

078
2ej. 2



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA TEMPORALIDAD DEL PSICOANALISIS

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
MAESTRO EN FILOSOFIA Y LETRAS
P R E S E N T A :
L U I S T A M A Y O P E R E Z

ASESOR: DR. RICARDO GUERRA TEJADA

CIUDAD DE MEXICO, 5 DE SEPTIEMBRE DE 1988



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Indice

Introducción.....	3
Capitulo I. El tiempo mitico-religioso.....	7
Capitulo II. Introducción al problema de la temporalidad en la filosofía.....	16
Capitulo III. La concepción de la Temporalidad en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger.....	31
Capitulo IV. La concepción del Tiempo de Sigmund Freud.....	39
Capitulo V. La concepción del Tiempo de J. Lacan.....	52
Capitulo VI. Conclusiones.....	72
Bibliografía general.....	84

Introducción.

Tiempo: del latín tempus, temporis.

Temporal: del latín temporalis-ale: de duración limitada, provisional.

El tiempo es un problema esencial, fundamental de la filosofía, y quizá para la poesía sea uno de los problemas mas fecundos. Nosotros estamos hechos de tiempo y sin embargo no sabemos que es.

J. L. Borges (1).

El Tiempo es un concepto de difícil aprehensión, lo cual ha conducido al establecimiento de muchas y muy ricas teorías sobre él. Cada una de tales concepciones del tiempo esta entramada de manera indisoluble con la comprensión del ser establecida por la tradición metafísica u ontológica en la cual se encuentre. Los científicos y los filósofos -como todo el mundo- viven y piensan según la tradición metafísica a la cual se hallen -concientemente o no- afiliados, es por ello que en sus obras se pueden leer los axiomas ontológicos que las soportan.

El objetivo de esta tesis es -después de un breve análisis de las diferentes concepciones sobre el tiempo aparecidas en el pensamiento mitico-religioso y en la

Introducción.

historia de la filosofía- aclarar las diferencias y las semejanzas de la concepción del tiempo de M. Heidegger, S. Freud y J. Lacan.

La elección de estos autores deriva de su particular manera de pensar el tiempo. Es ampliamente conocido el aporte que hizo M. Heidegger a la filosofía de la temporalidad, Sein und Zeit marca un hito en la historia de la filosofía el cual, desde mi punto de vista, no rinde aún todos sus frutos. Uno de tales frutos tiene que ver con la temporalidad del psicoanálisis, es decir, con la vivencia del tiempo del sujeto sometido a la terapia psicoanalítica; por ello el hurgar en la concepción del tiempo presente en las obras de Freud y Lacan puede revelar relaciones insospechadas.

Como puede observarse estoy dejando de lado a muchos autores psicoanalíticos: Abraham, Adler, Jung, Jones, Rank, Fromm, M. Klein, Reich, etc. Sea porque se alejaron del psicoanálisis -Adler, Jung, Reich-, sea porque renegaron de tesis freudianas básicas -Fromm- o sea simplemente porque su preocupación estaba centrada en cuestiones de la clínica psicoanalítica y no en los fundamentos del psicoanálisis.

Fue necesaria la aparición de J. Lacan para que los fundamentos del psicoanálisis fueran objeto de exámen.

En su seminario titulado "Los escritos técnicos de Freud", Lacan indica a su auditorio: "si no vienen aquí

Introducción.

a cuestionar toda su actividad no veo porque están ustedes aquí. ¿Por que permanecerían ligados a nosotros, en lugar de afiliarse a una forma cualquiera de burocracia [las instituciones psicoanalíticas], quienes no sintiesen el sentido de nuestra tarea" (2).

Es por lo anterior que en el presente texto acoto mi estudio al análisis de la concepción del tiempo en Freud y Lacan, pues fueron ellos los únicos que teorizaron sobre los fundamentos del psicoanálisis -aunque desde paradigmas distintos: Freud desde su concepción de los sistemas psíquicos (sea Inc.-Conc.-Prec. o Yo-Ello-Superyó), Lacan mediante los registros RSI (Real-Simbólico-Imaginario).

Si bien Freud nunca aborda el problema del tiempo de manera directa, si refiere en varias ocasiones la particular manera como se desenvuelve lo temporal para el sujeto psíquico. En la obra de J. Lacan, por otro lado, la cuestión de la temporalidad si posee un lugar preponderante, no solo le permite comprender de manera diferente al sujeto, sino que determina modificaciones en la práctica psicoanalítica que le ocasionaron la expulsión de la Asociación Francesa de Psicoanálisis, y, por ende, de la internacional psicoanalítica. La concepción lacaniana del tiempo se acerca en mas de un punto a la heideggeriana, sin ser un derivado de ésta. Analizar la relación entre tales teorizaciones será el

Introducción.

objetivo de este estudio.

Bibliografía.

- 1.- Gasió, G. Borges en Japón. EUDEBA, Bs. As., 1988, p. 109.
- 2.- Lacan, J. El Seminario: Los escritos técnicos de Freud, Ed Paidós, Barcelona, 1981. p. 20.

Capítulo I.

El tiempo mítico-religioso.

"En aquel pasaje de las Eneadas que quiere interrogar y definir la naturaleza del tiempo, se afirma que es indispensable conocer previamente la eternidad, que -según todos saben- es el modelo y arquetipo de aquél".

J. L. Borges.

Historia de la eternidad (1).

Como podrá apreciarse a lo largo de este estudio, el tiempo no es un concepto homogéneo. Este capítulo analiza la noción del tiempo sagrado o mítico-religioso, el cual posee características diferentes al tiempo profano: "Los mitos mismos, historia de los dioses, son vividos en un tiempo especial, tiempo sagrado, diferente del tiempo histórico"(2). Para realizar este análisis me baso fundamentalmente en la autoridad que representa el "Tratado de historia de las religiones" de M. Eliade.

Según Mircea Eliade, el tiempo mítico-religioso posee tres características: eterno presente, repetición y periodicidad.

I. Eterno presente.

El tiempo mítico-religioso se sitúa por fuera del

Capítulo I.

tiempo cronológico, es propio de la eternidad, por ello es un tiempo fuera del tiempo, es la no-duración, el instante eterno de la repetición kierkegaardiana del hombre religioso.

El tiempo sagrado -si bien se le ubica en un pasado- no es pasado ni futuro, pues se reitera, se repite en cada ceremonia religiosa, en cada fiesta: "Las fiestas suceden en un tiempo sagrado, es decir, como lo hace observar M. Mauss, en la eternidad" (3). Pero no solamente en las fiestas o ceremonias religiosas puede - el tiempo profano- verse invadido por el tiempo religioso: "todo tiempo es susceptible de convertirse en un tiempo sagrado, en todo momento la duración puede transmutarse en eternidad" "el tiempo sagrado, instaurado generalmente en las fiestas colectivas por intermedio del calendario, puede alcanzarse en cualquier momento y por cualquiera, gracias a la simple repetición del gesto arquetípico, mítico" (4).

II. La repetición.

Los rituales muestran que el tiempo mítico-religioso no está en el pasado; en cada oficio de la misa cristiana, el pan es carne, el vino sangre y el sacerdote Jesucristo. Como indica M. Eliade: "La pasión de Cristo, su muerte y resurrección no son simplemente conmemoradas durante los oficios de la Semana Santa; suceden verdaderamente entonces ante los ojos de los

Capítulo I.

fieles. Y un verdadero cristiano debe sentirse contemporáneo de esos acontecimientos transhistóricos, puesto que, al repetirse el tiempo teofánico, se le hace presente" (5).

Según M. Eliade, en el ritual, al tiempo mítico-religioso "podríamos imaginárnoslo como una abertura "fulgurante" sobre el gran tiempo [cronológico], abertura que permite a ese mismo y paradójico segundo del tiempo mágicorreligioso penetrar en la duración profana" (6).

Hubert y Mauss señalan con claridad la ominosa repetición del tiempo sagrado: "En las leyendas de castillos, ciudades, monasterios, iglesias sepultadas, la maldición nunca es definitiva: se renueva periódicamente; todos los años, cada siete años, cada nueve años, en la fecha misma de la catástrofe, la ciudad resucita, las campanas tañen, la castellana sale de su retiro, los tesoros se abren, los guardias se duermen: pero a la hora señalada el encanto vuelve a cerrarse y todo se apaga. Estas recaídas periódicas bastan casi para mostrar que las mismas fechas traen los mismos hechos" (7).

Sintetizando, el tiempo mítico-religioso es un tiempo que se reitera, sea tomando como patrón al tiempo cronológico, invadiéndolo en fechas precisas y delimitadas, sea instaurándose en cualquier momento en

Capítulo I.

el que el ritual se realiza: "Al repetir un gesto arquetípico se inserta en un tiempo sagrado ahistórico y esa inserción no puede tener lugar sino a condición de que el tiempo profano quede abolido" (8).

III. La periodicidad.

El tiempo sagrado se presenta en ritmos periódicos: en el calendario sagrado la primavera revela la renovación de la vida y el invierno el fin de la misma. Los calendarios de infinidad de religiones se regulan en base a tales ritmos: "Entre los babilonios, durante el ceremonial del año nuevo, akitu (que dura 12 días), se recitaba varias veces en el templo de Marduk el poema llamado de la creación, Enûma elish: era una manera de reactualizar por la magia oral y por los ritos que la acompañaban la lucha entre Marduk y el monstruo marino Tiamat, lucha que había sucedido in illo tempore y que, por la victoria final del dios había puesto fin al caos" (9). Al igual que en los fiestas rituales de muchas etnias latinoamericanas, la lucha entre Marduk y Tiamat era representada por el choque entre dos grupos de hombres: "Se reproducía el paso del caos al cosmos: "Que siga venciendo a Tiamat -se exclamaba- y abreviando sus días! La lucha, la victoria de Marduk y la creación del mundo se convertían así en cosas presentes" (10).

La repetición periódica del tiempo sagrado tiene el objetivo de renovar el tiempo, de reiniciar un ciclo de

Capítulo I.

tiempo profano, pero a la vez, posee un objetivo último: el de anular el tiempo profano e instaurar la eternidad mítico-religiosa: "La repetición simbólica de la cosmogonía que sigue al anonadamiento simbólico del viejo mundo regenera el tiempo en su totalidad. Pues no se trata únicamente de una fiesta que viene a insertar en la duración profana 'el instante eterno' del tiempo sagrado; a lo que se apunta además es, a la anulación del tiempo profano entero transcurrido en los límites del ciclo que se cierra. En la aspiración de crear una nueva vida en el seno de una "creación nueva" -aspiración manifiestamente presente en todas las ceremonias de fin y de comienzo de año- se transparenta también el deseo paradójico de llegar a inaugurar una existencia ahistórica, es decir, de poder vivir exclusivamente en un tiempo sagrado. Lo que equivale a proyectar una regeneración del tiempo entero, una transfiguración de la duración en 'eternidad'" (11).

Esta reinstauración del tiempo sagrado es para muchas religiones el objetivo último. El afán de los milenaristas era el instaurar en la tierra un pueblo libre de pecado, es decir, no solo un tiempo sagrado sino un espacio sagrado, por ello cerraban sus fronteras y establecían ritmos rituales rígidos. En su estudio sobre el milenarismo, M. Morales relata: "En 1145, un bretón de la baja nobleza anunció que había llegado la

Capítulo I.

hora del juicio final y que, luego de "grandes y espantosas señales" que bajarían del cielo, el mundo sería destruido y reconstruido en una sola noche. Luego, él y otros justos (es decir, sus seguidores) reinarian durante un milenio con Cristo resucitado por segunda vez" (12).

Aún nos queda una interrogante esencial en este breve análisis: la relativa a la relación entre Dios y el Tiempo, amo absoluto. M. Toda, en un artículo titulado "En las fronteras del concepto tiempo" indica, basándose en los planteamientos de J.T. Fraser, que "en las religiones antiguas solamente había dioses que controlaban el destino, pero que solo representaban al tiempo sin controlarlo. En lugar de ello la mayoría de los dioses solo siguió al tiempo como algo dado, como sucede en la versión bíblica de los seis días para trabajar y crear el mundo y uno para descansar" (...) "podemos concluir que alguna vez se pensó que el tiempo era ese agente incontrolable y regulador del universo al que tanto dioses como hombres tenían que obedecer por igual" (13).

Pero este planteamiento no se puede generalizar fácilmente. Las historias de dioses y semidioses están plagadas de relatos donde el protagonista detenía el tiempo, por ejemplo, al detener el curso del sol: "Numerosos son los mitos y los ritos en los que se

Capítulo I.

inagura una trayectoria principesca con la domesticación del sol. Existen con frecuencia suspensiones, en las que el héroe obliga al sol a detenerse, porque tiene necesidad de un tiempo suplementario para concluir su hazaña: Josué y Zeus lograron que no saliera el Sol" (14).

El mito griego de Kronos muestra, también, dioses que detienen o liberan el tiempo: "Urano, habiendo intentado detener el tiempo, impedir que transcurriera mediante la destrucción de sus hijos, uno de estos, Kronos, lo mutila y lo aparta, para tomar nuevamente la antorcha del tiempo hasta ser, él mismo, presa del deseo de detenerlo matando a sus propios hijos. Su muerte regenera aún al tiempo e instala un orden estable en el reino de los dioses. Kronos libera así al tiempo y luego amenaza con detener su curso. De este modo puede comprenderse que Kronos se convierte, en la Grecia antigua, en el dios del tiempo que preside el porvenir de las cosas. El es el dios de la desición, de la lectura del presagio, del augurio, de la elección. Su hijo, Zeus, es el que 'existe en todo tiempo', el 'hijo del tiempo'" (15).

J. Attali nos proporciona otro ejemplo: el Emperador Chino -representante de Dios en la tierra- en el ritual de la "Casa del calendario" dicta su ritmo al tiempo: "El soberano reside en ella [en la casa del

Capítulo I.

calendario] durante el año, en fechas regulares. Situándose sucesivamente en cada ángulo, él inaugura cada estación, imitando así la marcha del Sol. Por ejemplo, cuando viene vestido de verde en el segundo mes de la primavera, a situarse en pleno Este, él hace una visita al oriente. Lo mismo cuando, terminando el tercer mes del verano se sitúa, vestido de amarillo, en el centro de la Ming t'ang, se dice que el "dá un centro al año". Entre el sexto mes, que marca el fin del verano, y el séptimo, que es el primero del otoño, figura un tiempo de reposo que se cuenta por un mes, aunque no se le atribuya una duración definida: él equivale al año entero, porque en él reside el motor del año" (16).

Es difícil para una mentalidad moderna el admitir que el Emperador era el motor del tiempo, mas bien aparece como una pobre manecilla de reloj que indicaba las fechas importantes.

En resumen, El tiempo mítico-religioso, se establece por fuera del tiempo profano, lo renueva, regula y limita; y espera -en el momento adecuado- suplantarle.

Bibliografía.

- 1.- Borges, J. L. Historia de la eternidad, en Prosa, Ed. Círculo de lectores, Barcelona, 1985, p. 57.

Capítulo I.

- 2.- Attali, J. Historias del tiempo, Ed. F.C.E., México. 1985, p. 17-18.
- 3.- Eliade, M. Tratado de historia de las religiones, Ed. Era, México, 1986, p.355.
- 4.- Eliade, M. Ob. cit., p. 355.
- 5.- Eliade, M. Ob. cit., p. 350.
- 6.- Eliade, M. Ob. cit., p. 350.
- 7.- Hubert, H.; Mauss, M. La représentation du temps dans la religion et la magie, citado por M. Eliade, Ob. cit., p. 350.
- 8.- Eliade, M. Ob. cit., p. 352.
- 9.- Eliade, M. Ob. cit., p. 357.
- 10.- Eliade, M. Ob. cit., p. 358.
- 11.- Eliade, M. Ob. cit., p. 359.
- 12.- Morales, M. Milenarismo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1980, p. 32.
- 13.- Toda, M. Las fronteras del concepto tiempo, Rev. Ciencia y desarrollo, Nº 56, mayo-junio 1984, CONACYT, México, p. 95.
- 14.- Attali, J. Ob. cit., p. 23.
- 15.- Attali, J. Ob. cit., p. 28.
- 16.- Attali, J. Ob. cit., p. 40.

Capítulo II.

Introducción al problema de la temporalidad.

"¿Qué cosa es el tiempo?

Si nadie me lo pregunta,
yo lo sé para entenderlo
pero si quiero explicarlo
a quien me pregunta,
confieso que no puedo".

San Agustín.

Confesiones (1).

En la Grecia antigua existían cuatro términos para nombrar el tiempo: uno era "eon", la duración de la vida, el otro "cronos" el tiempo infinito. En un principio "eon" era mas restringido que "cronos", pero al concebir los griegos a la vida como eterna, "eon" se amplía pues remite a la eternidad. El tercer término nos lo recuerda Heidegger en su "Kant y el problema de la metafísica", al señalar que el vocablo "urano" remitía indistintamente a "tiempo" o "cielo". La cuarta posibilidad es la del término "kairos", traducida como "tiempo", "momento oportuno", "coyuntura afortunada", la cual tiene una estrecha relación con el "momento de concluir" del Tiempo lógico lacaniano (ver Cap. V).

Respecto al problema del tiempo podemos encontrar a lo largo de la historia de la filosofía, varios tipos de

Capítulo II.

concepciones, en cada una de las cuales plantearé algún filósofo representativo (sin pretender realizar un análisis exhaustivo).

a) La concepción puntual del tiempo.

En los Fragmentos de Parménides de Elea se plantea que el ser es uno, continuo (sin no-ser) e inmóvil (pues ¿hacia donde se movería si todo es él?), e indica que "el ser es", "no fué ni será", no tiene principio, ni antes ni después (2).

En esta concepción se vive un eterno "ahora", no hay movimiento, ni cambio, ni tiempo.

De la concepción parmenídea del Ser como uno, continuo e inmóvil se deriva una concepción donde no hay movimiento ni tiempo, donde todo es eternidad. Como podemos apreciar, la concepción del tiempo que se elabora depende de la noción del ser (esto se percibirá claramente en la obra de Heidegger).

Las aporías de Zenón de Elea tenían el objetivo de negar el movimiento -y por tanto el tiempo- para así sostener la posición de Parménides (3).

b) La concepción lineal del tiempo (o absolutista).

Esta concepción implica un tiempo que fluye, donde las cosas "van siendo", "van pasando" por un continuo temporal infinito. En esta concepción el ser es

Capítulo II.

independiente del tiempo, "pasa" por un tiempo inmutable e infinito (4).

Esta concepción la podemos leer en la frase atribuida por Platon, en el "Cratilo", a Heráclito, el panta rei (todo fluye); se encuentra asimismo, en el tiempo absoluto de Newton. Como escribe este autor en sus "Principia Mathematica": "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente sin relación con nada externo".

El ser, como se puede observar, se escinde del tiempo.

c) Concepciones mixtas.

Las doctrinas dualistas generalmente conjugan -gracias al dualismo- las concepciones del tiempo antes señaladas.

El dualismo platónico, por ejemplo, maneja una concepción puntual del tiempo en el mundo inteligible, donde Dios, las ideas y las estrellas fijas serían inmutables, eternos, y, por otro lado, en el mundo sensible, de las apariencias, existiría una concepción lineal del tiempo, ahí el tiempo "pasaría" (5).

La posición aristotélica es semejante, en Dios y la especie el tiempo sería puntual, eterno, y en lo sensible el tiempo es cuantificable, el tiempo es la

Capítulo II.

medida del movimiento: es "el número del movimiento según lo anterior y lo posterior" (libro IV de la "Física"). El tiempo es medible, es un cambio cuantificable entre un "antes" y un después, entre un pasado, un presente y un futuro (6).

Sn. Agustín desarrolla también una concepción mixta, el tiempo deviene en la existencia terrenal y en Dios el tiempo se detiene: "Dios precede a todos los pretéritos en virtud de su eternidad y supera a todos los futuros" (Confesiones, apartado XIII). Dios puntúa la cadena temporal, la inició en la Creación y la terminará con el Juicio Final, entrando a una eternidad que es un ahora permanente, detención del devenir (vease el apartado titulado "el delirio de los maniqueos").

Para Sn. Agustín, el ahora que deviene es el tiempo realmente existente, pues el pasado no existe dado que ya fué y el futuro tampoco existe pues aún no es; por ello divide el tiempo en tres: presente de lo presente, presente de lo pasado y presente de lo futuro (7).

Otra variante de la concepción mixta del tiempo es la presente en el pensamiento de Spinoza, quien sitúa la eternidad, lo inmutable, en Dios y sus atributos (8), y, por otro lado, en la parte segunda: "De la naturaleza y origen del alma" (9), plantea que los cuerpos se mueven, aunque no cambian de sustancia.

Capítulo II.

d) La concepción circular del tiempo.

Esta concepción es una concepción lineal del tiempo pero donde la "flecha del tiempo" no está abierta sino que es curva, describe un círculo, una repetición.

Esta concepción es muy antigua, aparece en la filosofía hindú, donde los "kalpas" eran periodos de tiempo entre el nacimiento y la destrucción de mundo en base a ciclos fijos y repetidos (10). Algo semejante se puede hallar en la ceremonia mexicana del fuego nuevo, la cual representaba la muerte y el nacimiento del Sol según periodos fijos de 52 años (11).

Según algunos filósofos (Kaminsky, 1983 (12)) la concepción circular del tiempo se remonta hasta Heráclito (ver "el orden de las transformaciones" en el fragmento 31), según otros (Copleston, 1969 (13); Morey, 1981 (14)), el tiempo cíclico solo está en la lectura que los estoicos hicieron de tal filósofo.

En la obra de F. Nietzsche se aprecia asimismo una concepción circular del tiempo. En el apartado "el convalescente" de su "Así hablaba Zaratustra" indica: "yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno de las cosas, retornaré con este sol, con esta águila, con esta serpiente...no para una vida nueva, ni para una vida mejor o parecida. Retornaré eternamente para esta misma vida, idénticamente igual" (15).

Según Ferrater, la concepción del eterno retorno de

Capítulo II.

Nietzsche implica dos axiomas:

- el número de los estados de la materia es finito.
- el tiempo es infinito e independiente de la materia.

Es debido a tal finitud de la materia y de sus estados posibles que, al inscribirse en un tiempo infinito, ocurre una repetición, un ciclo.

Pero ¿que es lo que se repite? Según el Dr. R. Guerra "lo que regresa en el eterno retorno es la finitud en la infinitud" (comunicación personal, 9/VIII/88).

En Schopenhauer se encuentra otra versión del tiempo cíclico donde, en la historia, se repite lo mismo pero con diferente ropaje.

Tal autor indica en "El mundo como voluntad y representación": "La historia, no solo en su forma, sino incluso en su misma materia, es una mentira: con el pretexto de que nos habla de simples individuos y hechos aislados, pretende contarnos cada vez una cosa distinta, mientras que de principio a fin es la repetición del mismo drama, con otros personajes y con trajes diferentes" (16).

e) La Concepción relacionista del tiempo.

Esta concepción, sostenida inicialmente por

Capítulo II.

Leibniz, es una reacción contra la concepción absolutista, newtoniana, del tiempo. Para los relacionistas el tiempo no es independiente del espacio y sus componentes, sino que están indefectiblemente ligados. Einstein, al negar la existencia de un espacio o un tiempo absolutos y plantear su relatividad, señalando como lo único constante a la velocidad de la luz, se sitúa en una posición relacionista (17).

Hegel se sitúa de manera semejante. En la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" (18), define al tiempo como: "El ser que mientras es, no es, y mientras no es, es" (§ 258). El tiempo es la negatividad de la cosa, tiempo y espacio son diferentes y a la vez idénticos, constituyen dos momentos de una y la misma unidad dialéctica: "lo real es diverso del tiempo pero le es, además, esencialmente idéntico" (§ 258).

En el análisis que hace Heidegger de la concepción hegeliana del tiempo al final de "El ser y el tiempo", señala que el tiempo como "negatividad", como "devenir intuitivo", como "flujo continuo de ahora" de Hegel no es sino una concepción "vulgar" del tiempo más, donde el espíritu se sitúa fuera del tiempo y entonces "cae" en él (19). Ciertamente esta posición de Heidegger puede ser cuestionada. En el análisis que de tal apartado hacía el Dr. R. Guerra en su seminario de Ontología (reunión de 2 de agosto de 1988), indicaba que "el

Capítulo II.

espíritu hegeliano se realiza en el tiempo, el espíritu es tiempo, es movimiento, por lo tanto no puede "caer" en el tiempo pues él es tiempo".

En la "Fenomenología del Espíritu" (20) Hegel describe un movimiento: el "desarrollo de la conciencia hacia la ciencia", donde ésta pasa de uno a otro polo de la contradicción dialéctica para luego superarla, estableciéndose en otro nivel de la conciencia. Existe una polémica respecto a que ocurre al llegar al final de ese proceso, al llegar al saber absoluto. Los partidarios del Hegel "cerrado" (por ejemplo algunos textos de A. Kojève (21)) plantean una detención del movimiento al llegar al saber absoluto, los partidarios del Hegel abierto (J. Hyppolite (22)) plantean que el movimiento -y por tanto el tiempo- no se detiene.

f) La flecha del tiempo que se sumerge en la eternidad: la concepción del tiempo de S. Kierkegaard.

La concepción del tiempo en Kierkegaard se puede acercar a la concepción circular pero es diferente.

En su texto "La repetición" Kierkegaard plantea un ejemplo de repetición en el caso de Job: "Job es bendecido en sus postrimerías y recupera, acrecentado hasta el duplo, todo lo que antes poseyera. Esto es lo que se llama una repetición" (23) "Solo los hijos no los recuperó Job reduplicadamente pues la vida de un hombre

Capítulo II.

no permite esa forma de reduplicación. En el orden de las cosas profundas de que estamos hablando solo es posible la repetición espiritual, si bien ésta nunca podrá ser tan perfecta como lo es en la eternidad, que es, cabalmente, la auténtica repetición" (24).

Curiosa repetición, que no es "de lo mismo", J. Lacan señalará después (Seminario II, lección de 19 de enero de 1955) que así es la repetición que ocurre en la vivencia subjetiva (25).

Ahora bien, ¿cuándo ocurre la repetición?

La repetición es algo que se reitera en el "instante", el cual es un "átomo de eternidad", en él se recupera, toda la historia de la humanidad. Según J. Hersch (en "Kierkegaard vivo" (26)), el instante es "desición" de la eternidad, es desición de un Dios que se realiza en el instante. En el instante se da la repetición, ahí se da el goce absoluto, la unión con Dios, el rompimiento de la angustia en la esperanza.

El instante kierkegaardiano realiza una salida del tiempo, una huida hacia la eternidad. Como indica Otto Pöggeler citando a Heidegger (en "El camino del pensar de M. Heidegger"): "incluso Kierkegaard, que "ha visto de la forma mas penetrante el fenómeno existencial del instante" parte de la comprensión tradicional del tiempo como intratemporeidad [Innerzeitigkeit] cuando trata de determinar el instante con ayuda de "ahora" y

Capítulo II.

"eternidad", es decir, con ayuda del tiempo en cuanto serie de puntos-ahora y de la eternidad en cuanto intratemporalidad" (27).

g) El Tiempo en Kant.

Para Kant "el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos" (Crítica de la razón pura, Estética trascendental, (28)), es decir, una condición universal y necesaria para la inscripción de las experiencias. El mismo carácter a priori lo compartirá el espacio. Para demostrar el carácter a priori del tiempo, Kant afirma que no podemos imaginar ninguna percepción que no esté en el tiempo, aunque podamos imaginar un tiempo vacío. Según S. Körner: "De la tesis según la cual la posición en el espacio y en el tiempo no es abstraída de la percepción, sino algo dado a priori, Kant infiere que el espacio y el tiempo son aportados por el sujeto que percibe" (29). Esto implica -según Körner- un cuestionamiento a los "realistas", los cuales consideran que lo real es inmediatamente percibido pues: "Kant afirma que las formas a priori de la percepción son también subjetivas y que, en consecuencia, no podemos percibir el mundo tal y como es" (30).

Aunque el texto kantiano permite la interpretación de Körner, tal no es la única posible. Personalmente me

Capítulo II.

parece que Kant no hace explícitamente ningún juicio sobre la realidad de lo percibido. lo único indicado es el carácter a priori -y por lo tanto universal y necesario para la inscripción de las experiencias- del espacio y el tiempo.

Sobre esto dice Kant en la "Deducción trascendental" de la Crítica de la Razón Pura: "con ocasión de los conceptos de espacio y tiempo hemos puesto ya de manifiesto, sin grandes dificultades, que, aun siendo conocimientos a priori, tienen que referirse necesariamente a objetos, haciendo posible un acercamiento sintético de éstos con independencia de toda experiencia" (31).

En "La doctrina trascendental de juicio o analítica de los principios", Kant plantea que el tiempo es permanente y ello lo comparte con la sustancia: "el esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás. (No es el tiempo lo que pasa sino que es la existencia de lo transitorio lo que pasa en él). Al tiempo que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia. Solo desde ésta podemos determinar

Capítulo II.

temporalmente la sucesión y la temporalidad de los fenómenos" (32).

Kant es claro, los fenómenos son lo transitorio y por ello "pasan" por el tiempo, el cual es -como la sustancia- algo permanente, no-transitorio.

M. Heidegger en su "Kant y el problema de la metafísica" apunta otro aspecto de la concepción kantiana del tiempo, la que lo describe como: "la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno" (33), vale decir: un tiempo perteneciente al sujeto (esto será trabajado posteriormente por Bergson. Como lo dice R. Xirau: "Bergson descubrió el "tiempo vivido", la "duración" personal, heterogénea, distinta en cada persona" (34)). Mas adelante -en el apartado sobre la imaginación trascendental kantiana- Heidegger retoma el tema al indicar que -para Kant- la facultad imaginativa determina la temporalidad (formar imágenes del presente, del pasado o del futuro), donde el imaginar puro sumado a lo imaginado forma al tiempo: "el tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro ni únicamente la intuición que carece de "objeto". El tiempo, como intuición pura, es a la vez la intuición formadora y lo intuido por ella. Solo esto proporciona el verdadero concepto de tiempo" (35).

Es este el contexto filosófico que albergará al

Capítulo II.

nacimiento del psicoanálisis, sin embargo considero que es necesario mencionar otro filósofo, que si bien es muy dudoso que fuera conocido por Freud, su obra permitió a psicoanalistas como J. Lacan, el aclararse la idea del tiempo presente en la práctica psicoanalítica, me refiero a M. Heidegger, al cual dedicaré un capítulo aparte.

Bibliografía.

- 1.- Sn. Agustín. Confesiones. Ed. Latinoamericana, México, 1966, p. 324.
- 2.- Parménides. Poema ontológico, en Los Presocráticos. Ed. F.C.E. México, 1980.
- 3.- Zenón de Elea, citado por Morey, M. Los Presocráticos, Ed. Montesinos, Barcelona, 1981.
- 4.- Heráclito. Fragmentos. Edición preparada por R. Mondolfo, México, 1976.
- 5.- Platón. Timeo, en Obras completas, Ed. Aguilar, Madrid, 1981.
- 6.- Aristóteles. Física. Ed. Porrúa, México, 1969.
- 7.- Sn Agustín. Ob. cit., Apartado XIII, p. 323.
- 8.- Spinoza, Baruch de. Ética demostrada según el orden geométrico. Editora nacional, Madrid, 1980, p. 75.
- 9.- Spinoza, ob. cit. p. 127.
- 10.- Ferrater-Mora, J. Diccionario de filosofía, Alianza

Capítulo II.

- Editorial, Madrid, 1981, Vol IV, p. 3240.
- 11.- Krickeberg, W. Las antiguas culturas mexicanas, Ed. F.C.E., México, 1964, p. 164.
 - 12.- Kaminsky, G. El tiempo en la filosofía, en Blanck de Cerejido (comp.), Del tiempo, Ed. Folios, México, 1983, p. 133.
 - 13.- Copleston, F. Historia de la filosofía. Tomo I, Ed. Ariel, México, 1983, p. 57.
 - 14.- Morey, M. Los Presocráticos. Ed. Montesinos, Barcelona, 1981, p. 45.
 - 15.- Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra. Ed. EDAF. Madrid, 1982, p. 205.
 - 16.- Schopenhauer, A. El Mundo como voluntad y representación. Tomado de Canivez, A. Historia de la filosofía, Tomo VIII, ed. SXXI, México, 1981, p. 69.
 - 17.- Schwartz, J. Einstein. Ed. Boréal Express, Montreal, 1981.
 - 18.- Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Ed. Porrúa, México, 1980.
 - 19.- Heidegger, M. El ser y el tiempo. Ed. F.C.E., México, 1983, p. 468.
 - 20.- Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu. Ed. F.C.E., México, 1982.
 - 21.- Kojève, A. Introduction a la lecture de Hegel. Ed. Gallimard, Paris, 1984.

Capítulo II.

- 22.- Hyppolite, J. Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel. Ed. Península, Barcelona, 1974.
- 23.- Kierkegaard, S. La repetición. Ed. Guadarrama, Madrid, 1976, p. 262.
- 24.- Kierkegaard, S. Ob. cit. p. 274.
- 25.- Lacan, J. Le seminaire II (1954-1955). Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la Psychanalyse. Ed. Seuil, Paris, 1978, p. 110.
- 26.- Hersch, J. El instante, en Kierkegaard vivo, coloquio realizado en 1964, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 77.
- 27.- Pöggeler, O. El camino del pensar de Martin Heidegger. Alianza Universidad, Madrid, 1986, p.67.
- 28.- Kant, I. Critica de la razón pura. Ed. Alfaguara, Madrid, 1977, p.75.
- 29.- Körner, S. Kant. Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 35.
- 30.- Körner, S. Ob. cit., p. 36.
- 31.- Kant, I. Ob. cit., p. 123.
- 32.- Kant, I. Ob. cit., p. 186.
- 33.- Heidegger, M. Kant y el problema de la metafísica, Ed. F.C.E., México, 1981, p. 49.
- 34.- Xirau, R. El tiempo vivido. SXXI, México, 1985, p.51.
- 35.- Heidegger, M. Ob. Cit. P. 150.

Capítulo III.

La concepción de la Temporalidad en "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger.

El planteo heideggeriano sobre la temporalidad es totalmente novedoso en la historia de la filosofía.

En el apartado sobre la temporalidad de "el Ser y el Tiempo", Heidegger replantea los existencialistas (estructuras de ser del dasein) presentados en la primera parte del texto, pero desde una temporalidad y una historicidad originarias.

¿Que es el dasein?

El dasein (ser-ahí en la traducción de J. Gaos):

- Es "en cada caso nosotros mismos" (1), es decir, es cualquiera de nosotros, pero tomado como sujeto. Para Heidegger la Antropología, la Psicología y todas las ciencias "humanas" son ónticas, es decir, estudian al hombre como objeto. En cambio, su Ontología Fundamental (descripción del ser del dasein) toma al hombre como sujeto.
- se "cura", es decir, se preocupa, se interesa por su ser, por su existencia, por su libertad, por su muerte.
- esta "abierto": se pregunta y por tanto conoce su mundo.
- se "encuentra", es decir, tiene afectos y

Capítulo III.

reacciones.

- "comprende": se relaciona con su mundo comprendiéndolo no solo teóricamente sino activamente.
- "habla", es decir, se encuentra ensamblado "en un todo articulado de significación" (2).
- es "mundano", es decir, se encuentra en el mundo, y no puede ser de otra manera.
- es "con" otros: desde que aparece el dasein se encuentra en relación con otros dasein.
- es "yecto", es decir, está arrojado al mundo.
- es finito y temporal. Para Heidegger el ser del dasein es tiempo, es histórico. El tiempo es el ser mismo del dasein, no le ocurre el tiempo sino que es su esencia misma el ser temporal, histórico: "El fundamento ontológico original de la existencialidad del "ser-ahí" es la "temporalidad" (3).

El dasein puede ser "propio" o "impropio":

- el dasein propio se encuentra lanzado a su más peculiar poder ser (ser sí mismo).
- su comprender es del "ser deudor", es decir, sabe que no tiene fundamentos, sabe que su vida no tiene un sentido predeterminado.
- su encontrarse es en la angustia, pues ha precursado la muerte.

Capítulo III.

- su habla es desde la silenciosidad pues la voz de la conciencia habla callando.
- estos elementos conforman su "estado de resuelto", aquél donde el sujeto puede decir "yo soy". Además el estado de resuelto es lo único que permite al dasein "dejar ser" a los otros (4).
- el dasein impropio esta en "estado de perdido":
- se encuentra arrojado en el mundo de la cotidianidad.
- se encuentra envuelto en la avidez de novedades.
- ha olvidado su finitud.
- se halla perdido en un mundo de entes y en las habladerías.

En el texto antes citado, Heidegger diferencia asimismo entre un tiempo propio y otro impropio.

El tiempo impropio es el tiempo que tiene las siguientes características:

- es cronológico, medible, es el tiempo de los relojes, tiempo que deviene de las tesis aristotélicas que refieren al tiempo como la medida del movimiento, así como de las newtonianas respecto al tiempo absoluto como independiente del espacio y sus componentes.
- es el tiempo del pasado-presente-futuro, el

Capítulo III.

tiempo por el cual "pasamos" (en el sentido de "pasar por el tiempo").

- es un tiempo continuo, "flujo continuo de horas" (5).
- es el tiempo del *dasein* impropio, alienado en el mundo de los hombres, del *dasein* perdido en la moda y en la avidez de novedades, es el tiempo del que "nunca tiene tiempo".

Heidegger deja de lado ese tiempo que llamará vulgar, impropio, y planteará una temporalidad propia con tres "éxtasis": el advenir, el sido y el presentarse.

Tales "éxtasis" están en el *dasein* mismo, son inseparables de él. Así como en Parménides, donde la concepción del tiempo depende del ser y en su Ser único, continuo o inmóvil el tiempo era imposible, así en Heidegger el tiempo es inseparable de la concepción del ser (en el § 78, Heidegger señalará a Dios como un ser fuera de tiempo en virtud de su eternidad). Felix Duque, en el apéndice sobre "los últimos años de Heidegger", incluido en el texto de Otto Poggeler "el camino del pensar de Martin Heidegger" plantea que: "el ser no es una cosa (y por ende no es nada temporal), pero en cuanto que asiste (se presenta en el presente) está determinado por el tiempo. Este no es tampoco una cosa (y por ende no es nada estente: ente), pero se muestra

Capítulo III.

como algo constante en su transcurrir está, pues, determinado por el ser" (6).

La temporalidad del dasein propio tiene -como se indicó- tres éxtasis: el advenir, el sido, y el presentarse, es decir, lo que adviene, lo que ha sido y lo que se presenta al dasein.

Para mostrar como operan estos éxtasis, Heidegger describe el momento en el cual el dasein asume su vocación mas original: el ser sí mismo, la vida propia.

Para que el dasein sea sí mismo debe precursar la muerte advenidera, es decir, asumir la finitud, pero sin quedarse en un mero "esperar la muerte" pesimista, sino, en base a la comprensión de su finitud, lanzarse a desarrollar verdaderamente sus posibilidades, proyectándose y...¿de dónde extrae tales posibilidades? pues de su sido propio, de su historia personal y social, de su "tradicción heredada".

Dicho de otra manera, el precursar la muerte advenidera hace al dasein encontrarse con la angustia, angustia producida por esa "posibilidad de la imposibilidad" que es la muerte. El precursar la muerte hace al dasein retrotraerse al sido, hallando ahí la tradición, su ubicación histórica y sus posibilidades mas propias, lo cual le permite ubicarse en su presente, gestándose historicamente, pudiendo ser un dasein propio -que vive para sí- y que es un hombre de su tiempo.

Capítulo III.

Dicho en términos de Heidegger: (§ 73).

"Solo un ente que en su ser es esencialmente advenidero, de tal manera que, libre para su muerte y estrellándose contra ella, puede arrojarse retroactivamente sobre su "ahí" fáctico, es decir, solo un ente que en cuanto advenidero es con igual originalidad siendo sido puede haciéndose "tradición" de la posibilidad heredada tomar sobre sí su peculiar "estado de yecto" y ser, en el modo de la mirada, para "su tiempo". Solo la temporalidad propia, que es al par finita, hace posible lo que se dice un "destino individual", es decir, una historicidad propia" (7).

Ciertamente puede ocurrir -como plantea Heidegger en el apartado sobre la historicidad (§ 75)- que un dasein, o incluso, todo un pueblo niegue el cambio, la historia y solamente repita la tradición, sin posibilidad de elegir su proyecto propio, pues no tiene conciencia de su finitud, no ha precursado la muerte (siendo, por tanto, un dasein impropio).

Esto ocurre, por ejemplo, con algunas comunidades religiosas que, al negar la finitud gracias a las ideas sobre la vida eterna, someten a su afiliados a la repetición de normas tradicionales, impidiéndoles resolver propiamente entre sus posibilidades sidas.

La historiografía propia se temporacia desde el advenir, pues es desde ahí desde donde selecciona el

Capítulo III.

dasein lo sido a reiterar. Heidegger muestra en su análisis de la historia, que necesariamente habrá diferentes interpretaciones de la misma, pues la historia es reiterada desde el presente del historiador.

Gracias a este análisis, la tesis heideggeriana del hombre como un "ser para la muerte" cobra su real sentido: no es una tesis pesimista sino vital, permite la decisión y la resolución del destino individual, permite el vivir la vida propia inserto en el momento histórico-social.

No voy a discutir si la resolución de Heidegger como persona fue la mas "adecuada" (es ampliamente conocida y cuestionada la relación de Heidegger con el nazismo) pues nos podría hacer caer en una falacia de argumentum ad hominem, falacia tan inválida como considerar al psicoanálisis falso por el haber sido creado por un "judío". Ciertamente se podría discutir si la posición nacionalsocialista de Heidegger se deriva directamente de su filosofía (8), pero ese no es el objetivo central de este estudio (ver Conclusiones).

El análisis heideggeriano sobre la temporalidad es mucho mas detallado que lo aquí expuesto, por ello no sobra el remitir -a los interesados- al apartado sobre la temporalidad de "El ser y el tiempo".

Capítulo III.

Bibliografía.

- 1.- Heidegger, M. El ser y el tiempo. Ed. F.C.E., México, 1983, p. 52.
- 2.- Pöggeler, O. El camino del pensar de Martin Heidegger. Ed. Alianza Univesidad, Madrid, 1986, p. 60.
- 3.- Heidegger, M. Ob. cit., p. 256.
- 4.- Heidegger, M. Ob. cit., p. 324.
- 5.- Heidegger, M. Ob. cit., p. 442.
- 6.- Heidegger, M. Ob. cit., p. 379.
- 7.- Heidegger, M. Ob. cit., p. 415-416.
- 8.- De Olaso, Ezequiel, Heidegger y la insularización, en Rev. Vuelta, septiembre de 1988, México, p. 53-54.

Capítulo IV.

La concepción del Tiempo de S. Freud.

La noción de la Temporalidad de Freud se puede analizar desde lo que Freud dice sobre el Tiempo o desde lo que Freud hace respecto a él. Tales alternativas no son contradictorias, pero poseen diferentes niveles de problematización.

I.- El Tiempo en la teoría freudiana.

La teorización freudiana sobre el tiempo no es del mismo estilo que las que realizan los autores mencionados en los capítulos precedentes. No es el interés de Freud definir la esencia del tiempo o analizar sus elementos categoriales, el que dirija su mirada hacia el problema del tiempo esta derivado de la percepción de un fenómeno: la atemporalidad del inconciente. El inconciente no tiene nada que ver con una temporalidad aristotelico-newtoniana, donde el tiempo es el "continuo fluir de horas" de las concepciones "vulgares del tiempo criticadas por Heidegger (en el capítulo sobre el tiempo en Lacan veremos que el inconciente si tiene que ver con otra manera de concebir la temporalidad).

Es la práctica del análisis la que le revela tal fenómeno: "La tesis de Kant según la cual tiempo y espacio son formas necesarias de nuestro pensar puede

Capítulo IV.

hoy someterse a revisión a la luz de ciertos conocimientos psicoanalíticos. Tenemos averiguado que los procesos anímicos inconcientes son en sí "atemporales". Esto significa, en primer término, que no se ordenaron temporalmente, que el tiempo no altera nada en ellos, que no puede aportárseles la representación del tiempo. He ahí unos caracteres negativos que solo podemos concebir por comparación con los procesos anímicos concientes. Nuestra representación abstracta del tiempo parece mas bien estar enteramente tomada del modo de trabajo del sistema P-Cc [Preconciente-Conciente], y corresponder a una autopercepción de éste. Acaso este modo de funcionamiento del sistema equivale a la adopción de otro camino para la protección de los estímulos. Sé que estas aseveraciones suenan muy oscuras, pero no puedo hacer mas que limitarme a indicaciones de esta clase" (1).

Años después enunciará eso mismo de esta manera: "Dentro del Ello no se encuentra nada que corresponda a la representación del tiempo, ningún reconocimiento de un recurso temporal y -lo que es asombroso en grado sumo y aguarda ser apreciado por el pensamiento filosófico- ninguna alteración del proceso anímico por el transcurso del tiempo. Mociones de deseo que nunca han salido del Ello, pero también impresiones hundidas en el Ello por vía de la represión, son virtualmente inmortales, se

Capítulo IV.

comportan durante décadas como si fueran acontecimientos nuevos. Solo es posible discernirlas como pasado, desvalorizarlas y quitarles su investidura energética cuando han devenido concientes por medio del trabajo analítico, y en eso estriba, no en escasa medida, el efecto terapéutico del tratamiento analítico" (2).

Resumiendo, Freud percibía que el psicoanálisis le mostraba otra temporalidad aunque no podía teorizarla con claridad. No obstante, podía darse cuenta que tal temporalidad era diferente a la temporalidad aristotélica que había aprendido de Brentano.

El elemento central de la ruptura de Freud respecto a la temporalidad aristotélico-newtoniana era lo relativo a la atemporalidad del inconciente: "Los procesos del sistema inconciente son atemporales, es decir no están ordenados con arreglo del tiempo, no se modifican por el transcurso de éste ni, en general, tienen relación alguna con él" (3).

La vivencia del tiempo es propia -según Freud- del sistema Preconciente: "Al sistema Prcc competen, además, el establecimiento de la capacidad de comercio entre los contenidos de las representaciones, de suerte que puedan influirse unas a otras, el ordenamiento temporal de ellas..." (4).

En resumen, en la teoría freudiana encontramos una noción del tiempo diferenciada de la prevaleciente en su

Capítulo IV.

época, pero no desarrollada. Será necesario el arribo de J. Lacan para que tal problemática sea abordada.

II.- El Tiempo en la práctica freudiana.

En los albores de su práctica; S. Freud consideraba "realmente ocurrido" todo lo que le contaban sus analizantes. Así aparecían ante sus ojos múltiples escenas de seducción del padre a la hija, del tío a la sobrina, etc. Cuando pensó que, si fuesen ciertas todas esas historias, el porcentaje de perversos excedería al de neuróticos, comenzó a dudar de lo planteado por sus pacientes.

Por ello le indica a W. Fliess en una carta fechada el 21 de septiembre de 1897 (carta 69): "ya no creo más en mi neurótica"(5) y explica las razones de tal afirmación en su "Presentación autobiográfica": "Cuando después hube de discernir que esas escenas de seducción no habían ocurrido nunca y solo eran fantasías urdidas por mis pacientes, que quizás yo mismo les había instilado, quedé desconcertado un tiempo"... "mi error había sido entonces como el de alguien que se tomara por verdad histórica la leyenda de la monarquía romana según la refiere Tito Livio, en vez de considerarla como lo que es: una formación reactiva frente al recuerdo de épocas y circunstancias mezquinas probablemente no siempre gloriosas." (6).

Capítulo IV.

Posteriormente, Freud descubre otra función del relato del acontecimiento: El encubrir.

En su texto "Sobre los recuerdos encubridores" (1899) Freud analiza un trabajo de V. y C. Henri (1897) sobre los recuerdos infantiles (7).

A Freud le llama la atención de tal texto el que gran parte de los recuerdos de infancia no son de lo que los padres decían que había conmocionado al niño (por ejemplo la muerte de un familiar) y llama a tales recuerdos "encubridores" pues sirven para ocultar otros recuerdos, traumáticos, que están unidos a los encubridores por lazos simbólicos o por contigüidad temporal o espacial.

Años después Freud afirmará que todo recuerdo es encubridor, que no tenemos recuerdos de la infancia sino sobre la infancia.

Con esto la credibilidad de lo relatado por el paciente disminuye ¿se deben creer tales historias? ¿se debe seguir hurgando en el pasado?

Esto lo resuelve teóricamente hasta 1914 en su artículo: "Recordar, repetir, reelaborar".

En este texto hace inicialmente un recuento de los momentos por lo que había pasado su técnica, e indica que en los inicios: "recordar y abreaccionar eran en aquel tiempo las metas que me procuraba alcanzar con auxilio del método hipnótico" (8).

Capítulo IV.

A continuación, Freud indica que se dió cuenta de que lo "realmente ocurrido" se trae marcado en el cuerpo, el pasado está resumido en el presente:

"El analizado no recuerda en general nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa (...) lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace".

"La transferencia misma es solo una pieza de repetición, es la transferencia del pasado olvidado; pero no solo sobre el médico: También sobre todos los ámbitos de la situación presente" (9).

Es decir, el pasado se repite en el presente, un pasado que fue interpretado, que fué construido, desde el instante mismo de su vivencia.

Lo "realmente ocurrido" no es percibido sino construido y es tal construcción la que se repite en el presente, la que se actúa. Debido a lo anterior, el analista deja de preocuparse por lo pasado y trabaja con lo que el analizante repite al presentarse.

Como podemos ver, Freud, gracias a su práctica analítica, se vé obligado a romper con la temporalidad tradicional del presente-pasado-futuro, donde el pasado ya fué y el futuro aún no. Al contrario, el pasado está en el presente, se repite.

En su seminario titulado "Psicoanálisis: principio y fin" El Dr. M. Pasternac indicaba la existencia de dos

Capítulo IV.

concepciones contradictorias sobre el tiempo presentes en el texto freudiano, las cuales se podían coleccionar en el análisis del concepto de Nachträglich.

Este vocablo alemán puede ser traducido de dos maneras:

- como "acción o efecto retardado",
- como "con posterioridad".

J. Lacan lo traduce al francés como "après coup", tomando así partido por el segundo sentido ("con posterioridad").

Se puede decir que un evento pasado era traumático desde que ocurrió pero que tardó en mostrar su malignidad (efecto retardado) o que un evento pasado se hizo traumático con posterioridad, cuando ocurrió un segundo evento que se ligó simbólicamente al primero y le dió un sentido tal que lo obligó a desalojar la conciencia (represión).

El Dr. Pasternac señalaba que de tales sentidos del Nachträglich se derivan dos concepciones del psicoanálisis y del inconciente.

La primera, donde el inconciente es una bolsa donde se guardan recuerdos, eventos reprimidos, los cuales tienen "efectos retardados". En tal concepción, lo inconciente refleja sus efectos tiempo después. La tarea de un análisis así es hacer que se recuerde, que se saque lo que está en tal bolsa.

Capítulo IV.

Para la segunda concepción, el inconciente no es una bolsa sino "lo que habrá sido" (es decir, el primer evento "habrá sido" inconciente con posterioridad debido a la ocurrencia del segundo evento), lo que "no cesa de no escribirse", un evento "habrá sido" inconciente con posterioridad, solo cuando un segundo evento se liga de manera significativa con el primero. En tal concepción se opta por la traducción del nachträglich como "con posterioridad".

Freud dá un ejemplo de esta segunda concepción en uno de sus primeros escritos titulado: la "Proton pseudos histérica", (Primera mentira histérica) (1895) incluido al interior del "Proyecto de psicología para neurólogos" publicado póstumamente (10).

En este texto, Freud cuenta la historia de una mujer -Emma- la cual tiene el sintoma de no poder ir sola a las tiendas. Asociando sobre tal sintoma relata una escena de cuando tenía 12 años donde fué a una tienda a comprar algo y vió a dos empleados (a uno de ellos aun lo recordaba) reir entre ellos. En ese momento salió corriendo presa del terror, recuerda asimismo que uno de los empleados le gustaba y que pensó que se reían de su vestido.

Ese recuerdo no satisfizo a Freud, pues en él no se halla el nexo entre tal recuerdo y el sintoma de no poder ir sola a la tienda, tampoco se comprende el

Capítulo IV.

afecto de terror que sintió al ver reír a los empleados. Todo esto hace a Freud seguir investigando y le permite encontrar una escena previa a la pubertad, que ocurrió cuando Emma tenía 8 años.

Según tal escena Emma acudió a los 8 años a la tienda de un pastelero a comprar golosinas y el pastelero le pellizó los genitales a través del vestido. A pesar de ello volvió a ir una segunda ocasión, luego de lo cual ya no fué mas.

La conexión entre la escena a los 8 años y la de los 12 años es debida a la risa: el pastelero dió una risotada al pellizcarla y -en la segunda escena- los empleados también rieron, ello le hizo evocar inconcientemente, cuando tenía 12 años, la primera escena y empezar a desarrollar el síntoma de no poder ir sola a las tiendas.

Es muy importante apuntar que despues de haber acaecido la escena a los 8 años -la aparentemente "traumática"- no ocurrió nada, no tuvo ningún síntoma, incluso pudo volver a la misma tienda. Es hasta los 12 años, ya pasada la irrupción de la pubertad, que Emma desarrolla su síntoma neurótico, al presenciar la risa de los empleados.

Podemos afirmar, entonces, que es la segunda escena (a los 12 años) la que dá sentido y hace inconciente (Emma no recordó facilmente la primera escena) a la

Capítulo IV.

escena de los 8 años. Dicho en otros términos, la primera escena (8 años) solo adquiere su sentido y caracter inconciente con posterioridad (nachträglich), cuando ocurrió la segunda escena.

¿Por qué pudo darle sentido la segunda escena? Porque Emma ya habia pasado la pubertad, ya podia entender con claridad el alcance y los deseos del pastelero cuando la primera escena. Asimismo podia darse cuenta también de sus propios deseos -recordemos que volvió a la tienda del pastelero- de su deseo de ser tocada, y ello habia que reprimirlo. Eso fue lo que hizo inconciente -en el momento de ocurrencia de la segunda escena- a la primera escena.

Reiterando, la practica analitica hace a Freud plantear una temporalidad no lineal, donde el evento posterior hace existir -en este caso como inconciente- al anterior, donde el evento posterior dá sentido al anterior. La flecha del tiempo invierte su sentido, el futuro dá sentido al pasado. Freud, impelido por su práctica, se ve obligado a abandonar la temporalidad tradicional.

Pero Freud, como señalaba anteriormente -también usaba el término Nachträglich como "efecto retardado" donde la flecha del tiempo no se invierte, donde lo anterior queda como semilla que solo tiempo después mostrará su fruto.

Capítulo IV.

En su seminario: Psicoanálisis, Principio y fin, el Dr. M. Pasternac señalaba que tal polaridad en la comprensión del Nachträglich determinaba posiciones opuestas al interior del psicoanálisis.

La primera, que ubica al Nachträglich como "efecto retardado", implica considerar al inconciente como una bolsa de recuerdos-semilla que algún día se revelarán, y donde la tarea del psiconanalista es hacer que salgan, que sean recordadas, "hacer conciente lo inconciente", "Wo Es war, soll Ich werden", como decía Freud.

De la otra posición, donde el Nachträglich es traducido como "con posterioridad", se deriva una concepción del inconciente como lo que "habrá sido", donde la flecha del tiempo se invierte y donde la tarea del análisis deja de ser el buscar que se recuerde lo pasado para dedicarse a escuchar lo presentado.

Según Lacan sólo la segunda de estas opciones conduce a un trabajo verdaderamente analítico. Tal es su apuesta al traducir el Nachträglich como "après coup", pero es conveniente analizar la posición lacaniana en un capítulo aparte.

Capítulo IV.

Bibliografía.

- 1.- Freud, S. "Mas allá del principio del placer" en Obras completas, Ed Amorrortu, Bs. As. 1979, T.XVIII, p. 28.
- 2.- Freud, S. "La descomposición de la personalidad psíquica" (Conferencia 31), en Obras completas, Ed Amorrortu, Bs. As. 1979, T.XXII, p. 69.
- 3.- Freud, S. "Lo inconciente", en Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1979, T.XIV, p. 184.
- 4.- Freud, S. "Lo inconciente", Ob. cit., p. 185.
- 5.- Freud, S. "Los orígenes del psicoanálisis", en Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1976, T.I, p. 301.
- 6.- Freud, S. "Presentación autobiográfica", en Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1979, T.XX, p. 33.
- 7.- Freud, S. "Sobre los recuerdos encubridores", en Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1976, T.III, p. 315.
- 8.- Freud, S. "Recordar, repetir, reelaborar", en Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1976, T.XII, p. 149.
- 9.- Freud, S. "Recordar, repetir, reelaborar". Ob. cit.

Capítulo IV.

p. 150.

- 10.- Freud, S. "Proyecto de psicología para neurólogos",
En Obras completas, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1976,
T.I, p. 400-404.

Capítulo V.

La concepción del Tiempo de J. Lacan.

"Verán indicada a lo largo de toda la obra de Freud, (...) como la restitución del pasado ocupó hasta el fin un primer plano en sus preocupaciones. Por eso, alrededor de esta restitución del pasado se plantean los interrogantes abiertos por el descubrimiento freudiano, que no son sino los interrogantes, hasta ahora evitados, no abordados -en el análisis me refiero- a saber, los que se refieren a las funciones del tiempo en la realización del sujeto humano"

J. Lacan, 13/I/1954 (1).

I.- El tiempo lógico.

Como se indicaba en la introducción, Jacques Lacan, al cuestionarse sobre los fundamentos del psicoanálisis -lo cual denominaba su "retorno a Freud", es decir, el "examinar el análisis en un exámen a su vez analítico" (2)- constituye otro paradigma para el psicoanálisis. Sobre este punto, J. Allouch -director de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis- indica: "Lacan

Capítulo V.

desplaza a Freud al dar, con RSI su paradigma al psicoanálisis" (3).

Los registros RSI (Real-Simbólico-Imaginario) vienen a ocupar el lugar del aparato psíquico fisicalista freudiano [sobre el fisicalismo de Freud, ver P.L. Assoun (4)].

Como no es el objetivo de este estudio el analizar el paradigma RSI, remito a los interesados al texto escrito por Lacan en 1953 titulado "Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real", así como a su seminario titulado RSI (1974-1975), y a los números 14 y 22 (noviembre de 1984 y abril de 1987) de la revista *Littoral*, las cuales abordan esta problemática, también es muy recomendable el texto de P. Julien "Le retour a Freud de Jacques Lacan" (ver bibliografía).

La concepción lacaniana del tiempo esta fuertemente ligada con lo que Lacan considera el objetivo del psicoanálisis: "De que se trata en el análisis? Se trata de que el sujeto pueda totalizar los diversos accidentes cuya memoria esta conservada en forma tal que su acceso le esta cerrado. Ella solo se abre por la verbalización, es decir, por la mediación del otro, o sea por el analista. A traves de la asuncion hablada de su historia, el sujeto se compromete en la vía de la realización de su imaginario truncado" (5).

Esto se logra mediante una posición del analista

Capítulo V.

muy precisa: "El arte del analista debe ser el de suspender las certidumbres del sujeto, hasta que se consuman sus últimos espejismos. Y es en el discurso donde debe escandirse su resolución" (6).

La práctica analítica lacaniana podría llamarse una práctica del callar, en el sentido que da Heidegger al término. Recordemos que -para Heidegger (§ 56)- la voz de la conciencia habla desde el callar, desde la silenciosidad, y ello es lo que le permite al sujeto asumir la finitud (7). En tal sentido la práctica analítica lacaniana tiene un objetivo originario, el "suspender las certidumbres del sujeto", para posibilitarle el darse cuenta de la imposibilidad de la completud, para permitirle la asunción -en acto- de la finitud.

En lo relativo a la historia del sujeto, al psicoanálisis no le interesa lo que ocurrió en la realidad, sino la verdad, es decir, el como fueron vividos ciertos eventos que determinaron la vida del sujeto: "Seamos categóricos no se trata en la anamnesia psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las construye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes" (8). Es decir, el sujeto modifica su historia al interpretar

Capítulo V.

desde el presente los eventos pasados, así reescribe su historia. En Lacan, como en Heidegger, la historia se temporacia desde el advenir.

Lo "pasado", por tanto, no está "atrás" sino en el ahora de los actos: "lo olvidado se recuerda en los actos" (9).

El que lo pasado esté en lo actual es lo que permite que la historia -y por tanto la vida del sujeto- sea modificable. Por ello Lacan indica que en el análisis: "se trata menos de recordar que de reescribir la historia" (10).

Resumiendo, Lacan concibe una temporalidad donde lo posterior (el advenir) dá sentido a lo anterior. El inconciente lacaniano -que no es el mismo que el de Freud- es del orden del futuro anterior (antefuturo), del "habrá sido", pues es gracias al evento posterior que el anterior "habrá sido" inconciente (recordemos el caso Emma narrado por Freud, donde la segunda escena, hace inconciente -según Lacan- a la primera). Catherine Clément intenta abundar en esto: "Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fué puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser (...) yo habré sido esto -el niño mudo, el niño colérico, el

Capítulo V.

niño con la fantasía del lobo, el hijo perdido, la hija abandonada- hasta el tiempo que se precisaba para decirlo. Pero una vez dicha la cosa ya voy siendo otra cosa (...). El futuro anterior es el tiempo del milagro, el de la curación" (11).

Como indica Lacan: "Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconciente es su historia; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de "vuelcos "históricos" (12).

Lacan desarrolla su concepción sobre el tiempo en un artículo publicado en sus "Escritos" que denomina: "El Tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada, un nuevo sofisma", publicado en 1945 en los "Cahiers d'art" y modificado en 1966 al publicarlo en sus "Escritos". En tal texto Lacan plantea el siguiente problema:

"El director de la cárcel hace comparecer a tres detenidos selectos y les comunica el siguiente aviso:

"Por razones que no tengo por que exponerles ahora, señores, debo poner en libertad a uno de ustedes. Para decidir a cual, remito la suerte a una prueba a la que se someterán ustedes, si les parece".

"Son ustedes tres aquí presentes. Aquí están cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos y otros dos son negros. Sin enterarles de cual

Capítulo V.

he escogido, voy a sujetarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los dos hombros, es decir, fuera del alcance directo de su mirada, estando igualmente excluida toda posibilidad de alcanzarlo indirectamente por la vista por la ausencia aquí de ningún medio de reflejarse".

"Entonces, les será dado todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de que cada uno se muestre portador, sin que les esté permitido, por supuesto, comunicarse unos a otros el resultado de su inspección. Cosa que por lo demás les prohibiría su puro interés. Pues será el primero que pueda concluir de ello su propio color el que se beneficiará de la medida liberadora de que disponemos".

"Se necesitará además que su conclusión esté fundada en motivos de lógica, y no unicamente de probabilidad. Para este efecto, queda entendido que, en cuanto uno de ustedes esté dispuesto a formular una, cruzará esta puerta a fin de que, tomado aparte, sea juzgado por su respuesta" (13).

Así plantea Lacan el problema, posteriormente, indica, se le colocará a cada preso un disco blanco en la espalda, y luego de un cierto tiempo "los tres sujetos dan juntos algunos pasos que los llevan a cruzar la puerta todos a una". Y luego, ya separados cada uno dice mas o menos esto: (la solución perfecta).

Capítulo V.

"Soy un blanco y he aquí como lo sé. Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuera negro cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: "Si yo también fuese negro el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que el es un blanco, habría salido en seguida; por lo tanto yo no soy un negro" y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blancos. Si no hacían tal cosa es que yo era un blanco como ellos. Así que vine a la puerta para dar a conocer mi conclusión" (14).

Lacan plantea que esta solución "perfecta" es un sofisma, es decir, un argumento con premisas verdaderas pero con una conclusión falsa, pero razonable, lo cual lo hace difícil de refutar.

Para refutarlo se sirve de la aplicación de una temporalidad con tres tiempos (el tiempo lógico): el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir. El instante de la mirada es el momento en que se aprehende la situación, el mirar el color de los discos de los otros. El tiempo para comprender es el "tiempo de la meditación"; y el momento de concluir es el momento en el cual se resuelve, con un acto, el problema inicial, resolución realizada en el momento oportuno, en el kairós (ver infra, Cap. 2).

Volvamos al sofisma para aclarar estos tiempos:

Si ocurriera que hubiese 2 presos con discos negros

Capítulo V.

y uno con disco blanco, éste último solo necesitaria del instante de la mirada para comprender que es blanco e indicar tal conclusión.

Si ocurriera que hubiese dos blancos y un negro ocurre una "escanciación suspensiva", es decir, un momento de vacilación en los dos blancos, en el cual se muestran el disco colgado a su espalda, uno al otro, y viendo que el otro compañero con disco blanco no sale, entonces reconocerse reciprocamente como blancos, y, por tanto, salir los dos.

Si ocurre que hay 3 blancos -como es el caso- suceden 2 escanciaciones suspensivas, la primera donde el preso "A" se dá cuenta de que ni el preso "B" ni el "C" salen al verlo, lo único que percibe "A" es que esperan, tal es la primera escanciación.

La espera de "B" y "C" hace a "A" concluir que es blanco, por lo cual se encamina hacia la salida, al hacer eso lo otros dos hacen lo mismo, ello lo hace dudar de nuevo y entonces se detiene (lo cual es la segunda escanciación) y los otros se detienen asimismo, esto le confirma que es blanco y salen los tres al mismo tiempo, conluyendo juntos sobre su color, sobre su ser: "yo soy blanco", momento en el cual aparece un sujeto nombrándose.

La solución al problema no es ya la sofisticada planteada inicialmente sino un "soy blanco porque

Capítulo V.

ocurrieron dos escansiones suspensivas, porque primero no salieron inicialmente los otros dos, porque esperaron y luego porque cuando me detuve ellos lo hicieron igual". este añadido respecto al tiempo debe ser el núcleo de la argumentación sobre la afirmación del color del disco.

Para Lacan estos tiempos reflejan el proceso de subjetivación en el cual al final el sujeto concluye sobre si en un "yo soy X", alienándose en tal significante, identificándose en él.

Así como en Heidegger, el tiempo lógico lacaniano no es ajeno al sujeto, depende de él... ¿el planteo lacaniano es una copia del heideggeriano?

No lo creo así, ciertamente Lacan habla de un sujeto que se nombra propiamente, que concluye, que resuelve sobre si -recordemos al dasein propio del que habla Heidegger- pero ni su terminología es heideggeriana ni sus éxtasis temporales remiten a los heideggerianos. El tiempo lógico lacaniano y la temporalidad heideggeriana son -a mi parecer- dos análisis sobre el mismo evento: la apropiación del dasein de su vocación mas primordial: ser sí mismo.

Lacan en su artículo sobre el tiempo lógico analiza el momento en el cual el sujeto se apropia de si, de su nombre, donde afirma sobre su ser alienándose en el significante, lo cual no es ajeno a la problemática de

Capítulo V.

la propiedad del *dasein* heideggeriano, pero en un plano distinto, existencial. Lacan no hace ontología fundamental, su investigación es a nivel óntico, a nivel de la analítica existencial, lo cual -dicho sea de paso- no le resta validez.

De esta concepción de la temporalidad (la cual después será enriquecida por la mirada topológica, pero ello será objeto de un estudio posterior) Lacan extrajo importantes derivaciones técnicas que modificaron su práctica analítica.

II.- Los efectos de la concepción lacaniana del tiempo en la práctica analítica.

El cuestionamiento que Lacan realiza de los fundamentos del psicoanálisis y en particular de "las funciones del tiempo en la realización del sujeto humano" ocasionaron una serie de modificaciones en su práctica que lo llevaron a ser expulsado de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA).

E. Roudinesco en su "Histoire de la psychanalyse en France" relata como era el manejo del tiempo de las sesiones por parte de los miembros de la Internacional Psicoanalítica: "En el reglamento de 1949 no hay ninguna mención a la obligación del terapeuta de respetar un tiempo fijo de duración de las sesiones. No obstante, es admitido desde hacia veinte años en la IPA que los

Capítulo V.

análisis didácticos deben durar al menos cuatro años, a razón de tres, cuatro o cinco sesiones por semana, de al menos cincuenta minutos (...) Los analistas didácticos se someten a una regla implícita, pero no teorizada que fija la duración de la sesión en tres cuartos de hora" (Trad. L.T.)(15).

Lacan cuestionará eso, se da cuenta que el manejo del tiempo de la sesión por parte del analista era fundamental, que no debía dejarse en manos del reloj pues: "Es una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto. Por eso la suspensión de la sesión de la que la técnica actual [es decir, la de la IPA] hace un alto puramente cronométrico, y como tal indiferente a la trama del discurso, desempeña en él un papel de escanciación que tiene todo el valor de una intervención para precipitar los momentos concluyentes. Y esto indica liberar a ese término de su marco rutinario para someterlo a todas las finalidades útiles de la técnica" (16).

Es decir, la puntuación de la sesión, el límite a la duración de la sesión, es un instrumento del analista, favorece la aparición de los momentos conclusivos (es decir, de la realización de decisiones por el analizante, de momentos donde resuelve sobre su ser): dado que tal puntuación "no rompe el discurso sino para dar luz a la palabra, a la palabra plena,

Capítulo V.

verdadera" (17).

La puntuación es un "momento donde la significación se constituye como un producto terminado" (18).

En resumen... ¿cuanto debe durar una sesión? No un tiempo rígido, cronológicamente limitado, sino más bien un tiempo variable, donde la sesión es puntuada en un momento que precipite los momentos concluyentes del analizante, hacerlo de otra manera entorpecería la labor analítica: "la indiferencia con que el corte del timing interrumpe los momentos de apresuramiento en el sujeto puede ser fatal para la conclusión hacia la cual precipitaba su discurso, e incluso fijar en él un malentendido, si no es que dá pretexto a un ardid de retorsión" (19).

Estas críticas a la suspensión cronométrica de las sesiones y la adopción de la puntuación de las mismas lo llevaron a ser expulsado de la IPA: C. Clement narra esto: "¿Que línea de profanación había, pues, franqueado [Lacan] que lo hacía peligroso a los ojos de sus iguales? Circulaba el rumor de unas sesiones de análisis de duración variable. Para la institución oficial francesa, la duración había sido fijada -¿por que?- en tres inmutables cuartos de hora. Freud, cuyas sesiones eran muy largas, pese a que la duración global de sus análisis fuera muy corta si se le compara con los años de un psicoanálisis normal en la Francia de ahora, no

Capítulo V.

había fijado sobre este punto unas reglas establecidas. Y Lacan, después de una prolongada argumentación, había establecido que las sesiones debían ajustarse al discurso del paciente; o sea largas, cortas, en cualquier caso, variables. Este punto no era una minucia y, además, Lacan no lo entendió como tal. La cuestión del tiempo es central" (20).

Lacan abandona a la "burocracia analítica" y sus sesiones se vuelven cortas haciendo del análisis un instrumento adecuado a su mano. Algunos comentarios de sus analizantes son recogidos por E. Roudinesco en el texto antes citado, los cuales hablan de la impresión del analizante ante el manejo del tiempo de la sesión por parte de Lacan. Entre ellos cito el de Xavier Audouard: "J'ai fait une première tranche d'analyse avec Lacan de 1958-1962. J'étais jésuite depuis 1943. Les séances duraient environ vingt minutes. Peu d'interprétations, mais des interventions qui conduisaient à des décisions. Quand j'ai voulu sortir de la Compagnie de Jésus, Lacan a tout fait pour m'empêcher. Il disait que, dans le mariage, le surmoi serait pire qu'à l'église. Cela m'a permis de quitter la robe et de prendre ma décision tout seul. Lacan m'a appris qu'un acte se faisait sans reconnaissance. Les séances plus courtes permettaient de ne pas obsessionnaliser la cure. J'ai repris mon analyse avec

Capítulo V.

lui de 1965 a 1969" ["Hice una primera parte de mi análisis con Lacan de 1958 a 1962. Yo era jesuita desde 1943. Las sesiones duraban alrededor de veinte minutos. Pocas interpretaciones, pero intervenciones que conducían a desiciones. Cuando quise salir de la Compañía de Jesús, Lacan hizo todo para impedírmelo. El decía que, en el matrimonio, el superyó sería peor que en la Iglesia. Eso me permitió dejar los hábitos y tomar mi desición solo. Lacan me enseñó que un acto se hace sin reconocimiento. Las sesiones mas cortas permitían que no se obsesionalizara la cura. Retomé mi analisis con él de 1965 a 1969"] (Trad. L.T.) (21).

Otra situación donde se objetiva la concepción lacaniana del tiempo es en lo referente a la duración del tratamiento psicoanalítico.

Para Freud el análisis era interminable pues su objetivo -el hacer conciente lo inconciente- es una tarea imposible de completar. Para Lacan, al contrario, el análisis es finito, termina cuando: "En su deseo, el psicoanalizante puede saber lo que él es. Pura falta en tanto que (-fi), es por medio de la castración, cualquiera que sea su sexo, que se encuentra el lugar en la relación llamada genital. Puro objeto en tanto que (a) él obtura la hiancia esencial que se abre en el acto sexual, por funciones que calificaremos de pregenitales" (22).

Capítulo V.

Es decir, el análisis termina cuando el sujeto se asume como sujeto en falta, como sujeto finito, pero no en una asunción meramente intelectual sino vivida, en acto, comprendiendo -en sentido heideggeriano-.

En ocasiones, tal comprensión requiere de un empujón por parte del analista. En su texto "132 bons mots avec Jacques Lacan", J. Allouch narra una anécdota de la práctica de Lacan muy comentada -y criticada-. Nombra a tal anécdota: "Fin de análisis":

"L'Histoire a lieu dans la dernière période de la pratique analytique de Lacan, une veille de Toussaint.

- Monsieur, je n'ai plus aucune raison de venir ici.
- Dans ce cas ne venez plus.
- C'est dur de vous quitter!
- Dans ce cas revenez demain.
- Non, pas demain.

C'est alors qu'une claque, inattendue, tint lieu d'ultime réplique." (23).

[La historia tiene lugar en el último periodo de la práctica analítica de Lacan, una víspera del día de Todos santos.

- Señor, ya no tengo ninguna razón para venir aquí.
- En ese caso no venga más.
- Es difícil dejarlo.
- en ese caso venga mañana.
- No, mañana no.

Capítulo V.

Entonces, una bofetada, inesperada, ocupa el lugar de la última réplica]. (Trad. L.T.)

Independientemente de las razones que pudieron haber motivado un acto semejante por parte de Lacan, se puede señalar lo siguiente: ese acto pasa por un instante de la mirada (la aprehensión perceptual), un tiempo para realizar la comprensión -siempre incompleto- y un momento de concluir -siempre precipitado- que en este caso se traduce en una bofetada. ¿Que efecto tuvo tal acto? No podemos saberlo a ciencia cierta, tan solo que produjo un "fin de análisis" si confiamos en la palabra del compilador. ¿Que comprensión debe haberse producido en el analizante para que esta anécdota fuese llamada así? seguramente que Lacan era un "cualquiera", que no era el "Sujeto supuesto saber", el dueño del saber, lo cual le permitió romper su última dependencia: la dependencia a Lacan.

Pero si bien el análisis lacaniano es finito, su duración no puede ser determinada pues: "no podemos prever del sujeto cual será su tiempo para comprender, por cuanto incluye un factor psicológico que se nos escapa como tal" (24).

Recapitulando:

- para Lacan, es fundamental el problema de la temporalidad.
- en Lacan -como en Freud- la historia del sujeto

Capítulo V.

no es algo que esté en el pasado sino que está en el ahora de sus actos. Es, por tanto, modificable.

- en el psicoanálisis se trata de que el analizante reescriba su historia.
- el inconciente lacaniano no está en el pasado sino que se construye, es del orden del "habrá sido", donde el advenir dá sentido a lo anterior.
- Lacan divide el tiempo en tres: instante de la mirada. tiempo para comprender y momento de concluir.
- el instante de la mirada es el momento de la aprehensión perceptual del evento.
- el tiempo para comprender es el periodo en el cual el sujeto desarrolla las tesis y antitesis que le configuran y aclaran la imagen del evento.
- el momento de concluir es el instante en el cual el sujeto se resuelve -en acto- por alguna de las opciones planteadas en el tiempo para comprender.
- tales momentos se presentan en el sujeto sometido al psicoanálisis, pero no solo allí, son constitutivos de cualquier desición humana.
- en la situación analítica, la puntuación -por parte del analista- de las sesiones, favorece el análisis pues precipita en el analizante los momentos concluyentes.

Capítulo V.

- tal manejo del tiempo de la sesión condujo a Lacan a ser expulsado de la IPA.
- para Lacan - a diferencia de Freud- el análisis es terminable.

Bibliografía.

- 1.- Lacan, J. Seminario I: Los escritos técnicos de Freud, Ed. Paidós, Barcelona, 1981, p. 27 (13/I/54).
- 2.- Lacan, J. Ob. cit., p. 44 (20 y 27 de enero de 1954).
- 3.- Allouch, J. Freud desplazado, en: Allouch, J.; Montes de Oca, A.; Pasternac, M.; Sladogna, A.; Sosa, M. Freud-Lacan ¿Que relación?, Ed. Villicaña, México 1987, p. 14.
- 4.- Assoun, P.L. Introducción a la epistemología freudiana, Ed. SXXI, México 1982, 1ª parte, Cap. 2.
- 5.- Lacan, J. Ob. cit., p. 412 (7/VII/54).
- 6.- Lacan, J. Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en Escritos I, Ed. SXXI, México, 1984, p. 241.
- 7.- Heidegger, M. El ser y el tiempo, Ed. F.C.E., México, 1983, p. 297-298.
- 8.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob.

Capítulo V.

- cit., p. 246.
- 9.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob. cit., p. 251.
- 10.- Lacan, J. Seminario I, Ob. cit., p. 29 (13/I/54).
- 11.- Clement, C. Vida y leyendas de Jacques Lacan, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981, p. 120.
- 12.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob. cit., p. 251.
- 13.- Lacan, J. El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma, en Escritos I, Ed. SXXI, México, 1984, p. 187-188.
- 14.- Lacan, J. El tiempo lógico..., Ob. cit., p. 188.
- 15.- Roudinesco, E. Histoire de la psychanalyse en France, T. II, Ed. du Seuil, Paris, 1986, p. 242.
- 16.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob. cit., p. 242.
- 17.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob. cit., p. 304.
- 18.- Lacan, J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano, en Escritos II, Ed. SXXI, México, 1984.
- 19.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob. cit., p. 302.
- 20.- Clement, C. Ob. cit., p. 109.
- 21.- Roudinesco, E. Ob. cit., p. 246.
- 22.- Lacan, J. Proposición de 9 de octubre de 1967,

Capítulo V.

- Ornicar? Nº 1, Barcelona, 1981, p. 21.
- 23.- Allouch, J. 132 bons mots avec Jacques Lacan, Ed. Erès, Paris, 1988, p. 55.
- 24.- Lacan, J. Función y campo de la palabra... Ob cit., p. 298.
- 25.- Lacan, J. Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real (1953), en Rev. La nave de los locos, Nº 7, México, 1984.
- 26.- Lacan, J. Seminario R. S. I. (1974-1975), versión mecanografiada no establecida.
- 27.- Rev. Littoral Nº 14, Freud Lacan: ¿quelle articulation?, Ed. érès, Paris, nov. 1984.
- 28.- Rev. Littoral Nº 22, De S.I.R., Ed. érès, Paris, avril, 1987.
- 29.- Julien, P. Le retour à Freud de Jacques Lacan, Ed. Erès, Paris, 1986.

Capítulo VI.

Conclusiones.

"El tiempo, ese bien mas precioso que el oro, es para el hombre una carga mas pesada que el plomo".

Young

Diccionario del surrealismo, (1).

"La motivación principal que dió lugar a la invención de los relojes fue el deseo de mejorar la precisión del ritmo, su utilidad para medir el tiempo vino después como una idea posterior".

Massanao Toda, (2).

Las fronteras del concepto tiempo.

M. Foucault en su "Vigilar y Castigar" nos explica con detalle el porque aparece, al interior de la cultura occidental, el deseo de controlar el ritmo humano: "El empleo del tiempo es una vieja herencia. Las comunidades monásticas habian sin duda sugerido su modelo estricto. Rapidamente se difundió. Sus tres grandes procedimientos: -establecer ritmos, obligar a ocupaciones determinadas, regular los ciclos de

Capítulo VI.

repetición- coincidieron muy pronto en los colegios, los talleres y los hospitales" (3). "Durante siglos las ordenes religiosas han sido maestras de disciplina: eran los especialistas del tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares" (4).

Como nos lo indica Foucault, las escuelas se vieron pronto invadidas por el control del tiempo, la "disciplina": "A comienzos del siglo XIX, se propondrá para la escuela de enseñanza mutua unos empleos del tiempo como el siguiente: 8 h 45 entrada del instructor, 8 h 52 llamada del instructor, 8 h 56 entrada de los niños y oración, 9 h entrada en los bancos, 9 h 04 primera pizarra, 9 h 08 fin del dictado, 9 h 12 segunda pizarra etc." (5).

En el ejército, el control del ritmo del cuerpo llegó a niveles inconcebibles: "La longitud del paso corto será de un pie, la del paso ordinario, de paso redoblado y del paso de maniobra de 2 pies, todo ello medido de un talón al otro; en cuanto a la duración, la del paso corto y el paso ordinario será de un segundo, durante el cual se harán dos pasos redoblados; la duración del paso de maniobra será de un poco más de un segundo" (6).

Y concluye Foucault: "El acto queda descompuesto en sus elementos; la posición del cuerpo, de los miembros, de las articulaciones se halla definida; a cada

Capítulo VI.

movimiento le están asignadas una dirección, una amplitud, una duración; su orden de sucesión esta prescrito. El tiempo penetra el cuerpo, y con el todos los controles minuciosos del poder" (7).

Tal control del ritmo tenía su justificación ideológica: "El principio que estaba subyacente en el empleo del tiempo en su forma tradicional era esencialmente negativo; principio de no ociosidad: esta vedado perder un tiempo contado por Dios y pagado por los hombres; el empleo del tiempo debía conjurar el peligro de derrocharlo, falta moral y falta de honradez económica. En cuanto a la disciplina, procura una economía positiva; plantea el principio de una utilización teóricamente creciente siempre del tiempo: agotamiento mas que empleo; se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles. Lo cual significa que hay que tratar de intensificar el uso del menor instante, como si el tiempo, en su mismo fraccionamiento, fuera inagotable; o como si, al menos, por una disposición interna cada vez mas detallada, pudiera tenderse hacia un punto ideal en el que el máximo de rapidez va a unirse con el máximo de eficacia" (8).

Así, los relojes y la disciplina se convirtieron en una arma del hombre contra el hombre mismo. Foucault nos

Capítulo VI.

muestra que -por un afán de dominación- el uso del tiempo del hombre moderno se hace impropio.

Como conclusión de este estudio puedo afirmar que la respuesta a la pregunta ¿qué es el tiempo? es triple: Por un lado es una categoría propia del ser del Dios: el tiempo mítico-religioso, o el tiempo puntual de Parménides. Por otra parte el tiempo es una categoría independiente del hombre (o de Dios): el tiempo impropio o cronológico. Y, por último, el tiempo es una categoría propia del ser del hombre: el tiempo propio.

El tiempo mítico-religioso es el tiempo detenido, el tiempo fuera del tiempo, la eternidad, el tiempo donde los Dioses lucharon y escribieron los mitos que los hombres celebran en sus ceremonias religiosas. La concepción puntual del tiempo comparte el carácter de la eternidad, el Ser único, inmutable e infinito de Parménides vive en un eterno ahora.

El tiempo impropio es el tiempo por el cual el dasein pasa. El tiempo impropio es un amo absoluto, es Kronos que devora a sus hijos, el tiempo impropio, común en la modernidad tiene, como indican M. Foucault y M. Toda (9), el objetivo de normar, de regular la vida del hombre. Así las actividades, los ciclos y demás ritmos humanos se ven regidos por un patrón temporal ideal: "el niño tiene que caminar a los tantos años", "el sujeto es mayor de edad a los tantos años", "los estudios en la

Universidad tienen que terminarse en tantos años", etc. El tiempo impropio se convierte en una medida común a los hombres, ideal e independiente de la singularidad humana, es, por ello, un tiempo impropio. Este tiempo se supone neutral, absoluto (por ello se basa en la concepción lineal, aristotélico-newtoniana del tiempo), y hace del hombre una máquina sometida a un ritmo, donde el conteo del tiempo y la regulación del ritmo tiene el objetivo de establecer el control de la vida humana. El tiempo impropio se asienta sobre el tiempo cronológico, el de los relojes y los calendarios, para justificar su carácter falsamente absoluto. Sin embargo, el tiempo impropio dá un "beneficio" al hombre: por un lado le hace creer que hace "bien" las cosas, pues las hace "en tiempo", por otro lado, en el tiempo impropio la muerte desaparece del horizonte por largos años. Solo vuelve cuando el mismo tiempo impropio indica que ya es "tiempo de morir", momento en el cual el hombre se sumerge en un pesimista "esperar la muerte".

El tiempo propio, donde el sujeto es inseparable de su tiempo, ocurre cuando el sujeto, gracias a haber precursado la muerte, asume su finitud y la posibilidad de morir en cualquier momento. La muerte reaparece en el horizonte, pero no para sumergir al sujeto en el pesimista "esperar la muerte" sino para permitirle orientar su vida en su tiempo, es decir, permitiéndole

Capítulo VI.

resolver sobre su vida, concluir -tercer momento del tiempo lógico lacaniano- y nombrarse.

El tiempo propio deja intacto al tiempo cronológico, pero le quita el componente normativo. Para el sujeto propio las cosas ya no tienen que durar un tiempo determinado ni sus ritmos se le indicarán desde el exterior. Su tiempo es propio.

En el tiempo propio es clara la inconsistencia de los ciclos fijados para el hombre, donde él es "niño, adolescente o adulto" dependiendo de su edad. Al sujeto propio se le revela bruscamente que todo ello carece de fundamento.

Para el sujeto impropio que se piensa en el tiempo, éste es su amo absoluto, por ello se concibe como una brizna de polvo, una insignificancia ahistórica (pues una insignificancia no puede cambiar el mundo). El sujeto propio -al contrario- al asumir su tiempo asume su historicidad, su posibilidad de elegir el como vivir en su tiempo.

El sujeto del tiempo impropio se halla "sujeto" a él: "menganito es tarado porque no pasó año", ya se "atrasó", es "retrasado". El tiempo impropio nos enrolla en "carreras" donde el objetivo es hacer la mayor cantidad de actividades en el menor tiempo posible: el ideal es el genio que sabe todo y lo hizo con rapidez. En ese afán por cumplir con la norma el sujeto deja de

Capítulo VI.

vivir su vida en relación a su deseo.

En el tiempo propio el sujeto se libera de ese tiempo normado pues se da cuenta que sus ritmos son propios (aunque siga sumergido en el tiempo cronológico).

El sujeto sumergido en el tiempo impropio en ocasiones se siente mal por no poder cumplir con sus exigencias, se angustia y busca un psicoanalista.

No todo el mundo requiere un psicoanálisis, solo aquellos que ya se dieron cuenta que Dios no existe (que son modernos en el sentido que Foucault da al término) pero que creyeron que el hombre podía ser garante de la verdad y la realidad, que creyeron que el hombre sí poseía la omnipotencia faltante a Dios, que creyeron que ellos mismos eran omnipotentes. Requieren psicoanálisis aquellos que necesitan que un sintoma les muestre su falta de plenitud, que les muestre que no pueden todo, que no saben todo, que no controlan todo, que no son infinitos, que tienen límites.

En tanto que la finitud es temporal lo que impele a alguien al psicoanálisis es un problema de tiempo. El analista -si lo es- no tratará de tranquilizar al analizante indicándole formas para someterse con menor conflicto a las normas impuestas por el tiempo impropio (es decir, darle consejos), sino que le permitirá -gracias a su silenciosidad- el mantener su pregunta

Capítulo VI.

abierta, para que pueda cuestionar su sometimiento a la norma, posibilitándole así la asunción propia de su temporalidad.

El psicoanálisis lacaniano lleva a la práctica sus conclusiones respecto al problema de la temporalidad: la escanciación lacaniana del tiempo de la sesión favorece la ocurrencia de momentos conclusivos en el analizante, de momentos en los que decide -en acto- sobre su vida.

El hombre vive en el tiempo tal como lo describe Lacan, en ese tiempo dividido en el instante de la mirada, el tiempo para comprender y el momento de concluir. Incluso este estudio dá cuenta de tal temporalidad.

Su instante de la mirada se realiza hace aproximadamente 4 años, cuando el Mtro. J. M. del Moral habla de las dificultades para pensar al temporalidad.

El tiempo para comprender se realiza en las reflexiones realizadas en mis seminarios sobre psicoanálisis con el Dr. Miguel Sosa, el Dr. Erik Porge y el Dr. Marcelo Pasternac, así como en los cursos del Mtro. J. I. Palencia, del Mtro. Carlos Pereyra y del Dr. Ricardo Guerra. Asimismo en el cartel de trabajo sobre la relación Heidegger-Lacan, realizado con Manuel Hernández, Fco. Gómez-Arzapalo, Muriel Varnier y el Dr. M. Pasternac como mas uno.

El momento de concluir se inicia hace poco más de

Capítulo VI.

un mes, cuando me precipito a escribir lo colegido en estos años.

Toda conclusión es precipitada, nunca se puede tener claridad absoluta sobre nada, por ello toda conclusión es inacabada y precipitada. La incompletud es un atributo humano (y de todo sistema como lo mostró K. Gödel).

Por último, considero que una diferencia importante entre el análisis heideggeriano y el lacaniano del tiempo es que, en Lacan, el gestarse histórico del sujeto no se hace en base a seguir la "tradición heredada". El analizante debe nombrarse en base a su deseo, y ese nombre puede estar en abierta contradicción con su tradición (la cual, dicho sea de paso, no tiene nada de heredada, es aprendida). Es esta diferencia - quizás- la que permitió a Lacan estar fuera de toda posición normativista o mesiánica, e incluso, disolver la escuela fundada por él mismo (l'Ecole Freudienne de Paris).

Como se subraya en la polémica actual sobre el libro de Farias: "Heidegger et le nazisme" (10), Heidegger apoyó al nacionalsocialismo, el cual era coherente con su "tradición heredada": el nacionalismo alemán. Recordemos que Reich decía del nazismo que era: "una amalgama entre emociones rebeldes e ideas sociales reaccionarias" (11), es por ello que la gran mayoría del

Capítulo VI.

pueblo alemán lo abrazó, y Heidegger entre ellos pues su filosofía -considero- se lo permitía.

Por otro lado, no es el objetivo de esta tesis el mostrar que el tiempo impropio no tiene sentido, pues es el tiempo al cual los hombres nos vemos arrojados, un tiempo en el cual vivimos con el otro. No obstante, es importante señalar que el tiempo cronológico no tiene nada que ver con la normatividad inherente al tiempo impropio, es decir, el tiempo impropio no es sinónimo del cronológico, por ello se puede vivir al interior del tiempo cronológico, pero asumiendo una temporalidad propia.

Concluyendo:

- el tiempo impropio consiste en una sujeción del ritmo humano a patrones ideológicos, lo cual conduce a una alienación temporal, al sujeto de la norma que denuncia Foucault.

- el tiempo cronológico, el del reloj y el calendario, es independiente de las normas humanas, permite el encuentro temporal humano.

- por lo tanto, el tiempo impropio no es sinónimo del cronológico.

- por ello es posible estar en el tiempo cronológico y vivir, sin embargo, una temporalidad propia.

Capítulo VI.

- El planteo de la temporalidad heideggeriano no es igual al lacaniano, pues si bien ambos estudian el momento en el cual el dasein realiza su vocación mas propia, el ser si mismo, tal vocación Heidegger la busca en el sido del dasein, en su "tradición heredada", y Lacan -por otro lado- hace buscar al sujeto su vocación en base a su deseo, lo cual puede contradecir al polo mas importante de su tradición.

Cd. de México, 5 de septiembre de 1988.

Capítulo VI.

Bibliografía.

- 1.- Young. Diccionario del surrealismo, Ed. Renglón.
- 2.- Toda, M. En las fronteras del concepto tiempo, Rev. Ciencia y desarrollo, Nº 56, mayo-junio 1984, México, CONACYT, p. 95-96.
- 3.- Foucault, M. Vigilar y castigar, Ed. SXXI, México, 1984, p. 153.
- 4.- Foucault, M. Ob. cit., p. 154.
- 5.- Foucault, M. Ob. cit., p. 154.
- 6.- Foucault, M. Ob. cit., p. 155.
- 7.- Foucault, M. Ob. cit., p. 156.
- 8.- Foucault, M. Ob. cit., p. 158.
- 9.- Toda, M. Ob. cit., p. 96.
- 10.- Farias, V. Heidegger et le nazisme, Ed. Verdier, 1987.
- 11.- Reich, W. Psicología de masas del fascismo, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980, p. 12.

Bibliografía general.

- 1.- Sn. Agustín. Confesiones. Ed. Latinoamericana, México, 1966.
- 2.- Allouch, J. 132 bons mots avec Jacques Lacan. Ed. Erès, Paris, 1988.
- 3.- Allouch, J. Freud desplazado, en: Allouch, J.; Montes de Oca, A.; Pasternac, M.; Sladogna, A.; Sosa, M. Freud-Lacan, ¿Que relación?, Ed. Villicaña, México, 1987.
- 4.- Assoun, P.L. Introducción a la epistemología freudiana, Ed. SXXI, México 1982.
- 5.- Aristóteles. Física, Ed. Porrúa, México, 1969.
- 6.- Attali, J. Historias del tiempo, Ed. F.C.E. México 1985.
- 7.- Blanck de C., F. Del tiempo. Ed. Folios, México, 1983.
- 8.- Borges, J.L. Historia de la eternidad, en Prosa, Ed. Circulo de lectores, Barcelona 1985.
- 9.- Clement, C. Vida y leyendas de Jacques Lacan, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.
- 10.- Copleston, F. Historia de la filosofía, T. I, Ed. Ariel, México, 1983.
- 11.- De Olaso, E. Heidegger y la insularización, en Rev. Vuelta, septiembre de 1988, México.
- 12.- De Waelhens, A. La filosofía de M. Heidegger, México, 1982.
- 13.- Diccionario del surrealismo. Ed. Renglón, 1987.
- 14.- Eliade, M. Tratado de historia de las religiones, Ed. Era, México, 1986.
- 15.- Ende, M. Momo. Ed. Alfaguara, México, 1984.
- 16.- Eliade, M. El mito del eterno retorno. Alianza

Bibliografía general.

Editorial, México 1983.

- 17.- Fariás, V. Heidegger et le nazisme, Ed. Verdier, Paris, 1987.
- 18.- Felicien, J. Sur le temps logique et ses incidences techniques, Rev. Littoral Nº 17, sept. 1985, Ed. Eres, Paris.
- 19.- Ferrater Mora, J. Diccionario de la filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- 20.- Fontana, A. y otros. El tiempo y los grupos, Ed. Vancu, Bs. As., 1987.
- 21.- Foucault, M. Vigilar y castigar, Ed. F.C.E., México, 1986.
- 22.- Gaos, J. Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger, México, 1984.
- 23.- Freud, S. Mas allá del principio del placer, en Obras Completas, T. XVIII, Ed. Amorrortu, Bs. As., 1979.
- 24.- Freud, S. La descomposición de la personalidad psíquica (conferencia 31), en Obras Completas, T. XXII, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1979.
- 25.- Freud, S. Lo inconciente, en Obras Completas, T. XIV, Ed. Amorrortu, Bs.As. 1979.
- 26.- Freud, S. Los orígenes del psicoanálisis, en Obras Completas, T.I, Ed. Amorrortu, Bs.As., 1976.
- 27.- Freud, S. Presentación autobiográfica, en Obras Completas, T. XX, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1979.
- 28.- Freud, S. Sobre los recuerdos encubridores, en Obras Completas, T. III, Ed. Amorrortu, Bs. As. 1976.

Bibliografía general.

- 29.- Freud, S. Recordar, repetir, reelaborar, en Obras Completas, T. XII, Ed. Amorrortu, Bs. As., 1976.
- 30.- Freud, S. Proyecto de psicología para neurólogos, en Obras Completas, T. I, Ed. Amorrortu, Bs. As., 1976.
- 31.- Freud, S. Análisis terminable e interminable, en Obras Completas, T. XXIII, Ed. Amorrortu, Bs.As., 1979.
- 32.- Julien, P. Le retour à Freud de Jacques Lacan, Ed. Erès, Paris, 1986.
- 33.- Hegel, G.W.F. Fenomenología del espíritu, Ed. F.C.E., México, 1982.
- 34.- Hegel, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Ed. Porrúa, México, 1980.
- 35.- Heidegger, M. El ser y el tiempo, Ed. F.C.E., México, 1983.
- 36.- Heller, A. Teoría de la historia, Ed. Fontamara, México, 1986.
- 37.- Heráclito. Fragmentos. Edición preparada por R. Mondolfo, Ed. SXXI, México, 1976.
- 38.- Hersch, J. El instante, en Kierkegaard vivo, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- 39.- Hyppolite, J. Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Ed. Peninsula, Barcelona, 1974.
- 40.- Hubert, H. La représentation du temps dans la religion et la magie, citado por M. Eliade, Tratado de Historia de las religiones, Ed. Era, México, 1986.
- 41.- Kaminsky, G. El tiempo en la filosofía, en Del tiempo, Ed. Folios, México, 1983.

Bibliografía general.

- 42.- Kant, I. *Critica de la razón pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1977.
- 43.- Kierkegaard, S. *La repetición*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.
- 44.- Kierkegaard, S. *El concepto de la angustia*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1973.
- 45.- Kojeve, A. *Introduction a la lecture de Hegel*, Ed. Gallimard, Paris, 1984.
- 46.- Körner, S. *Kant*. Alianza Universidad, Madrid, 1981.
- 47.- Kula, V. *Reflexiones sobre la historia*, Ed. de cultura popular, México, 1984.
- 48.- Krickeberg, W. *Las antiguas culturas mexicanas*, Ed. F.C.E., México, 1964.
- 49.- Lacan, J. *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*. Ed. Paidós, Barcelona, 1981.
- 50.- Lacan, J. *Seminario II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Ed. du Seuil, Paris, 1978.
- 51.- Lacan, J. *Seminario XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.
- 52.- Lacan, J. *Seminaire XII, R.S.I.*, versión mecanografiada no establecida.
- 53.- Lacan, *Seminario XX, Encore*, Ed. du Seuil, Paris, 1975.
- 54.- Lacan, J. *Seminario XXV, El momento de concluire*, versión mecanografiada no establecida.
- 55.- Lacan, J. *Seminario XXVI, La topologie et le temps*, versión mecanografiada no establecida.

Bibliografía general.

- 56.- Lacan, J. Lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, en Rev. La nave de los locos Nº 7, México, 1984.
- 57.- Lacan, Proposición del 9 de octubre de 1967, Rev. Ornicar? Nº 1, Barcelona, 1981.
- 58.- Lacan, Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconciente freudiano, en Escritos II, Ed. SXXI, México, 1984.
- 59.- Lacan, J. Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, en Escritos I, Ed. SXXI, México, 1984.
- 60.- Lacan, J. El tiempo lógico y el aserto de ceridumbre anticipada. Un nuevo sofisma, en Escritos I, Ed. SXXI, México, 1984.
- 61.- Littoral Nº 14, Freud Lacan: quelle articulation? Ed. Erès, Paris, 1984.
- 62.- Littoral Nº 22, de S.I.R., Ed. Erès, Paris, 1987.
- 63.- Morales, M. Milenarismo, Ed. Gedisa, Barcelona, 1981.
- 64.- Morey, M. Los Presocráticos, Ed. Montesinos, Barcelona, 1980.
- 65.- Nietzsche, F. Así hablaba Zaratustra, Ed. EDAF, Madrid, 1982.
- 66.- Parménides. Fragmentos, en Los presocráticos, Ed. F.C.E., México, 1980.
- 67.- Platon. Timeo, en Obras Completas, Ed. Aguilar, Madrid, 1981.
- 68.- Platon. Cratilo, en Obras Completas, Madrid, 1981.
- 69.- Pöggeler, O. El camino del pensar de Martin Heidegger, Ed. Alianza Universidad, Madrid, 1986.

Bibliografía general.

- 70.- Porge, E. Une forme du sujet: la subjectivation. D'après le temps logique, Rev. Littoral Nº 25, Ed. Erès, Paris, 1988.
- 71.- Reich, W. Psicología de masas del fascismo, Ed. Bruguera, Barcelona, 1980.
- 72.- Roudinesco, E. Histoire de la psychanalyse en France, T.II, Ed. du Seuil, Paris, 1986.
- 73.- Scopenhauer, A. El mundo como voluntad y representación, tomado de Canivez, A. Historia de la Filosofía, T. VIII, Ed. SXXI, México, 1981.
- 74.- Schwartz, J. Einstein, Ed. Boreál Express, Montreal, 1981.
- 75.- Spinoza, B. de, Etica demostrada según el orden geométrico, Editora Nacional, Madrid, 1980.
- 76.- Steiner, G. Heidegger, Ed. F.C.E., México, 1983.
- 77.- Toda, M. Las fronteras del concepto tiempo, Rev. Ciencia y desarrollo Nº 56, CONACYT, México, 1984.
- 78.- Vattimo, G. Las aventuras de la diferencia; Pensar después de Nietzsche y Heidegger, Ed. Peninsula, Barcelona, 1986.
- 79.- Xirau, R. El tiempo vivido, Ed. SXXI, México, 1985.