O incluso la sustancia primera singular, *substantia prima singularis*, otra definición de *suppositum*, dicho de otra forma, el ser singular o, como volveremos a decir, el individuo: quizás no en el sentido moderno, sino el individuo justamente en el sentido del uno, de cada uno, del *ekastos* de Aristóteles (...). Esto es lo que hay que plantear desde el comienzo: sujeto o supuesto, el supuesto o el sujeto, es la misma cosa. El *subjectum* está supuesto, está puesto abajo, debajo, por debajo. (Nancy, 2014, p. 14)

Miller plantea entonces que el Otro no existe, pero si es, o que es lo que no existe a condición de ser, el Otro es el lugar del discurso, en este sentido es lugar de ser, de los dichos, de los seres de lenguaje, lo que es por el hecho de ser dicho y lo que existe de verdad difieren; lo que es por ser dicho supone la equivocidad y la dimensión del semblante, mientras que la existencia supone la verdad:

La existencia es unívoca tanto como el ser es equívoco. la existencia sólo se dice en un sentido, no es posible encontrar en lo que a ella respecta la diversidad de acepciones, tal como se dan en cuanto al ser en Aristóteles. la existencia sólo se dice en un sentido, el de la lógica. (Miller, 2011, p. 66)

Capítulo 3:

Implicaciones clínicas, el uno y el nudo.

3.1 El uno del nudo: A cada uno su sinthome.

Recordemos el planteamiento de Fabián Schejtman, sobre la clínica psicoanalítica nodal, quien afirma que no ha llegado a formalizarse aún, debido en parte a que no se ha llevado a cabo la crítica de los conceptos fundamentales de dicha transformación de la experiencia analítica a partir de la formalización de la última fase de la enseñanza de Lacan; uno de los principales obstáculos que postergan el establecimiento de dicha clínica nodal, además de las tergiversaciones alrededor del concepto de sinthome, sostenidas en parte por una indiferencia frente a la teoría de nudos, se da por el dogmatismo escolar que opera al modo de ideales de saber en la masa universitaria y que conduce a una notable deformación en la lectura de los conceptos nucleares de la última fase de la enseñanza de Lacan, lo uniano y la lengua, asociados al hablante-ser, y en particular el sinthome que es presa de dos reduccionismos asociados a la concepción del final de análisis, el realismo y la teleología.

Schejtman afirma que el sinthoma no es más real que el síntoma, ni más simbólico ni más imaginario, es lo que permite la anudación de esos tres; mientras que servirse del sinthome como lo real primigenio, puro existente opaco y singular no esclarecerá el nudo ni su utilidad clínica.

Precisar estos malentendidos exige un análisis riguroso de las implicaciones clínicas que tiene el pasaje de las elaboraciones sobre lógica modal y teoría de conjuntos, hacia la topología y la teoría de nudos. Tal es el estado de la cuestión del nudo, polémico, problemático y presto a todo tipo de malentendidos y sesgos doctrinales.

Para fundamentar tal articulación, es relevante recordar que es a la altura del *Seminario XIX* que Lacan ubicará (este Uno), del lado de otra forma del Uno, que es un Uno no contable, un Uno que funda la serie pero que no se encuentra en la serie, el Uno real que delimita el campo uniano. Campo que no remite entonces a la cuestión del rasgo unario, en tanto esencia de la cadena significativa.

Para orientar la articulación entre Uno, nudo y clínica, tomaremos como uno de los ejes argumentativos, la teoría del sinthome, que supone además la denominación lacaniana del *parlêtre*

del hablante-ser, que hace un particular énfasis en el acontecimiento de cuerpo que supone además la aparición de fenómenos de goce.

Hay algo del Uno irreductible hacia el final del análisis, es una suerte de incurable, en tanto irreductible, y es por esto por lo que la dirección de la cura ya no busca anularlo sino hacer con él. Saber hacer con el sinthome (*savoir y faire avec*): el final del análisis sería lograr que el sujeto sepa arreglárselas con ese goce, en vez de padecerlo como síntoma enigmático.

Debe destacarse que en el encuentro de Lacan con el nudo borromeo y con la implementación del uso del nudo que desarrolla a partir de allí, puede considerarse lo que Bousseyroux (2016) denomina el *método borromeo*, y que se condice y articula lógicamente con la prevalencia del Uno solo, ese uno del <hay uno>. Dicho de otro modo, Lacan halla un lazo estrecho entre ese Uno suelto y el redondel de cuerda que soporta materialmente al nudo.

En esta fase de los últimos seminarios, a partir del 19, el síntoma ya no se ubica entre simbólico e imaginario destacando su cara metafórica y sus efectos de sentido, sino entre simbólico y real quedando de este modo expedita la vía que terminará por concebirlo a partir de la fijación de goce en la letra. En la relación del Uno con la letra, se destaca la fijación por medio de la escritura, todo uno es susceptible de escribirse por una letra.

Para el caso del Uno solo y su prevalencia se trata del inconsciente articulado como un enjambre y no como cadena significativa operadora de sentidos. Mientras que el síntoma en su vertiente metafórica supone la articulación mínima de significativo. Por su parte, el significativo uniano es un significativo solo suelto, que no hace cadena, de manera que se articula bajo la lógica del enjambre de los unos sueltos.

Se toma el enjambre de unos como un estado previo a la operación de escritura salvaje que opera *lalengua*, y que localiza en uno de esos unos la letra del síntoma como fijación de goce, en tanto acontecimiento de cuerpo. El inconsciente de Unos del que se extrae la letra sintomática no se superpone con el inconsciente cadena significativo que insiste en el retorno de lo reprimido.

En la dimensión del enjambre se repite un uno, escritura de la letra y fijación de goce que no hace cadena y que no se conduce entonces por la vía de la producción de sentido, en contraposición exacta con la interpretación entendida como resultado de la copula significativo y de adición del s2 al s1, que opera un efecto de sentido. Se entiende entonces que en el punto de enlace entre la teoría del campo uniano y la teoría de nudos, se da un pasaje desde la perspectiva

de la interpretación en busca del sentido al efecto de goce de la lengua que se superpone al efecto de significación.

En la medida en que el *sinthome* opera como cuarto que permite la operación de anudamiento (y no como desciframiento de sentido), la dirección de la cura se redefine en términos de suplencias y estabilizaciones, cuestión decisiva cuando el anudamiento falla —tal como se plantea en ciertas presentaciones de psicosis y perversión. Lo que Lacan denomina, <nudo borromeo generalizado> en el *Seminario 26: La topología y el tiempo*, puede dar la clave de la topología del fin de análisis, como lo destaca Soler en el prefacio al texto de Bousseyroux. (Soler, 2016b, p. 15).

La pregunta entonces que dirige esta articulación final en la investigación sobre lo unario y lo uniano, aborda la posible relación que se establece entre el Uno de lo uniano con el cuarto nudo que anuda los tres redondeles de los registros. Cabe preguntar por la posibilidad de articular el Uno uniano como el anudador *sinthome*. En cierto sentido, como se ha articulado previamente, el *sinthome* es la continuidad de la teoría de lo uniano, retomada en el campo de una teoría de nudos.

El nudo borromeo de cuatro cuerdas, que es el nudo del síntoma, daría cuenta de ese Uno que planteaba Lacan en el *Seminario 19* como producido al final de un análisis:

El Uno que está en juego en el SI' el que produce al sujeto - punto ideal, digamos, en el análisis-, es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista - todas las diferencias que existen y que equivalen-, no hay más que una, que es la diferencia. (Lacan, 2012a, p. 162)

Es importante evitar, al abordar la teoría del *sinthome*, el reduccionismo realista y el teleológico, como lo advierte F. Schejtman, ni es real exclusivamente, en tanto anuda los tres redondeles y las tres nominaciones de la inhibición, el síntoma y la angustia, y no es exclusivo de un fin de análisis puesto que opera y se constata en sujetos no analizados.

Ese cuarto nudo, cuyo carácter de nominación destaca Lacan en *RSI*, debe ser pensado en la vía de una posible producción de un análisis, el hecho de un Uno de nominación que anuda los redondeles y articula las modalidades del goce.

Los tipos de anudamiento que puedan darse, los lapsus del nudo, las fallas en la anudación son todas estas problemáticas, las que se espera poder abordar, teniendo por referente lo trabajado hasta este punto sobre el pasaje en la enseñanza de Lacan, de lo unario a lo uniano y de allí a lo nodal, a la teoría del sinthome y la nominación y a la prevalencia del método borromeo.

Por último, el concepto de nominación se problematiza, además del sinthome y la letra, en la medida en que al final del *Seminario 22*, Lacan enuncia tres registros de la nominación:

Nominación de lo Imaginario como inhibición, nominación de lo Real como lo que se encuentra que sucede de hecho, es decir angustia, o nominación de lo Simbólico, quiero decir implicada, flor de lo Simbólico mismo, a saber cómo sucede de hecho bajo la forma del síntoma. (Lacan, 2002, p. 17)

Intrusión, inmiscusión, recorte, inscripción, mezcla entre los registros que forma cuatro puntos. La angustia que parte de lo R. va a dar su sentido al goce fálico por la intersección entre lo R y lo S. El síntoma es el efecto de lo S. sobre lo R. Y, esto es lo que permite que operemos sobre él, bajo la instancia de la eficacia simbólica.

El goce ex-siste a la consistencia imaginaria. Respecto a lo R (Goce) no se trata de sentido (consistencia I), allí es el significante (Lo S), aquello que resta, desprovisto de sentido (Lo I), y que interviene en el Goce (Lo R). Respecto al goce (R) no se trata de sentido (I) sino de significante (S).

En el nudo, en tanto se entrelazan allí tres redondeles, se producen tres efectos, según la triada de intersecciones, un efecto de sentido, producto del solapamiento de lo imaginario con lo simbólico, un efecto de goce, producto del solapamiento entre lo real y lo simbólico y, por último, un efecto de no-relación a partir del solapamiento entre lo real y lo imaginario. Se conforman de este modo tres formas del goce, el goce sentido, el goce fálico y el goce otro. La pregunta por el registro al que pertenece el nudo borromeo, si es real o imaginario o simbólico, Lacan la afronta en la primera clase del seminario *RSI* por la vía de lo imaginario, en tanto que se juegan allí las tres dimensiones del espacio.

Si el nudo es correlato del Uno bajo su forma de campo uniano, entonces la dimensión que implica el nudo en tanto superficie nos permite tomar en consideración la relación que se establece entre el campo y el nudo, entre lo uniano y lo borromeo. La existencia requiere como condición la

presencia de un agujero, la función del significante que horada en lo real y produce un agujero, condición de posibilidad del anudamiento. De allí que, en lo atinente al goce, no se ubique la dimensión del sentido sino la del significante.

En el campo del lenguaje se inscribe la no-relación, que a su vez implica el hay Uno de lo uniano:

En el punto de partida hay uno que no sea el sucesor de nadie, es decir lo que imita muy bien este redondel de hilo, lo que él designa como el cero (...) que 1 no es un número, aunque esta serie de números esté hecha por una serie de 1. (Lacan, 2002, p. 2)

Podría pensarse que el Uno en su naturaleza de rasgo unario corresponde a la multiplicidad de redondeles, mientras que el uno bajo su naturaleza de campo uniano corresponde a la función de anudamiento.

Lacan plantea en la clase tres del seminario *RSI* que “todo abordaje de lo real esta tejido por el número” (Lacan, 2002, p. 3), podría pensarse que añadir allí <el número uno>, no varía fundamentalmente la afirmación, sino que la especifica, permitiendo encontrar el lazo que permite a Lacan dar el paso desde lo unario, pasando por lo uniano, hasta lo borromeo que soporta una clínica nodal.

La universalidad no implica la existencia, y de lo que se trata en un análisis, bajo la orientación de la clínica nodal, es que lo real pase por encima de lo simbólico; la correlación que se establece entre lo simbólico como universal y lo real como la existencia, presupone que en un análisis se pondrá la existencia sobre lo universal.

En esta relación de oposición entre la existencia por el lado de lo real y lo universal por el lado de lo simbólico, se ponen en juego el objeto a y el uno del significante, “El Otro es así matriz de doble entrada, de las que el a minúscula constituye una de esas entradas, pero de las que la otra, ¿qué vamos a decir de ella? ¿Es el Uno del Significante?” (Lacan, 2002, p. 6)

En este punto es necesario realizar un breve rodeo por los argumentos del seminario sobre la lógica del fantasma, en la primera parte cuando Lacan pone en relación por primera vez el objeto a y el significante uno, y precisa que esa relación es la de la proporción aurea, que no conduce jamás a una conjunción:

No hay jamás ninguna razón para que el recubrimiento del Uno por el otro se termine, que su diferencia será tan pequeña como podamos figurarla, que hay incluso un límite, pero que en el interior de este límite jamás habrá conjunción, copulación alguna del 1 con el a. ¿Esto es decir que el Uno de sentido — pues es eso que lo Simbólico tiene por efecto de significativo — es algo que tenga que ver con lo que he llamado la matriz, la matriz que raya al Otro por su doble entrada? El Uno de sentido no se confunde con lo que hace el Uno de significativo. El Uno de sentido, es el ser, el ser especificado por el Inconsciente en tanto que ex-siste, que ex-siste por lo menos al cuerpo; pues si hay una cosa impresionante, es que existe en la dis-cordia. (Lacan, 2002, p. 6)

La diferencia entre lo uno del sentido y el uno de significativo extrapola la que se establece entre lo simbólico y lo real, el uno de sentido es el ser, mientras que el uno del significativo es lo que fundamenta, es la causa del uno del sentido:

Del Inconsciente, todo Uno en tanto que sustenta el significativo en lo cual el Inconsciente consiste, todo Uno es susceptible de escribirse por una letra (...) Eso es lo que debe ser el padre en tanto que no puede ser más que excepción. (Lacan, 2002, p. 10)

No hay goce del Otro en tanto tal, hay allí la constatación de un agujero, que se soporta del objeto a, del que cada uno tiene los suyos.

Si el nombre del padre hace nudo borromeo, la función anudante del padre se corresponde con la proposición del campo uniano, en el que un significativo uno que adviene al final permite producir un anudamiento, el uno en este sentido podría plantearse como el padre-nudo.

4 Conclusiones

4.1 Breve testimonio de investigador

A continuación se esbozan las conclusiones generales que se obtienen a partir del trabajo de investigación desarrollado, y se proponen también algunas vías posibles que quedan abiertas para futuras investigaciones que se propongan indagar en este mismo campo de la clínica psicoanalítica de orientación lacaniana, en su articulación con la lógica, las matemáticas, la topología y la filosofía, en particular en la perspectiva de la clínica nodal y de las consecuencias del Hay Uno y de la no proporción sexual.

En este punto de la investigación, el panorama del trayecto recorrido acumula su extensión en la modalidad de lo ya investigado, lo ya leído, lo ya escrito. No sabe el investigador a qué horizontes lo conduce su deseo de saber, bien sea bajo la modalidad del preguntar como fundamento del pensar o en la modalidad del responder como posición del saber acabado, pernicioso tendencia ínsita al proceso de la investigación; el cuestionar los principios es una labor de Danaide y de Sísifo, pues ni el tonel se llena ni la roca alcanza la cima; la condición inacabada del pensar, desvanece el imperio del concluir, pues no hay conclusión que no lleva a un plus de investigar.

La modalidad del aún es el tiempo de comprender propio de la investigación: todavía se investiga, aún no se comprende. Ni los instantes de ver ni los momentos de concluir superan ese tiempo de comprender propio del investigador; lo enmarcan, entre un debut y una llegada, pero no extinguen el impulso del encuentro. Decía el artista, en la certeza cuasi xenópata de la inspiración, que no buscaba porque encontraba; pero en el caso aquí presentado podría asumirse la posición subjetiva inversa: *yo no encuentro, busco*. Y ese no-encuentro es posición de no saber en el sentido de reconocimiento de los límites, al modo del docto de cusa.

4.1.1 Los dos giros: La transición de lo unario a lo uniano y de allí a lo nodal.

Con la finalidad de realizar una revisión y elaboración panorámica de la investigación llevada a cabo, se consideran a continuación los puntos de conexión que conducen a las conclusiones de este último capítulo. Luego de haber demarcado la presente investigación en tres

momentos, delimitados en el orden inherentemente cronológico de un trabajo en progreso, como lo es el seminario de Lacan.

Así es que se tomó por primer momento la dimensión del rasgo unario, localizado en el seminario sobre la identificación, el noveno en la lista, perteneciente al año 1961 y cuyo título plantea el problema de la identificación. De allí se pasa lógicamente a la superación de lo unario, en un sentido, y a su modificación o problematización, en una nueva dimensión, en la que Lacan señala como pasa de reelaborar lo que ya existía, a formular lo que aún no se había planteado, por lo menos no con ese concepto denominado como el del campo Uniano a la altura del seminario decimonoveno del año 1972, unos diez años después del primer momento, cuando toma por título ese sugestivo... *o peor*.

Y, por último, luego de una suerte de éxtasis del descubrimiento y de un énfasis en las consideraciones sobre lo uniano y el concepto del uno en general, aborda el Parménides de Platón, la lógica aristotélica de clases, una crítica velada de Leibniz, y el estudio detallado de la lógica de conjuntos de Cantor y las conceptualizaciones de Frege como creador del uno a partir del cero.

Lacan, de modo más bien repentino, va dejando de mentar lo uniano y el Uno, razón por la cual adviene la pregunta, ¿qué lleva a Lacan a pasar de tal énfasis en ese descubrimiento de lo Uniano, a su casi desaparición en los seminarios que van del vigésimo primero al último?

La respuesta planteada como hipótesis de trabajo que delimita las conclusiones del presente esfuerzo investigativo, y que pretende además abrir las vías para nuevas investigaciones, consiste en plantear que la teoría del nudo y el énfasis en la clínica nodal, son los correlatos directos de las elaboraciones sobre el campo uniano.

Dicho en otros términos, Lacan pasa del Uno del campo Uniano al nudo de las superficies topológicas, o para decirlo aún de otra manera, se da un pasaje de la lógica de conjuntos a la topología de superficies. Esta conclusión se apoya en principio en una elaboración en la que se rastrean las homologías entre el Uno Uniano no contable y el nudo borromeo, entre el campo y la superficie, entre el Uno y el redondel.

Será Lacan quien dé cuenta de que el nudo retoma el Uno, pero en ese proceso de retomar no se abandona el principio axiomático que sustenta la elaboración de lo Uniano, y esto es el apotegma lacaniano de la existencia, <hay uno>, en su estricta correspondencia con el apotegma de la coexistencia <no hay proporción sexual>.

En su afán de matematicidad, en su búsqueda inacabable y para algunos fallida, de un psicoanálisis científico, bajo el modelo de las ciencias matematizables de inspiración epistemológica Koyreana que haga de la transmisión una vía de pasaje integra, sin el recurso a lo simbólico que se queda en el terreno de la transmisión parcial, equívoca, como una estafa del blablablá, Lacan hace un último esfuerzo con la topología, y la apuesta por una clínica nodal pretende que el psicoanálisis no sea un tratamiento de lo real por lo simbólico, sino un tratamiento de lo real por medio de lo real.

No se trata de ese real que forcluye la verdad del sujeto, sino, del real del sujeto del inconsciente que se despliega en las superficies topológicas, con sus invariantes, sus anudamientos, sus fallas, lapsos del nudo, y que se orienta por la producción de un anudamiento que estabiliza la subjetividad vía el sinthome del final.

Se advierte acá que para la presente investigación, si bien se plantean los puntos que justifican la hipótesis del nudo y la topología como correlato lógico del Uno y la lógica de conjuntos, no nos adentraremos en el tratamiento a fondo de una clínica nodal, ni en los detallados y arduos desarrollos de los seminarios vigesimosegundo y vigésimo tercero, sobre RSI y sobre Joyce, pues no es el propósito de esta investigación que ya culmina, sino de la que puede iniciarse, enlazando las dimensiones de lo unario, lo Uniano y lo nodal.

En última instancia, como plantea Schejtman, el campo lacaniano y el psicoanálisis de orientación lacaniana en general se encuentra aún lejos de poder afirmarse en una clínica nodal, y ni que decir de que haya consenso en la comunidad científica de los psicoanalistas sobre la relevancia o irrelevancia de las últimas consideraciones de Lacan sobre los nudos, los redondeles de cuerda, las trenzas, etc.

4.1.2 El trayecto de la investigación.

Vamos a pasar ahora a presentar las conclusiones a las que ha conducido la investigación, a partir de los objetivos elaborados en el proyecto. En primer lugar, la pregunta que daba pie a la búsqueda se interrogaba sobre el estatus del Uno y del rasgo unario en la enseñanza de Lacan, en términos generales, y a partir de allí se abría el espacio para el planteamiento de tres objetivos.

En un primer lugar, se pretendía rastrear las referencias filosóficas en relación con el uno de las que se sirve Lacan para construir su aproximación a esta problemática. Rastreo inicial que

constituyó el cuerpo del primer capítulo, en tanto aproximación bibliográfica apoyada en las indicaciones que da Lacan desde los diálogos de Platón, en particular el Parménides y el Sofista, hasta la teoría de conjuntos de Cantor y los fundamentos de la aritmética de Frege.

A partir de allí la investigación se adentra en la delimitación del uso del concepto del Uno en relación con la frase <hay uno> en la enseñanza de Lacan, lo que lleva al análisis del pasaje de lo unario en el seminario sobre la identificación a lo Uniano en el *Seminario ... o peor*, pasaje que supone inquirir por las razones que llevan a Lacan a considerar que lo unario no basta para lo que se produce tanto en su elaboración teórica como en su clínica, y que lo conduce en última instancia, a dar el paso del Otro al Uno del significante articulado en la cadena al significante en tanto exterior a la cadena y a la batería significativa, más cercano en esto a la letra, al significante en lo real, y al Uno no contable.

Por último, la investigación se propone determinar las relaciones que establece el concepto del rasgo unario y del Uno con los demás conceptos fundamentales en la enseñanza de Lacan; y es en este punto en el que se encuentra ahora el proceso, pues como una de las conclusiones, que acá anticipamos, la concepción alrededor del Uno que se desdobra entre lo unario y lo Uniano, entre su naturaleza de rasgo y de campo, culmina en las concepciones de la teoría de los nudos, pues tales elaboraciones sobre la clínica nodal constituyen su correlato lógico. El Uno se hace redondel, el uno de los eslabones unarios se hace operación e incluso acontecimiento de anudamiento.

Ahora bien, tal como en el primer giro, el que va de lo unario a lo Uniano, ahora en ese segundo giro en la enseñanza de Lacan, el que va de lo Uniano a lo nodal, cabe la misma pregunta que interroga cada pasaje en el proceso del pensar que conforman los seminarios, y es ¿Cuáles son los aspectos de la concepción Uniana que no bastan para sancionar la clínica y que hacen que sea necesario dejar la lógica de conjuntos y la teoría Uniana, en qué punto es que la teoría de nudos y de superficies topológicas logra un más allá, que lleva a Lacan a dedicarle sus últimos siete seminarios?

Puede advertirse las consecuencias que tiene este último giro para la clínica, pues tomamos cada pasaje desde el punto de vista dialéctico, en el sentido de que lo Uniano supera a lo unario, pero no lo cancela, de igual modo sucede con lo nodal. Lacan va haciendo un énfasis y una elaboración cada vez más aproximada hacia el registro de lo real y se va distanciando parcialmente de la concepción del inconsciente en tanto estructura de lenguaje bajo la forma de la cadena significativa.

En este sentido, tanto lo uniano como lo nodal abundan en la misma orientación y consisten en una suerte de radicalización de esa tendencia hacia la pregunta por la naturaleza de lo real, y por la posibilidad de concebir el psicoanálisis mismo en su clínica como un “dispositivo en que lo real toca lo real” (Lacan, 2012b, p. 574).

Se pasa entonces del ser hablante del inicio, al hablanteser, en un proceso de desontologización, y se pasa también de la concepción metafórica del síntoma a las elaboraciones nodales sobre el sinthome.

Cabe precisar que la cadena significativa no se hace inoperante ni mucho menos, pero el énfasis hacia el final de la enseñanza de Lacan se sitúa del lado del modo de articulación entre los tres registros, ya no en las primacías ni en las jerarquías, sino en los modos de relación en tanto cada relación conforma un tipo de nudo y cada tipo de nudo da por resultado una estructuración específica. Se trata entonces de que el inconsciente está estructurado como una superficie topológica y esa es su característica central, mientras que la definición previa del inconsciente estructurado como un lenguaje es descartada por Lacan como tautológica.

Se da en éste momento conclusivo una correlación de lo que han sido diversos énfasis en el recorrido de los seminarios, la equivalencia de los tres registros desplaza la pregunta hacia la posibilidad de su anudamiento por medio del cuarto nudo que constituye el sinthome, producto de un análisis o de la vida misma, en los diversos modos de suplencia que constituye la obra de arte, la obra científica, las diversas modulaciones que puede asumir el sinthome como solución que marca el final de análisis.

Lo que cabe esperar de un análisis, será ese saber hacer allí con el propio síntoma; saber hacer desde la solución sinthomática que hace del cuarto nudo un relevo del Uno no contable, y del significativo Uno que en el discurso del analista se encuentra localizado en el lugar de la producción.

Ese es el producto de un análisis, y en tanto tal, así como planteábamos que el Uno no contable es el que precisamente permite iniciar la cuenta, el sinthome, no siendo en sí mismo ni simbólico, ni imaginario ni real, es el que permite el anudamiento de los tres redondeles.

La apuesta por la clínica nodal presupone en primer lugar una elaboración topológica rigurosa, que se proponga extraer de los últimos seminarios de Lacan, tanto los puntos de mayor relevancia, como los posibles errores o malentendidos en el manejo topológico de los tipos de nudos y de sus implicaciones clínicas.

Se sabe que es éste un tópico polémico al interior de las escuelas de la orientación lacaniana, pues se dan posiciones extremas, entre quienes desechan toda esta última búsqueda de Lacan sobre la topología, como una evidencia de los efectos nocivos de la avanzada edad y una especie de demencia en Lacan, y quienes consideran que estas últimas elaboraciones son invaluable para el avance de la clínica psicoanalítica y que están en mora de ser descifradas y ahondadas para ponerlas en función de un nuevo capítulo del psicoanálisis por venir.

Referencias

- Antelo, M. (2023). El goce, numeroso y uno. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 127–143). Buenos Aires: Grama.
- Aristóteles. (1993). *Tratados de lógica (El Órganon)* (Estudio introductorio, preámbulos y notas al texto de F. Larroyo; 9.ª ed.). México: Editorial Porrúa. (Obra original publicada ca. 350 a. C.)
- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez). Madrid: Gredos. (Obra original publicada ca. 350 a. C.)
- Bassols, M. (2021). *La diferencia de los sexos no existe en el inconsciente: Sobre un informe de Paul B. Preciado dirigido a los psicoanalistas*. Olivos: Grama.
- Bousseyroux, M. (2016). *Lacan el Borromeo: Ahondar en el nudo*. Barcelona: S & P.
- Calvo Martínez, T. (1994). Introducción. En Aristóteles, *Metafísica* (pp. 7–68). Gredos.
- Canetti, E. (1981). *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Colli, G. (2006). *Zenón de Elea: Lecciones (1964-1965)*. México D. F.: Sexto Piso editorial. (Obra original publicada en 1998)
- Colli, G. (2012). *Gorgias y Parménides* (M. Morey, Trad.). México, D. F.: Sexto Piso editorial. (Obra original publicada en 2003)
- Deleuze, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Madrid: Ediciones Júcar. (Obra original publicada en 1968)
- Descombes, V. (1982). *Lo mismo y lo otro: cuarenta cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Duque, F. (2011). Estudio preliminar. En G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva* (pp. 13–175). Abada Editores/UAM Ediciones.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Frege, G. (1973). *Fundamentos de aritmética: Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*. Barcelona: Laia. (Trabajo original publicado en 1884).
- Freud, S. (1992a). *Obras completas. Volumen XVIII. Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920–1922)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *Obras completas. Volumen XXI: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gonçalves, N. P. (2023). Cómo leer un síntoma. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 103–110). Buenos Aires: Grama.
- Hadot, P. (1997). *Plotino o la simplicidad de la mirada*, Madrid: Ediciones Siruela.

- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la lógica. Volumen 1: La lógica objetiva (1812/1813)* (Introducción, traducción y notas de F. Duque). Madrid: Abada Editores/UAM Ediciones. (Obra original publicada en 1812–1813)
- Heidegger, M. (2005). *Parménides*. Madrid: Akal ediciones.
- Horne, B. (2023a). Encarnación. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 55–76). Buenos Aires: Grama.
- Horne, B. (2023b). El misterio. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 37–54). Buenos Aires: Grama.
- Horne, B. (2023c). La pregunta por lo real. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 23–36). Buenos Aires: Grama.
- Horne, B. (2023d). Un caso clínico. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 77–92). Buenos Aires: Grama.
- Kant, I. (1997). *Crítica de la razón pura* (Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas). Madrid: Alfaguara. (Obra original publicada en 1781–1787)
- Koyré, A. (1947). Epiménides: El mentiroso (conjunto y categoría) [Texto electrónico en español]. Fundación Descartes. <https://www.descartes.org.ar/etexts-koyre.htm>
- Lacan, J. (1961–1962). *Seminario 9: La identificación* (R. E. Rodríguez Ponte, Trad.) [Versión crítica inédita]. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1964–1965). *Jacques Lacan: El seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis* (R. E. Rodríguez Ponte, Trad.) [Versión crítica inédita]. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2000). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 7: La ética del psicoanálisis (1959-1960)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). *El seminario 22: R.S.I. (1974-1975)* (R. E. Rodríguez Ponte, Trad.) [Versión crítica inédita]. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2008a). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 8: La transferencia (1960–1961)* (Texto establecido por J.-A. Miller; traducción de E. Berenguer). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008b). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 20: Aun (1972–1973)* (Texto establecido por J.-A. Miller; D. Rabinovich, J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre, Trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009a). *El seminario de Jacques Lacan Libro 18: De un discurso que no fuera del semblante (1971)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009b). *Jacques Lacan: Escritos 2*. México: Siglo veintiuno editores.
- Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 10: La angustia (1962-1963)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *El seminario de Jacques Lacan: Libro 19: ...o peor (1971–1972)*. Buenos Aires: Paidós.

- Lacan, J. (2012b). *Otros escritos* (G. Esperanza, G. Trobas, S. Tendlarz, V. Palomera, M. Álvarez, J. L. Delmont-Mauri, J. Sucre y A. Vicens, Trads.). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2023). *El seminario de Jacques Lacan. Libro 14. La lógica del fantasma 1966-1967*. Buenos Aires: Paidós.
- Laqueur, T. W. (2007). *Sexo solitario: Una historia cultural de la masturbación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laurent, É. (2018). El Uno solo. *Freudiana*, (83), 73–88. <https://freudiana.com/el-uno-solo/>
- Mazzuca, R. (2020). Lo unario y lo uniano en el Seminario 17 de Jacques Lacan. En *Memorias del XII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología* (pp. 533–535). Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. <https://www.aacademica.org/000-007/515>
- Mazzuca, R. (2022). Lo unario y lo uniano en el Seminario 9: “La identificación” de Jacques Lacan. *Anuario de Investigaciones*, 29, 347–357. https://www.psi.uba.ar/publicaciones/anuario/trabajos_completos/29/mazzuca.pdf
- Miller, J. A. (2011). *El ser y el uno*. La orientación lacaniana III, 13 [Curso inédito].
- Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* Avellaneda: Ediciones La Cebra.
- Platón. (1988). *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (Introducciones, traducciones y notas de M. I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N. L. Cordero). Madrid: Gredos. (Obras originales publicadas ca. 370–360 a. C.)
- Rouse, H. (2018). Il y a de l’Un: Lacan, Miller y el uso psicoanalítico de Platón y Frege. *Freudiana*, (83), 101–108. <https://freudiana.com/il-y-a-de-lun-lacan-miller-y-el-uso-psicoanalitico-de-platon-y-frege/>
- Santa Cruz, M. I. (1988). Introducción al Parménides. En Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (pp. 9–27). Gredos.
- Sarno, L. (2023). Acerca del tiempo. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 93–102). Buenos Aires: Grama.
- Schejtman, F. (2023). De la clínica psicoanalítica nodal: que no hay. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 159–175). Buenos Aires: Grama.
- Soler, C. (1995). *El decir del analista*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, C. (2008). *Lo que Lacan dijo de las mujeres: Estudio de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Soler, C. (2013). *Lacan, lo inconsciente reinventado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Soler, C. (2014). *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Soler, C. (2016a). La maldición sobre el sexo. En M. Daquino (Comp.), *La diferencia sexual: Género y psicoanálisis* (pp. 79–103). Letra Viva.

- Soler, C. (2016b). Presentación. En M. Bousseyroux, *Lacan el Borromeo: Ahondar en el nudo* (pp. 11–18). S & P.
- Soler, C. (2017). L'Un qu'il y a et ses liens. *Champ lacanien*, 19(1), 47–63. <https://doi.org/10.3917/chla.019.0047>
- Vicente, S. (2023). La experiencia analítica en el ultimísimo Lacan. En B. Horne & I. Gurgel (Comps.), *El campo uniano: La última enseñanza de Lacan y sus consecuencias* (pp. 111–126). Buenos Aires: Grama.
- Wahl, J. (1926). *Étude sur le Parménide de Platon*. París: Félix Alcan.
- Žižek, S. (2015). *Menos que nada: Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Ediciones Akal.