



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**Facultad de Filosofía y Letras.
Instituto de Investigaciones Filosóficas.
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía.**

**PENSAR EL SUJETO A PARTIR DEL
PSICOANÁLISIS DESARROLLADO
POR JACQUES LACAN**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
LIC. HERNÁNDEZ DELGADILLO
SERGIO ANDRÉS**

**ASESORA:
DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ.**

MÉXICO D.F. MAYO 2012





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

Agradecimientos:

Agradezco la lectura atenta y comprensiva de la Dra. Zenia Yébenes Escardó, de mis sinodales: Dr. Ernesto Priani Saisó, dra. Rosaura Martínez Ruíz, Dra. Leticia flores Farfán, Dra. Rebeca Maldonado. Quiero agradecer especialmente a mi profesor y amigo el Dr. Néstor Braunstein por ese terreno intangible que nos une, así como a Guillermo Albert, Mónica León y Rebeca Maldonado por su amistad y complicidad.

Quiero agradecer finalmente al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca que me fue otorgada para la realización de los estudios que permitieron la realización de este trabajo. Asimismo, agradezco al Programa de maestría en Filosofía y al Instituto de Investigaciones filosóficas por las facilidades otorgadas para la consecución de los objetivos de este programa.

Para Paty (...Discúlpame...).

Navegar es necesario, vivir no lo es.

Sigmund Freud

*No podemos preguntárselo a ese sujeto en cuanto Yo [Je].
Para saberlo le falta todo, puesto que si ese sujeto Yo
estuviese muerto, ya lo hemos dicho, no lo sabría. Y que por
consiguiente no me sabe vivo. ¿Cómo pues me lo probaré Yo
[Je]?*

Jacques Lacan

Índice

Introducción.....p. 6

¿Qué es Cosa en el sujeto?

Das Ding.....p.12

Das Ding y la falta.....p.24

La imaginación trascendental según Zizek.....p.28

El lenguaje y el significante.....p.35

Die Verneinigung.....p.43

Verneinigung y Denken.....p.47

¿Cómo son creados los itinerarios?

Descartes y el sujeto del inconsciente.....p.51

El caso Descartes.....p.53

Ser y tiempo: el Dasein.....p.61

Sein zum Tode no es Todestrieb.....p.67

El Otro.....p.69

Última instancia

Más allá del principio del placer.....p.76

Petit object @ y la Jouissance.....p. 80

Conclusiones

Aún.....p.91

Bibliografía.....p.94

Introducción

¿Esperamos que de su sola revelación surja un lugar neto para un pensamiento diferente?

Jacques Lacan

El psicoanálisis, en sus únicos sobrevivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memoria ni memoriales, que la humanidad finge no haber jamás librado, la que siempre piensa haber ganado por adelantado, simplemente porque existe por haberla sobrevivido, por vivir y crearse en la cultura como cultura humana: guerra que, a cada instante, se libra en cada uno de sus retoños, que proyectados, torcidos, cada uno para sí mismo, en la soledad y contra la muerte, deben recorrer la larga marcha forzada que, de larvas mamíferas, los hace niños humanos, sujetos

Louis Althusser

El presente trabajo se inserta en un espacio en el que, a nuestro parecer, la filosofía y el psicoanálisis pueden discutir y redefinirse: la cuestión del sujeto. Un primer acercamiento parece contravenir nuestra pretensión ya que la especificidad del vocabulario y las finalidades de cada materia parecen distanciar ambas áreas del conocimiento. ¿Áreas del conocimiento? Es preciso comenzar reculando (siempre sobre pisadas ajenas que bien podrían haber querido pro-venir de nosotros) ya que Freud se negó a admitir el psicoanálisis como una *Weltanschauung* más, justamente porque venía a poner en crisis la concepción científica y teórica misma. “Se trata, en consecuencia, de examinar lo que produce el análisis cuando ocurre en el campo teórico, a fin de poder preguntar qué hay en él de empresa que no se da tanto en la subordinación a lo “teórico”, como en la *intervención* en tal teórico, a partir de un “afuera” que quiere interpelar e *inspeccionar* la teoría misma”¹. Ahora bien ¿Qué hay del psicoanálisis de nuestros días? ¿Conserva aún ese carácter transgresor y subversivo de sus albores? ¿Qué tendría que decir o callar la filosofía al respecto? “La teoría [...] no es más que el rellenamiento de un lugar donde una carencia se demuestra sin que se sepa ni siquiera formularla”². Nuestra ubicación es pues, esta periferia.

¹ Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, 1981, p. 13

² Jacques Lacan, *Écrits 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 223

Hemos elegido trabajar con el psicoanálisis desarrollado por Lacan como mero pretexto en un inicio y después como confirmación de un escándalo: primero porque promovió un terreno fértil (todo un agrimensor kafkiano) para acercar al psicoanálisis con la lingüística, historia, filosofía y religión y segundo porque vio *desplomarse* las pretensiones de cada una de esas áreas...incluyendo esta vez al psicoanálisis mismo. ¿Cómo lograr hacer fisuras en discursos tan diversos y al mismo tiempo incitarlos, azuzarlos para repensarse, replantearse o incluso redifuminarse? La respuesta la apuramos de golpe: pensando de nuevo *la noción de sujeto*. ¿Pero qué puede ser en este caso -en la encrucijada de tantos discursos, en la historia del psicoanálisis, de la filosofía y de sus ideas- una noción, algo así como "la noción de algo"? Es bastante vago balbucir así (la expresión *nociones vagas* es tan *ad hoc* en este punto) pero eso es justo lo primero que ha pedido el psicoanálisis o a lo que ha llamado, a hablar, a tropezarse, balbucir, musitar si es preciso para avenir a lo que tenemos de más articulado. Entrar en camino estando siempre *Unterwegs*, como indicó Heidegger. El pensador alemán mismo lo llevó a cabo cuando pensaba *die Ursprung des Kunstwerkes* (el origen de la obra de arte). En el texto referido se preguntaba Heidegger: ¿cuál es el carácter de Cosa de la cosa y en qué se distingue la cosa en tanto elemento artístico de la cosa sin más? Nosotros hemos querido partir de ese modo.

El asunto aquí es *la Cosa*. Para comenzar el recorrido de este trabajo hemos dividido en 3 secciones que congregan diferentes apartados, esto que damos en llamar pensar *el sujeto a partir del psicoanálisis desarrollado por Lacan* -con autores que giran y vuelan en la periferia, comenzando por el mismo Lacan...- y que son: *¿Qué es cosa en el sujeto?, Cómo son creados los itinerarios y Última instancia*. En el primer apartado discutimos lo que es la Cosa, *das Ding*. En este apartado Kant y el psicoanálisis son discutidos en torno a la Cosa; proponemos el paso de la epistemología al psicoanálisis redefiniendo el espacio en el que la cosa se proyecta: vamos así de la Ding-an-sich a *das Ding*. En el siguiente apartado, una vez definido (re-definido, enrarecido, atrincherado) el lugar de *Das Ding* y la economía que regula su despliegue, pensamos *das Ding* como el garante de las

cosas (*die Sachen*) a través de la falta: aquí pensamos cómo es que esta Cosa desata la representación de los demás objetos y se apropia de una característica, a saber, la pérdida. *Las cosas están, se presentan y se despliegan porque la Cosa -que es una falta- ha sido echada de menos.*

El siguiente paso es indagar cómo es que se representan las cosas. Si ya desmantelamos lo que hay detrás de la Cosa -a saber, el deseo- ahora pensamos cómo es que las cosas se re-presentan para el sujeto y en qué medida esta representación de las cosas lo conforma. Nos acompañamos de las observaciones del filósofo esloveno Slavoj Žižek para re-elaborar la imaginación trascendental kantiana y sondear aquello que Heidegger quiso pensar en su proyecto de redefinir el espacio de la metafísica: *die Destruktion*. La imaginación -que en alemán emplea la misma palabra para representación- es a su vez el punto de quiebre y realce del sujeto, su despunte, como diría Derrida; la imaginación que puede trastocar es el enclave que une lo *nouménico* y lo *fenoménico* pero justamente porque lleva ya en sí, la semilla de lo que puede desbaratarla: la imaginación presenta cosas que están agujereadas por las palabras mismas y que desestabilizan la lisura de cualquier sistema de pensamiento (¡imagínense!, “venía un impulso a desconstruir el privilegio de la presencia, por lo menos como conciencia fortuita, competía con la necesidad de hacerlo según otras vías, otras preguntas”³).

El siguiente paso es acercarnos al lenguaje como aquello que agujera las cosas y las presenta trozadas en su ser, al mismo tiempo que, interesante y veladamente, posterga el encuentro del sujeto con la cosa. Cómo es presentado el lenguaje en la constitución subjetiva vía el significante dispone de otro modo el escenario de la disertación. Pensar al sujeto marcado -llagado- por el significante permite a su vez justificar la emergencia de aquello que habla a través del sujeto y lo muestra en su despunte, en su exceso, justo porque algo le falta y porque se desenvuelve en un *Szenerie* que a partir de ahora pierde su

³ Jaques Derrida, *Por amor a Lacan en Lacan con los filósofos*, Siglo XXI, México, 1997, p, 375

carácter atribulado y romántico porque tiene reglas y habla: el inconsciente. Uno de esos deslices del inconsciente que en su eclosión muestran al sujeto es justamente la *Verneinigung* o denegación: en el desmentido, el lapsus y la denegación no sólo se dice lo que el sujeto reticentemente aguarda, sino que además se postula su carácter como pensamiento, como pensamientos inconscientes -esta fértil mixtura nos es dada por Lacan, Hyppolite, Freud y Hegel.

Así, de los desmentidos y los pensamientos que hay que ir a buscar en otro escenario, pasamos a la segunda sección para repensar *Los itinerarios* que formaron el carácter del sujeto moderno. Comenzamos con Descartes y asumimos que, para empezar la locura está a la base del cogito y después que el cogito es el sujeto del inconsciente. Si la duda persiste tan insistentemente, dirá Freud, y acorralla al sujeto como ocurre en las meditaciones cartesianas la pregunta no es qué busca sino ¿qué desea ocultar? Detrás de la compulsión a la repetición (*Widerholungszwang*) hay represión (*Verdrängung*); ¿cuál es la verdad inapalabrable e inopinada del ego cogito, a qué se resiste con tanta insistencia? Por lo demás no pasamos por alto los pliegues en los que se desenvuelve el ego cogito, los matices de su duda y comenzamos el siguiente apartado de la segunda sección con el mundo que habita el *Dasein*. Sus características y su proyecto -la clara resolución de desmontar la metafísica- nos hacen reconsiderar su horizonte: el mundo del *Dasein*, como abonará el psicoanálisis, no es tan claro (¿cuáles son los límites de ese ser-en-el-mundo, cuando todos los mortales (*Sterblichen*) vivimos no en el mundo, sino siempre en sus posibles desarrollos, en sus fracturas?) porque su posibilidad última puede ponerse *en duda*. A este respecto no debemos olvidar que “el espacio analítico es el único lugar explícitamente designado por el contrato social en donde hay derecho de hablar de las heridas”⁴. Si nos atenemos a la duda como la deriva de la certeza, la deriva del ser-para-la-muerte es que no es el *Todestrieb*. Diferenciar el *Sein-zum-Tod* del *Todestrieb* es el andamiaje perfecto para enclavar las disquisiciones

⁴ Julia Kristeva, *Al comienzo Era el Amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 16

psicoanalíticas y filosóficas: ¿Cuál es el motor del último reducto del sujeto, aquel que a su vez lo produce, desata y condena? Repensar la imposibilidad y la infinitud de la finitud del Dasein nos hace girar de nuevo sobre la Cosa, el significativo, los pliegues cartesianos y el pensamiento: porque el ego cogito y el *Dasein* pasan de lado una asunción que el psicoanálisis lacaniano ha venido a promover: el sujeto en su constitución siempre es mirado por el Otro.

¿Cuál es pues el estatuto de ese Otro que no deja de entrometerse en la constitución subjetiva? ¿No pensábamos acaso solamente al sujeto? ¿Puede ser pensado el sujeto sin aludir al Otro cuando de entrada el Otro es el significativo? Estos temas son discutidos en el siguiente apartado que va asentando el terreno que ha sido ganado para dar un giro o, mejor aún, espacio a lo que Lacan denominó una *Subversión del sujeto*, “lo que hay en cuanto a la cuestión del sujeto tal como el psicoanálisis la subvierte propiamente”⁵. La última sección, nuestra *Última instancia*, recupera las disquisiciones abordadas anteriormente pero ya asentadas en la discusión sobre el principio que ordena todo lo anteriormente elucidado: la Cosa, el inconsciente, los quiebres del lenguaje, la representación y el significativo. ¿Qué hay más allá del principio del placer y de su prolongación, a saber, el principio de realidad? El rodeo para no acercarse -de nuevo un rodeo (*Umweg*) como el del cogito -que en su espacio se llama pensamiento- y el del *Dasein* -que en su épica se llama su posibilidad última- a aquello que Freud llamó *Todestrieb* y que alcanzó su lugar como *Genuss*. Hay en el sujeto una tendencia a la destrucción de sí mismo, irrefrenable (en tanto no se puede conducir, no alcanza la *Befriedigung*, un mero *Trieb*, *dérive*, *drive*) y que más allá del espacio de la representación, organiza aquello que denominamos cultura. Preguntémonos solamente si, sí o no, lo que se llama el psicoanálisis no abriría la única vía que permitiría, si no saber, si no pensar incluso, al menos interrogar lo que podría significar esta palabra extraña y familiar, “crueldad”, la peor crueldad, el sufrir *por* sufrir, el hacer-sufrir, el hacerse o dejarse sufrir *por*, si puede decirse así, el placer del sufrimiento. Incluso si el psicoanálisis sólo nos

⁵ J. Lacan, *Écrits 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 756

permitiese aún saberlo, tratarlo [...] en todo caso no podría proyectarse hacerlo sin él⁶

Finalmente en el último apartado caracterizamos ese pequeño objeto, esa Cosa –volvimos como había estado planeado a la Cosa, pero enrareciendo su despliegue- que es un mero semblante y que, estando detrás de las cosas sostenido sólo como un gesto, mueve al sujeto y motoriza el espacio de la subjetividad. Así arribamos a la subversión del sujeto: *el sujeto llega a serlo porque está horadado por una cosa cuyo estatuto es virtual, sostenido sólo por un sesgo y que de alguna manera guiña a aquello que no se puede apalabrar y que rige en el fondo, toda constitución subjetiva: el goce*. Hemos querido llamar a lo escandaloso de estas aseveraciones para la filosofía: que exista el goce implica que hay siempre un espacio de puro desencuentro y que todo el tinglado de las representaciones oscila entre la repulsión y atracción de algo que en el fondo no es sino una falta, un mero vacío.

⁶ Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Paidós, 2001, p. 12

¿Qué es cosa en el sujeto?

Das Ding

El sujeto y el objeto. El psicoanálisis desarrollado por Lacan replantea esta relación y da para pensar el lugar de la cosa en sí (*Ding-an-sich*). En el pensamiento kantiano -es preciso que partamos de aquí para pensar el sujeto y sus implicaciones en el psicoanálisis lacaniano, ya que Kant formula de manera más acabada la relación con la Cosa-en-sí y *la Cosa* es una indagación freudiana que fungirá después como revalidación lacaniana en una apertura subjetiva que arraigará la postulación del petit objet a- la Cosa-en-sí (a partir de ahora *Ding-an-sich*) está proyectada del lado nouménico, es decir, rebasa las capacidades cognitivas del sujeto que, no obstante, la presupone. En el marco de la filosofía kantiana, la *Ding-an-sich* representa un espacio de aparente exterioridad para el sujeto, porque no forma parte del conjunto de los fenómenos. La cosa en sí al ser un presupuesto y no poder ser reducida a un fenómeno es inapalabrable, no se puede decir lo que es, aunque Kant indica que funge como el soporte de las representaciones de los objetos (*Sachevorstellungen*).

Sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de incondicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones. Ahora bien, suponiendo que nuestro conocimiento empírico se rige por los objetos en cuanto cosas en sí, se descubre que lo incondicionado no puede pensarse sin contradicción; por el contrario, suponiendo que nuestra representación de las cosas, tal como nos son dadas, no se rige por estas en cuanto cosas-en-sí, sino que más bien esos objetos, en cuanto fenómenos, se rigen por nuestra forma de representación, desaparece la contradicción. "Que lo que nosotros llamamos objetos exteriores -äußere

Gegenstände- no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato -la cosa en sí- no nos es, ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones"⁷. Si esto es así y si, por consiguiente, se descubre que *lo incondicionado* no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí, entonces se pone de manifiesto que lo que al comienzo admitíamos a título de ensayo se halla justificado.

No existe ninguna constatación empírica de la cosa en sí, pero se necesita presuponerla y ubicarla en el campo nouménico para darle cohesión al objeto. "Aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, si ha de sernos posible, al menos, pensarlos. De lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno sin que nada se manifestara (*ohne etwas wäre, was da erscheint*)"⁸. De modo que para Kant -quien está preocupado por las condiciones de posibilidad e intenta no introducir contenidos en sus estructuras- hay un espacio *no-constatable* que sustenta las representaciones, no perdamos esta afirmación de vista. "Cómo sean las cosas en sí mismas (con independencia de las representaciones mediante las cuales nos afectan) es algo que se haya completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento. Aunque los fenómenos (*Erscheinungen*, es decir, lo que aparece) no sean cosas en sí mismas, son lo único que nos puede ser dado a conocer"⁹. Hay que llamar la atención, por lo demás, en que la palabra alemana *Vorstellung* designa tanto representación como imaginación (¿cómo no coquetear con la idea de una formulación *imaginaria* de la unidad subjetiva cuando para "representar" e "imaginar" se emplea la misma voz alemana?). "La *Vorstellung* -indica Lacan- es algo esencialmente descompuesto. A su alrededor gira desde siempre la filosofía

⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952, p 73

⁸ *Ibid.*, p. 26

⁹ *Ibid.*, p 243

de occidente”¹⁰. Además añade que Freud consideraba la *Vorstellung* “un cuerpo vacío, un espectro, un pálido ícubo de relación con el mundo un goce extenuado, que configura un rasgo esencial a través de toda la interrogación del filósofo”¹¹

La íntima relación del sujeto y la representación del objeto -es decir, el olvido de que detrás de la representación hay un interés, un deseo- son fuertemente criticadas por el psicoanálisis desarrollado por Lacan que propone una *subversión del*¹² *sujeto*. En su conferencia de 1960 *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, Lacan introduce el panorama en el que confluyen las disquisiciones filosóficas en torno al sujeto y las propuestas psicoanalíticas, para ahondar en “lo que hay en cuanto a la cuestión del sujeto tal como el psicoanálisis la subvierte propiamente”¹³. Lacan no exagera al aseverar que “comparados con Freud, los idealistas de la tradición filosófica resultan una pavada pues, a fin de cuentas, no cuestionan seriamente esa famosa realidad, la domestican”¹⁴ Ante todo, se nos indica, hay una revolución en el psicoanálisis a la que da el nombre de copernicana (en franca confrontación con Kant...aunque después veremos que habrá de confrontarse con la idea misma de *revolución*...). “La realidad es precaria (añade Lacan), y, precisamente en la medida en que su acceso es tan precario, los mandamientos que trazan su vía son tiránicos”¹⁵ y justamente en esa asunción se vislumbra el revés del psicoanálisis, la subversión por la cual propugna *-ante nadie y para nadie*, ¡pero que escuchen todos claro!

¹⁰ Jacques Lacan, *Seminario Libro VII*, Paidós, Argentina, 2008 p. 77

¹¹ *Ibid*, p. 78

¹² Este *del* debe ser tomado en su sentido subjetivo y objetivo y proyecta desde ahora un enclave importante para pensar la subjetividad. Por un lado es *la acción* de subvertir al sujeto y por el otro lado *un atributo* del sujeto mismo. Entre la acción y la atribución de esa subversión se despliegan parte de las inquietudes machucadas de este trabajo.

¹³ Jacques Lacan, *Écrits 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 756

¹⁴ Jacques Lacan, *op. Cit.*, p. 42

¹⁵ *Ibid*, p. 43

El psicoanálisis, enuncia, subvierte al sujeto tal cual se presenta para *cierta* filosofía y para el *psicologismo* de su época. ¿A qué sujeto se refiere? Al punto de vista psicologista cuyo “criterio es la unidad absoluta del sujeto”¹⁶; no debemos olvidar que el psicoanálisis no era el único interesado en repensar esta concepción del sujeto, Heidegger criticaba a su vez este psicologismo y pensaba replantear a profundidad la metafísica occidental destruyendo, entre otros, la noción de un sujeto cerrado en donde se veía proyectada la lógica de la apariencia y la representación (*Vorstellung*)¹⁷. Teniendo este panorama y tomando en cuenta que la destrucción de una determinada idea del sujeto es un objetivo que comparten cierta filosofía y el psicoanálisis, aventuramos la siguiente relación: *se puede pensar la subversión del sujeto a partir de la reformulación de la cosa en el marco de las indagaciones filosóficas de la cosa en sí*. Adelantemos ahora una dificultad: para destruir una determinada forma de concebir al sujeto que, por cierto, ha permeado (¿qué hubiésemos querido decir aquí? ¿Cuál es el crisol de las *nociones*? ¿Qué es una noción?) el pensamiento occidental debemos tomar en cuenta que abonar a los partidistas o detractores de esa concepción es devolverla *infinitamente intocada*, que debemos arribar y *perdernos siempre* al punto en el cual la noción misma -sostenida por sus inherentes contradicciones, entre las cuáles se puede añadir invariable número de discursos- se desplome y al mismo tiempo nos aporte la *novedad*¹⁸ del psicoanálisis. Sabemos que lo primero que se puede argüir por parte del psicoanálisis para criticar esta noción de sujeto es la intromisión -así ha sido el gesto freudiano- del inconsciente. Sin embargo, apostamos por relacionar en un primer momento la formulación de la cosa y su respuesta en la captación imaginaria para después adentrarnos en el inconsciente relacionándolo con el significante.

¹⁶ Jacques Lacan, *Écrits 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1973, p. 757

¹⁷ Más adelante concretaremos el espacio de pensamiento en común que el psicoanálisis y el desarrollo del *Dasein* comparten.

¹⁸ Ya Freud podría matizar esta afirmación: ¿no fue parte de su mérito demostrar que donde todos veían novedad había una monótona repetición de algo a lo que habría que atender en el conocimiento? Heidegger diría también que para hallar lo nuevo habría que remontarnos a los orígenes...este trabajo considera ambos caminos pero precisando que *en el fondo sin profundidad* del tópico rebulle constantemente un acre, morboso y gozoso humor *sin* sentido...

Mientras que para Kant la *Ding-an-sich* se encuentra más allá del sujeto como un escandaloso último garante de la posibilidad de las cosas mismas, como el trasfondo de sus representaciones, para el psicoanálisis *das Ding* (lo que se relacionaría con la *Ding -an-sich*, veremos de qué modo) está, digámoslo así, *más acá* del sujeto. Hay en pugna una redefinición del espacio propio del garante de las representaciones de las cosas...o de las cosas mismas.

Subvertir el sujeto, como lo indicábamos arriba con Lacan, implica forzosamente cuestionar sin coartadas la idea de un espacio puro que deja de lado lo que lo despliega, de su relación con la *Ding-an-sich*; también implica cuestionar la trayectoria (*aim*) y la formación del mismo. Sin embargo Freud, quien conocía de cerca el kantismo de su época, se ocupó de ver en *das Ding* un motivo para replantear al sujeto, *cosa* que Lacan no dejó pasar por alto (oh, es cierto, *Lacan hat nicht das Ding aufgehoben...*). Si el problema es la centralidad, el núcleo puro como espacio último e inaccesible al sujeto¹⁹, una fácil y espuria resolución sería fijar *das Ding* ya no fuera, sino dentro del sujeto. Freud no obstante, reordena la lógica de disposición de los lugares porque nos recuerda que detrás de toda *Vorstellung* hay un *deseo* de representar. *¿Qué? ¿Para quién? ¿Para qué?* La forclusión (*Verwerfung*) del sujeto de la ciencia es pues un mito, uno de los que conforman la nueva mitología del cientificismo. *Das Ding* pasa a la interioridad del sujeto, enrareciéndola, volviéndola a su vez una exterioridad (Lacan la llamará extimidad) y operando un cambio que nos hará pasar de la *Ding-an-sich* a *das Ding* conservando la función estructural de las representaciones, pero modificando la disposición de su espacio. Este, podemos afirmar casi resueltamente, es el paso de Kant a Freud, de la epistemología al psicoanálisis, paso que siendo un *PAS AU-DELÀ*, nos invita como trayectoria el pensamiento lacaniano.

¹⁹ Es decir, las posibilidades de apropiación y la teleología del sujeto. Con Heidegger encontraremos este espacio último de imposibilidad en la disputa por su reapropiación subjetivante.

Decíamos que *la cosa* para el psicoanálisis no se encuentra afuera del sujeto (por lo demás, ubicarla dentro del sujeto no daría la medida de una subversión ya que la relación fundamental del sujeto con la cosa permanecería intocada, es decir, ante todo funcionaría el completo acceso a ella, aunque fuese por vía negativa). Contrastando con el planteamiento kantiano lo primero que debemos señalar es que Kant aborda la cosa desde un punto de vista puramente epistemológico²⁰ mientras que el abordaje psicoanalítico irrumpe para señalar aquello que la epistemología clásica dejó de lado al abordar la relación del sujeto con la cosa: *el deseo*, *der Wunsch*, *le désir*. La epistemología clásica *echó en falta al deseo...* ahora nos vamos entendiendo. La cosa no es jamás *una cosa* sin más, es una cosa que se representa, que *busca hacérsela representar* y que se representa para alguien y detrás de esa representación Freud encuentra *el deseo*. En efecto, la cosa, como señala Lacan, no es aprehensible por el sujeto pero no porque se encuentre fuera de él, sino que se relaciona con él como *un exceso deseable e inalcanzable*, en torno al cual gira el sujeto.

La cosa es entonces algo que se desea, que no se tiene, ¿qué relación tendría entonces con la cosa en sí kantiana? Ante todo *una cosa*: ambas funcionan como condición de posibilidad de las "cosas" (*Sachen*) que aparecen. *Das Ding* tal cual la aborda el psicoanálisis no es una cosa más entre las que hay en el mundo, pero tampoco es la esencia de las cosas (¿tiene cabida plantearlo así desde el psicoanálisis?), *es lo que se busca cuando se desea* pero que, paradójicamente queda siempre de lado en la representación. "Das Ding es lo que queda en el sujeto como huella de lo que ya nunca habrá"²¹. Arriba hemos señalado que el sujeto gira en torno a este exceso que jamás alcanza del todo, ¿cómo acceder a las comisuras de la representación? ¿No hay acaso debido al movimiento que

²⁰ Precisemos que en esta epistemología kantiana hay un punto de confluencia con el psicoanálisis: para Kant y Lacan la cosa no tiene un carácter ontológico, es condición de posibilidad de lo ontológico o, podríamos tamizarlo con un envés hegeliano, es un constante fracaso, una aprehensión jamás lograda, una posibilidad trozada desde siempre... pero necesaria. Aunque rebasa los límites de este trabajo, no podemos dejar de indicar que la concepción de la episteme misma podría ponerse a debate a partir de los planteamientos que se desarrollarán en adelante.

²¹ Néstor Braunstein, *Goce*, México, Siglo XXI, 2005, p. 31

desata el objeto como exceso un desfase *del núcleo (Kern)* de la representación, es decir, no termina ahuecándose la representación que se busca sostener a fuerza de girar en sus bordes?

Detrás, antes, después y a través de las cosas que se desean se encuentra la cosa (*Ding*). *Das Ding* no es, como lo hemos señalado anteriormente, una cosa en el mundo (¡qué interesante! De nuevo el psicoanálisis y el kantismo coinciden en que el asunto (*die Sache*) es la cosa (*das Ding*), aunque termine por enrarecerse la atmosfera kantiana), al menos *no* en el que se despliega el *Dasein*.

Das Ding en psicoanálisis es el objeto perdido, el que se ha de buscar en todos los demás objetos sustitutos; en esa medida *das Ding* es el soporte de las cosas, en la medida en que el sujeto busca en las cosas a *das Ding*, aunque como ha llegado a aportar el psicoanálisis, el sujeto nada sepa de ello. “ese *das Ding*, está justamente en el centro en el sentido de que está excluido. Es decir, que en realidad debe ser formulado como exterior, ese *das Ding*, ese Otro prehistórico imposible de olvidar, la necesidad de cuya posición primera Freud nos afirma bajo la forma de algo que es *entfremdet*, ajeno a mi estando empero en mi núcleo, algo que a nivel del inconsciente solamente representa una representación”²². El término alemán que emplean Freud y Kant para referirse a la cosa es el mismo: *Ding*; pero en la lengua alemana se emplean dos palabras para referirse a las cosas, y cada acepción abre un espacio distinto de relación, a saber, entre *das Ding* y *die Sache*²³. El término *Sache* se emplea en expresiones que denotan un asunto, por ejemplo *Sachen zu tun* que se traduciría por cosas que hacer y que tiende al carácter de actividad o tarea, algo que se hace, que se realiza, que puede llevarse a cabo. “La *Sache* es efectivamente la cosa, producto de la industria o de la acción humana en tanto que gobernada por el lenguaje. Por implícitas que ellas sean primero en la génesis de esta acción, las cosas están

²² Jacques Lacan, Seminario Libro VII, *op. Cit.*, p. 89

²³ La palabra *Ding* en alemán tiene género neutro...cosa que nos recuerda la vorágine de la neutralidad blanchotiana...además los asuntos (*die Sachen*) tienen género femenino...no comments...

siempre en la superficie, siempre al alcance de ser explicitadas"²⁴, la *Sache* pues, entra en la economía del intercambio.

Por otro lado el término *Ding* apela mayoritariamente a las cosas en abstracto, tal cual se presentan. Así, estos vocablos alemanes nos sirven para diferenciar entre *la cosa* (das Ding) y las cosas (die Sachen). Para Kant, "Podemos llamar objeto a todo, incluso a toda representación, con tal de que tengamos conciencia de ella - nur als Vorstellungen zugleich Gegenstände des Bewusstseins sind"²⁵

Además Lacan en el seminario VII -que versa sobre la ética del psicoanálisis y, apuntalemos, no es azaroso que definir el carácter de la cosa permita discutir el estatuto último del psicoanálisis- llama nuestra atención en la especificidad de la terminología freudiana: "Freud habla de Sachvorstellung y no de Dingvorstellung [...] hay una relación entre cosa y palabra"²⁶ e inmediatamente apunta que las *Sachvorstellungen* están relacionadas con las *Wortvorstellungen*. "Lo inconsciente, donde la representación de las cosas, *Sachvorstellung*, se opone todas las veces a la de las palabras, *Wortvorstellung*"²⁷. Así distingue las cosas de *la Cosa*, y se sostiene ya que la representación de las cosas se hace a través de las palabras, de su presentación *en* las palabras, *con* las palabras, *por* las palabras, *para* las palabras, *hacia* las palabras. La diferencia radica en que las *Sachevorstellungen* tienen una relación directa con las *Wortvorstellungen* porque las representan. "las Wortvorstellungen se oponen como el reflejo del discurso a lo que aquí se ordena, según una economía de palabras, en las Vorstellungrepräsentanzen"²⁸. Allende de la representación, Lacan puntualiza que aquí se desarrolla un maridaje entre la palabra (*Wort*, que también designa en alemán al discurso, maridaje que podemos denominar *lien* en francés...) y las cosas (*Sachen*) y, por demás interesante, ese *lien* se da *vía lo que no denotan las palabras: das Ding*. Las *Wortvorstellungen* no presentan a *das Ding*, aunque

²⁴ Jacques Lacan, Sem VII, p. 60

²⁵ I. Kant, *op. Cit.*, p 243

²⁶ Jacques Lacan, Seminario Libro VII, *op. Cit.*, p. 59

²⁷ *ibid*, p. 58

²⁸ *ibid.*, p. 80. *Vorstellungsrepräsentanz* es lo que representa en el inconsciente, como signo, la representación como función de aprehensión.

empleemos una palabra para acercarnos a lo que promueve esa *Ding*; por ahora dejémoslo aquí, ya que en este punto Lacan intenta reconstruir -y volver, siempre volver para perder los pasos, claro, sobre los pasos- sobre las formulaciones freudianas, después encontraremos la ocasión para abrirnos a la nueva terminología que llega a acuñar al respecto de *esta Ding*.

Si las *Wortvorstellungen* no presentan directamente a *das Ding* y detrás de ella Freud encontró el deseo, ¿dónde se ubica esta cosa que se busca? ¿Esta cosa que mueve al deseo? Si se trata de una subversión del sujeto, la cosa no puede sino estar *dentro del sujeto, siempre fuera de él*. Podemos ver desde ahora -sí, la *Schaulust*, el deseo de ser vistos, nos persigue, nos exige ver en un espacio donde siempre *hay que ser visto*- que la disposición que articula en las palabras el lugar de *das Ding* se ve irremisiblemente dislocada.

Si Heidegger buscaba desmontar la categoría de sujeto porque hay en ella una sedimentación de la metafísica occidental (de la presencia al mecanicismo de la palabra y el pensamiento) sobre todo porque esa solidificación sustancial nos impide abrirnos de una vez al destino propio del pensamiento, la desarticulación de la visión "psicologista" del sujeto termina por alterar la lógica de su funcionamiento. "La promoción de un ideal del individuo autónomo adaptado al mundo y en posesión del gobierno de sus pulsiones, tal como lo proponían al término de un análisis bien conducido bajo el efecto de una identificación con el analista que se suponía era su encarnación viviente, era la piedra angular, el principio organizador"²⁹. En esta visión psicologista encontramos a la ciencia, la filosofía -u ontoteología si le hacemos caso a Heidegger- y su común denominador: una cierta concepción del lenguaje, el pensamiento y la verdad. *Lo acuciante es que este discurso que busca abrirse a lo que de subversivo hay en el psicoanálisis para pensar la noción de sujeto puede estar aún dispuesto en la lógica de la ciencia y la ontoteología*. Lo que aduciremos a favor de este

²⁹ Franck chaumon, *La ley, el sujeto y el goce. Lacan y el campo jurídico*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p. 42

trabajo es que ha de procurar, para su ejecución, considerar sus propias remisiones. “La función del sujeto tal como la insta la experiencia freudiana descalifica desde su raíz lo que bajo este título, cualquiera que sea la forma en que se vistan sus premisas, no hace sino perpetrar un marco académico”³⁰

En este caso la verdad, la concepción de la misma y sus vías de acceso, dan un sutil cambio: no hay verdad en la adecuación del discurso con las cosas del mundo tal como son, hay una verdad que puede ser *descifrada*³¹ en la confrontación y no adecuación entre las palabras, las cosas y su *lien* en *la cosa*. Si *das Ding* desata el recorrido de las *Wortvortellungen* en camino hacia las *Sachevorstellungen*, es porque jamás se alcanza *das Ding*: si las palabras pueden representar a las cosas es justo porque la cosa se les escapa, no obstante, dejando un rastro en sus fracasos.

Lacan al abordar este carácter polémico de la cosa nos invita a pensar la sublimación (*Sublimierung*). ¿Qué pasa en la sublimación? Freud ya nos había indicado que en la sublimación se da una sustitución del objeto de deseo, en aras de un objeto que es más apreciado en la cultura en la que el sujeto se desenvuelve y de este modo, dando un rodeo (*Umweg*) se libera el deseo del objeto, allende de dar cuenta de la represión. “El objeto producto de la sublimación es [...] estela funeraria que fija y conmemora la evanescencia de un deseo; es inscripción simbólica que da la existencia transitoria de un yo imaginario”³². Pese a que no se puede desear directamente el objeto, Freud nos indica que la sublimación se articula como una posible satisfacción de ese deseo: no se puede desear con ese objeto, nos indica, pero con este otro sí... (aunque al final siempre es como remordió a Kierkegaard: *Entweder, oder*). “Conviene no

³⁰ J. Lacan, *Écrits 2, op. Cit.*, p. 756

³¹ El desciframiento no debe llevarnos a pensar en una especie de lenguaje que conoce el analista y que le sirve para acceder a lo que se haya cifrado...es, como veremos más adelante, en tanto cifra, en tanto significante que se deja de cifrar en el sujeto, que se *des-cifra*

³² Néstor Braunstein compl, *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México, p. 226

confundir la noción de la meta con la del objeto”³³ al respecto de la sublimación. Para eso la lengua inglesa nos recuerda la distinción entre *aim* (en tanto trayecto) y *goal* (meta), que se aviene al rodeo de la sublimación.

Lacan no deja de señalar que hay momentos en que la sublimación no es suficiente ya que el sujeto necesita liberar el deseo por el objeto, así que la sublimación no siempre se da vía la represión; hay en la sublimación un rodeo (*Umweg*) una presentación de objetos sustitutos de la cosa, es decir, que el sujeto desea a través de los objetos que son dispuestos, la cosa a la que no puede acceder. “En el individuo [...] encontramos límites. Algo no puede ser sublimado, existe una exigencia libidinal, la exigencia de determinada dosis, de determinada tasa de satisfacción directa, en cuya ausencia se producen perjuicios, perturbaciones graves”³⁴. Esta *Cosa*, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto ella no puede ser representada por otra cosa -o con más exactitud ella sólo puede ser representada por otra cosa³⁵. Añade Lacan: “por una parte, existe posibilidad de satisfacción, aunque ella sea sustitutiva y por medio de lo que el texto llama *Surrogate*. Por otra se trata de objetos que adquirirán un valor social colectivo”³⁶

Y también indica:

A nivel de la sublimación, el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y muy especialmente de las culturales. No es que la colectividad simplemente los reconozca como objetos útiles -encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en cierto modo, engañarse sobre *das Ding*, colonizar con sus formaciones imaginarias el campo de *das Ding*. En ese sentido se ejercen las sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas [...] los elemento imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *das Ding*³⁷

³³ Jacques Lacan, *Seminario Libro VII*, op. Cit., p. 137

³⁴ *ibid*, p. 114

³⁵ *ibid*, p. 160

³⁶ *ibid*, p. 117

³⁷ *ibid*, p 123

La sublimación nos da la pauta para pensar lo que no se asimila en un primer acercamiento, pero que a partir de un desplazamiento -aun guiado por *das Ding*- libera el espacio que clama por la cosa. Si puede desplazarse el objeto, *¿cuál es el espacio propio de la cosa?* de nuevo vemos constreñido en su poder de distribución la lógica del adentro y el afuera. En el caso de la Sublimación podemos verlo fundamentalmente porque se abre el espacio de la colectividad pero sin dejar la interioridad sin mella, es decir, en este caso el ámbito de la sexuación pervive a pesar del objeto, *justamente porque crea al objeto*. Cada vez que se busca acceder a lo que se desea, no se accede a él, se accede a sustitutos aunque no se tenga noticia de esto; la Cosa está marcada (Lacan indica que la cosa es lo que padece el significante) por la interdicción: hay un desplazamiento que evita acceder a la cosa, lo que indica que la cosa está perdida, que la cosa marca el lugar de una falta. También Heidegger en su escrito sobre *das Ding*, señalaba que la cosa es cosa porque crea un vacío y ofrecía el ejemplo de una jarra: lo hermoso del ejemplo de la jarra es que siempre puede ser resquebrajada. Al pensar la cosa Heidegger nos trae su afamada jarra (*Krug*) y afirma que su carácter de cosa lo adquiere porque crea vacío³⁸. El problema de la apreciación heideggeriana es que el vacío de la jarra ya es una propiedad de la misma y, por tanto, un vacío fabricado (idea que el rebate insistentemente en el texto). En este punto el lenguaje analítico de John Wilkins de Borges daría más la medida de la falta porque no restringiría en la categoría de las cosas un solo orden de objetos, es decir, dejaría un hueco y palabras corriendo apuradas en su desencuentro con un humor involuntario.

³⁸ M. Heidegger, *Das Ding* en *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Band 7, 2000, pp. 170-174

Das ding y la falta

Para que el objeto viviente, fuente de emociones extrañas, tan sólo pueda prevalecer como moneda, sería obligatorio admitir que haya alcanzado universalmente un cierto estado psíquico y que dicho estado se exprese en forma de prácticas y costumbres indiscutibles

Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*.

El lugar de la falta que despliega la cosa es el lugar de una falta *en* el sujeto ¿dónde exactamente? En todo su discurso, aunque por ahora dejaremos suspendida esa alusión para pasar a *lo que falta*. El sujeto desea la Cosa a través de las cosas (*Sachen*) porque carece de ella, porque carece de aquello que lo relaciona con la cosa y siempre carecerá de la cosa fundamentalmente porque habla, porque el desplazamiento de las cosas se da vía el lenguaje. “La manifestación de la cosa misma está y se incluye como *Verbogenheit*, como no manifestación”³⁹. Pero al parecer, con esto, la cosa se encuentra fuera del lenguaje más allá del lenguaje...no es así, “*Das Ding* es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado”⁴⁰: la cosa es lo que hace girar al sujeto, lo hace girar en torno a ella, el recorrido es el deseo, pero gira en torno no de una cosa que no posee y que se encuentre más allá de él, gira en torno a una cosa que está en su interior y que desde siempre ha perdido; *Das Ding* en efecto “debe ser identificada con el *Wiederzufinden*”⁴¹

La cosa que busca el sujeto es una cosa que le atañe a él pero que no puede aprehender porque tiene necesidad del lenguaje y el lenguaje difiere, presenta y desplaza las cosas. La cosa es deseada porque *marca el lugar de ausencia del sujeto*, porque marca una ausencia y lo hace girar en torno a ella. “el objeto es ante todo un objeto perdido. No sólo es difícil captar al objeto de nuestro amor o

³⁹ Jean-Luc Nancy, *Falta de nada en Lacan con los filósofos*, Siglo XXI, México, 1997, p. 188

⁴⁰ Jacques Lacan, Seminario Libro VII, *op. Cit.*, p. 70

⁴¹ *ibid*, p. 74

de nuestro deseo: no hay objeto sino sobre un trasfondo de falta”⁴². Pero arriba señalábamos que es justamente la proposición del centro o núcleo lo que subvierte el psicoanálisis y eso incluye la negación del mismo que no es sino una reificación del mismo en su ausencia. Es preciso indicar que este “girar”, oscilar en (permítasenos decirlo así) los contornos de una *ranura* no reproduce la distribución céntrica del lugar, ya veremos por qué; aunado a esto repararemos en dos puntos a los que nos llamaba Lacan en alguna cita antes referida: la Cosa se presenta como el Otro y el sujeto puede ser engañado en el punto mismo de *das Ding*. Esto nos dará la clave para llegar a lo que, en el psicoanálisis desarrollado por Lacan, abisma al sujeto trascendental o psicologista. Aquí, proponemos, se puede ver la *Subversión del sujeto del psicoanálisis*. “Nuestra experiencia nos condujo a profundizar, más de lo que nunca se había hecho hasta entonces, el universo de la falta”⁴³

La cosa siempre está perdida, su estatuto radica en la pérdida, sólo llega a ser la cosa porque se pierde, porque es perdida; aquí Freud magistralmente nos indica un gesto más de *das Ding*: la cosa sólo llega a ser *das Ding* perdida posteriormente, *après-cup*, *nachträglich*; se gira en torno a una cosa que, a fuerza de girar, se considera como perdida. “Es el objeto de donde proviene el movimiento, es decir, es el que produce el cosquilleo”⁴⁴. A esto nos referíamos con el enrarecimiento del kantismo: es inadmisibile a partir de Kant que la cosa que soporta a las demás cosas esté perdida, que ese sea su carácter en tanto cosa y que ese carácter lo adquiriera *posteriormente* (esta aseveración es *a priori* un escándalo). Por lo demás permítasenos un breve señalamiento, quizá este *nachträglich* no sea tan ajeno a Kant del todo: el *ich denke* de la refutación al idealismo (*Widerlegung des Idealismus*) que tiene que acompañar a todas las representaciones ¿qué quiere decir? ¿Cómo las acompaña? ¿Qué pasa si no las acompaña? La *frase* misma parece asumir aquello que acompaña y eso no puede

⁴² Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 53

⁴³ Jacques Lacan, Seminario Libro VII, *op. Cit.*, p. 10

⁴⁴ Slavoj Zizek, *Visión de paralaje*, FCE, México, 2005, p. 25

sino haber surgido saliendo siempre de sí, en movimiento perpetuo, como si las representaciones salieran siempre y el *yo pienso* forzosamente deba ir en concomitancia con ellas...por eso las acompaña... "Das: ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können* (el subrayado es nuestro); denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviele heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein"⁴⁵ (El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible, o al menos no sería nada para mí). Aunque Kant nos indique que es necesario que así ocurra, a saber, que *a priori* el yo pienso debe acompañar a todas las representaciones, quizá lo que ocurre no es sino *un efecto* de esa propia necesidad: quizá deba postular en esa frase que el *yo pienso* las acompaña porque de entrada se desperdigan, vagan, se pierden y se disuelven. Por eso Lacan nos llama a pensar que "el status del *yo pienso* es tan reducido, tan mínimo [...] y puede asimismo verse afectado por la connotación del *eso no quiere decir nada*"⁴⁶. Así, no sería una necesidad *a priori*, si lo fuera ¿por qué Kant no resuelve en este punto las dos alternativas que los idealistas disputaron en la conformación subjetiva? ¿Por qué no se decantó o por una deducción trascendental de la categoría de sujeto -que sería imposible según su propio despliegue- o por la consideración del sujeto como una representación más entre otras? Sigilosamente percibimos que el problema es de largo alcance aunque tenga corto parecer.

La articulación de esta posterioridad es lo que dinamita la lógica de la pertenencia de la cosa, aquello que tanto criticaban Heidegger y el psicoanálisis: lo que se escabulle, lo que no se puede aprehender, lo que está fuera es lo que se busca con más insistencia, lo que horada en su búsqueda, *aquello que es*

⁴⁵ I. Kant, *op. Cit.*, p. 140

⁴⁶ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*, Paris, Séuil, 1973, p. 147

perdido en la medida en que lo buscamos y que ahueca al sujeto, lo que le hace falta. Esa es la subversión del sujeto, podríamos decir hasta este punto, que el sujeto esté horadado porque aquello que busca se encuentra agujereándolo, porque le compete como a nadie y sin embargo se le escabulle, *es una marca de la exterioridad en él*. "Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos pensar muy bien que no haya objetos en él"⁴⁷, indica Kant y no yerra pues no pensamos más en la representación, sino en el espacio de una falta -sus ranuras, huchas y rajadas.

De todo esto nos ha quedado que el sujeto se encuentra horadado por un objeto que falta que es nada más ni nada menos que *das Ding*, aquella piedra de toque de la relación fundamental de la filosofía occidental. La relación sujeto-objeto es puesta en crisis y coloca al sujeto en un atolladero. Pero hemos señalado que el sujeto no puede aprehender la cosa por dos razones: primero porque el carácter de la cosa es este, el de siempre estar perdida, la cosa siempre es una pérdida y por otro lado (íntimamente ligado a esta primera razón) el lenguaje escande las cosas, las desplaza, posterga el encuentro con la cosa, el acceso a la cosa. Además indicamos que el sujeto busca en las cosas a *das Ding* sin saberlo y que en esta búsqueda el lenguaje le presenta sustitutos que, pese a que llevan un rasgo de la cosa (en esa medida la sublimación tiene lugar), cumplen la función de satisfacer de alguna manera el deseo y de resguardar a la cosa...*aunque se abre la posibilidad de ser engañado en el espacio mismo de das Ding*, la Cosa está de su lado, presta a engañarnos: "El objeto en tanto que hostil, nos dice Freud, sólo se señala a nivel de la conciencia en la medida en que el dolor hace brotar un grito del sujeto. La existencia del *feindliche Objekt* como tal, es el grito del sujeto."⁴⁸.

A vuelo indicamos, siguiendo canónicamente a Kant, que ese espacio de *das Ding* es el ámbito de lo nouménico, la empresa que acometeremos ahora,

⁴⁷ I. Kant, *op. Cit.*, p. 67

⁴⁸ J. Lacan, *Séminaire Livre VII. L'Étique du psychanalyse, Paris*, *op. Cit.*, p. 45

después de jaquear de algún modo la centralidad de la *Ding-an-sich*, es la revaloración de lo empírico-nouménico, en donde el psicoanálisis silenciosamente a través de las tesis de Lacan, nos conmina a aventurar otras direcciones.

La imaginación trascendental según Zizek

Der verlangte Beweis muß also dartun, daß wir von äußeren Dingen auch Erfahrung und nicht bloß Einbildung haben; welches wohl nicht anders will geschehen können, als wenn man beweisen kann, daß selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei.

Kant, *Widerlegung des Idealismus*⁴⁹.

Lacan desafiante aseveró que el sujeto es capaz de decir lo menos cortés, lo más desagradable e inapropiado y que si no lo hacía era por mero pudor. Lo sabemos, tenemos en nosotros el sistema para decirlo, pero ¿qué hay con no decirlo, con dejarlo de lado? Podemos fácilmente, en una provechosa y ligera provocación del psicoanálisis, indicar que en ese espacio actúa la represión; podríamos también ir en escala descendente hasta hallar al momento en que la represión se articula con la *Wiederholungszwang* y buscar por el trauma el origen de la *Verdrängung*. Pero optamos por adentrarnos por otro camino, es más, más que por un camino - ¡tantos caminos nos tienen un poco cansados, apostaremos ahora por el desvarío!- por un vértice: la distinción entre lo nouménico y lo fenoménico. Anteriormente indicamos que con las puntualizaciones hechas por Lacan pasamos de la *Ding-an-sich* a *das Ding* y que la *extimidad*, en tanto lo que la caracteriza, irrumpía en la lógica de distribución del adentro y afuera; hemos ido más allá aún, indicamos que agujereaba al sujeto y era un exceso en él que lo hacía

⁴⁹ La prueba requerida debe demostrar que tenemos *experiencia* de las cosas externas, no simple *imaginación*. Ello no podrá ocurrir más que en el caso de que podamos demostrar que nuestra misma experiencia *interna*- indudable para Descartes- sólo es posible si suponemos la experiencia *externa* (I. Kant, *Refutación del idealismo*)

siempre estar en busca. De algún modo hemos puesto al sujeto como el *quid* de tan espinoso (*tiklish*) asunto y sabiendo que se trastocó el lugar de la cosa-en-sí, debemos responder por el lugar del sujeto a partir de la dicotomía fenoménico-nouménico. Por eso dijimos que iríamos a un vértice: el del encuentro de lo nouménico-fenoménico. Si intuimos la latencia de algo que busca emerger del sujeto en la lisura del discurso, si apostamos por pensar que en el sujeto moderno hay quiebres, puntos de fuga, entonces la apuesta será ir al corazón mismo de ese sujeto no tanto para juzgarlo y echarlo abajo -la vulgata académica nos permitiría hacerlo con soltura- sino para, dentro de su propia lógica, constatar que su absoluta formulación, su arraigamiento no alcanzan a operar porque hay en su propio despliegue un *exceso* que lo desmorona y que a la vez sostiene y volatiliza lo fenoménico-nouménico.

Zizek ha logrado encadenar, de manera por demás brillante, un error por ese tipo de omisión en el corazón mismo de la aprehensión subjetiva del mundo. Ahora podemos adentrarnos a debatir el lugar de este sujeto agujereado en el núcleo de la representación y no podemos elegir otro espacio para debatir la representación y su espacio que la *Crítica de la Razón pura*. El texto de Kant nos permite no sólo discutir la representación sino indagar lo que está detrás de ella, lo que la sostiene, y lo permite fundamentalmente porque ese es ya un requerimiento kantiano.

Tomemos pues, junto con Zizek -con una trayectoria marcada por el aliento de Lacan- la *Crítica de la razón pura*. Según Zizek, analizando la *Crítica de la razón pura* de Kant, hay algo que no alcanza a sostenerse. Más allá de encontrar los errores o posibles réplicas que se pueden repetir a coro, pretendemos un gesto más de vuelta, un retorno a, recordando que *siempre retorna lo que no nos esperábamos*. Zizek pues, magistralmente por cierto, repara en el papel de síntesis de la imaginación en la obra de Kant, importantísimo en la síntesis de las intuiciones que se presentan al entendimiento a la base de lo que se puede conocer. No debemos dejar de lado que cuando hablamos de imaginación en este

punto nos referimos sobre todo a imaginación trascendental. Como ya lo hemos indicado con anterioridad el término alemán para referirse a la imaginación coincide con el término que es empleado para la representación; si en la crítica de la razón pura se apunta a la posibilidad pura *a priori* de las representaciones y del conocimiento y considerando que en dicha aprehensión subjetiva se juega la ambigüedad de la imaginación y la representación, podemos arriesgarnos a afirmar que lo que se nos presenta (re-presenta, vor-stellen) es una salida imaginaria que termina por abrirse paso a través del "*als ob*", el cómo sí, al que Kant nos llama en la idealidad trascendental⁵⁰.

Comencemos precisando un término en el que poco se ha reparado: la palabra que emplea Kant para referirse a las intuiciones es *Anschauung*. Sorprendente cuando lo que se intuye es una cierta mirada del mundo, pero del mundo en su conjunto: lo que aparentemente es un primer paso sin más -casi la certeza sensible hegeliana- *conlleva en sí una mirada general sobre el mundo* que, nos indica, es ordenada por el pensamiento, porque de otro modo las intuiciones serían ciegas, de ahí que toda *Anschauung* sea trascendentalmente una *Weltanschauung*. *¡Vaya Kant! Nos propone el pensamiento para evitar que las intuiciones queden vacías cuando la intuición es ya una mirada general sobre el mundo*; un desfase, señalemos, inopinado por la observación de Zizek. Para Kant la *Anschauung* está a la base no de la filosofía y la ciencia, sino de la aprehensión subjetiva del mundo. Hasta aquí las intuiciones.⁵¹

Zizek de manera perspicaz indaga el texto kantiano y aborda el papel de la imaginación; lo primero que debemos indicar es que el papel de la imaginación en el texto kantiano es el de la síntesis de las intuiciones, es un paso previo al pensamiento. No es el libre juego de la facultad de la imaginación, es sobre todo la ordenadora de la multiplicidad, la que presenta la materia prima para que el

⁵⁰ Cuyo zócalo nombra unidad sintética de apercepción (I. Kant, *op. Cit.*, p. 140)

⁵¹ Estas intuiciones reaparecerán cuando abordemos el Cogito y las representaciones sensibles de los objetos; este punto es nodal para el trabajo ... *die Anschauungen ohne Begriffen sind Blind*...las intuiciones sin conceptos son ciegas.

pensamiento pueda desplegarse. Pero, acaso, se pregunta Zizek, ¿es ese el único alcance de la imaginación? Inmediatamente Zizek señala que si bien la imaginación desempeña un papel de síntesis de las intuiciones que se encuentran desperdigadas, trozadas, la imaginación no se reduce a ese papel que le otorga Kant. “Los hombres han vivido imaginando paraísos perdidos y futuros. El psicoanálisis se ha remontado hasta las fuentes del río de las ilusiones y ha develado sus míseros orígenes. Por eso carga con una triple maldición: intolerable, intolerante, intolerado”⁵², podríamos añadir.

¿Acaso la imaginación no nos permite también imaginarnos (¡representarnos! ¡*stellen uns vor!*) lo más descabellado tal como una sirena, un cuerpo desmembrado, que los hombres de afuera no son sino trajes que caminan...una sonrisa sin cara como el gato de Cheshire -un atributo sin sustancia, con perdón de Aristóteles-o la desligadura de lo que no hemos de encontrar jamás en el mundo? claro que puede: de ahí el andamiaje de *Wort* y *Vorstellung*, las palabras dan forma a la imaginación y si, como se ha indicado, las palabras horadan y entregan un ser trozado, si hay un hueco en toda palabra que le impide ser una palabra plena entonces detrás de la imagen, de la representación, de (ya vamos viendo por qué el ejemplo kantiano es tan ilustrativo) la imagen del mundo, de lo aprehendido en el espacio de la percepción -*Welt-Anschauung*-, hay indefectiblemente un *agujero*. Esto es, “la imaginación [...] como la fuerza que desgarrar la trama continua de la intuición”⁵³ y delata un hoyo detrás de la imagen.

“La unidad que el sujeto se esfuerza por imponer a la multiplicidad sensorial mediante su actividad sintética es siempre errática, excéntrica, desequilibrada, “insana”, algo impuesto externa y violentamente a la multiplicidad, nunca el acto tranquilo y simple de discernir las conexiones subterráneas intrínsecas entre

⁵² Néstor Braunstein compl, *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, op. Cit., p. 192

⁵³ Slavoj Zizek, *El espinoso sujeto*, Paidós, Argentina, 2007, p. 42

los *membra disjecta* [...] toda unidad sintética de basa en un acto de represión”⁵⁴.

Podemos agregar a esto algo: detrás incluso de esa imagen y de cualquier otra hay un hueco, que son imágenes en la medida en que *encubren una falta* y que esa falta es, como lo pedía Kant de las intuiciones, constitutiva de la representación-imaginación -mismo término en alemán- del sujeto. ¿Cómo abordar el espacio de la falta en un momento en que la imaginación debe presentar lo múltiple, debe aprehenderlo para el conocimiento si además el ámbito del que tratamos es *a priori*? Más adelante Kant de algún modo avanza en nuestros propósitos: en la *idealidad trascendental* tenemos que hacer “cómo si” fuera de esa manera. El hueco de la representación que se abre en el lugar mismo de la imaginación-representación contrasta en los planteamientos kantianos si tenemos en mente el ulterior desarrollo de las tesis cognoscitivas de Kant.

Pero Zizek presiona aún más el punto ya que añade que Kant dejó de lado que la imaginación también destruye, separa lo que se “presenta” al sujeto como unido, abre espacio a la aberración (...o sublima lo que intenta salir...).

En última instancia, la imaginación representa la capacidad de nuestra mente para desmembrar lo que la percepción inmediata une, para “abstraer”, no una idea común, sino un cierto rasgo entre los otros rasgos. “Imaginar” significa representar un objeto parcial sin su cuerpo, un color sin forma, una forma sin volumen [...] el reino irrestricto de la violencia de nuestra imaginación, de su “libertad vacía” que disuelve todo vínculo objetivo, toda conexión basada en la cosa misma⁵⁵

Este resulta terreno fértil para el psicoanálisis. La imaginación, ese “libre juego de asociaciones” puede resquebrajar la imagen que el sujeto mismo posee de sí, puede, en su relación como *Wortvorstellungen* hacer patinar al sujeto que habla y delatar que en ese espacio en donde algo se imagina-representa, algo busca esconderse...o igualmente puede hacerle creer que es un *uno* cerrado y

⁵⁴ *ibid*, p. 43

⁵⁵ *ibid*, p. 41

auténtico. Por eso es que podemos ser engañados en el espacio mismo de la cosa: porque desencadenando la representación (imaginación) de objetos sustitutos, evitamos tener contacto con esa parte siempre ausente. La concepción kantiana de la imaginación pasa por alto en silencio un rasgo negativo crucial: obsesionado como lo está por el empeño en sintetizar, por unir la multiplicidad dispersa dada en la intuición, Kant no dice nada acerca del poder opuesto de la imaginación, subrayado más tarde por Hegel, a saber: la imaginación en cuanto "actividad de disolución"⁵⁶. Entre la imaginación como unificadora y desgarradora, ¿qué espacio juega lo fenoménico o nouménico? ¿Hay algún paso posible para transitar así dispuesto ese espacio?

El paso entre una y otra posibilidad (que no recae en el voluntarismo ni en un gesto fenomenológico) es justo la oscilación entre una supuesta representación y la imaginación. Pero justamente es este paso entre dos terrenos, a saber, la multiplicidad y la unidad sólo puede ser dado por un mediador que en este *caso es el sujeto* que, como indica Zizek, es un *mediador evanescente*:

Esta zona intermedia (que no es fenoménica ni nouménica, sino la brecha que separa lo noumenal de lo fenoménico y, en cierto sentido, lo precede) es el sujeto, de modo que el hecho de que el sujeto no puede reducirse a la sustancia significa precisamente que la libertad trascendental, aunque no es fenoménica [...] no es tampoco noumenal, y se desvanecería si el sujeto tuviera un acceso directo al orden noumenal"⁵⁷

La distinción nouménico-fenoménico está mediada por el sujeto que -ya hemos aducido que está en búsqueda, que la imaginación puede ser a su vez destructiva y que hay un hueco detrás de cada imagen- no puede sino acercarse a través de la crisis de su evanescencia y su despunte. Sólo por el sujeto, en ese vértice, en la eclosión de su evanescencia es que se sostiene la distinción fenoménico-nouménico. La imaginación que constituye la piedra de toque de la síntesis del conocimiento, es a su vez su punto de quiebre, su cuarteadura. Pero hay una unión entre lo imaginario y lo simbólico en la imagen, en la unidad que,

⁵⁶ *ibid*, p. 40

⁵⁷ *ibid*, p. 36

rastreando desde el estadio del espejo y pasando por la confianza en el discurso filosófico y científico, se busca disimular: la imagen (continuidad, unidad) *encubre el espacio de una falta* en donde se despliega una lógica distinta a la de la preservación del sentido (hay en ese hueco -que trae consigo huellas de *das Ding*- una lógica que subvierte el sentido de todo discurso).

En este espacio paradójicamente se sostendría la distinción nouménico-fenoménico kantiana porque en medio de éstos ámbitos *despuntaría el sujeto*. Tenemos pues dos tópicos entrelazados por la subversión de la imaginación trascendental: el despunte y mediación evanescente del sujeto y el agujero o hueco detrás de toda representación. La imagen encubre una falta que, señala Zizek, es el trasfondo mismo de la imaginación. *Lo que subyace a la síntesis y unidad subjetivas es precisamente el desmembramiento, la zozobra, la inestabilidad de la que da cuenta la imaginación y no es posible rehuir de esta zozobra porque ya está en las palabras mismas y en su ligadura con la representación-imaginación.* "El hombre es así fuerza surgida de la naturaleza que niega la naturaleza. Es lo más *unheimlich* porque sale de sí, de su lugar (*Heim*), para hacerlo extraño, siniestro"⁵⁸

Digámoslo así, hay turbulencia y zozobra en la imaginación porque la falta delata que algo se ha perdido; así que en la imaginación no sólo hay, como nos indicó Kant, una síntesis, una aprehensión del mundo (¡una aprehensión de las *Welt-Anschauungen*, es decir, de lo que se intuye del mundo!), también hay en la imaginación una forma de elaborar y aguardar una pérdida.

De manera resuelta apuntamos que si para Hegel la certeza sensible era el primer paso para el conocimiento ya que nadie puede engañarse al respecto sobre ella -según el filósofo alemán-, la imagen-palabra de esa certeza encubre un hueco del que siempre ha debido, en la proyección del sentido, engañarse el sujeto. El psicoanálisis busca ir a los trazos de lo que el sujeto dice cuando

⁵⁸ Néstor Braunstein compl, *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud, op. Cit.*, p. 201

habla. Amalgamiento de palabra-imagen que se representa en otro escenario, el del *Unbewusst* que sólo puede aparecer en el lenguaje.

El lenguaje y el significante

La indeterminación no trae precisamente la multiplicidad de sentidos

Sigmund Freud

El psicoanálisis, al igual que la filosofía, no es ajeno a preguntar por el lenguaje ya que es ante todo su materia de trabajo. La indagación sobre el lenguaje es un punto de encuentro indefectible cuando se aborda el pensamiento de Lacan: por un lado tenemos inquietudes en común con la filosofía, y por otro una exigencia de pensar el lenguaje y las posibilidades de sus investigaciones -en este caso la lingüística- como un elemento que estructura el pensamiento psicoanalítico. Como bien supo ver Jean-Luc Nancy pensamos el lenguaje sobre todo "después de Freud, después de una ruptura o después de un cierto corte que tuvo lugar con Freud" pues "la razón y el lenguaje no volvieron a ser lo que antes se descubría bajo esas palabras"⁵⁹.

Si partimos de Freud -de lo que Freud nos da a pensar-, la atención sobre el lenguaje para el psicoanálisis se mueve en un plano distinto al de la filosofía: exige ante todo poner atención a los quiebres, a los puntos de ruptura, porque en esas aberturas se manifiesta lo que alimenta la práctica analítica: *el inconsciente*. Sin embargo, es en Lacan en donde las inquietudes con respecto al lenguaje alcanzan un desarrollo más logrado, ya que acerca al psicoanálisis con otras áreas del saber, en este caso, la filosofía y sobre todo la lingüística. "Que exista un modo que le permita a Freud concebir como posible la subversión del

⁵⁹ Jean-Luc Nancy, *El título de la letra*, op. Cit. pp 27-28

sujeto, muestra ya hasta qué punto él identifica al sujeto con lo que el sistema significante subvierte originariamente”⁶⁰

Lacan empleó la lingüística desarrollada por Saussure para adentrarse en el descubrimiento freudiano y darle una base más amplia, ya que encontró que las propuestas saussurianas alimentaban las posibilidades de desarrollo del psicoanálisis mismo. Para Saussure la lengua se constituye por dos elementos: el significado y el significante, que juntos producen el signo: “Llamamos signo a la combinación del concepto y de la imagen acústica”⁶¹. El significante es la imagen acústica de la palabra y el significado lo que remite. El signo, apunta, es arbitrario (como prueba existen muchas lenguas), el significante es arbitrario con relación al concepto. “El significante aparece como libremente elegido, en cambio, en relación a la comunidad lingüística que lo emplea no es libre, es impuesto”⁶². A esta afirmación subyace que el contenido de una palabra no está verdaderamente determinado más que por el concurso de lo que existe fuera de ella y en relación a ella. Por eso al pensar en el “sujeto” Lacan nos indica que “no hay sujeto que no sea ya, siempre, sujeto social, es decir, sujeto a la comunidad en general”⁶³

¿Y qué existe fuera de ella y en relación con ella? Lacan bien podría contestar: significantes y no sin un tono burlón añadir: “me parece difícil no hablar neciamente del lenguaje”⁶⁴. Para Saussure el signo lingüístico era definido por la correspondencia entre el significado y el significante; sin embargo, Lacan diluye esta correspondencia y le da preeminencia al significante sobre el significado: podemos en este punto suspender los contenidos para pensar el significante bajo el cual se expresa. “La tarea consiste en trabajar el signo hasta destruir en él mismo toda función representativa, es decir, la propia relación de

⁶⁰ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 56

⁶¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística general*, Fontamara, México, 1998, p. 103

⁶² *ibid*, p.109

⁶³ Jean-Luc Nancy, *El título de la letra, op. Cit.*, p. 35

⁶⁴ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XX. Encore, Paris, Séuil, 1982*, p. 23

significación”⁶⁵. Fred nos hablaba de “*leves pero persistentes signos*” que debía atender el psicoanalista en vez de acercarse llana y hoscamente a la causa aparente de un fenómeno, buscar el sentido latente en el contenido manifiesto. Vemos que la empresa lacaniana no está *significativamente* alejada de inquietudes que nos conciernen. En el caso de los términos Lacan se centrará en el significante y hablará de significación en términos de articulación entre significantes que a su vez producirán efectos de significado. Hay que echar a andar el pensamiento “de un significante sin significación”⁶⁶. De entrada Lacan considera la relación entre significantes como una cadena en la que se suceden y mueven los distintos significantes y con base en su desplazamiento van creando el significado. Así, el significante no se encuentra aislado sino que hace cadenas con otros significantes que se despliegan en dos órdenes: el de la simultaneidad y el de la contigüidad. Con esto Lacan promovía sobre todo que *el significado jamás es unívoco*. Vamos a encontrar las repercusiones de esta tesis sobre todo al referirnos a los sueños y la comunicación: la comunicación existe justamente porque el significado no está dado de antemano y se puede acceder a la interpretación psicoanalítica de los sueños justamente porque el acento no está puesto en el significado sino en su estructuración significante. “El lugar absoluto en el que su discurso singular busca su propio lugar, busca, falla y, al fallar, encuentra su propio lugar”⁶⁷.

Si Freud ya había llamado la atención en los tropiezos que muestran aberturas en el liso sujeto de la conciencia y exigía advenir en ese espacio⁶⁸, Lacan encontrará ahí el enclave para acercar a Freud con la lingüística. Los lapsus nos dan el espacio idóneo para plantear la preeminencia del significante que promueve Lacan. Pero también en la *Traumdeutung* de Freud podemos hallar esta relación significante que termina produciendo significado.

⁶⁵ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 46

⁶⁶ *Ibid*, p. 46

⁶⁷ Louis Althusser, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1996, p. 42

⁶⁸ Véase Sigmund Freud, *Introducción al psicoanálisis*, en particular el apartado dedicado a los actos fallidos.

Queremos llamar la atención aquí en una extrañeza: si bien el discurso filosófico que debate el lenguaje -allende de la corriente analítica- se movía en la ontología, aquí estamos abocados a un plano más estructural, como la posibilidad de la ontología misma. El significado para Lacan, no es sino un efecto del encadenamiento de significantes que se van desplazando y desplegando a través de sus propias reglas que son la metáfora y la metonimia. Así da salida a la explicación freudiana sobre los sueños ya que para acechar el significado del sueño se debe atender a la condensación y desfase de los significantes del sueño, ya que en el ombligo del sueño algo se desfasa, "no hay ejemplo construido que pueda igualar el relieve que se encuentra en lo vivido de la verdad"⁶⁹. Si Lacan le da primacía al significante, da la impresión de que el sujeto está atado al significante, está determinado por él, no puede escapársele, siempre va a estar sometido a una estructura signifiante que articula los tres registros que para Lacan estructuran a todos los individuos, a saber, lo simbólico, lo real y lo imaginario.

En el encadenamiento signifiante se puede referir que hablar es producir equívocos, cadenas significantes que necesariamente desembocan en malentendidos; hay que recordar que ya para Freud los equívocos decían más que la coherencia interna de las frases, ya que marcaban el espacio donde algo tintineaba, algo se abría para mostrarse, ya fuera en los chistes o los diferentes lapsus: *verhören*, *versprechen* o *versagen* (el prefijo alemán *ver* que Freud emplea para marcar el lapsus, tiene una posible feliz coincidencia si consideramos uno de los términos más atesorados de la hermenéutica moderna: *verstehen*, es decir -aventurando un juego de significantes-, *no estar bien parado, ver-stehen*).

⁶⁹ Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 52

“La función del otro, determina la posición del sujeto”⁷⁰. Pero el significante que parece tener atado al sujeto tiene para Lacan un rasgo que no se puede dejar de lado: *se presenta como el Otro del sujeto*; conlleva en sí una determinada estructura, huellas de su propio desarrollo y esas huellas atraviesan al sujeto porque cuando el sujeto es instaurado, lo preceden ciertas estructuras que lo conminan y conforman. Lo propio del sujeto es desde siempre transgredido por el Otro: “por una parte el hombre se halla en medio del lenguaje como lo preexistente que cava un abismo en el interior de su ser, que lo separa del objeto del deseo y que lo convoca a una actividad violenta, la del inconsciente, que transgrede la ley subyugante exponiendo al hombre al absoluto desamparo de la pérdida de su *Heim*”⁷¹

Lacan señala que Freud descubrió el significante en las formaciones del inconsciente, que se adelantó de algún modo a la lingüística moderna, porque en sus interpretaciones de sueños, lapsus y chistes, el significante “no es la otra cara del signo respecto del significado y cuya existencia se agota en tal asociación, sino el orden del espacio según el cual la ley se inscribe, se marca como diferencia”⁷²; para sostener su afirmación el ejemplo que esgrime es el famoso equivoco de signorelli; al cambiar las letras, Freud se percató de que no se respeta ni el sentido ni el orden de los problemas y que la relación que se establece sólo atiende a las palabras, a un cambio vocálico. “¿Cómo tenemos pues alguna aprehensión de esos procesos de pensamiento? [...] únicamente en la medida en que se producen palabras”⁷³. Así, demuestra que el significante es independiente del significado y que afecta directamente al sujeto. “El sujeto ya no era una sustancia, algo representable sino, hablando con propiedad, una suposición, es decir lo que está supuesto, ubicado debajo, en el intervalo, en el lazo entre dos significantes. Este sujeto, una nada de alguna manera, era sin embargo lo que hace lazo [*lien*] entre dos significantes, y esa nada es el corazón

⁷⁰ Rinty D’angelo, Eduardo Carbajal, Alberto Machilli, Una introducción a Lacan, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2006, p. 40

⁷¹ Néstor Braunstein compl, A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud, *op. Cit.*, p. 197

⁷² Jean-Luc Nancy, *op. cit.*, p. 54

⁷³ Jacques Lacan, *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 44

de la palabra en tanto esta atañe al analista”⁷⁴. Si ya hemos indicado que el lenguaje nos entrega un sujeto trozado porque apalabra su deseo y que hay algo que es inalcanzable para el sujeto -el objeto de deseo-, podemos señalar ahora que el significante “segrega un resto que es *insignificabilizable*”⁷⁵, lo que podemos llamar *das Ding*, pues no olvidemos que La Cosa sólo se nos presenta en la medida en que hace palabra⁷⁶ y que Lacan en su aportación al psicoanálisis reformulará y renombrará. “La falta -esa que produce el significante en su despliegue por la cadena en relación con otros significantes- ahonda la verdad como abismo. Verdad de la falta, falta de la verdad. La verdad es esencialmente (y hay que subrayar este adverbio) decepcionante”⁷⁷, la vida, como indicó Lacan, es precaria, de ella el significante sólo nos aportará cadenas, con las que bien podemos aprisionarnos el cuello y ladrar como bestias.

Para el psicoanálisis, nos recuerda Lacan con su insistencia en el significante, los cortes y los tropiezos en un discurso dicen más del sujeto de lo que el sujeto pretende decir: indican un espacio de cuarteadura que, asombrosa y sutilmente, es *pre-ontológico*, “algo que pertenece al orden de lo *no realizado*”⁷⁸. Si al acercarnos a *das Ding* pensamos *el resto* que se produce en lo que se menciona, ahora pensamos a partir de los trazos en la lisura del discurso, en donde se produce ese resto (por eso, lo repetimos, Lacan señalaba que *la Cosa es lo que padece el significante*). El significante produce no obstante un *imposible* y en esto se relaciona con *la Cosa*. Las cuarteaduras del discurso son huellas de lo imposible, del resto inaprehensible que genera el significante: como indicó Rimbaud, *lo único verdaderamente imposible es que nada lo es...* porque ya hay un imposible producido como resto en la enunciación de estas palabras. Todo lenguaje está fincado en su propia imposibilidad -por paradójica que resulte esta propiedad sin dueño-. En sus escritos Lacan se detiene para adentrarse en la

⁷⁴ Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 33

⁷⁵ Rinty D´angelo, *op. Cit.* p. 42

⁷⁶ Jacques Lacan, *Séminario Livre VII, op. Cit.*, p. 71

⁷⁷ Jean-Luc Nancy, *Falta de nada en Lacan con los filósofos*, Siglo XXI, México, 1997, p. 190

⁷⁸ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 30

función y campo de la palabra en el psicoanálisis: el análisis se ocupa de los equívocos, de los desmentidos más que cualquier otra ciencia, su campo son los quiebres, las rupturas del discurso que muestran en él más de lo que el sujeto estaría dispuesto a asumir: "Por eso el psicoanalista sabe mejor que nadie que la cuestión en él es entender a qué "parte" de ese discurso está confiado el termino significativo"⁷⁹. Ya vemos desde aquí que al sujeto hay que desoírlo al oírlo justamente porque lo oímos.

Estos puntos de quiebre manifiestan una apertura y un cierre: son intermitentes, vacilan en la concisión. Dan la pauta de otro escenario (*Szenerie*) donde se desarrolla algo que no es del orden del sujeto. Derrida de manera acertada nos ha indicado que con este escenario Freud también planteaba otro escenario para la escritura: no sólo se atienden los pliegues y tropiezos del discurso, se va en busca, en las comisuras de lo que se dice, de otro escenario que se despliega de manera distinta a la realidad, que desplaza, difiere, evade y, podemos afirmarlo, la afecta; además, el psicoanálisis no pone el acento en el significado porque así se restablecería un orden que, presentándose en las comisuras, terminaría siendo un espacio de comprensión para el sujeto⁸⁰.

Cuando Freud quiso ocuparse de ese *otro espacio* que se abría paso en las cuarteaduras y los tropiezos del discurso, se encontró con el problema de justificar este espacio que no debería supeditarse al orden del sujeto, sino a su revés. En efecto, ¿cómo si no tenemos más que palabras, discurso (*Wort, Wortvorstellungen*) que desfasan lo que los alimenta podemos acceder a ese espacio del desfase para hendir nuestra búsqueda dejando muda la comprensión? Este espacio es, desde Freud y más allá de él, el *Unbewusst*, el inconsciente. Por las características del inconsciente freudiano (...y el nuestro...), la demostración de la existencia del inconsciente (es decir, la apertura a una lógica distinta a la

⁷⁹ Jacques Lacan, *Función y campo de la palabra en psicoanálisis* en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, p. 242

⁸⁰ Como habíamos indicado, aquí arranca cierta hermenéutica que apuesta por el significado (*Bedeutung*) y emplea como lazo la comprensión (*verstehen*).

del academicismo, a la ciencia y filosofía, a una lógica del mostrar y aparecer que lleva en sí el ver y escrutar, mirar en el *horizonte*) se presentó a Freud como un verdadero reto. En este enclave se halla ya la resistencia impuesta por el pensamiento tradicional a los planteamientos psicoanalíticos: pensar lo que aparece en las cuarteaduras del discurso de otra forma, abriéndose a ese otro *Szenerie*, sin limitarlo a la representación y dominación del sentido. Buscar pues por donde no se podría haber querido desear buscar.

Al no poder aportar pruebas de constatación empírica, se ocupó de las combinaciones de palabras y los desfases de sentido en las enunciaciones del sujeto. Y qué mejor escenario para ocuparse de los desfases y combinaciones de significantes que no respetan un sentido aparente, que *die Träumen*, los sueños. En lo que dice el sujeto trasluce las huellas de la *Verdrängung*, de la represión que reelabora el material oníricamente, aunque también el sujeto no sabe lo que dice cuando habla ya que comete errores, errores que no obstante no se encuentran como una ocurrencia aislada, sino que guardan una íntima relación con el sujeto mismo⁸¹. Lacan toma este gesto para aseverar que Freud se adelantó a la lingüística moderna al dar preeminencia al significante y relacionar los procesos de condensación y desplazamiento con la metáfora y metonimia respectivamente.

Freud no pudo hacer uso de esta ciencia del lenguaje que es la lingüística, pero Lacan insistió en que en Freud ya había prefiguraciones de la lingüística y se abocó a formalizar y pensar la experiencia freudiana, su descubrimiento, a partir del vocabulario aportado por la lingüística. Así que Lacan pensó sobre todo el significante, el orden simbólico que, como indicamos arriba, tiene un carácter

⁸¹ Queremos llamar la atención en este punto porque puede dar pie a interpretar en el encuentro de un “sentido” en los lapsus una supuesta teleología del sujeto, sobre todo porque podría pensarse en un orden paralelo al de la vida anímica en la vigilia: podemos adelantar por ahora que el hecho de que los lapsus puedan inscribirse de algún modo en la historia y vida del sujeto y no ser una simple ocurrencia, no atiende a un orden cerrado y establecido en el que su relación estaría justificada, sino, como hemos indicado e iremos sondeando, a otro escenario que pervierte y subvierte la noción clásica del sujeto y el arraigo en su “fundamento último”.

pre-ontológico. El significante no tiene un estatuto ontológico, no se le puede atribuir la propiedad de ser, aunque en su encadenamiento haga posible el discurso y la ontología. Si se aborda el significante como la marca que se encadena y el sujeto en su entrada al universo simbólico se ve alienado (Marx emplea la palabra alemana *Entfremdung*, que lleva en su raíz el término *Fremde*, es decir, extraño y no olvidemos que hemos indicado que el significante se muestra al sujeto como algo otro, extraño a él: por eso es tan cercana la alienación por el lenguaje y la referencia a esa Ding que nos enajena - entfremdet- y nos extraña -Fremde: "El *Ding* es el elemento que es aislado en el origen por el sujeto, por su experiencia del *Nebenmensch*, como siendo por naturaleza extranjero, *Fremde*"⁸²), entonces el significante se presenta al sujeto como *el Otro*, como algo extraño que lo aliena y que *no es localizable en un estatuto ontológico, que no es decir poco*. Hay alienación-configuración con el sujeto que se presenta ante algo que no tiene un estatuto ontológico definido y que pertenece a lo que Lacan llamó lo no-realizado.

Die Verneinung

Poseéis la ilusión de una libertad psíquica y no queréis renunciar a ella

Sigmund Freud

La discusión suscitada al respecto de la *Verneinung* es fecunda en más de un sentido: ejemplifica el desfase de sentido que se da en el lenguaje, nos enfrenta con el sujeto del inconsciente, con la represión y con el pensamiento abordado desde cierta filosofía que busca, en una sutil connivencia con las pretensiones del psicoanálisis, acceder a otra forma de pensamiento.

⁸² Jacques Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 67

El significante, hemos insistido, produce un resto, un imposible que hasta ahora hemos acercado con *das Ding*; así, también indicamos que hay una brecha entre la simple demanda que incluye al otro y al deseo, ante todo, porque la demanda pone en evidencia que se busca algo más allá de la necesidad y que se apela a la respuesta del otro. Se engarzan el deseo y el otro de una forma interesante que hemos de indicar porque da pie para pensar que es en el otro donde está planteada la cuestión de la causa, es decir, *el deseo es el deseo del otro*.

Una demanda puede hacerse patente sin que una intencionalidad consciente la sostenga; esta posición inconsciente es apreciable en la *Verneinigung*⁸³ freudiana. *Verneinigung* ha sido traducida al español como denegación y no como simple negación ya que se trata no tanto de la negación de una cosa, cuanto de su desplazamiento (movimiento cercano a la *Negativität* hegeliana). En la denegación, “el shifter que indica pero *no* significa al que habla, es precisamente ese *no*”⁸⁴, es decir, él no es quien indica quién es el sujeto que detenta la oración aunque -como puro significante- no lo significa. En la *Verneinigung* Freud explicita el contraste entre el sujeto de la enunciación y el sujeto del enunciado: por un lado tenemos a un sujeto que relatando algo se detiene para aseverar una negación: soñaba con una mujer...pero bajo ninguna circunstancia esa mujer es mi madre... ¿a quién se dirige esta precisión si el otro no ha insinuado que fuera la madre? (Lacan apuntalo a este respecto “que el efecto de la interpretación [...] sea aislar en el sujeto un hueso, un *Kern*, para decirlo como Freud, de *nonsense*, no implica que la interpretación misma sea un sin-sentido”⁸⁵). La premura de la respuesta delata que *ahí* algo busca escabullirse pero que al mismo tiempo

⁸³ En la palabra alemana *Verneinigung* encontramos un campo semántico interesante. Se incluye la palabra *nein* (no) y el prefijo *ver-* que, si pensamos en los *verhören*, *versprechen* o *verschreiben*, tiene un carácter privativo. Pero lo interesante de este prefijo es que se emplea para denotar una suerte de negatividad realizada: por ejemplo, el verbo *trinken* (tomar) se torna ahogarse (*vertrinken*) o el adverbio mejor (*besser*) se torna en el verbo mejorar (*verbessern*) donde se trasluce el carácter de acabamiento. El prefijo *ver* marca a su vez los actos fallidos (una negación de sentido) pero también la resolución última de algo (en esa negación *algo* se lleva a *cabo*).

⁸⁴ Rinty D'Angelo, *op. Cit.* p. 77

⁸⁵ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 258

rebulle, y se muestra justo porque *en el tropiezo se crea la lisura del espacio del que proviene*.

Algo permanece en ese espacio reprimido y busca salir -aunque para eso sea necesario el desciframiento del otro- proyectando el espacio mismo del que desea liberarse, así, "se revela no un defecto de representación, sino una verdad de otra referencia que aquello, representación o no, cuyo bello orden viene a turbar"⁸⁶. Hasta ese momento el discurso no se presentaba como el entramado de un engaño, justo surge en el momento en que lo reprimido busca salir; es como el grito, apuntala Lacan, que no surge de un trasfondo de silencio sino que lo crea en su irrupción. "¿Dónde está el telón de fondo? ¿Será la ausencia? Pues, no. La ruptura, la ranura, el rasgo ya de la abertura hacen surgir la ausencia - igual que el grito, que no se perfila sobre el telón de fondo del silencio sino que al contrario lo hace surgir como silencio"⁸⁷. El supuesto sentido sostenido en la afirmación del sujeto, desmiente una aseveración que nadie ha articulado, o mejor aún, que es articulada en otro espacio, delata pliegues, recovecos que más que arruinar la entereza del discurso, lo muestran como tal: *el discurso se hace unívoco y coherente porque hay asperezas que brotan a pesar del sujeto*. "El objetivo de la interpretación no es tanto el sentido, sino la reducción de los significantes a su sin-sentido para así encontrar los determinantes de toda la conducta del sujeto"⁸⁸.

Por lo demás, eso que es reprimido (*Es, das verdrängt wird*) vuelve y atropella el discurso, por eso Lacan llega a afirmar que la represión y la repetición son una y la misma cara de un proceso. En este caso, la represión produce no la clausura de aquello que busca negar sino un desplazamiento, no es que se niegue sin más, sino que se formula contrario a como buscaría manifestarse su sentido. "Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación,

⁸⁶ Jacques Lacan, *Écrits 1, op. Cit.*, p. 224

⁸⁷ Jacques Lacan, , *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 34

⁸⁸ *ibid*, p. 219

incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra constituye la verdad; incluso si está destinado a engañar, especula sobre la fe en el testimonio”⁸⁹

Por eso es que se le llama denegación y no negación: no es una negación cualquiera, es una en la que el sujeto es descubierto, en donde algo se vislumbra, algo busca manifestarse. En este punto las aportaciones de Jean Hyppolite son esclarecedoras; Hyppolite nos recuerda que la palabra es de entrada una negación y que “hay que distinguir entre la negación interna al juicio y la actitud de la negación”⁹⁰; en el ejemplo freudiano esto es una negación de la negación, es decir, una doble negación porque por un lado se niega lo que se quiere decir diciéndolo y por otro lado se niega este decir afirmando lo contrario. Recordemos que una negación de la negación es una afirmación, pero en este caso, Hyppolite (con una poderosa raigambre hegeliana) nos recuerda que esta afirmación no deja de lado la doble negación, es decir, que el término *Aufhebung* se emplea incomparablemente en este ejemplo freudiano: la afirmación de que algo ahí busca aparecer no disuelve el conflicto de las negaciones, por el contrario, sólo es posible a partir de ellas, a partir de ese *no* que contiene en sí la fuerza de la doble negación y el brote de una afirmación. “La denegación es una *Aufhebung* de la represión, pero no por ello una aceptación de lo reprimido”⁹¹ apuntala Hyppolite. La *Aufhebung* hegeliana exige sobre todo eso: mantenerse en la doble negación superándola, pero no como una liberación, sino como la postulación de un orden distinto a partir de la contradicción misma. ¿Cómo permanecer cuando la postulación misma de la denegación trastoca las reglas del juego e intenta hacernos pensar de manera distinta a lo que afirma sin desechar el desmentido?

Eso que brota de la negación de la negación nos entrega el *retorno de lo reprimido* que, según la lógica del desplazamiento y la condensación (metáfora y

⁸⁹ Jacques Lacan, *Écrits 1, op. Cit.*, p. 242

⁹⁰ Jean Hyppolite, *Comentario hablado sobre la Verneinigung de Freud en Escritos 2*, Siglo XXI, México, p. 838

⁹¹ *ibid*, p.839

metonimia), manifiesta aquello que Freud llamó -para disipar el carácter atribulado y romántico del *Unbewusst-* *pensamientos inconscientes*. Justamente porque no es una negación sin más, es decir, el inconsciente no es esa parte soterrada, oscura, pasional, irascible, sombría y descontrolada -por oposición a la conciencia-, justo por eso es que Freud fincó su visión propia del inconsciente. "Contrariamente a la expectativa de dar razón a la sinrazón, la práctica analítica debe interesarse no en el cierre de la significación sino, en cambio, en aquello que la bloquea, en lo que hace tropezar, y sitúa lo real en el corazón de su experiencia"⁹². No es esa parte atribulada e irascible que representa el anverso de la conciencia: *habla*, tiene sus propias reglas y se despliega en un escenario distinto *en* el discurso.

Verneinigung y Gedanken

¿No confundiréis en vuestra crítica la importancia de los problemas con la apariencia exterior de los signos en que se manifiestan? ¿No hay acaso cosas importantísimas que en determinadas condiciones y momentos sólo se delatan por signos exteriores debilísimos?

Sigmund Freud

Pero aquí hemos hecho más que justificar el estatuto del inconsciente: hemos acercado a Freud con Hegel vía Lacan e Hyppolite y la estructuración del inconsciente como un lenguaje; tenemos pues no sólo un punto en común de discusión, sino también una inquietud expresada por el mismo aliento. Y no debemos descuidar los pensamientos inconscientes. Volvamos al argumento.

Contener así la doble negación llevando a cabo una afirmación es, dirá Hyppolite tarea de lo que llama con Hegel *el pensamiento*. Recordemos que Hegel afirmaba en la *Fenomenología del espíritu* que el pensamiento es la tarea de lo negativo, que lo negativo es su elemento y lo más importante es permanecer en la

⁹² Franck Chaumon, *op. cit.*, p. 7

negatividad. "Tal vez lo que nace aquí es el pensamiento como tal; pero esto no es antes de que el contenido haya sido afectado por una denegación"⁹³ Es ilustrador cómo es que Hyppolite con esta aportación a la *Verneinigung* viene a abonar con algo que a Freud le interesaba sobremanera: demostrar que en los equívocos en que se manifiesta el inconsciente se trasluce que el inconsciente no es el revés de la consciencia, ni una parte soterrada ni un arrebató; es por el contrario, el lugar del *pensamiento* en donde, si se nos permite presionar el punto, arribamos a la constatación de que el pensamiento radica en mantener la tensión de la negación, de la doble negación que afirma, mantenerse en esa fuerza (lánguida y centelleante), yendo más allá de ella siempre en ella...el pensamiento como la fuerza de una *destitución y destrucción del sujeto* que, no obstante, se mantiene y se afirma. "El proceso del pensamiento, en la medida en que de todos modos en él progresa el acceso a la realidad, el *Not des Lebens*, que mantiene en cierto nivel la carga del aparato -se encuentra en el campo del inconsciente. Sólo nos es accesible por el artificio de la palabra articulada"⁹⁴

Hay en el pensamiento una fuerza que amenaza con fragmentar y destruir al sujeto. Sostengamos que una negación que no se negara a sí misma sería la realización teleológica del sujeto. "Confesar la negatividad en silencio es acceder a una disociación de tipo no-clásica entre el pensamiento y el lenguaje y quizás entre el pensamiento y la filosofía como discurso; sabiendo que este cisma sólo puede decirse, borrándose en ella, en la filosofía"⁹⁵ Por eso como afirmábamos más arriba, en el ejemplo de la denegación, quien presenta al sujeto y lo destituye es ante todo el *no*. Ya que hemos referido a Hegel es crucial permitirnos aquí un desencuentro con Kant -que para Lacan sería de lo más gustoso-: para Hegel, el entendimiento tiene la capacidad de intuir, mientras que para Kant no: *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe*

⁹³ Jean Hyppolite, *op. Cit.*, p. 840

⁹⁴ J. Lacan, , Séminaire Livre VII, *op. Cit.*, p. 63

⁹⁵ Jacques Derrida, La escritura y la diferencia, *op. cit* p. 49

*sind blind*⁹⁶; el entendimiento no puede intuir y la intuición no puede entender, aunque llama, en el entendimiento, a la capacidad de producir conceptos, espontaneidad del conocimiento *Die Spontaneität des Erkenntnisses*. Hermosa expresión la suya que no puede sino convocarnos *exHaus*-tivamente a pensar que ya desde Kant tintineaba la zozobra de ese salto mortal que puede fragmentar e instaurar al sujeto.

En el espacio abierto por el pensamiento kantiano, por ejemplo, no encontramos esta firmeza de la denegación y podemos aventurar que la razón de tal omisión es que *el sujeto trascendental desconoce de la castración*. La *Verneinigung* da cuenta de la castración del sujeto, de la incomodidad que lo acecha, de que su palabra está cooptada por algo que no se puede representar (sí, *aquí el pensamiento rebasa la representación por desvío*). Sobre el sujeto tal cual lo abordamos late la castración; la castración es justo lo que distingue la formulación filosófica del sujeto de la apuesta psicoanalítica, por eso la particularidad de la *Verneinigung* a este respecto es “señalar una solución ideal, la de un revisionismo permanente, si así puede decirse, en que la verdad está en reabsorción constante, en lo que tiene de perturbador, no siendo en sí misma sino lo que falta para la realización del saber”⁹⁷

Pese a que Kant indica que la cosa es en sí, debemos hacer *como sí -als ob-* así fuera, siempre eludiendo la falta, desconociendo la castración. Digamos más, *el sujeto kantiano pretende omitir la castración porque no encuentra en la imaginación un elemento para reelaborar su pérdida: no puede abordar la castración porque la capacidad plástica de su imaginación sólo representa cosas para el entendimiento, no las dispone para el Otro ni exhibe en sus desfases al sujeto*.

⁹⁶ I. Kant, *op. Cit.*, p. 95

⁹⁷ Jacques Lacan, *Écrits 2*, *op. cit.*, p. 759

Así como la denegación disponía a un sujeto distinto del que detenta la palabra y se relacionaba con la repetición y el pensamiento, la castración -momento obligado en este abordaje- es el marco de la ausencia que horada al sujeto. *La Verneinigung es el desplazamiento, denegación de lo que se quería decir; la castración la estructura del por qué no se puede sino fallar cuando se dice lo que se quiere.* El intento es pues pensar la falta, lo que cuarteo al sujeto, aunque a sabiendas de que pensar en este marco implica abrirse.

Cómo son creados los itinerarios

Descartes y el sujeto del inconsciente

Sin más podemos recordar la aseveración lacaniana de que el sujeto cartesiano es el sujeto del inconsciente. Para empezar digamos que el lazo que encuentra Lacan para relacionar al psicoanálisis con el ego cogito es el inconsciente, ¿cómo realiza esta tarea cuando el despliegue del psicoanálisis apuesta por otra lógica, incluso *otro Szenerie?* remontémonos a Freud y a Descartes (en una torsión doble ya que Lacan nos invitó siempre a retornar al gesto de Freud y tanto Freud como Lacan dieron una torsión a la figura acendrada del cartesianismo).

El inconsciente es la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante. Esto deja bien sentado que con el término sujeto [...] no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su patía [...] ni siquiera el logos encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza -sólo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revelan mucho más amplios y, por consiguiente, mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente⁹⁸

Como recordamos el origen o causa del pensamiento para Descartes es la actividad del pensamiento del cogito; la importancia de encontrar la causa es la de la justificación del conocimiento en su conjunto, del mundo y del espacio de representación del sujeto. Por este motivo el problema de la causa halla en la formulación del cogito un ineludible acontecer. Si el cogito es la causa del pensamiento, ¿cuál es la causa del cogito? cuando Lacan aborda el problema de

⁹⁸ J. Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, pp. 132-133

la causa en relación con el sujeto nos recuerda un término acuñado por Kant: la *hiancia*, *beance* en francés, que podríamos traducir como ranura. Kant se expresa de la siguiente manera en el Ensayo de las facultades,,, de ese modo afirma que siempre hay una cierta hiancia en la causa y Lacan añadirá que “hay un hueco y algo que vacila en el intervalo. En suma, sólo hay causa de lo que cojea”⁹⁹, ¿de qué pie cojea el cogito?

Así Lacan nos recuerda que “cada vez que hablamos de causa siempre hay algo anticonceptual, indefinido”¹⁰⁰. Para empezar porque desde siempre estamos en contacto con un sujeto que habla, es decir, que el lenguaje es el modo en que nos relacionamos con el sujeto; como ya lo habíamos mencionado, hay una íntima relación entre el significante y la formación del sujeto: el sujeto llega a serlo porque es representado en el orden simbólico. Descartes se expresa, nosotros vamos a husmear, a dejar oír esa sinfonía silenciosa hecha para los oídos que, claro, están dispuestos para no oír. “El psicoanálisis se distingue de la psicología pues no hace de un sujeto el objeto de su saber; se pone a la escucha de un sujeto que desea advenir”¹⁰¹. Sin embargo debemos señalar de nuevo que con el despliegue del sujeto en la cadena significativa se da una pérdida: algo pierde el sujeto, algo es comprometido en su formación y esa elisión es insuperable: Freud denominó a eso *Spaltung* que en español es escisión –es curioso que Freud no ahondara mucho en este término y en cambio encontrara más eco en el pensamiento de Lacan. *Spaltung* en la voz alemana es a la vez columna, cuando nos referimos a *un texto que se mueve en dos o más columnas*, pero también era empleada cuando los románticos explotaron la figura del “doble” *Doppelgänger*; y se decía que llevaban en sí una división o escisión porque todo sujeto lleva en sí la huella del lenguaje; lleva en sí la palabra que lo marca, hiende y despliega. Además el caso Descartes, nos recuerda Freud, es una

⁹⁹ *ibid*, p. 30

¹⁰⁰ *ibid*, p. 30

¹⁰¹ Franck Chaumon, *op. cit.*, p. 104

apuesta por el arrojo, por la búsqueda ahí, donde algo se muestra, escinde y se escabulle.

El caso Descartes

¿Cuál es la diferencia entre soñar y creer que se sueña? Y en primer lugar, ¿quién tiene derecho a plantear esa pregunta? ¿Es el soñador sumergido en la experiencia de su noche o el soñador que se despierta? Podría un soñador por otra parte hablar de su sueño sin despertarse? ¿Podría nombrar el sueño en general? ¿Podría analizarlo de forma justa e incluso servirse de la palabra <<sueño>> con plena conciencia sin interrumpir ni traicionar, si, traicionar el sueño?

Jacques Derrida

En el caso del cogito cartesiano el psicoanálisis nos permite, vía un sutil y por demás interesante retruécano de la concepción clásica -la que quizá ha sido menos pensada por ser evidente... por creer que hay algo evidente en su formulación- abrirnos a otra forma de abordaje y, podemos aventurar, sobre todo a lo que siempre preconizó el mismo Lacan de Freud: el propio gesto de su revolución. Con el caso Descartes avenimos a la constatación de que "El yo ha producido el efecto paradójico de aprisionar al enemigo peligroso, el desencadenador de reacciones imprevisibles si se le deja en libertad, y para conservarlo en la cárcel, debe vivir defendiéndose de su posible fuga, de una fuga que no deja de producirse en cuanto se debilitan sus defensas"¹⁰². Resulta coherente que en un abordaje que replantea la noción moderna del sujeto tengamos que discutir con lo que presumiblemente se encuentra a la base. Con el discurso cartesiano discutimos a la vez con la fundamentación de la ciencia y la metafísica moderna.

¹⁰² Néstor Braunstein, *Goce*, México, Siglo XXI, 2005, p 19

La duda metódica nos entrega a un sujeto inmerso en la duda pero presto a buscar una certeza (*Gewissheit* para Freud), a hundirse en la búsqueda de un fundamento (*Grund*, para Heidegger) firme para sostener sus creencias y su mundo en general. Hay en el gesto del ego cogito cartesiano un intento *desesperado* como demuestra Derrida de dar un salto mortal y alcanzar la certeza en medio de la duda: por encima de todo, la duda busca ir hasta el fondo. ¡Qué cuerda para ir hasta el fondo! *Aunque de los cuerdos ni hablar*, Derrida en su hermoso texto sobre el cogito -en respuesta a Foucault, ya nos indicó que el pienso luego existo aplica incluso en el corazón mismo de la locura, es una modalidad en la locura: “en su instante, en su instancia propia, el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*, incluso si mi pensamiento está loco de parte a parte”¹⁰³. Sostenemos que *la certeza* de que en el corazón de la locura se erige el cogito, es la *Gewissheit* señalada por Freud, por eso indica Derrida que “La certeza alcanzada de esta manera no está al abrigo de una locura encerrada, se la alcanza y se la asegura en la locura”¹⁰⁴. También indica Derrida que donde sí se pone en crisis la certeza del cogito es en el sueño -cercano al psicoanálisis: por eso incluso en la locura dirigida al padre del psicoanálisis del *Vater*, *siehst du denn nicht, dass Ich verbrenne?* Padre ¿acaso no ves que Yo ardo? El cogito se sostiene (“El sujeto no ve adónde eso va a parar, se deja llevar, puede incluso, en ocasiones, distanciarse, decirse que es un sueño, que en ningún caso puede captarse en el sueño de la misma manera que en el *cogito* cartesiano se capta como pensamiento. Puede decirse *-no es más que un sueño*. Pero no se capta como el que se dice *-A pesar de todo soy conciencia de este sueño*”¹⁰⁵). Es una exigencia insoslayable porque sólo la tribulación le da pie a unas meditaciones metafísicas. Y como indico Zizek hay en ese salto un gesto de locura que funda al sujeto moderno, un exceso: ya de entrada es un gesto descabellado hundirse en la duda absoluta, busca la certeza de sí y por otro lado, hacer emerger en medio de la total obscuridad -parte de la ficción filosófica pues el señor Descartes no

¹⁰³ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, p 78

¹⁰⁴ *ibid*, p 78

¹⁰⁵ J. Lacan, *Seminario Libro XI, op. Cit.*, p. 83

podría estar más seguro de su persona- un punto irrefutable, una certeza absoluta. “La locura no es, pues, más que un caso del pensamiento (*en el pensamiento*)”¹⁰⁶

Freud por su parte nos lleva a considerar otro gesto: ahí en la duda, en la *certeza de la duda*, hay que acercarnos, advenir con el pensamiento, hacer advenir al pensamiento. Hay que permanecer en las lagunas mortales del pensamiento -como indicamos anteriormente-. Si Freud lo indica de este modo es porque el pensamiento no es aquello que fuerza la duda del cogito, no es lo que acompaña la elucidación, es el lugar al que debemos acercarnos, el espacio donde tenemos que advenir. Esto es importante pues va a contrapelo con el desarrollo cartesiano: *el pensamiento no se desenvuelve en los pasos de la duda, es por el contrario el espacio que, pese a todo, nos llama a advenir.*

Freud repara al pensar el cogito en que la presentación de las objeciones dan muestra de una resistencia que se actualiza en el cogito: ante todo *ahí* algo se oculta, ya que hay una resistencia que lo encube: Con respecto al ego cogito, Freud “nos dice por qué: es precisamente indicio de que hay algo que preservar. Y la duda, entonces, es signo de la resistencia”¹⁰⁷ ; la certeza del cogito pues, como indica Lacan, proviene de un *modo distinto* al del fundamento. Tenemos en el texto cartesiano un estilo límpido que busca escudriñar hasta el fondo todo posible contraargumento a la formulación de una certeza. La apuesta de la escritura cartesiana es la de mostrar, la proyección del ver en la escritura, es decir, el lenguaje como aquello que muestra las cosas y, a sabiendas de que se busca una certeza, algo que muestre a través del lenguaje -como un medium- la certeza en la que descansaría el proyecto del pensamiento y la ciencia. Algo que estando afuera del lenguaje señalando la certeza, estuviera fuera de toda duda (...el inconsciente está afuera...).

¹⁰⁶ Jacques Derrida, *op. Cit.*, p 79

¹⁰⁷ *ibidem*, p. 43

Lacan ha afirmado que hay una cierta función del sujeto cartesiano que lo lleva a pensarlo como un homúnculo; si Lacan señala que hay en el cogito un aborto es porque de algún modo no se llegó al puerto que se debía: “me atreveré a calificar el *yo pienso* cartesiano como algo que participa, en su afán de certeza, de una especie de aborto [...] etiquetaré la función del *cogito* cartesiano con el término engendro u homúnculo”¹⁰⁸. Sin embargo no fue visto de esa forma y Lacan nos indica la fuente del equívoco cartesiano: Descartes olvidó que el lenguaje habla. El cogito tiene la necesidad de decirse, de apalabrarse, pero todo lo dicho como hemos señalado está escindido por la estructura misma de la palabra; el *cogito ergo sum* es la relación entre significantes, no la certeza o sedimento firme para construir el edificio del conocimiento. En la *Subversión del sujeto* Lacan nos precisa que estamos en la disputa del conocimiento científico: ver, controlar, medir, calcular y si el cogito cartesiano tiene la necesidad de apalabrarse para surgir en su certeza, es porque, podemos articular, hay en el corazón de su escritura y pensamiento una *Schaulust*. En este punto el acercamiento a Descartes -por donde uno no podría haber querido hacerlo- nos abre otras perspectivas: la *Schaulust*, el deseo de ser visto, no se desenvuelve en el cogito, sino en las palabras: es el cogito quien es visto por las palabras, no es él, sino Otro el que observa en las palabras. Si como indicamos líneas arriba hay en el proyecto del cogito la fundamentación de la ciencia podemos afirmar que en el discurso científico también hay Otro, no hay plena objetividad, hay Otro que mira en las palabras (aunque los experimentos y la falibilidad deban ser constatados no se merma lo que hemos señalado: no sin razón Lacan había dicho “el mundo es omnivoyeur, pero no es exhibicionista -no provoca nuestra mirada. Cuando empieza a provocarla comienza entonces también la sensación de extrañeza”¹⁰⁹). El lenguaje habla y yo “sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes”¹¹⁰

¹⁰⁸ *ibid*, p. 147

¹⁰⁹ *ibid*, p. 83

¹¹⁰ *ibid*, p. 80

Hemos de este modo cambiado la perspectiva del acercamiento: en la búsqueda de la certeza, *el cogito pretende ver y es visto*, por esa duda, se resiste; El pensamiento que busca abrirse paso en la experiencia del cogito tropieza vacila y es acorralado por las palabras. “En la cerradura brutal del diafragma de su certeza, el sujeto se convulsiona. Una contractura más poderosa que la sola evidencia -pero que hace el resorte de esa evidencia- lo fija en su pose de Sujeto, lo reúne entonces consigo mismo, por esa pose lo desarticula o contracta esa pose hasta la deformidad”¹¹¹

Freud, como recuerda Lacan, empleó la referencia cartesiana para ahondar en la posibilidad de los pensamientos inconscientes, porque se relacionan indefectiblemente con la *Gewissheit* o certeza.

El pensamiento aquí debe ser considerado como lo esbozamos líneas arriba, a saber, como pensamientos inconscientes, en la doble formulación de la negación. Nietzsche ya se había planteado desde la filosofía (¿es correcto hablar así?) que había que replantearse la idea de un pensamiento sin sujeto, es decir, de un pensamiento que *no* fuera dirigido por la jurisdicción de la representación en la conciencia. “La *extremidad* forma así -pensando el límite de la conciencia, el exceso del cogito, la hiancia que lo hala a su hueco-, en todos sus aspectos la posición y la naturaleza del cogito. A nivel del *Ich*, del inconsciente en función, algo se regla, que tiende a alejar el mundo externo”¹¹². Como Lacan nos recordó el acento en la interpretación freudiana está dado en la certeza o *Gewissheit*. Ciertamente hay algo indubitable como indico Descartes, a saber, la capacidad de dudar y Freud da un paso más: *donde persiste la duda hay resistencia y donde hay resistencia, algo busca mostrarse y es reprimido*: “cuando duda [...] está seguro por eso de que en ese lugar hay un pensamiento, que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente”¹¹³. *Damos de este modo un vuelco*

¹¹¹ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 123

¹¹² J. Lacan, *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 66

¹¹³ J. Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 42

muy sugerente: lo que se nos presentaba como pasión por la verdad, búsqueda desinteresada de la verdad, tiene una lectura que lo plantea como resistencia a la verdad misma, como si detrás de la búsqueda incesante de la verdad se escondiera un miedo terrible a la verdad misma.

La certeza no es pues del contenido, la certeza viene dada por la constante repetición de la resistencia (ya vemos porque el error de Descartes consiste en “decir que algo sabe sobre esta certeza y no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento”¹¹⁴); pero con la propuesta psicoanalítica el acento no está puesto en el sujeto como el garante del pensamiento, sino en el surgimiento de lo que Freud denominó *pensamientos inconscientes*. Por lo demás, podemos constatar que es el sujeto el espacio de discusión en cuanto a las posibilidades y formulación del pensamiento, precisamente porque habla y tropieza con su lengua: Lacan nos advirtió que “el sujeto es propiamente aquel a quien comprometemos, no a decirlo todo, que es lo que le decimos para complacerlo - no se puede decir todo- sino a decir necesidades, ahí está el asunto”¹¹⁵.

De ahí que Freud indique que en ese espacio del sujeto es donde se debe advenir. Y tomando en cuenta la interpretación clásica del gesto cartesiano Lacan nos recuerda que ante todo el cogito tiene la necesidad de decirse, de apalabrarse y que es en la preeminencia del significante en la que se hace notar que el sujeto de la certeza cartesiana es el sujeto del inconsciente: “en la práctica analítica, situar al sujeto con respecto a la realidad tal como se supone que nos constituye, y no con respecto al significante, ya equivale a caer en la degradación de la constitución psicológica del sujeto”¹¹⁶; ¿no es acaso la exigencia de enunciación del cogito la misma exigencia del psicoanálisis pensando por ejemplo en la *Traumdeutung*? ¿No se busca ir más allá de la vana interpretación y mantenerse en los desmentidos? La injerencia del significante, del Otro del sujeto es lo que le da origen: por eso el cogito tiene que decirse.

¹¹⁴ *ibid*, p. 232

¹¹⁵ Jacques Lacan, *Séminaire Livre XX Aùn*, op. Cit., p. 31

¹¹⁶ J. Lacan, *Séminaire Livre XI*, op. Cit., p. 148

En el gesto del cogito hay una vacilación y esa vacilación íntimamente ligada a la intermitencia de las palabras y a la resistencia de la duda, nos recuerda la causa u origen del cogito: la hiancia de su despliegue. Una vez que hemos retornado a Descartes -con Freud y Lacan- podemos volver al Freud que Lacan proponía: en la resistencia del ego cogito nos remontamos a la resistencia de los lapsus y la elaboración de los sueños: en esa brecha que es abierta el inconsciente se muestra como *el hallazgo* de algo que, indica Lacan, siempre es más y menos de lo que esperamos, un verdadero hallazgo al final de cuentas - si presionamos un poco el punto en las meditaciones metafísicas podemos corroborar que Descartes padeció un tipo de impaciencia kafkiana: quiso ante todo prefigurar el hallazgo de su búsqueda; pero de otro modo podría haber encontrado en el absurdo encuentro del cogito en tinieblas con Dios *ese más y menos* de un hallazgo que no se esperaba y no tanto el garante de lo que, de antemano, *esperaba* encontrar-.

Pero el psicoanálisis ya nos había enseñado que detrás de lo nuevo hay una constante reiteración: todo hallazgo es un re-hallazgo; que se abre en los lapsus en que se muestra el inconsciente que, como hemos visto, tiene un carácter discontinuo -siempre está presto a cerrarse en el corte que abre. "La *extremidad* forma así, en todos sus aspectos la posición y la naturaleza del cogito. Extremum es el superlativo de esterum: la extremidad es lo que se encuentra más al exterior. Es, de todas las cosas que están en el interior, la que está más al exterior"¹¹⁷. No se puede hacer un sistema con las intermitencias y cortes del inconsciente y con base en esto, debemos aventurar una resolución: si la revolución es un espacio que acontece en el pensamiento filosófico y distribuye el espacio del pensamiento bajo una cierta lógica, tómesese en cuenta al celebrado Kant, y esa lógica como mostramos permanece intocada a menos que se comprometa sin cuartada el pensamiento, podemos entender porque en el *Seminario XX* Lacan nos recuerda que detrás de todo giro hay un retorno y que

¹¹⁷ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 92

detrás del giro copernicano kantiano hay un viejo retorno de estructuras. *Lo que aquí se pretende no es girar o encontrar el carácter revolucionario de un término - tal vez en la formulación kafkiana de que la revolución ya aconteció podemos ver el retorno de la espera, cuando en verdad lo que se podría haber querido soslayar es: se cayó, la subversión de una categoría que se nos presenta como espacio de batalla del pensamiento.* No queremos girar, sino acercarnos al "se cae": hay en todo esto, como indicó Derrida, siempre un rodeo -*Umweg*-.

En relación con la causa del *Unbewusst* ya hemos indicado que se da vía el significante; pero ahora podemos rodear e indicar su límite: "el límite del *Unbewusst* es el *Unbegriff*, que no es el no-concepto sino el concepto de la falta"¹¹⁸. El prefijo alemán funge como privativo e ilustra de manera inigualable en el uso del *Unbewusst* y el *Unbegriff* el sutil matiz de lo que abordamos: la certeza del cogito radicaba en *otro Szenerie*. Esta falta es lo que produce la hiancia y, de manera por demás sugerente y escandalosa para la filosofía, Lacan nos indaga: "¿qué encuentra en el hueco, en la ranura, en la hiancia característica de la causa? Algo que pertenece al orden de lo *no realizado*"¹¹⁹

Con esto Lacan logra dar el sutil matiz a la concepción de la falta: no es sólo algo que evita la completitud del sujeto, ni tampoco la desgracia que lo conmina a la finitud, rebasa la instauración de la falta la lógica de la completitud y la falta. Como indica en el seminario XI, la falta crea la completitud pero no porque hienda el terreno de su despliegue, sino porque a raíz de la falta se torna la completitud o en otras palabras, en la *Gewissheit* o certeza del Cogito se percibe la repetición de una *Verdrängung*, es decir, se muestra el cogito en su fragilidad, su falta, en la necesidad de volverse palabra; eso da la medida de un rasgo, un trazo, *¿puede acaso un trazo caer en las redes de la ontología?*

Ante la lección cartesiana Freud nos conmina: *sea como fuere, hay que ir a ver porque en alguna parte el inconsciente se muestra y, añade Lacan, que ese corte*

¹¹⁸ Jacques Lacan, , *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 33

¹¹⁹ *ibid*, p. 30

original que promueve el significante (Unbegriff) acontece en el mismo lugar, el lugar del sujeto. Así que debemos ir a ver wo Es war, soll Ich werden, nos convoca Freud, y si la luz natural cartesiana formaba parte constituyente de la razón humana y ésta es en su exceso de locura, exijamos ver, como si nos tallaran cristales en los ojos, porque la luz natural se proyecta por igual para cuerdos y locos...y las sombras que recorta, al final, son las mismas...

Ser y Tiempo: el Dasein

Aboquémonos sobre todo a *Sein und Zeit* donde manifiesta por primera vez y de manera resuelta cómo desmontar la categoría del sujeto es una de las tareas más acuciantes y necesarias para repensar la metafísica occidental. *Ser y Tiempo* considera el problema de la subjetividad moderna y lo replantea de un modo que debemos repensar: desmontar la categoría de sujeto; no obstante, la estructura de esta obra de Heidegger guarda una íntima relación con la Crítica kantiana y, teniendo en cuenta las múltiples referencias al texto de Kant que hemos hecho y que Lacan estuvo atento a la obra de Heidegger -aunque no asumiera del todo su influencia-, la referencia a Heidegger en este punto es impostergable.

El texto heideggeriano comienza por desplazar la noción de sujeto y acuña un nuevo término: *Dasein* para dar una base más amplia a la condición existencial del hombre que, nos refiere, siempre habita en el mundo. Una de las pretensiones heideggerianas con esta categoría era ir más allá de todo psicologismo, pero al mismo tiempo arrancar al sujeto trascendental para enraizarlo en el mundo; sin embargo ya hemos sido advertidos de que “el

inconsciente es la hendidura que convierte la posición primordial del sujeto en algo distinto del "ser en el mundo"¹²⁰.

De manera muy astuta, Heidegger piensa en las estructuras que lo conminan a ser y, con esa frescura y arrojo que ahora nos cuesta trabajo apreciar, se pregunta no tanto por la esencia de ese *Dasein* que en todo caso somos cada uno de nosotros, sino por su condición última, su ulterior posibilidad. Los sedimentos de las lecturas heideggerianas hoy en día casi nos impiden apreciar el enorme esfuerzo de pensar desde esta perspectiva, lo que no nos impide dar un giño a su bienaventurado intento.

Con el *Sein-zum-Tod*, Heidegger buscaba abrir un boquete en el sujeto: el *Dasein* encuentra su última posibilidad en su más remota imposibilidad: su muerte. Hay una propuesta de lectura dada por Platón que sostiene que una buena forma de acceder a la verdad de una proposición es afirmarla y llevarla hasta el límite de la afirmación y negarla y llevarla hasta el límite de sus consecuencias: digamos que si bien el *ego cogito* ahondó en el fundamento de la subjetividad -y Kant estructuró la unidad subjetiva- Heidegger piensa con el *Dasein* a partir de la socavación del fundamento último del sujeto moderno, es decir, la proyección de su propio fin. Para el Heidegger de *Ser y tiempo* "cuando preguntamos por el ser y lo cuestionamos, no preguntamos por el Ser mismo como si fuera un objeto, sino que no podemos separar la pregunta de la interrogante acerca de nuestra propia existencia. Así, asumir la pregunta por el ser es asumir también la pregunta por la nada que amenaza nuestra existencia. Es preguntarse por la muerte, por la posibilidad de nuestro fin"¹²¹

*La muerte como la más propia de sus posibilidades, la misma que es un imposible para él; si para Lacan el significante crea un imposible porque presenta las cosas siempre trozadas en su ser, porque hay un hueco inaccesible, para Heidegger ese imposible es lo que el *Dasein* tiene que hacer de más propio.*

¹²⁰ Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*, op. Cit., p. 75

¹²¹ Zenia Yébenes Escardó, Derrida, op. cit. 73

“Pero este repliegue, por el contrario, ¿no designa el corte de los lazos con el *Umwelt* –el medio que lo rodea–, el final de la inmersión del sujeto en su ambiente natural inmediato, y no es como tal el gesto fundante de la humanización?”¹²², si, de esa humanización que tanto juzgó Heidegger. El *Dasein* debe tomar su muerte en sus manos, encontrar en sí la posibilidad última del *nicht-mehr-sein-können*, debe ser capaz de proyectarse y *representarse* en la imposibilidad misma de su existencia, en el no poder seguir siendo. “Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. Sterben heißt: den Tod als Tod vermögen. Nur der Mensch stirbt. Das Tier verendet. Es hat den Tod als Tod weder vor sich noch hinter sich”¹²³ (Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa: experimentar la muerte en tanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal perece. Tiene la muerte como muerte o ante sí o detrás de sí). Con esta formulación podemos afirmar que hay en el *Dasein* de Heidegger no sólo la necesidad de repensar y desmontar la categoría de sujeto, sino además de *dar cabida al espacio de la imposibilidad*, pero no como ajeno al sujeto, no como la *Ding-an-sich* de Kant que se ubica fuera del sujeto, sino como algo que compete al *Dasein*, que lo horada, que le da la marca de su finitud. Hay un sutil desfase en este punto porque la postulación de la imposibilidad, de un *espacio imposible* en la conformación del sujeto se diferencia en Heidegger: es casi impalpable la diferencia con respecto al lugar de lo imposible (¿cabe señalarlo de esta forma?) sobre todo entre el pensamiento de Kant y el de Heidegger, pero ese paso cauto, discreto, es la confirmación de que la categoría de sujeto debe ser desmontada; es pues el paso de Heidegger.

Sin embargo ¿No hay en este gesto –tomar la última posibilidad en sus manos– un dejo de dogmatismo romántico? ¿No termina estando el acento en la interioridad del *Dasein*, en lo que podríamos llamar la toma de consciencia?

¹²² S. Žižek, *El espinoso sujeto*, op. Cit., p. 45

¹²³ M. Heidegger, *Das Ding en Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frenkfurt am Main, Band 7, 2000, p. 180

Debemos indicar que “una interrogación del sujeto-enunciándose debe apartarse de una analítica del sujeto-de-la-representación”¹²⁴. No resulta exagerado acercar el primer proyecto heideggeriano con Kant pues la estructura del texto remonta al criticismo kantiano: la desenfadada indiferencia kantiana de la Crítica de la razón pura es reproducida por el *Dasein* heideggeriano que, se nos dice, es todos nosotros, todos en tanto somos siempre en el mundo. Además ¿cómo que siempre somos seres en el mundo? ¿En cuál? el psicoanálisis, como nos recuerda Zizek, nos obliga a considerar que la psicosis o neurosis son ya un modo de vivir en el mundo, no son simples patologías sino una forma en que estructuramos la realidad y nos relacionamos con ella. “La condición humana original es el dislocamiento, el abismo y el exceso, y cualquier involucramiento en el *hábitat cotidiano* se basa en un acto de aceptación resuelta de ese hábitat. El hábitat cotidiano y el *exceso* no están sencillamente opuestos: el hábitat es elegido en un gesto excesivo de decisión sin fundamento”¹²⁵.

No es ni de lejos que el psicoanálisis desarrollado específicamente por Lacan propugne por un solipsismo en el que el sujeto es el único visor de su representación del mundo: *el sujeto puede estar en el mundo aunque desenvolviéndose en otros escenarios (Szenerie)*; no es que el sujeto no vea más allá de sí en la cerrazón solipsista: quizá el solipsismo entonces no ha sido entendido lo suficiente: el Otro no cesa de inmiscuirse, las palabras no dejan de desprenderse.¹²⁶

¹²⁴ Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Anthropos, Barcelona, 2007, p. 19

¹²⁵ S. Zizek, *El espinoso sujeto*, p. 25. Ese hábitat refiere al *Welt* del *Dasein* y el *exceso* al que nos referimos nos remonta a lo anteriormente abordado con respecto al *despunte del sujeto*, a su mediación evanescente entre lo nouménico y lo fenoménico.

¹²⁶ Nos permitimos inmiscuir en este punto una referencia fundamental, Sein und Zeit es contemporáneo de Massenpsychologie de Freud y ambos hacen alusión a este *hombre uno*, masificado que se aliena; sin embargo, de esto Heidegger proyecta al *Dasein* que se aleja de las habladorías para escuchar su propia voz y suspender ese carácter de ser uno, y escuchando esa voz es que cae en cuenta de que a la base de su ser está la finitud. En el caso de Heidegger, el *Dasein* se juega su autenticidad y la apuesta en el recogimiento de la masa de hombres; Freud por su parte nos permite repensar lo planteado por Heidegger: si el *Dasein* se recoge para escuchar su propia voz en un gesto de autenticidad bien podemos indicar ¿cuál voz? ¿qué autenticidad? ¿no están siempre los otros dentro de las voces mismas? ¿no se inmiscuye siempre el significante? El mismo Freud indica este carácter de las masas, del Sein-mit: “*Die Masse ist impulsiv*,

Cuando Heidegger habla de lo auténtico y del alejarse de las habladurías para recogerse y proyectarse en su última posibilidad, olvida tomar en cuenta que el otro siempre lo acompaña en el lenguaje. Tiene sentido pensar el tomar el propio ser en las manos y el olvido de la intromisión *del Otro*¹²⁷ como dos momentos de un mismo despliegue: *justamente porque ignoramos que el otro se inmiscuye y constituye al sujeto podemos creer que el acceso entero a nuestro ser está permitido.*

Hay en la formulación del *Dasein* un dejo de esa lógica que venimos acorralando: la del adentro y el afuera, lo propio y lo ajeno. Las expresiones como lo auténtico del *Dasein*, alejarse de las habladurías, el uno impersonal¹²⁸... ¿no reproducen en sí una cierta lógica de la posibilidad e imposibilidad? ¿Del adentro y el afuera, de lo propio y lo ajeno? Ubicar el imposible en el horizonte de posibilidad del *Dasein* es, aventurémonlo, también un intento de negar la castración: el acento está puesto en una capacidad (*Fähigkeit*) del *Dasein*, en el dominio propio de su jurisdicción. Se podría replicar aquí que exageramos en la desposesión de las posibilidades del sujeto, pero sólo podemos remitirnos a la siguiente cuestión *¿en qué medida lo imposible puede ser tomado en las manos*

wandelbar und reizbar. Sie wird fast ausschließlich vom Unbewußten geleitet“ (la masa es impulsiva, voluble y excitable. Es guiada casi exclusivamente por el inconsciente). Freud analiza al ejército y a la iglesia pero nos recuerda algo crucial: *“daß in diesen beiden künstlichen Massen jeder Einzelne einerseits an den Führer [...] andererseits an die anderen Massenindividuen libidinös gebunden ist“*(notemos que en estas dos masas artificiales cada individuo tiene una doble ligazón libidinosa: con el conductor [o líder] y con los otros individuos de la masa) (Sigmund Freud, *Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse*, Hamburg 1960, p. 241). No hay dicha autenticidad porque la supuesta interioridad del *Dasein* está siempre plagada del otro...el otro siempre lo acompaña. Eso es lo que Heidegger no indica en *Ser y tiempo*: primero que ese mundo en el que se desenvuelve el *Dasein* no es muy claro y después que no existe la supuesta autenticidad ni interioridad del *Dasein*. Aún nos crepita entre manos un elemento más: cuando Heidegger alude a la masa no repara en qué constituye a una masa, cosa que Freud sí hace: lo que diferencia a una masa de una mera reunión de hombres es la consecución de un ideal regulador, de una figura que los guíe...eso en alemán se nombra *Führer*; ¿acaso olvidó Heidegger esta característica de las masas y por eso huyo a la autenticidad del *Dasein*? ¿no lo seguiría hasta el más recóndito lugar de su ser –del ser del *Dasein*, es decir de su posibilidad de ser- las voces de la masa, es decir, a través de ellas el mandato del *Führer*?

¹²⁷ De nuevo, tómese este del en su sentido subjetivo y objetivo, como se ha señalado en anteriormente.

¹²⁸ Para cotejar este desarrollo que rebasaría los lineamientos de este trabajo, tómense en cuenta el *Zuhandensein*, *ein-Mensch*, *das Rede* y lo *Vorhandensein* que prefiguran ese anticiparse sí mismo (*sich-vorweg-sein*) y que terminan en el correr al encuentro con la muerte (*Vorlaufen zum Tode*). Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006.

para acceder a lo más íntimo de uno mismo? Así, se deja de lado que algo nos marca y nos deja un hueco: el *Dasein* desconoce la castración.

En la teleología subjetiva del *Dasein* podemos encontrar la negación de la castración ya que en el vocabulario que se desenvuelve y la lógica que lo permea, no vemos la negación de la negación, sino la apropiación de lo que lo rebasa. Hay aun un resabio de lo auténtico del *Dasein* y, como indica Lacan, *no hay un núcleo auténtico del hombre, sino un exceso fincado en una verdad terrible con la que puede encontrarse* (ya Proust ha añadido que se encuentra con esa verdad por descuido).

Si bien Heidegger podría aducir que la apropiación del *Dasein* no es para nada cosa sencilla: para eso la salida es experimentar en sí el nihilismo, la privación de todo fundamento, para hallar la verdad. Más allá del *Dasein*, Heidegger mismo hace uso de metáforas¹²⁹ como la noche del mundo, y la falta de fundamento (*Ab-grund*) que, por más que quiera exigir lo más arriesgado para sostener estas consideraciones, la lógica de su despliegue (casi la voz que las entona), recae en una cierta teleología. Digámoslo de una vez: al no haber castración en el *Dasein* sino proyecto, proyección, el *Dasein* desconoce del *Unbewußt*. El escenario del *Dasein* es siempre el horizonte de su posibilidad (*en este sentido la privación cartesiana se nos presentaba, paradójicamente, como una propuesta más arriesgada porque no se mueve en un horizonte plano: tiene cortes. El Dasein está condenado a vivir siempre en el mundo -por más ambiguo que resulte eso "del mundo"- mientras que el ego cogito se desliza, se pierde, se apalabra, se apuesta, duda y se encierra*). Podemos destrozarnos la idea de habitar siempre en el mundo a partir del psicoanálisis pues "El ámbito de la conciencia -por más que busque ir Heidegger más allá con el *Dasein*- es un presente que siempre está

¹²⁹ Las metáforas particularmente en Heidegger deben ser tomadas en toda su fuerza; no buscan ser el ornamento de un postulado, sino la ejecución del pensamiento mismo.

reconstituido, de un presente que como tal, y por así decirlo, nunca ha sido presente”¹³⁰.

Sein-zum-Tod no es Todestrieb

Para el *Dasein* no hay otro escenario, sólo su horizonte y si por un lado con el *Dasein* Heidegger buscaba devolverle la finitud a ese ser que en todo caso somos todos y cada uno de nosotros (el *Dasein* vive en el anonimato, buscando la autenticidad, relacionándose con su propia muerte, pero casi de manera abstracta, ignorando que la intromisión del otro le recuerda sus límites, que lo *ante-los-ojos* no es sino *Otro que te mira*); Lacan burlescamente asintió: “Tienen ojos para no ver. ¿Para no ver qué? - que las cosas los miran, precisamente”¹³¹; con la articulación significante, el psicoanálisis nos devuelve el pensamiento de la *infinita finitud del sujeto*. Esta manera casi abstracta que delatamos se hace ostensible en el siguiente pasaje de un texto de Heidegger: “Erst die Menschen als die Sterblichen erlangen wohnend die Welt als welt. Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding”¹³² (Antes los hombres que los mortales logran habitar el mundo como mundo. *Sólo lo que es poco menos que mundo, llegará a ser alguna vez Cosa*). El *Sein-zum-Tod* no es el *Todestrieb*: *la Wiederholungszwang* es un mecanismo infinito, jamás el acto de apertura a la finitud del *Dasein*. La pulsión de muerte no respeta la autenticidad del *Dasein* porque se mueve *Más allá del principio del placer*. La pulsión de muerte no puede ser controlada por nada: no entra en la dialéctica del deseo donde, de algún modo, hay un espacio para las transacciones¹³³. Allende de esta consideración la pulsión de muerte nos

¹³⁰ Zenia Yébenes Escardó, Derrida, op. ctp. p. 80

¹³¹ Jacques Lacan, *Seminario Libro XI, op. Cit.*, p. 116

¹³² M. Heidegger, *Das Ding en Vorträge und Aufsätze, op. Cit.*, p. 184. El subrayado es nuestro.

¹³³ En el diccionario de Psicoanálisis de Laplanche y Pöntalis se omite un punto crucial de este *Trieb*: si bien se hace la prudente distinción entre el instinkt y la pulsión y detalla históricamente cómo se desenvuelve el

despliega en varios registros, produce matices -y tragedias y pasión y violencia- y abandona la idea del rellano metafísico donde el *Dasein* se presta a pastar

¿Qué es el instinto de muerte? ¿Qué es esa suerte de ley más allá de toda ley, que sólo puede formularse como una estructura última, un punto de fuga de toda realidad posible de alcanzar? En el acoplamiento entre principio del placer y principio de realidad, el principio de realidad podría aparecer como una prolongación, una aplicación, del principio del placer. Pero, por el contrario, esta posición dependiente y reducida parece hacer resurgir más allá algo que gobierna, en el sentido más amplio, el conjunto de nuestra relación con el mundo. Esta revelación, este nuevo hallazgo, es lo que está en juego en el *Más allá del principio del placer*. Y en este proceso surge ante nuestra mirada el carácter problemático de lo que Freud formula bajo el término de realidad¹³⁴

La abertura entre el *Sein-zum-Tod* y el *Todestrieb* es sin duda la siguiente: *el lugar de la imposibilidad* ya que la muerte de la que se habla en el *Todestrieb* no es un hecho biológico: indica sobre todo que el bienestar (*Behagen*) es imposible, de ahí que el hombre siempre tenga que vivir en el malestar de la cultura (*das Unbehagen in der Kultur*), detalle inopinado por el *Dasein*, pero que nos impedimos dejar de lado pues delata su olvido del Otro -ya antes mencionado-, de la mirada del Otro: "La cultura es creación de una nueva realidad (*Wirklichkeit*) hecha de objetos sustitutivos y de sistemas éticos para combatir el desamparo (*Hilfslosigkeit*) y la insatisfacción originarias del hombre ante la naturaleza y ante el Otro"¹³⁵

El *Todestrieb* no es el *Sein-zum-tod*, porque es esa *insistencia inmortal* de la pulsión que precede -como indicó Kafka en un cuento sobre la angustia- al develamiento ontológico del ser, pertenece al campo de lo no-realizado y es el develamiento del ser lo que confronta al ser humano con el ser-para-la-muerte. Además el psicoanálisis pondría una controversia más sobre la mesa: el sujeto *no*

concepto de Trieb en la obra de Freud, no matiza indicando que al final, la *Todestrieb*, termina por oponerse y reformular la noción primeramente abordada de la pulsión; para muestra considérese la relación con el objeto de la pulsión (Véase, J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona, 1979, pp 337-356).

¹³⁴ Jacques Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 30

¹³⁵ Néstor Braunstein compl, *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud, op. Cit.*, pp. 224-225

es un ser en el mundo, un ser con otros. El sujeto está escindido, se constituye en una *Spaltung* (Lacan apuntó que “el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*)”¹³⁶y, existiendo el inconsciente, se desenvuelve en otro escenario, *despunta* en las comisuras de sus quiebres. El sujeto es constituido y acechado por el otro, se juega su propia estabilidad en la aparición y clausura del inconsciente: el espacio más auténtico de la verdad que lo aguarda es un espacio traumático; no es que el sujeto pueda aprehender en la representación del *no poder ser más* su más auténtica e íntima esencia: lo más propio del sujeto se le escabulle...y el sujeto *busca para no encontrarlo*. La absoluta decisión del *Dasein* contrasta con la indecisión y rodeo del sujeto planteado por el psicoanálisis.

El horizonte del *Dasein*, es decir el mundo, aun se estructura y se sostiene en la estabilidad, en su finitud; el problema es que el *Dasein* sólo se relaciona con lo que en todo caso somos todos, con su más auténtica posibilidad vía el placer. El *Dasein* busca perpetuarse aunque, como el psicoanálisis ya lo había sugerido, haya en el organismo algo que siempre lo enfrenta con su destrucción.

El Otro

¿No se adentra por él [su discurso] el sujeto en una desposesión más y más grande de ese ser de sí mismo respecto al cual, a fuerza de pinturas sinceras que no por ello dejan menos incoherente la idea, de rectificaciones que no llegan a desprender su esencia, de apuntalamientos y de defensas que no impiden a su estatua tambalearse, de abrazos narcisistas que se hacen soplo al animarlo, acaba por reconocer que ese ser no fue nunca sino su obra en lo imaginario y que esa obra defrauda en él toda certidumbre? Pues en este trabajo que realiza de reconstruirla para otro vuelve a encontrar la enajenación fundamental que le hizo construirla como otra, y que la destinó siempre a serle hurtada por otro

Jacques Lacan

¹³⁶ J. Lacan, *Écrits 2*, op. Cit., p. 658

Comencemos por precisar la distinción lacaniana entre el otro y el Otro. Lacan distingue entre el otro, que puede ser cualquier otro significante (o cualquier significante otro) y el gran Otro, como aquel que detenta el sentido último, la garantía de la significación. El sujeto es conminado y desplegado por el significante que se presenta como el Otro, y a su vez, el otro se posiciona en el lenguaje para interpelar al sujeto. El sujeto aparece primero en el Otro, en la medida en que el primer significante, el significante unario, surge en el campo del otro y representa al sujeto para otro significante, significante cuyo efecto es la *afanasis* del sujeto. De allí, la división del sujeto -si bien el sujeto aparece en alguna parte como sentido, en otra parte se manifiesta como fading, desaparición. Se trata [...] de un asunto de vida o muerte entre el significante binario y el sujeto como significante binario, causa de su desaparición. El *Vorstellungrepräsentanz* es el significante binario¹³⁷. Esto aplica para cada uno de nosotros, como afirmaba Heidegger del *Dasein*. Ya desde su temprana conferencia sobre la fase del espejo, Lacan había indicado que en la aprehensión imaginaria del sujeto se da la imagen invertida del niño, es decir, se aprehende como *otro* ante todo porque es mirado y reconocido por los otros, es decir, porque lo pone en contacto con lo que está "fuera de él" -expresión errónea si atendemos a lo que hemos dicho sobre la refutación del idealismo- "La función del estadio del espejo se nos revela entonces como un caso particular de la función de la imago, que es establecer una relación del organismo con su realidad; o, como se ha dicho, del Innenwelt con el Umwelt"¹³⁸. Además debemos recordar que "es por intermedio de ese Nebenmensch, en tanto que sujeto hablante, como todo lo que se relaciona con los procesos de pensamiento puede adquirir forma en la subjetividad del sujeto"¹³⁹. ¡Qué habría sido del sujeto trascendental si hubiera contado con un espejo! La idealidad trascendental habría tenido un revés: el *cómo sí* que la sostiene se habría hecho pedazos al caer pero no porque demostrara la falsedad de la supuesta idealidad,

¹³⁷ J. Lacan, *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 226

¹³⁸ Jacques Lacan, *Écrits 1, op. cit.*, p. 89

¹³⁹ J. Lacan, *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 53

sino porque se habría percatado de que la idealidad de los conceptos tiene pliegues, que es vista en sus pliegues, que es mirada. Con ese espejo se podrían haber proyectado las huellas del sujeto trascendental y sus sombras (sobre todo pensando en la apuesta por la linealidad del discurso de la consciencia y la representación). “El análisis hace pagar -en el sentido estricto del término- el precio que el sujeto quiere establecer para descubrir que sus quejas, los síntomas, los fantasmas, son discursos de amor hacia otro imposible; siempre insatisfactorio, huidizo, incapaz de colmar las demandas ni los deseos”¹⁴⁰

Anteriormente indicamos que en la constitución subjetiva llevada a cabo desde la filosofía ha sido dejado de lado el papel que desempeña el Otro. Hemos, por lo demás, también entrevisto en el caso del pensamiento kantiano, heideggeriano y cartesiano que hay una insistencia del Otro. El psicoanálisis no obstante no puede prescindir del otro (Otro) para abordar la subjetividad humana en su constitución. En los apartados donde analizamos al Dasein y al ego cogito hemos atisbado la necesidad de pensar al otro de manera indisoluble con el sujeto, ahora indagaremos más esta relación que, como se ha ido desplegando en esta investigación, es una parte medular de la apuesta psicoanalítica para pensar al sujeto. Primero debemos indicar que el término otro en el psicoanálisis encuentra una elaboración más desarrollada en la obra de Lacan: es él quien dispone las relaciones subjetivas en los términos señalados

Lacan propone algo por demás sugerente: ese Otro con el que nos relacionamos -querámoslo o no-, que siempre está ahí como el garante de la significación pero indicado por el significante -sólo escuchamos al significante- no es tal, no es entero y sin fisuras. “Ese Otro del Otro sólo está allí por su lugar. Puede encontrar su lugar aun cuando no podemos encontrarlo en ningún lado en lo real, aun cuando todo lo que podemos encontrar en lo real para ocupar ese lugar, sólo vale en la medida en que ocupa ese lugar, pero no puede aportarle ninguna otra

¹⁴⁰ Julia Kristeva, *Al comienzo Era el Amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona, 1996, p 21

garantía más que la de estar en ese lugar”¹⁴¹. Para empezar dentro de la cadena significativa hay desplazamiento porque siempre falta un significante, por eso es que puede haber *un resto*, porque el conjunto de los significantes -según la teoría de conjuntos- está marcado por la falta de un significante. Si hay un resto que siempre falta, es porque en la cadena significativa siempre falta un significante, nunca es una cadena cerrada. Nadie tiene la última palabra. *Y si el lenguaje es el Otro para el sujeto podemos aventurar que al Otro siempre le falta algo*. El Otro no puede llegar a ser la garantía absoluta de la significación porque a su vez está en falta. Una consecuencia de lo que hemos estado abordando es que si el sujeto se produce en el espacio del Otro, el Otro -con mayúsculas- no existe. Cuando se habla de lo que se dice, de lo que piensan los demás, no sólo se habla de lo que pensamos tú o yo o cualquier otro: se habla del Otro y para el Otro aunque ese Otro...no existe. Aquí hay un dramatismo irresoluble que abordaremos más adelante: “Aún cuando el lugar del otro esté encarnado por otro sujeto, nunca puede haber verdaderamente intersubjetividad (relación entre sujetos) ya que ambos sujetos no pueden ser tales sin estar referidos al Otro”¹⁴².

La tan temida aproximación cartesiana de la necesidad del Dios-Otro, de la existencia del Otro para asegurar el mundo tal cual se representa, se desploma: si, Lacan nos instigaba a pensar la relación del sujeto con lo que falta no como un giro, no como la trayectoria que rodea un núcleo establecido o faltante, no, el sujeto no gira, cae y hay otro -en falta- que lo observa, para el cual se busca hacerse-ver en su despunte “será preciso no olvidar, entonces, el intervalo que los separa, en el que está el lugar del Otro, donde se constituye el sujeto”¹⁴³. Si el sujeto cae y el espacio en el que se forma no existe de manera absoluta el psicoanálisis no se reduce sin más: en sujeto cae, quiéralo o no, presa de sus cortes, sus lapsus, presa del inconsciente que en su eclosión clama por mostrar

¹⁴¹ J. Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 83

¹⁴² Rinty D’angelo, Eduardo Carbajal, Alberto Machilli, *Una introducción a Lacan*, Lugar Editorial, Buenos Aires, p. 45

¹⁴³ J. Lacan, , *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 53

algo. "El Otro, el gran Otro, ya está presente cada vez que el inconsciente se abre, por más fugaz que sea esta apertura"¹⁴⁴.

Por eso sólo tenemos *el discurso* como lo que enlaza: al no haber sostén absoluto de la significación, Lacan se aboca a pensar entonces el *lazo social* como el discurso. Si el Otro no existe¹⁴⁵, como presiona el punto Jacques Alain-Miller, entonces debemos reparar en los lazos que unen al sujeto con el otro. Lacan formula pues su teoría de los cuatro discursos donde pretende dar cuenta de cómo es que funciona el discurso como un lazo (*lien*, como hemos venido insistiendo a lo largo de este trabajo) social en el que el sujeto se posiciona. La teoría de los cuatro discursos nos habla sobre todo de esto: *el Otro absoluto, con mayúsculas, el garante de la significación y la objetividad, no existe, pero nos vemos por él impelidos a posicionarnos en el discurso*. Esto trastoca incluso el papel del analista en la práctica psicoanalítica: el analista es un *sujeto supuesto saber*, no el lugar de la significación. (*La duda de si el psicoanálisis no sería un mero blablablá acompaña estas formulaciones de Lacan*).

Así es posible, con una base más amplia, dar cuenta de los procesos de exclusión y de lo que se juega al atravesar el modo en que operan los discursos que pretenden apropiarse la subjetividad y volverla una unidad absoluta. Lacan de este modo ha abierto un espacio (que nos rebasa en este trabajo) para discutir las relaciones de los sujetos a partir de dos premisas: que sólo hay cuatro formas de relacionarse -con la posibilidad de la quinta que sería el discurso de los mercados- y que el Otro como garante y sostén de las relaciones del sujeto, no existe. Entonces seguimos en el espacio de la falta, no atracamos en la totalidad (aunque ya hablamos del infinito de la *Widerholungszwang*)

Así podemos pensar el espacio del sujeto como el *no-todo* en donde no se espera llenar a plenitud las exigencias de determinado discurso, de un mensaje que se

¹⁴⁴ *ibid*, p. 136

¹⁴⁵ Jacques-Alain Miller, *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós,

dirige a un *Otro* sino acercarse a la subjetividad de un modo radicalmente distinto al del discurso filosófico-científico, porque el Otro que censura y afianza el mensaje, no existe plenamente¹⁴⁶. El *no-todo* es un espacio *infinito* porque el todo y su negación directa se mueven bajo el conjunto de un espacio cerrado y demarcado: es de nuevo lo que denunciábamos como la lógica de la completitud y la no-completitud.

Si volvemos a la tabla de categorías de Kant, podemos constatar que el *no-todo* se relaciona mediante un juicio de carácter *infinito*: precisamente porque no niega la completitud directamente, no se presenta como la parte antagónica de un discurso, sino que marca el espacio donde un elemento no entra dentro de la universalización del todo. Ya el propio Kant nos sugería en su esquematización de todo juicio posible, que al apartado de los juicios de cualidad (*Qualität*) se aducían los juicios positivos, negativos e infinitos (*Bejahende, Verneinende y Unendliche*) y que a estos respectivos juicios les correspondían las categorías de realidad, negación y limitación (*Realität, Negation y Limitation*). Kant propone pensar lo que se juega al afirmar “esto no es un gato” y “este es un no-gato”: mientras que en el primer caso se priva de un atributo a un conjunto, a saber hay un miembro que no pertenece al conjunto gato, por el otro lado se dice que ese elemento no es un gato, pero que potencialmente puede ser muchas otras cosas más; así se abre el espacio a un *juicio infinito (Unendliche)*. Este giro es decisivo para el planteamiento lacaniano: si en un principio el significante gobernaba todo, tenía preso al sujeto marcando los espacios donde debía discurrir, la falta en el otro (el universo simbólico, el significante que siempre falta, que siempre está por venir), la no-existencia absoluta del Otro, abre un espacio que se finca en una lógica diferente a la de la apropiación. Nos da la posibilidad de abordar un sujeto otro; *un sujeto subvertido marcado por ser el no-todo*.

¹⁴⁶ Veremos más adelante el sutil matiz lacaniano a este respecto: si bien el Otro no existe, sigue funcionando al estructurar al sujeto, tiene una consistencia radicalmente distinta a la de la sustancialidad de la existencia.

De manera velada aunque contundente podemos ver en los desarrollos del Dasein, el cogito y el sujeto trascendental un olvido de la figura del otro (*casi podemos articular que el mentado olvido del ser es un olvido de que el ser siempre es dicho-no-dicho y visto, hecho-ver por Otro*): del solipsismo del cogito a la autenticidad del Dasein en la intimidad de su última posibilidad, pasando por las representaciones del sujeto trascendental, parece que el Otro no hace jamás su aparición, como si cada vez que se discutiera el ser del sujeto se le aislara sin más, como si la injerencia del Otro fuera algo añadido, algo que enturbiara su totalidad. Pero “por el efecto de la palabra, el sujeto se realiza cada vez más en el Otro, pero con ello sólo persigue una mitad de sí mismo. Irá encontrando su deseo cada vez más dividido, pulverizado, en la cernida metonimia de la palabra. El efecto del lenguaje está incesantemente mezclado con algo que constituye el telón de fondo de la experiencia analítica -el sujeto sólo es sujeto por su sujeción al campo del otro, en sujeto proviene de su sujeción sincrónica en ese campo del Otro”¹⁴⁷.

No-todo. El sujeto como no-todo. La periferia de los conceptos que se nos agolpan en la cabeza en este instante (de *das Ding* a la falta, de la falta al significante, de la palabra al cogito, del coito a la planicie del Dasein, todos en comunión con algo que *se echa de menos*) puede postergarse y discurrir como palabras que gotean y conceptos que se apuran y tropiezan...al final, es lo único que podemos decir, porque careciendo fundamentalmente del garante de la significación y signados por el no-todo, siempre ha de venir algo a añadirse -o privarse- del discurso. Eso, estamos atados en el discurso porque no-todo sujeto tiene la última palabra.

¹⁴⁷ J. Lacan, , *Séminaire Livre XI, op. Cit.*, p. 195

Última instancia

Más allá del principio del placer

El hombre, en cualquier tiempo y lugar, fuera quien fuese, siempre ha deseado actuar como le diese la gana, y no de la manera que la razón o el provecho le ordenaran. *También se puede querer aquello que vaya contra el propio interés y, a veces, hasta debe ser positivo actuar así (esto ya es una idea mía). El propio deseo, libre e independiente, el capricho personal, aunque sea el más salvaje de los caprichos; la propia fantasía, excitada a veces hasta la locura: he ahí los componentes de ese interés olvidado, el interés más provechoso, ese que no se aviene a ninguna clasificación y que es el culpable de que todos los sistemas y toda la teoría salten por los aires hechos añicos. ¿De dónde han sacado ellos que el hombre necesite inexcusablemente una voluntad normal, una voluntad virtuosa? Lo único que necesita el hombre es una voluntad independiente, cueste lo que cueste esa independencia y le lleve donde le lleve. ¡Aunque quién demonios conoce esa voluntad!...*

Fiódor Dostoievski

Hemos hecho hincapié en que una determinada lógica se juega en las postulaciones del psicoanálisis que comprometen las propuestas filosóficas sobre la formulación del sujeto (para limitarnos a nuestro problema). Derrida ha sido quien de manera más lograda ha podido señalar la ruptura con la lógica filosófica que opera en el psicoanálisis y particularmente en el texto que vamos a abordar. Ahora nos adentraremos en uno de los textos más propositivos del psicoanálisis freudiano, *Jenseits Lustprinzips*. El título mismo nos indica que esta es una discusión que toma en cuenta los límites. Es un texto donde Freud arriesga más que nunca una propuesta totalmente innovadora para el pensamiento.

Digámoslo así, escuetamente: la preocupación última del más allá es hasta dónde las acciones de los individuos están guiadas por el principio del placer. La economía del placer es el punto nodal donde confluye aquello que se quiere o no representar el sujeto. El horizonte del placer es el espacio donde se despliega aquello que el sujeto está presto a *repetir y reproducir*. "La búsqueda encuentra así en ruta una serie de satisfacciones vinculadas con la relación con el objeto,

polarizadas por ella y que a cada instante modelan, temperan, apuntalan sus actividades siguiendo la ley propia del principio del placer”¹⁴⁸. La función del principio del placer es, en efecto, llevar al sujeto de signifiante en signifiante, colocando todos los significantes que sean necesarios para mantener en el nivel más bajo la tensión que regula todo el funcionamiento del aparato psíquico¹⁴⁹.

Freud, Lacan y Derrida indican que hay una íntima relación entre el principio de realidad y el principio del placer: la relación está dada por un gesto de prolongación. Las obras de la cultura, la realidad humana, está insinuada por la dirección del principio del placer. Lacan en el Seminario XX de manera resuelta nos indica que ese espacio gobernado por el principio del placer y su prolongación, a saber, el principio de realidad, gobiernan la realidad y todo el horizonte de lo que cabe llamar el sujeto. El sujeto de la consciencia, el sujeto moderno de la filosofía es dirigido -dígallo o no- por un mismo principio: el principio del placer. En este punto dimensionamos el porqué de la emergencia de la imaginación en Kant: la imaginación como síntesis necesaria del conocimiento del mundo (se representa lo que resulta placentero y qué mejor forma de expresar el placer como principio que recurrir a la *Welt-Anschauung*) no es abordada en su capacidad de desbaratar y disolver la lisura del sujeto pues está gobernada por el principio del placer; resultaría casi contra intuitivo.

Si hay una forma de englobar lo que hasta ahora hemos sostenido con respecto a la posibilidad e imposibilidad y el adentro y afuera, esa lógica se despliega en el plano más profundo en los límites del principio del placer. Así todo lo que está puesto a la mano, frente a los ojos, todo lo que se puede presentar para el estudio, el conocimiento o el saber, es gobernado por el principio del placer y prolongado en el principio de realidad, es más, “el principio de realidad funciona de hecho como aislando al sujeto de la realidad”¹⁵⁰ que no es otra que *la*

¹⁴⁸ J. Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 75

¹⁴⁹ *ibid*, p. 147

¹⁵⁰ *ibid*, p. 61

realidad de su deseo. Si Derrida ya había indicado que el otro escenario del que hablaba Freud es el de la escritura y Lacan apostó tanto a pensar a partir de la lingüística la emergencia del inconsciente es porque el principio del placer *al parecer* organiza el discurso¹⁵¹.

Es la lógica en la que se reparte y dosifica lo que, siguiendo a Heidegger, tenemos a la mano. El propio Freud decidió emplear un punto de vista económico para abordar el placer caracterizando el placer como el nivel más bajo de tensión y el displacer como el nivel más alto de tensión, pero en el arco de las potencialidades, se encuentra un espacio para lo agradable y lo desagradable. El ámbito de lo que llamamos cultura se sostiene con esta preeminencia del orden. De alguna manera “el hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad”¹⁵². En este binomio Freud añade algo que no podemos dejar de indicar: el principio del placer es el que rige *la vida anímica* del sujeto y nada puede contra él. Podemos instar que el principio del placer –o P.P. según nos enseña Derrida para abordar la propuesta del abuelo del psicoanálisis¹⁵³– es el que dispone de los sustitutos de *das Ding*, que el principio de placer gobierna *die Sachen*. No obstante prevalece *das Ding*, algo que disuelve al sujeto, que lo lleva a un atolladero, que lo desbarata, que abre una incómoda extimidad y... que lo seduce. El P.P. gobierna pero para evitar que se desborde, que el *Todestrieb* actúe...aunque la cultura toda esté fincada en este rechazo del *Todestrieb*, después goce. Como bien supo ver Freud hay una compulsión a reiterar conductas que parecen dolorosas, a reproducir imágenes desgarradoras y escenas que al parecer contradicen el principio del placer. La maestría de Freud en el texto antes señalado radica en haber logrado entrever aquello que está detrás de ese impulso que acerca al hombre a situaciones y conductas que lo lastiman y que

¹⁵¹ No debe extrañarnos pues esa *constancia* en el discurso en dejar de lado los quiebres de los que surge (comenzando por el olvido de la intromisión del significante). Casi nos atrevemos a vislumbrar en esta insistencia de la linealidad del discurso, en la idea misma de su unidad (en el acusado libro mallarmeleano) un *Konstantprinzip* que “guarda estrecha relación con el principio del placer” (J. Laplanche y J.B. Pöntalis, *op. Cit.*, p. 298), pues *aparentemente* gobierna la distribución de los lugares del discurso.

¹⁵² J. Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 6

¹⁵³ Jacques Derrida, La tarjeta postal Siglo XXI, México

distan mucho del placer. “Bajo el influjo del instinto de conservación del yo queda sustituido el principio del placer por el principio de realidad, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento [*Ersatz*] de la satisfacción [*Befriedigung*] y el renunciamiento de algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo [*Umweg*] necesario para llegar al placer”¹⁵⁴

Podemos volver a la imaginación kantiana: lo que está detrás de la figura estatutaria de la imaginación es el desbaratamiento que seduce a la misma; este constante acechamiento de algo que desbarata y pone en crisis al sujeto -y que a su vez lo llama poderosamente- saca de quicio a toda indagación filosófica. Recordemos que estamos indagando lo que está más allá del principio que gobierna la realidad misma. *Más allá.*

Derrida, también magistralmente, en su lectura del *Jenseits* -hasta ahora hemos dicho que el P.P. todo lo gobierna cotejado con el P.R., debemos indicar dónde se halla ese más allá, bosquejarlo, guiñarle- nos recordó que todo un desarrollo adverso al avance filosófico, al modo de disponer el pensamiento, a la filosofía misma en su raíz, se juega en el *rodeo* que lleva a Freud a señalar que pese a que el individuo repite acciones que le resultan displacenteras y rebasan el principio del placer, hay de cualquier modo una especie *de goce* (Freud lo denominó *Genuss*, Lacan *jouissance*). Derrida nos recuerda que lo importante en este caso es el rodeo (*Umweg*, palabra que resurge en nuestro trabajo) que indica que, lo que el sujeto desea conscientemente, lo que busca se contradice con la acción que repite y que siendo displacentera lo hace gozar; ahí, indica Derrida -en un juego de *Fort-Da* sin jugador, que no es sino “desaparición y reaparición, juego del cual no se llevaba casi nunca acabo, más que la primera parte, la cual era repetida incansablemente por sí sola, a pesar de que el mayor placer estaba ligado al segundo acto”¹⁵⁵ - un deseo que no es consciente devela

¹⁵⁴ Sigmund Freud, *Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse*, Hamburg 1960, 293

¹⁵⁵ *ibid*, 298

al sujeto más allá de sí mismo. "El principio del placer gobierna la búsqueda del objeto y le impone sus rodeos, que conservan su distancia en relación a su fin"¹⁵⁶.

Algo en ti más allá de ti mismo. Hay pues un gesto de rodeo, el trazo de una trayectoria cuya finalidad es *la postergación* y que encuentra en esa postergación la casi resolución de su búsqueda. Incluso la negación de un acto puede no ser sino el rodeo para acceder a él; en el despliegue de este rodeo se dispone de una forma impensada desde el horizonte de la representación, el pensamiento filosófico. Si la vida del sujeto está marcada por rodeos y concomitancias *¿hasta dónde aquello que lo hace rodear gobierna la vida del individuo cuando lo conlleva a su propia destrucción? ¿Qué puede el pensamiento mismo con esta aseveración cuando ya desde el lenguaje el sujeto difiere constantemente la realidad y es por eso que puede vivir en la realidad?*

Pese a que el principio del placer gobierna aparentemente la vida anímica del individuo, repetimos, Freud descubre que el individuo repite conductas que le producen displacer, que no parecen estar regidas por el principio del placer y es cuando Freud propone algo que se desenvuelve *más allá del principio del placer*: el *Todestrieb* o lo que Lacan llamará después la *jouissance*. "¿Cómo puede ser que a partir del momento en que todo se organiza alrededor del poder de hacer el bien, algo totalmente enigmático se nos ofrece y retorna sin cesar de nuestra propia acción, como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia cuyas consecuencias son desconocidas?"¹⁵⁷. En el *Todestrieb* contrasta lo que el sujeto dice que desea y busca de algo. La lógica de la *jouissance* -que después elaborará Lacan y que abordaremos más adelante- pervierte la dinámica del placer y el displacer porque la cercanía del goce plantea la disolución y fragmentación del sujeto y no se resuelve en la economía del intercambio de bienes (Bataille).

¹⁵⁶ J. Lacan, *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 74

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 282

El movimiento en el que es arrastrado el mundo en que vivimos al proponer hasta sus últimas consecuencias el ordenamiento universal del servicio de los bienes, implica una amputación, sacrificios, a saber, ese estilo de puritanismo en la relación con el deseo que se instauró históricamente. El ordenamiento del servicio de los bienes en el plano universal no resuelve sin embargo el problema de la relación actual de cada hombre, en ese corto tiempo entre su nacimiento y su muerte¹⁵⁸

Así, corremos el riesgo de establecer entre la "economía" de los afectos y la economía de las necesidades -como arguye Klossowski-, definida por el intercambio, una relación puramente analógica. Esta relación no conduce a nada, si exceptuamos que partimos del punto de vista de los *objetos* y las *necesidades* para descubrir la lucha de los afectos contra su *inadecuada formulación*, reconvertida *materialmente al estado de una demanda de bienes* que sólo se corresponderá con una forma contraria¹⁵⁹

El goce que se despliega por detrás de toda la vida anímica del individuo es lo que lo mueve a la búsqueda, lo que desata el deseo; lo que lo conmina a la disolución. ¡Vaya tesis para el espíritu filosófico! Hegel ya había propuesto y defendido el papel antagónico y dialéctico del pensamiento que produce la historia vía la negatividad, pero en Hegel al final el garante era la consecución y desarrollo de la dialéctica misma; recordemos que incluso el deseo está marcado desde este momento por una lucha por el reconocimiento, un despliegue dialéctico(Cita kojeve). Pero sostener que lo más íntimo del sujeto, lo que persigue, mejor aún, lo que está detrás del movimiento de lo que persigue sea la disolución, la devastación que acarrea el goce, es totalmente escandaloso para el pensamiento. "Quienes prefieren los cuentos de hadas hacen oídos sordos cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre *a la maldad, a la opresión, a la destrucción y también por ende, a la crueldad.*"¹⁶⁰ ¿Qué puede ser *das Ding?*
Goce

¹⁵⁸ J. Lacan, *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 362

¹⁵⁹ Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*, Éditions Joëlle Losfeld, Paris, 1994, p. 21

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 223

Petit objet @ y la jouissance.

El objeto a no es ningún ser. El objeto a es lo que supone de vacío una demanda, la cual, sólo situada mediante la metonimia, esto es, la pura continuidad asegurada de comienzo a fin de la frase, permite imainar lo que puede ser de un deseo del que ningún ser es soporte. Un deseo sin otra sustancia que la que se asegura con los propios nudos.

Jacques Lacan

Hemos llegado al punto nodal según el cual, en nuestra consideración, el psicoanálisis conserva ese carácter propositivo y aguerrido ante el pasmo de la teoría academicista. Es un punto sin retorno, cuyo relanzamiento verdaderamente pone en jaque al pensamiento sobre el sujeto. Comenzamos pensando la cosa, nos abrimos al boquete de su falta y las vicisitudes de sus posibles desarrollos e imposiciones por el significante y diversos pensamientos; finalmente hemos querido en el apartado anterior ir más allá del principio del placer, ¿qué nos quedaría para poder indicar la aportación del psicoanálisis a la conformación de aquello que llamamos sujeto? Lacan aseveró que si él tuviera que decir cuál fue su aportación para la práctica psicoanalítica diría que fue la formulación del *pequeño objeto @*¹⁶¹. Podemos adentrarnos a pensar el *objeto @* ya que hemos abonado el terreno al abordar *das Ding*. Básicamente el *objeto @* es el objeto *causa de deseo*: Lacan distingue entre el objeto de deseo, a saber, lo inmediato que se dice que se desea y el objeto que lo causa. “El objeto causa está siempre perdido; todo lo que podemos hacer es dar vueltas alrededor de él”¹⁶², y aproximándonos a sus bordes es que se desata el deseo y presenta objetos sustitutos (esto ya ha sido explicado anteriormente).

¹⁶¹ Néstor Braunstein ha propuesto la arroba para signar el objeto a, de manera que prevalezca su carácter de puro significante.

¹⁶² S. Žižek, *Mirando al sesgo*, op. citp. 19

Queremos llamar la atención en que *la causa* sea un *objeto*¹⁶³ ya que guarda una relación directa con lo que abordamos sobre el principio del placer: el principio del placer dispone el escenario y horizonte de los objetos a representar, pero hay una parte, otro escenario, el *Todestrieb*, en donde se marca un residuo, un resto que no se puede significar pero que desata el movimiento del deseo, eso que Freud llamó Genuss y Lacan *jouissance* y que está detrás de la cadena de las representaciones. Ese objeto, aquí queremos arribar, no lo es tal, no tiene una sustancia, existe en la medida en que se le tome por un sesgo. "el objeto sólo asume rasgos claros y distintos si lo miramos "desde un costado", es decir, con una mirada interesada, sostenida, impregnada y "distorsionada" por el *deseo*"¹⁶⁴. *La consistencia del objeto que está detrás de la representación de todos los objetos es la virtualidad*. Y si *la Cosa* no podía tener imagen y producía así un hueco, ahora podemos resueltamente aseverar que lo verdaderamente escandaloso para la filosofía es *la constatación en el psicoanálisis de un sujeto que está regido por una tendencia hacia su propia destrucción, que erige la cultura para no gozar y que eso que produce el goce es irrepresentable justamente porque depende de la mirada que se le dirija*. Recordemos que Tras definir el goce, Lacan le otorga un lugar muy diferente al placer. El placer no es el término verdadero del deseo; por el contrario, paradójicamente es el obstáculo planteado en el camino del verdadero lugar de atracción del sujeto. El placer es la más mínima tensión, es lo que satisface, lo que detiene la búsqueda; es un principio bonachón que busca el confort, lleva lo desconocido a lo conocido, que trata de hacer cesar el desorden¹⁶⁵. Además el placer presenta objetos sustitutos para alcanzar la *Befriedigung* del deseo, pues está estructurado en términos económicos. El goce no.

No es eso quiere decir que, en el deseo de toda demanda sólo hay la solicitud del objeto a, del objeto capaz de satisfacer el goce, el cual sería entonces la *Lustbefriedigung*

¹⁶³ Seguimos a Aristóteles y damos un paso más con Freud: la causa se encuentra siempre al inicio y al final de la trayectoria como rectora...aunque la imposición de la misma se haga *nachträglich* y bajo el espacio de la falta.

¹⁶⁴ S. Žižek, *Mirando al sesgo*, op. cit p. 29

¹⁶⁵ Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 66

supuesta en lo que se llama impropriamente, en el discurso analítico, la pulsión genital, aquella en la cual se supone que se inscribe una relación que sería la relación plena, inscribible de uno con lo que sigue siendo irreductiblemente Otro. [...] que la pareja de ese sujeto del verbo (*je*) que es el sujeto, sujeto de toda frase de demanda, es, no el Otro, sino lo que viene a sustituirlo bajo la forma de la causa del deseo, que diversifique en cuatro, en tanto que se constituye diversamente, según el descubrimiento freudiano, con el objeto de la succión, el objeto de la excreción la mirada y la voz. Estos objetos son reclamados como sustitutos del Otro y convertidos en causa del deseo¹⁶⁶

Si bien el goce es *irrepresentable*, produce, como hemos indicado arriba objetos que causan el deseo, sin ser el objeto -ya que ninguno puede serlo, el objeto es un sesgo, un corte y como insistimos, pre-ontológico: desbarata toda ontología y por negación la ontología se erigiría para resguardarse de él-, esos objetos que marcan un lugar de pura pérdida van *signados* por el *objeto @*. "El objeto *a*, en cambio, es la falta hecha objeto, y es por ello que no puede tener imagen"¹⁶⁷. En la *causa* es donde está puesto el acento al pensar el *objeto @*. Pensamos pues un objeto que atraviesa a todos los demás en su horizonte justamente porque los causa, como ocurre con *das Ding* (por eso desde el inicio hemos indicado que Lacan renombrará y reformulará lo que Freud nos dio a pensar bajo el nombre de *das Ding*). Pero ahora podemos añadir que "La paradoja del deseo es que pone retroactivamente su propia causa; el objeto *a* es un objeto que sólo puede percibir una mirada "distorsionada" por el deseo, un objeto que no existe para una mirada objetiva. En otras palabras, siempre, *por definición* el *objeto @* es percibido de manera distorsionada porque fuera de esta distorsión, "en sí mismo", *él no existe*"¹⁶⁸

¿Cómo aborda Lacan esta relación con el goce? aclaremos desde este momento que Lacan fue quien acuñó, perfiló y trabajó eso que llamamos *jouissance*, goce; el mismo indicó que esa era su aportación al pensamiento psicoanalítico. "Hay que decir que la *jouissance* llega a Lacan por un camino inesperado que es el del

¹⁶⁶ Jacques Lacan,, *Séminaire Livre XX, op. Cit.*, p. 152

¹⁶⁷ Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 60

¹⁶⁸ S. Zizek, *Mirando al sesgo*, op. cit p. 29

derecho y Lacan se nutre en la filosofía del derecho de Hegel, allí donde aparece el *Genuss*, el goce como algo que es “subjetivo”, “particular”, imposible de compartir y opuesto al deseo que resulta de un reconocimiento de dos conciencias y que es “objetivo”, “universal”, sujeto a legislación”¹⁶⁹

Vaya escándalo para la especulación: el goce no se puede compartir, pero no porque encierre al sujeto en el solipsismo, sino porque lo desbarata, lo aproxima a la desunión de lo inorgánico (toda la imagería lingüística sobre los sueños, como ya hemos indicado, da cuenta de esta tendencia a la destrucción). La vida entonces es una contención del goce que a su vez está animada y relanzada porque del goce, debido al significante -que lo impide y lo crea- nada conocemos. “Vivir, para el ser que habla, es elegir los caminos hacia la muerte, deambular por los senderos de la falta del goce con vistas a su recuperación”¹⁷⁰. Al principio pensamos la *Cosa en sí* como aquello que se busca en el deseo de las cosas, lo que está detrás de ellas, lo que, como nos indicaba Kant antes del develamiento de su imaginación trascendental; mediante un retruécano dispusimos el paso de la cosa en sí a *das Ding*, esa *Cosa* que se mueve en la *extimidad* del sujeto. Pues bien, lo que Freud caracterizaba como la Cosa, es una de las variaciones de lo que Lacan denominó su mayor aportación al psicoanálisis: *el objeto @*. Según Žižek “el *objeto a* es la verdadera causa de la brecha de paralaje, ese no fantaseable x que elude para siempre la comprensión simbólica y por lo tanto causa la multiplicidad de perspectivas simbólicas”¹⁷¹, así como *das Ding* producía la multiplicidad de representaciones que no alcanzaban jamás a elevarse al nivel de la Cosa. Sólo que ahora además tenemos una signación de esos objetos y su caracterización: son objetos de pura pérdida, absolutamente particulares, que marcan la imposibilidad de la transacción. “El goce es estrictamente privado, “particular”¹⁷².

¹⁶⁹ Néstor Braunstein, *Goce, op. Cit.*, p 15

¹⁷⁰ *Ibid.*, p 62

¹⁷¹ S. Žižek, *El espinoso sujeto, op. Cit.*, p. 27

¹⁷² Franc Chaumon, *op. Cit.*, p. 67

Paradójicamente lo que comenzó como un pensamiento elaborado mediante el pensamiento kantiano, a saber, la cosa en sí, arriba al revés de lo que dio a pensar la formulación misma de la cosa en sí: si la cosa en sí era la certeza última de objetividad y significación de las representaciones del sujeto, el *pequeño objeto a* es la causa de la falla que quiebra la significación y resquebraja la identidad absoluta del otro y del sujeto que sostenía al discurso. “El goce -para eso no hay necesidad de sublimación- implica precisamente la aceptación de la muerte”¹⁷³.

“El *objeto a* no es un objeto especular, ya que no es producido por el espejo; al contrario, es el resultado de la imposible captación del objeto; es en el objeto aquello que hace correr al sujeto, pues se resiste a toda captación, es ese vacío en la oquedad del objeto que genera su eficacia”¹⁷⁴. Podemos esgrimir como ejemplo el fetiche. En el fetiche no llama al deseo el objeto sino la situación que desencadena la aprehensión del objeto, no son tanto unas zapatillas rojas, sino la maraña de evocaciones que las rodea; en sí las zapatillas no son nada, pero lo que las hace ser tan deseables para el fetichista a su vez es una nada, es un sin valor, un sesgo, la vivificación de un semblante. De ahí el carácter aterrador para la filosofía: que el sujeto goce y que ese goce sea intransferible, incompatible... ¿qué hacer con ello?

El objeto a, nos enseña Lacan, es absolutamente inservible, no tiene ningún valor ni utilidad, es el resto, el desecho, lo que es pura pérdida, lo que es incalculable - como revés para el espíritu de la ciencia, el psicoanálisis propone como la materia más importante en el campo del sujeto aquello que no se puede medir, la sustancia de los sueños, el objeto a, el goce...-. Pensamos sobre todo en Marx; para Marx el trabajo del obrero producía un excedente del que era privado y que era acumulado por el capitalista, se tornaba un objeto de privación del trabajador, en aras del placer y disfrute del amo, a eso le llamó Marx

¹⁷³ J. Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 229

¹⁷⁴ Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 59

Mehrwert o plusvalía, considerándolo como ese excedente que produce sin más y se acumula. “Plus-de-goce es el otro nombre del objeto a que signa ese anudamiento de la falta, del eros y de la muerte que Freud había discernido en la pulsión”¹⁷⁵. Pues digamos que para Lacan, siguiendo el vocabulario marxista, el *pequeño objeto a* guarda en sí un plus de goce: es un resto, algo que se pierde, y a diferencia del capitalista, algo que no se acumula, que se consume. Si el principio de placer estaba relacionado para Freud con el principio de realidad es porque, tomando en cuenta lo que aporta Lacan con respecto al *objeto a*, hay una connivencia proyectada en la utilidad. El principio de placer mantiene a flote, acumula, permite seguir construyendo, aunque la amenaza constante del *Todestrieb*, del goce, aceche la vida anímica del sujeto; y la amenaza no es menor: en los rodeos, en el alejamiento del objeto de goce hay ya un cumplimiento del mandato del goce. “Para Lacan, el deseo humano, en contraste con el instinto animal, está siempre, constitutivamente, mediado por la referencia a la nada: el verdadero objeto que satisface nuestras necesidades) es, por definición, una “metonimia de la falta”, un sustituto de la nada. (Por ello para Lacan, el *objeto a* como objeto causa de deseo es el objeto perdido originalmente: no se trata de que lo deseemos porque está perdido; este objeto es una pérdida positivizada)”¹⁷⁶.

El pequeño *objeto a* lleva en sí la letra *a* ya que la palabra francesa *autre* le da su enunciación con la primera vocal de la palabra y marca ese Otro -que pende de un gesto como indicamos, que depende de un sesgo y que es signado por el objeto @ a través de la pura pérdida, porque así se rompe la idea de una mirada objetiva sobre las cosas (o *theorein*). En otras palabras, siempre, *por definición* el objeto a es percibido de manera distorsionada porque fuera de esta distorsión, “en sí mismo”, *él no existe*”¹⁷⁷-. Ese objeto que se escabulle no es un objeto en sí, es lo que denomina aquello que causa el deseo: el paso último de la *Ding-an-*

¹⁷⁵ Frnack Chaumon, *op. Cit.*, p. 60

¹⁷⁶ S. Zizek, *El espinoso sujeto, op. Cit.*, p. 121

¹⁷⁷ S. Zizek, *Mirando al sesgo, op. Cit.*, p. 29

sich para subvertir el despliegue y lógica del sujeto es que detrás de la cosa en sí hay un objeto que causa las representaciones, que causa el deseo y que de algún modo, no es nada, es lo no realizado -por eso insistimos en que no tenía un carácter ontológico- lo que está detrás no es nada, apenas un gesto inútil y marca un espacio de pura pérdida, deja ahuecado al sujeto. Problema del goce, en tanto que éste se presenta como envuelto en un campo central, con caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizá, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como la satisfacción de una pulsión¹⁷⁸

Casi el lenguaje está supeditado a la búsqueda de este objeto que, siendo el origen del deseo, lo que lo causa, nos recuerda lo que Lacan indicaba al respecto de los objetos causados: sólo hay causa de lo que cojea. "No. El goce está del lado de la Cosa, como decía Lacan con precisión, pero la cosa no se alcanza si no es apartándose de la cadena significativa y, por lo tanto, reconociendo una cierta relación con ella"¹⁷⁹. El objeto a es un resto, lo que se pierde, es pura pérdida, por eso no se juega en la dinámica económica de la disyunción *placer-displacer*. El principio económico adoptado por Freud para abordar el placer y displacer con base en una regulación de fuerzas, no opera en el goce porque se impone siempre atterradoramente al hablante (*parlêtre*). Si bien Freud pudo esbozarlo con el *Todestrieb*, Lacan fue quien extrajo las consecuencias más propositivas de ese término.

El objeto a está rodeado de los fantasmas que el sujeto crea para alejarlo y sostenerlo a la vez. El objeto a también nos da la medida de que algo siempre falta, de que hay un resto que no se asimila pero que hace girar en torno a él.

¹⁷⁸ J. Lacan, , *Séminaire Livre VII, op. Cit.*, p. 253

¹⁷⁹ Néstor Braunstein, *Goce, op. cit*, p 41

Con la misma lógica de un sesgo es que Lacan presentó lo que llamó su aportación al psicoanálisis: el petit objeto @¹⁸⁰. En efecto, el origen del deseo, su causa, está referida a lo que habíamos estado pensando a través de *das Ding*, pero casi por definición *das Ding* -lo que Lacan llamará *Jouissance* o goce- no es nombrable, desestructura, su cercanía paraliza y es absolutamente inútil; Lacan encontró que el sujeto se dota de objetos sustitutos pero no sólo para desear la cosa, sino para causar deseos, ni falta hace decir que esto no se realiza a voluntad.

Se ha propuesto la imagen de *la cámara tórica* que en el centro está vacía y que en las paredes de la cámara, marca una circunferencia que rodea el vacío propio de la cámara; pues podemos decir que en las paredes de esa cámara es que el sujeto, en una trayectoria constante que guardaría la forma de un resorte, gira y busca al objeto @, porque "En el corazón mismo del objeto especular está el vacío que funciona como causa del deseo"¹⁸¹. Si nos detenemos en la imagen de la cámara de aire nos damos cuenta de que el goce está ejemplificado por el aire, por un vacío: es que lo que está detrás del objeto @ es el vacío. Si Freud empleó un punto de vista económico para pensar el deseo, a saber, que a menor tensión del organismo mayor placer y a mayor tensión mayor displacer, el goce no tiene la medida económica. El goce arrasa, es el lugar en el que el sujeto se desbarata. Casi todas las figuraciones y convenciones sociales se relacionan de alguna manera con el goce: ya sea en la compulsión a la repetición o en el establecimiento de hábitos y conductas que actúan justamente para alejarse y diferir el goce último. Es una pulsión que seduce y espanta al individuo. Pero giramos en torno a un vacío que, debido al lenguaje, jamás alcanzaremos -y de hacerlo, seríamos destruidos.

Hay pues un efecto de pantalla que proyecta el sujeto, impuesto por la ley del significante, que al mismo tiempo que le impide acceder al goce, lo obliga a

¹⁸⁰ Néstor Braunstein ya ha indicado que la signación del @ funciona mejor para acercarnos al objeto a debido...

¹⁸¹ Franck Chaumon, *op. Cit.*, p. 64

relanzarse en torno a él. Porque "no es para prohibir el goce de uno solo que se someten a la ley, es, por el contrario, porque este goce es imposible que hay que prohibirlo"¹⁸². Y en este punto no debemos engañarnos. De alguna forma podemos ver esto en el amor, de alguna manera esta búsqueda que ha partido de la acritud de la *Ding-an-sich* kantiana y ha arribado a esta deriva (*dérive, drive, Trieb*) y pasado por los vericuetos de estas páginas busca precipitar a la filosofía -así como a las palabras que ya nos han aprisionado ahora- a la constatación del elemento del goce. Nos resulta insoslayable pensar en esos diques inaprensibles que nos constituyen a piedra y lodo y que el pensamiento debe, si quiere reformularse, permitirse una torsión, otro escenario. Hemos querido ejecutar, con ese aliento de curiosidad, las páginas de este trabajo y llevarlo a cabo es querer que se propugne por su ejecución. Como en el amor, que ya hemos mencionado, donde amar es irremisiblemente querer ser amado¹⁸³. Esto pretende relanzar los problemas que aquí apenas han sido bosquejados en el espacio de batalla que ha sido, para nosotros, la constitución subjetiva y si ha sido preciso balbucir para llevarlo a puerto, pues ¡adelante!; no temer a la teoría y arriesgar otros desvíos es quizá desplegar el rigor del pensamiento: "el superyó lacaniano que Lacan despejó en *Aún* produce un imperativo: ¡Goza!"¹⁸⁴

¹⁸² *Ibid*, p. 91. Las cursivas son nuestras.

¹⁸³ Para corresponder al horizonte del placer y la estática de la ideología ronquera del pensamiento estatutario es necesario no engañarnos en este punto: el goce es el punto último -sin profundidad, siempre un ultimátum- que hace del sujeto lo que no puede encajar, lo que es rebasado. Eso precisamente hace al sujeto. Ese es el gesto que lo instaura y eso, indefectiblemente ha querido llenar estas páginas.

¹⁸⁴ Jacques-Alain Miller, *El otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, p. 19

Conclusiones

(Aún)

Amarlo, amarlo como a mí mismo, es a la vez, avanzar necesariamente en alguna crueldad

Jacques Lacan

...Aún... no podemos sino caracterizar de este modo las conclusiones de la presente investigación. En primer lugar porque seguimos pensando desde la filosofía al acercarnos al psicoanálisis: justamente porque nos acercamos a los puntos de choque, las diferencias, los tópicos incómodos. Como ya lo hemos señalado, no podíamos representarnos un encuentro más fructífero e iluminador que el espacio en el que se conforma el sujeto, porque confiamos en la apertura a nuevos temas y tópicos -así como a la revaloración de los tópicos más clásicos- a partir de la categoría de sujeto.

Si bien el debate filosófico del siglo XX sacudió como nunca la figura y el papel de la noción de sujeto, al grado de terminar difuminando el problema en un cúmulo de estructuras relacionadas entre sí, el autor que abordamos se preocupó de manera concienzuda por pensar al sujeto mismo. Si para el Foucault de *Las palabras y las cosas* el sujeto era un tópico ya superado, difuminado ante la luz de los debates, la fuerza del pensamiento lacaniano en este tópico radica no sólo en insistir en pensar el sujeto, sino además en alimentar un tema que en la propia práctica psicoanalítica representó una reformulación y reajuste de los principios mismos del psicoanálisis y un prurito para los conceptos estatutarios del pensamiento. Y todo en una "vuelta a". Este trabajo de alguna manera ha sido impulsado por el aliento de un rodeo...y, como ya lo indicamos, una caída.

Hemos pensado sobre todo a partir del gesto de la subversión del sujeto. La caracterización que aporta Lacan en su texto sobre la subversión del sujeto ha sido fundamental para dejar en claro a qué tipo de sujeto apelamos cuando

llamamos a la urgente tarea de su subversión; el sujeto de la ciencia, el de la filosofía y de cierto psicologismo guardan como lo indica Lacan, un rasgo en común: la unicidad absoluta de su presencia y el completo acceso a sus procesos mentales. Pero lo que encierra esa concepción del sujeto -que repararemos en que llamamos moderna, puesto que los autores "modernos" nos han servido como marco de referencia para indicar las incongruencias mismas del sujeto de la conciencia- es la confianza en el centro del discurrir del discurso, la soledad y autonomía en la conformación del sujeto, la teleología y la postulación última de la esencia de la subjetividad como un espacio llano y pleno.

Hemos abordado entonces la primera relación cognoscitiva del sujeto: la representación de la cosa. En la aparente neutralidad de esa representación hemos colocado junto con el psicoanálisis el signo de la duda: ¿qué promueve dicha representación? ¿De dónde han llegado a surgir el sujeto y el objeto como relación, como la postulación y reproducción de una lógica binaria en donde el espacio en juego es el adentro y el afuera del discurso del saber? Pero detrás de la cosa que se representa esta justamente aquello que mueve a las representaciones en tanto *Vorstellungen*, a saber, la cosa, *das Ding*. El vocabulario común entre Freud y Kant nos indicó que no estábamos muy lejos en la apropiación de las investigaciones psicoanalíticas: lo que desata la representación de las cosas (*Sachen*) es la Cosa que, como aporta el psicoanálisis, siempre es una cosa perdida.

Este punto de quiebre de la relación gnoseológica fundamental, trastoca la lógica de la distribución de lugares ¿cómo posicionar al sujeto si aquello que se representa -o imagina, atendiendo a la *Vorstellung* alemana- no es ubicable fuera de él sino en un exceso que lo rebasa? Hemos advertido que para Lacan el sujeto es siempre sujeto de deseo, que se juega en la dialéctica de la transacción de su deseo. ¿Cómo no íbamos a atender el enrarecimiento producido en el corazón mismo de la formulación del neutro sujeto del conocimiento como la apertura a un diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis? Esa apertura tenía,

además de tópicos en común -la importancia de la categoría de sujeto- una preocupación por la base común en la conformación del sujeto: el lenguaje. Lacan aportó nuevas herramientas al psicoanálisis al dimensionar una base más amplia los descubrimientos del inconsciente, los desmentidos y la repetición. Así se dio el encuentro con la gramática.

Pensar el significante y su relación con la conformación subjetiva, dio salida a inquietudes sostenidas por el propio Freud, tales como la interpretación de los sueños y la justificación del inconsciente. Si bien a Lacan formular la apuesta psicoanalítica a partir del significante le permitió dimensionar los lapsus y las formaciones del inconsciente, también lo acercó a hitos fundamentales de la historia de la filosofía, tales como el ego cogito cartesiano y el *Dasein* heideggeriano. *El acercamiento fue escandaloso en un inicio: el ego cogito es el sujeto del inconsciente.* Hay en la formulación del sujeto cartesiano un gesto que delata al inconsciente: la resistencia, la certeza que surge a partir de la reiteración de la duda. Se nos mostró así que ante todo el psicoanálisis arriesgado por Lacan era una forma de leer, de apropiación. Asistimos de este modo a una forma distinta de plantearse la búsqueda de la verdad: no sólo no es nunca una búsqueda desinteresada -la referencia de *das Ding* nos lo indica junto con la dialéctica del deseo- sino que además su certeza está en otro lugar al que se proyectaba para su encuentro. *No es que la verdad sea el puerto al que hay que arribar: es lo que desata el movimiento que nos hace buscarla pero justamente para no encontrarla, para tropezar y dar rodeos porque en la verdad se muestra algo incómodo y poco fiable para la estabilidad del pensamiento.* Hay, como lo hemos indicado, una especie de rodeo en la consecución del sujeto y de sus fines que permea al pensamiento mismo: Freud llega a postular la existencia de pensamientos inconscientes y Lacan, en diálogo con Hyppolite (Hegel) y Freud nos da la medida de la *Verneinigung* en relación con el pensamiento.

En ese rodeo algo se actualiza más allá de la repetición de lo que vuelve, y eso que se actualiza es el motor mismo del despliegue del movimiento de denegación: no en balde la referencia a Hegel nos ilustró como la muerte y su connivencia con el pensamiento eran una senda fértil para pensar. Lo que promovía de algún modo la repetición se proyectaba en el principio del placer y por añadidura en el *Todestrieb* freudiano. Hemos insistido que lo que abre ese texto, casi podemos indicar que es el más filosófico de Freud, es la posibilidad de arrancar sin concesiones la teleología que funda al sujeto de la consciencia y el mundo de sus representaciones. Hay un más allá, que en verdad rige la vida de los sujetos y el sujeto mismo, estructurado a partir de una falta irresoluble e irreparable, no es sino un amortiguador de ese principio que amenaza con arrasar la estabilidad del yo: Freud da en llamarlo pulsión de muerte, *Todestrieb*.

Este paso dado por Freud permite posteriormente a Lacan postular sus aportaciones al psicoanálisis: el objeto @ y la jouissance. Pensar el carácter virtual y *anamórfico* de las pantallas que estructuran al sujeto, nos permite retomar al sujeto cartesiano y abordarlo en su riesgo como más propositivo que el Dasein: hay pliegues en su formación, costuras, fisuras. Adentrarse seriamente a pensar el sujeto, como ha pretendido este trabajo, obliga a atender sus fisuras, sus intermitencias, sus mentiras y desmentidos. Detrás de las apariencias, como nos recuerda Žižek siguiendo a Lacan, puede no haber nada, *pueden ser las apariencias, el despliegue de las apariencias mismas aquello que de manera más empecinada buscamos al pensar el sujeto*.

Por eso el goce formulado por Lacan arranca de manera definitiva la teleología del sujeto y pervierte la esencialidad de la consciencia. Es sobradamente escandaloso que aquello que mueve al sujeto, lo que pervive en sus actos y pensamientos, sea una pulsión- es decir, una tendencia irrefrenable, insaciable, algo que se resiste a la transacción y se impone- que amenaza la existencia del sujeto mismo, que nos lleva a pensar al sujeto como una pantalla que nos impide

acceder a ese goce que lo rebasa y gobierna en su destrucción. De ahí que el inicio se nos mostrara promisorio con la cosa en sí kantiana.

En algún momento indicamos que el paso de la *Ding-an-sich* hacia *das Ding* era el paso de la filosofía al psicoanálisis, al menos a su afiliación más arriesgada del freudismo. Lo que realza las representaciones del mundo y de los objetos - allende del problema de si el sujeto puede ser una representación más o el haz que dirige las representaciones- no sólo no está más allá -el más allá, Jenseits, que a su vez proyecta un más acá, la ilusión de su permanencia- del sujeto sino que tampoco está cerrado en su propia esencia: acudimos de este modo a la intromisión de la cosa en el sujeto y a su ahuecamiento. No hemos podido dejar de insistir en la importancia de esta intromisión: de la cosa al otro pasando por el significante, esa falta que entrelaza al sujeto con el otro es la única forma de concebir al sujeto mismo. ¿No es acaso desde este punto absolutamente necesario donde la filosofía debe pensar al sujeto a través de su falta sin reducirla a un mero instrumento de trabajo académico? La importancia de pensar la falta del sujeto -en el sentido subjetivo y objetivo de la expresión- se nos impone y nos impide permanecer incólumes porque la falta siempre es *la falta del Otro*.

El gran Otro que no existe y cuya esencia anamórfica se nos presenta como infranqueable -retengamos en la tensión de esta formulación la *Aufhebung* hegeliana- es el punto más álgido de esta subversión del sujeto: el espacio en el que adviene el sujeto, lo que lo estructura, con lo que se relaciona, a su vez, está en falta. Nosotros al pensar, al preguntarnos por el sujeto y su constitución estamos en falta. El imperio del lenguaje que nos tiene siempre habitándolo tiene un agujero: la última palabra jamás está dicha. En este recorrido propuesto, que nos ha interesado sobre todo por el riesgo que se corre al adentrarse en un espacio en donde las certezas están donde no habíamos debido querer encontrarlas, hemos construido nuestro acercamiento. El sujeto ha sido el espacio propuesto; el inacabamiento su indefectible conclusión porque hay en

todo encuentro -la filosofía y el psicoanálisis, la verdad y sus semblantes en el espejo del sujeto- algo que nos limita y asusta. Así, quedamos sujetos a una falta.

Bibliografía

- A.A.V.V., *Lacan con los filósofos*, Siglo XXI, México, 1997
- A.A.V.V., *Lacan: la marca del leer*, Anthropos, Barcelona, 2002
- Althusser Louis, *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, México, 1996
- Braunstein Néstor compl, *A medio siglo del malestar en la cultura de Sigmund Freud*, Siglo XXI, México
- Braunstein Néstor, *Goce*, México, Siglo XXI, 2005
- Braunstein Néstor, *Por el camino de Freud*, Siglo XXI, México, 2001
- Franck Chaumon, *La ley, el sujeto y el goce. Lacan y el campo jurídico*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p. 42
- Jacques Derrida, *Estados de ánimo del psicoanálisis*, Paidós, 2001
- Jacques Derrida, *La tarjeta postal. de Freud a Lacan y más allá*. Siglo XXI, 2003
- Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, 2002
- Rinty D´angelo, Eduardo Carbajal, Alberto Machilli, *Una introducción a Lacan*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 2006
- Sigmund Freud, *Das Unbewußte. Schriften zur Psychoanalyse*, Hamburg 1960
- S. Freud, *Einführung in die Pchychoanalyse*, Hamburg, 1961
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001

M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main , Band 7, 2000

Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952

Julia Kristeva, *Al comienzo Era el Amor. Psicoanálisis y fe*, Gedisa, Barcelona

Pierre Klossowski, *La monnaie vivante*, Éditions Joëlle Losfeld, Paris, 1994

Jacques Lacan, *Écrits 1*, Éditions du Seuil, Paris, 1973

-----, *Écrits 2*, Éditions du Seuil, Paris, 1973

-----, Séminaire Livre VII. *L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1980

-----, Séminaire Livre XI. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*, Paris, Seuil, 1973

-----, Séminaire Livre XX. *Encore*, Paris, Seuil, 1982

J. Laplanche y J.B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Labor, Barcelona, 1979

Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Anthropos, Barcelona, 2007

-----, Philippe Lacoue-Labarthe, *El título de la letra (una lectura de Lacan)*, Ediciones Buenos Aires, 1981

Jacques-Alain Miller, *El otro que no existe y sus comités de ética*, Paidós, 2002

Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística general*, Fontamara, México, 1998

S. Žižek, *Cómo leer a Lacan*, Paidós, 2001

-----, *El espinoso sujeto*. Paidós, 2004

-----, *Visión de paralaje*, FCE, 2005

Zenia Yébenes Escardó, *Derrida*, UAM, 2005