



UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES ESCUELA
DE POSTGRADO

**Topología del ser, topología del sujeto.
Un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan.**

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en
Filosofía Moral y Política.

Profesor Guía: Dr. Cristóbal Holzapfel.

Nombre del estudiante: Gianfranco Cattaneo.

Santiago de Chile, septiembre de 2016.

**Topología del ser, topología del sujeto.
Un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan.**

Resumen

El presente trabajo pretende proponer y desarrollar un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan a partir de la cuestión de la topología. En la primera parte, planteamos cómo la topología del ser puede ser comprendida como una reformulación del proyecto emprendido en *Ser y Tiempo*, apuntalando un pasaje sin ruptura que va desde el énfasis de Heidegger en el sentido del ser hasta la primacía que este posteriormente le otorgará al lugar de la verdad. De esta manera, creemos que es posible darle un nuevo estatuto a la *Destruktion*, utilizando la topología como una clave de lectura para diversos problemas provenientes de la obra de Heidegger. A partir de esta clave de lectura, pasamos a la segunda parte del trabajo, no sin antes haber intentado relanzar el diálogo de Heidegger con el psicoanálisis a partir de su polémica lectura de Freud en *Zollikon*. En esta segunda parte, revisamos la topología del sujeto propuesta por Lacan, la que no desatiende, para llevarse a cabo, la fructífera influencia que Heidegger ejerce sobre Lacan y su retorno a Freud. Así, vemos que desde la “clínica” de la histeria, hasta la topología de lo (in)habitable, la topología del sujeto se nutre y prolifera a partir de considerar a Heidegger como un interlocutor, del que sin duda es necesario nutrirse, pero también tomar distancia.

A Daniela, más allá de lo que podría llegar a saber.

Índice

Introducción.....	1
-------------------	---

Primera Parte.

Heidegger: la destrucción de la metafísica como topología del ser.

I. Del programa de Ser y Tiempo al final de la filosofía: la cuestión del topos filosófico.....	26
II. Reinterpretar el “fracaso” de <i>Ser y Tiempo</i> : la topología del ser [<i>Topologie des Seyns</i>].48	
III. ¿Cómo entrar? ¿Cómo salir? La <i>Destruktion</i> y la aporía de la pregunta por el ser..	73
IV. Finitud, Comprensión, Facticidad. Repetición de la fundamentación kantiana en la turbulencia sísmica de la cotidianidad.....	94
V. Pensar en el ser. <i>Ereignis</i> y la topología de <i>das Geviert</i>	117
VI. <i>Como cuando alguien se recupera de un dolor</i> . El nihilismo y la línea de la Metafísica, entre <i>Überwindung</i> y <i>Verwindung</i>	143
VII. Temporalidad y espacialidad del cuerpo en los <i>Seminarios de Zollikon</i> . Un debate con el psicoanálisis a la luz del amor de transferencia.	173

Segunda Parte.

Lacan: la topología del sujeto, el problema ontológica del inconsciente.

I. <i>Oír lo no-dicho en los agujeros del discurso</i> . El espacio semiótico de la clínica como antecedente de la topología del sujeto.	202
II. El desmontaje del signo y la desustancialización del sujeto. Una lectura a la letra de la lingüística de Saussure.....	231
III. <i>Das Ding</i> , una topología freudo-heideggeriana.....	262
IV. El Banquete en el espacio del objeto parcial: agalma y objeto a.....	295
V. Transformaciones de lo (in)habitable. Topología del toro y del crosscap.....	327
Conclusiones.....	382
Bibliografía.....	394

Introducción

Que exista un diálogo entre Martin Heidegger y Jacques Lacan no parece algo evidente. Quienes más seriamente se han ocupado de las relaciones sin duda difíciles y problemáticas que pueden establecerse entre ambos autores, han dado con fórmulas que evitan, explícita o implícitamente, referirse a un diálogo entre Heidegger y Lacan. Héctor López, en *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*, destacando en su título la preposición *en*, enfatiza la dirección única que tuvo el intercambio entre el psicoanalista y el filósofo, con el fin explícito de “refutar”, tal como dice el autor, que entre ambos hubiese existido una conversación, a pesar de sus varios encuentros personales. Debido al nulo efecto que la obra de Lacan tuvo en la de Heidegger, López opta por situarse en la “estructura de construcción y en la dirección de las obras, sosteniendo una pregunta por el acto de enunciación que las instaure como discurso y no por los enunciados que la componen” (López, 2011, p. 21-22). Haciendo caso omiso de los préstamos o influencias de uno sobre otro, López busca determinar si la búsqueda y los hallazgos de Heidegger y de Lacan respectivamente – es decir, según el autor, desde *dónde parten* y hacia *dónde van* las obras de cada uno– poseen algo en común. A este punto en común, “punto sincrónico” de las obras, López lo llamó “el cruce”, que es el lugar donde el “pensar divergente” de uno y otro se encuentra ocupado por una misma lógica y tensionado por una misma cuestión, que es “la búsqueda de un lenguaje que sea capaz de decir lo imposible de decir del ser por un recurso límite entre lo simbólico y lo real que no sea metalenguaje, sino que hable por sí

mismo, aún a sabiendas de que no hay lenguaje que pueda agotar la verdad” (López, 2011, p. 32-33).

Por su parte, Alemán y Larriera (Alemán & Larriera, 2009) eligen separar y unir a la vez ambos nombres mediante dos puntos: *Desde Lacan: Heidegger*. Estos dos puntos entre Lacan y Heidegger están ubicados donde suelen intercalarse palabras copulativas o de nexos como Lacan y Heidegger, Lacan *ante* Heidegger, Heidegger *contra* Lacan, etc. Pero los dos puntos no son tomados desde la gramática, donde indican un nexo causal, al ubicarse entre una frase antecedente y otra consecuente. Los autores utilizan los dos puntos considerando el empleo que de ellos hace Heidegger en su lectura de los presocráticos, de Parménides y Heráclito. Los dos puntos son considerados por los autores como una puntuación propia de Heidegger. En su curso *¿Qué significa pensar?* Heidegger analiza una sentencia de Parménides que reza, en su traducción tradicional, *es necesario decir y pensar que lo que es es*, y que Heidegger durante el curso transformará al atender al decir de las palabras. Alemán y Larriera destacan acertadamente que Heidegger introduce una puntuación con la que Parménides no contaba, ya que los dos puntos recién aparecieron en la lengua griega en el siglo II a.C. Puntuándola, Heidegger secciona la sentencia, produciendo una discontinuidad entre las palabras, *es necesario: el decir y pensar: lo que es: ser*, con el fin de producir un orden paratáctico que rompe con los nexos copulativos, generando un nuevo tipo de orden (Alemán & Larriera, 2009, p. 20-21). Según Heidegger, el orden paratáctico resalta lo que en la sentencia debe interrogarse, que es lo interrogado por el pensador. Parménides no habla la lengua sintáctica platónica. Pero lo paratáctico no significa algo que todavía no es sintáctico. No es lo primitivo o lo anterior, que es una forma de entender lo presocrático sólo como antecendencia cronológica. Los dos puntos mantienen la sentencia por fuera de la comparación, para hacerla hablar allí donde no hay palabras (Heidegger, 2008, p. 155-157). Al romper la sintaxis habitual de la sentencia parmenídea –aclaran Alemán y Larriera– “Heidegger logra que el aforismo hable allí donde no hay palabras, allí donde él suprime los términos copulativos de nexo entre los términos esenciales del fragmento considerado, allí donde las palabras han sido reemplazadas por dos puntos él logra, en ese nuevo ordenamiento, que se produzca un decir donde no había palabras” (Alemán & Larriera, 2009, p. 22). En su artículo *Logos*, que es una lectura del fragmento 50 de Heráclito, Heidegger repite el mismo procedimiento, demostrando que el

uno: todo no es una declaración del logos acerca de las cosas del mundo, sino que *uno: todo* es el logos mismo, lo que cambia radicalmente la interpretación del fragmento (Alemán & Larriera, 2009, p. 22). Para los autores, los dos puntos “son una invitación a producir un decir, algo que no estaba, allí donde justamente faltan las palabras de conexión entre ambos nombres” (Alemán & Larriera, 2009, p. 23). Casi como una esperanza, los autores buscan producir un decir ahí donde han puesto los dos puntos. Si Lacan va antes que Heidegger, es porque los autores, al igual que López, vienen desde el psicoanálisis y leen a Heidegger a partir de indicaciones de Lacan, las que mediante los puntos, les permite suspender la decisión de qué era exactamente lo que Lacan indicaba de Heidegger y qué recibió de él al leerlo como lo hizo.

Ni el *cruce* entre el pensar de Heidegger y Lacan ni los *dos puntos* que separan y unen sus nombres, nos impedirán sostener que un diálogo entre ambos autores es posible. Más aún, proponemos que la única posibilidad de introducirse en las convergencias y las divergencias que existen entre la *topología del ser* propuesta por Heidegger y la *topología del sujeto* introducida por Lacan, es considerando a dichas aproximaciones como un diálogo. Primero que todo, porque el diálogo no requiere, para que se produzca, de la reciprocidad entre sus participantes. Como veremos a continuación, el diálogo como un *hablar juntos*, no debe ser confundido con el mero comunicarse, que es lo que se daría en una conversación cualquiera. Si como afirma Héctor López, en “el cruce” permanece la pregunta por lo que habla más allá del hombre (López, 2011, p. 35), el diálogo implica *abandonarse* a un decir que trasciende al de los interlocutores y que excede su voluntad. El diálogo, por tanto, no depende del hombre, no se resuelve en una experiencia antropológica, porque el diálogo debe hacer pie y construirse ya como respuesta a una pregunta formulada desde otro lugar. En el diálogo el hombre es *interpelado*, como diría Jean-Luc Marion (Marion, 1993), es convocado ahí donde no puede decir de buenas a primeras Yo. La invitación de Alemán y Larriera “a producir un decir que no estaba”, marcando con los dos puntos, tal como lo hace Heidegger, el lugar intermedio donde faltan las palabras, es otra de las características del diálogo; tal vez la más importante. El verdadero diálogo no es una posesión. Implica un uso, pero un uso destinado a dejar lo usado en su esencia, a llevarlo a ello y sostenerlo allí. Es decir, el diálogo no es algo predeterminado, un medio para alcanzar una idea o sugerir una intuición, sino que es algo

que se hace en el momento en que se lleva a cabo. El hombre debe abandonarse a la construcción con la que introduce la esencia –y no en la trascendencia en la que esta estaría depositada e inmóvil. Sólo al dinamizar el carácter inmóvil de la esencia el hombre podrá encontrar su ser, a partir de un movimiento que lo antecede y lo sucede. Pasando hacia el sentido del ser, terreno de la ontología, el hombre siente la lejanía de aquello hacia lo que no puede dejar de tender. Seguimos en esto a Adriano Fabris (Fabris, 2008), quien define la específica concepción que tiene Heidegger del diálogo, al confrontarla con el modelo “bíblico” y el modelo “platónico”. Para Fabris, en la concepción heideggeriana, el diálogo no es solamente un texto filosófico, sino que debe ser también considerado como un texto poético. Además, al modo de una escritura musical, los temas anunciados, producidos en diversos registros, se entrelazan unos con otros. Existe un único tema, retomado a partir de varias voces (p. 238-241). En *La instancia de la letra...*, Lacan propone que es contra la linealidad temporal de una voz única que determinaría el discurso, que se ordena toda la experiencia psicoanalítica. El apoyo que Lacan toma del *Curso* de Saussure es puesto casi inmediatamente en cuestión, para preferir, en cambio, la polisemia y la polifonía del menor enunciado, de la que Saussure se había percatado con sus *anagramas*, que buscaban ordenar la polifonía de las voces que escuchaba en la poesía. La diacronía del discurso es en verdad una fuga, ya que la cadena signifiante se sostiene “pendiendo de la puntuación de cada una de sus unidades”. Los temas regresan sobre sí, espejeándose unos a otros, ya que el punto constituye “la verticalidad de los contextos atestiguados”; esto demuestra una desorganización y fragmentación originaria de la enunciación, lo que se opone a toda normativización del sentido (Lacan, 2008i, p. 470-471). Esta proliferación del sentido sólo es posible si uno no permanece exclusivamente en la sintaxis.

La experiencia poética y la concepción de lenguaje propuesta por Heidegger, así como también la que propone Lacan, muestran que el dialogo implica necesariamente un abandono, *Gelassenheit*, porque no son los interlocutores quienes hablan, sino que ellos deben, en el diálogo, estar a la escucha del evento de la palabra. Es el abandono al lenguaje mismo. Como proponía Lacan, para saber dónde el lenguaje nos interroga sobre su naturaleza, es necesario “desprenderse de la ilusión” de que el lenguaje tiene la función de representar (Lacan, 2008i, p. 465-466). Si el diálogo pone en obra un involucramiento entre los hablantes, es porque entre ellos acontece el evento que los conduce, en tanto que

hablantes, al lenguaje (Fabris, 2008, p. 243). El diálogo o el coloquio, *das Gespräch*, es un lugar en el que acontece “algo más” que en las demás formas de intercambio hablado, y eso es que algo viene al lenguaje. Lo que viene al lenguaje es algo más, un plus que no puede decirse como tal y al que ninguno de los participantes del diálogo puede echar mano. Porque lo que viene al lenguaje no es algo diferente del lenguaje, sino que es el lenguaje mismo. Esto explica “por qué el lenguaje, por una parte, se manifiesta, se expone, mientras por otra alude a otra cosa más allá de sí: a otra cosa que todavía no es algo de sí mismo, pero que es lo mismo de aquello a lo que el lenguaje como tal alude” (Fabris, 2008, p. 246). Se trata del horizonte, el horizonte del propio límite, que es lo que circunscribe la finitud del hombre. Para pensar el diálogo se requiere de un pensamiento topológico, por lo que su tema es el diálogo, su tema se muestra y realiza a la vez. El hombre es a partir de la muerte. Y si la muerte es su horizonte como totalidad problemática, este nunca está dado del todo, nunca coincide consigo mismo, sino que es lo que debe llevarse a cabo en una insuperable diferencia. A partir del horizonte hacemos la experiencia de la relación limítrofe, constitutiva del lenguaje, que existe entre lo Mismo y lo Otro.

Para desprender de la ilusión de que el lenguaje comunica o representa, es necesario conducir la palabra al lenguaje. En *La Cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* Lacan afirmaba que “no hay habla sino de lenguaje”, lo que hace que el lenguaje no pueda ser considerado un código o una expresión natural. En “las aristas del hablar” es que debemos detenernos (Lacan, 2008d, p. 390). De modo que si el lenguaje proviene de la palabra, el coloquio verdadero pretende llevar la palabra al lenguaje. La palabra evoca, no está ligada a una imagen, sino que alude. Pero la posibilidad de decir esta palabra que indica y alude no se encuentra en poder del hombre. El querer no es posible mediante o a través del diálogo. Lo que los participantes en el diálogo pueden querer es solamente un “no querer”, por lo que “querer el no querer” es el modo en que se puede acceder a la manera de comportarse requerida por el diálogo. Este “querer el no querer” significa para Heidegger dos cosas: la primera, que en el coloquio existe una espontaneidad que debe ser salvaguardada, ya que el coloquio se hace por sí mismo, sin importar lo que quieran los que participan en él —o sin confundir su querer con su deseo, articulado mas no articulable como lo define Lacan; la segunda, es que el coloquio revela su propio tema por sí mismo, es la manifestación del tema mismo, aquello sobre lo que el coloquio versa

(Fabris, 2008, p. 246). El deponer el querer y el permanecer en espera experimentados en el diálogo son modos de corresponder a lo que en él se da que es el lenguaje, al mismo tiempo lo que se manifiesta y alude. Esta es la *marca del pensar* y que en nuestro trabajo la hemos considerado como una *marca de lectura*: pensar aquello que se manifiesta y que, en el manifestarse, a su vez manifiesta (Fabris, 2008, p. 250). Ese “de más” al cual el manifestarse reenvía, es también algo que se retrae, porque al mismo tiempo aquello que revela se revela, y revelándose, se esconde. El diálogo, para Heidegger, no sólo debe favorecer la revelación del acontecimiento, como *Ereignis/Enteignis*, sino que además, el diálogo debe construirse al alero del acontecimiento, para que este alcance a adquirir su carácter performativo como acto de habla (Fabris, 2008, p. 250). En el diálogo los interlocutores realizan, hablando en el intersticio que relampaguea en el acontecimiento, la experiencia de su involucrarse en el pensar desde el pensar mismo, realizando así la experiencia del límite del pensar, que es la virtud propia de una actividad cuando esta es llevada a cabo por el hombre (Fabris, 2008, p. 253).

En *Qué significa pensar*, Heidegger llama la atención sobre un “engaño en el que fácilmente se cae” cuando se pretende entablar un diálogo con un pensador. Se cree –dice ahí Heidegger– que el pensar de otro debe ser interpretado sin presupuestos ni reflexión, objetivamente, y que esta perspectiva, que es una perspectiva de conocimiento, significaría abordar ese pensar, adquirir conocimientos sobre él, incluyéndolo en formas de conocer que ya poseemos sin más. Sin embargo, este “tomar o adquirir conocimientos, que carecería de presentimientos y preguntas y en apariencia de toda opinión previa, es la interpretación más cargada de presupuestos y prejuicios” (Heidegger, 2008, p. 150). Heidegger se opone así a una interpretación que descansaría en la “pertinaz y difundida” opinión de que se puede entablar un diálogo con un pensador sólo cuando se lo aborda sin mediar reflexión, cuando “semejante desnudez de pensamientos propios” sólo alcanza para hacer referencia a lo que parece encajar a primera vista, es decir, lo que se presenta como emparentado o similar exclusivamente en el nivel de los enunciados. Toda interpretación es un diálogo con la obra en el sentido de escucharla hablar, pero este diálogo se paraliza y se vuelve estéril si

permanece sólo en lo inmediatamente hablado y se petrifica ahí, “en lugar de que los parlantes a través de la conversación primero se introduzcan alternativamente en el lugar de su estancia y abran el uno para el otro el acceso a aquello de lo que hablan en cada caso” (Heidegger, 2008, p. 152). Esta “introducción” es el alma del diálogo, ya que por su mediación, los hablantes son conducidos en dirección de lo no-dicho, a partir de la premisa de que lo hablado por ellos no se basta a sí mismo para fundarse. Comprender a un pensador “desde él mismo” es por tanto imposible, “pues ningún pensador, lo mismo que ningún poeta, se entiende a él mismo” (Heidegger, 2008, p. 156). Este es el “carácter problemático” del pensamiento, ámbito que es abismalmente distinto de “lo incondicional de la fe”. Ningún pensamiento puede carecer de relaciones y de presupuestos debido a la imposibilidad de pensar lo que piensa el pensamiento, es decir, de realizar la propia enunciación a partir del cúmulo de los enunciados válidos para un ámbito representativo. El espaciamiento que de esta manera se produce en el propio terreno representativo, debido a la latencia entre enunciado y enunciación, no cesa de darle lugar a otro con el que podría llegar a decirse lo que uno dice. Así, en vez de querer entender a un pensador desde la inmediatez absoluta e incondicionada de sí mismo, debe intentarse interrogar al preguntar de un pensador en lo que refiere a “las preguntas que arroja lo pensado por él” (Heidegger, 2008, p. 156). Debemos interrogar el preguntar de un pensador porque el pensar es una indefinida e inexorable tarea interrogativa. Es una tarea a realizar, ya que el pensar piensa lo que da que pensar. La única estancia del pensamiento es lo que merece ser pensado, lo que nos llama al pensamiento y confía nuestra esencia a él en forma de *logos*, que es con lo que debemos corresponder al llamado.

En un breve escrito titulado *De un designio*, Lacan aclaraba que con Heidegger no había “ninguna vana semejanza de diálogo, incluso y sobre todo filosófico”, ya que “en psicoanálisis no tenemos por qué ensanchar el horizonte de los espíritus” (Lacan, 2008b, p. 349). Resulta sorprendente ver a Lacan precaverse de lo que, a primera vista, no parece necesario hacerlo. Por supuesto que no se trataba de ampliar “el horizonte de los espíritus” mediante el intercambio que él realizaba y promovía con las “ilustres vecindades” que estimulaban “el designio de su enseñanza”. Lacan no pretendía volver más cultos a los psicoanalistas al publicar en la revista *La psychanalyse* la traducción que él había hecho del artículo *Logos* de Heidegger. No se trataba de propaganda ni de comercio cultural, sino que

de la inflexible “prosecución de los contornos” del saber psicoanalítico, desde que este se aboca al “efecto de verdad” que se entrega en el inconsciente y en el síntoma. Lo que Lacan pretendía era interesar todo lo posible al psicoanalista en el lenguaje, hacerlos oír el *logos* sometiendo a él en su escucha, ya que es allí donde este debe encontrar el resorte de su práctica y la única posibilidad de llegar a la verdad. Sólo al corresponder al *logos*, el psicoanalista podrá llegar a percatarse de que los lindes de su saber “van en contra de las intuiciones más cómodas para su seguridad”. Si para Lacan existe algo así como un horizonte de los espíritus, el psicoanalista no debe tratar de ensancharlo, sino que de unir a él la subjetividad de su época –tal como sentenciaba Lacan hacia el final de *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*: “mejor pues que renuncie quien no puede unir a su horizonte la subjetividad de su época”.

La subjetividad de la época aparece aquí como algo que el psicoanalista no sólo debe saber reconocer y estar disponible para ella, sino que además, como aquello a lo que su hacer debe tender de manera irrenunciable, porque si entendemos el término en un sentido amplio, el horizonte implica un acto de inscribir dentro de unos límites lo que cierra un espacio. Pero lo que cerca es aquello que aparece sin volverse objeto, ya que el horizonte es, por definición, inaprehensible. La unión a la que se refiere Lacan no podría implicar entonces un ideal de adecuación, consigo mismo o con su actualidad. Desplegándose sobre este fondo elusivo, la práctica de psicoanálisis podría definirse entonces como una “larga ascesis subjetiva”, como una relación a sí que, llevada a su límite, no cesa de traducirse y transformarse constantemente sin interrupción, ya que su espacio, inaugurado por la función de la palabra, está determinado por la no-coincidencia consigo mismo de la estructura del lenguaje. Esta unión sin unión, o unión no sintética con el horizonte a la que el psicoanalista no puede renunciar, le permite a Lacan recordar que la práctica del psicoanálisis se juega entre la función de la palabra y el campo del lenguaje. Esta es la “espira” hacia la que la época arrastra al psicoanalista “en la obra continuada de Babel” (Lacan, 2008a, p. 308). Y lo que exige que sea su ser, y no su voluntad o su amplitud de miras, lo que esté puesto en juego en su función de interprete en la “discordia de los lenguajes”. El psicoanálisis, al confrontarse con la subjetividad de su época, ha encontrado en el hombre el imperativo del verbo, como la ley que lo ha formado a su imagen. Para que el hombre pueda acceder a su deseo, el psicoanálisis debe manejar menos

la actualidad que la función poética del lenguaje, y comprender que es en el don de la palabra donde reside toda la realidad de sus efectos, porque es mediante esa vía como la realidad ha llegado al hombre (Lacan, 2008a, p. 309).

Traduciendo e interpretando a Heidegger, tal como lo recuerda en *De un desigmo*, Lacan podía seguir insistiendo en que es el don de la palabra lo único que ha de bastar tanto a la acción como al saber del psicoanalista, e insistir, además, en el privilegio entregado por él al significante y a la “literalidad” a partir de la cual autorizaba su retorno a la verdad del descubrimiento freudiano. Este privilegio otorgado por Lacan a la letra de Freud no comportaba nada de supersticioso. Por el contrario, son las libertades que se toman con el texto “lo que le aporta una especie de sacralización que lo reduce, finalmente, a un uso de rutina”. Si es el sentido el que enuncia que *Uno es Todo*, si es el sentido el que no los hace oír, por lo que la palabra no es del hombre sino que él está a la escucha del *logos* que lo convoca a la palabra, todo texto tendrá que “crecer en literalidad” en prevalencia de lo implica propiamente de enfrentamiento con la verdad, “algo cuya razón de estructura muestra el descubrimiento de Freud” (Lacan, 2008b, p. 349).

Esta última afirmación pareciera ser la causante de la sorprendente rectificación de Lacan. Si Lacan no acepta que su traducción de *Logos* equivalga a un diálogo filosófico con Heidegger, uno podría pensar que lo hace con el fin de destacar el lugar de Freud en su propio enfrentamiento con la verdad, para poner en primer plano la pertenencia freudiana del *logos* en psicoanálisis. Al rechazar el diálogo con Heidegger –sostiene Héctor López– Lacan se permite destacar la anterioridad de Freud respecto de Heidegger, justificando también así su propio empleo del *logos* en psicoanálisis (López, 2011, p. 43). Es Freud, o mejor dicho, la repetición que Freud fue el primero en iluminar y que es la única necesaria, lo que finalmente habría conducido a Lacan a desconocer el diálogo con Heidegger. Sin embargo, nosotros ya sabemos, a partir de la perspectiva que hemos adoptado aquí, que el diálogo no es una conversación entre dos, ni tampoco requiere de la objetividad y la neutralidad para llevarse a cabo si quiere ir hacia lo fundamental, por lo que la aparición de Freud como tercero no tendría por qué llevar a Lacan considerar vano un diálogo con Heidegger. Más aún, como lo veremos a continuación, será la repetición lo que permita el particular intercambio con el decir de Heidegger que propondrá Lacan. Sin descartar entonces lo propuesto por Héctor López, nos parece que el gesto de Lacan de evitar que

uno considere una “vana semejanza de diálogo, incluso y sobre todo filosófico” entre él y Heidegger, permite suponer algo más que la aparición de Freud como un invitado de piedra. De lo que se trata, a nuestro entender, es de la polémica decisión de Lacan de relacionar los términos sujeto e inconsciente, lo que aparece a primera vista como una especie de agregado innecesario a sus pretensiones de desentrañar la verdad literal de Freud. Es que introduciendo el término sujeto, o al hablar de *sujeto del inconsciente*, Lacan parecía destinar al psicoanálisis al mismo régimen ontológico que la tradición filosófica había sostenido con ese término, régimen cuya destrucción [*Destruktion*] Heidegger se había propuesto como proyecto en *Ser y Tiempo*. Heidegger abandonaba allí el término de sujeto, para hablar ahí, en vez, de aquel que viene a su lugar y que puede en su ser sostener una interrogación ontológica, que es el *Dasein*. Si el *Dasein* es el lugar de la pregunta por el ser, la experiencia de esta pregunta fundamental se vería irremediabilmente obstaculizada si se fiara de cualquiera de los términos de la serie subjetiva desplegada históricamente por la metafísica. Para Heidegger, el Inconsciente sería un término más en esa serie, la última coartada que ha creado la tradición metafísica para detener y retener la apertura inaugural del *Logos* que el *Dasein* tendría a su cargo cuidar *siendo su ahí*. Mientras que en el pensamiento de Heidegger no hay lugar para el sujeto, Lacan traía hacia el psicoanálisis algo que en vano encontraremos en Freud, para hacerle soportar al discurso psicoanalítico un régimen filosófico que el inventor del psicoanálisis había rechazado explícitamente.

Para Heidegger, el psicoanálisis está atrapado en el mismo atolladero que la filosofía. Es un pensamiento que se encuentra agotado, tal como lo está la metafísica, en un régimen de autorreferencia en el que se reúne con la totalidad de la historia de la metafísica. La filosofía es metafísica porque piensa el ente en su totalidad respecto del ser, al común del ente respecto del ser. La metafísica es entonces representación del ente a partir de un fundamento, que hace del ser un ente y un ente presente. Esto estabiliza y encierra al ente sobre su pura condición de ente. El ser como fundamento hace al ente presente, por lo que el fundamento se muestra como presencia y su presencia consiste en llevar a la presencia lo que en alguna medida se encuentra ya presente. A partir de un ente desprovisto de verdad, todo se juega en el pasaje entre dos regímenes de presencia, que transforma a la filosofía en una ciencia empírica del hombre, gracias a lo que pueda instalarse en el mundo (Heidegger, 2000a, p. 77-79). Sobre esta base, en el mismo año en que Lacan publicaba su traducción

de *Logos*, Heidegger, en la segunda lección del semestre de invierno de *¿Qué significa pensar?*, se pronunciaba categóricamente contra el psicoanálisis. Considerando al inconsciente como una hipótesis de trabajo –es decir, como afirmará luego en *Zollikon*, como la hipóstasis metafísica de la última *ratio* en el conjunto de los fenómenos observables– la verdad del psicoanálisis sólo podrá ser medida por la eficacia de sus efectos. Con el inconsciente el psicoanálisis no piensa, sino que piensa sobre el pensar, se dedica a hacer su lógica. Considerando al pensar como un enunciado sobre algo, el psicoanálisis se une a lo que Heidegger llama *logística*. La *logística* construye el mundo técnico y como auténtica filosofía del futuro, asume el dominio sobre el espíritu. Uniéndose en forma apropiada “con la psicología y el psicoanálisis modernos, así como con la sociología, el *trust* de la filosofía venidera será perfecto” (Heidegger, 2008, p. 26). Psicología, psicoanálisis y sociología constituyen un “cerco” cuya logística procura que exista una “felicidad igual, y que se asegura una igualdad del bienestar para todos” (Heidegger, 2008, p. 54). Evidentemente Heidegger está oponiendo aquí el *trust*, el cerco seguro que soporta la igualdad para todos, a un pensar que no es ni metafísica ni ciencia, que en el final de la filosofía tiene su primera oportunidad, un pensar inferior porque su tarea es preparatoria y no fundante, por lo que sólo pretende despertar la disponibilidad del hombre a la posibilidad de algo cuya llegada es incierta y oscura. El cerco responde a un llamado que viene de lejos, por lo que no es una invención del hombre, sino que un destino del ser. El desarrollo de la logística como “organización planetaria del representar”, proviene de que una vez el mandato hecho al pensar aconteció originariamente como *logos* (Heidegger, 2008, p. 142). En el horizonte de la metafísica, lo que aún concierne al pensar, lo que aún puede ser cuestionado por él, requiere que la lógica se transforme en la pregunta por la esencia del lenguaje, que atendamos al decir de las palabras, al llamado que hacen a nuestra esencia.

No entraremos aquí en lo complejo que sería tratar de hacer encajar a Lacan, o incluso a Freud, en la descripción que Heidegger nos entrega aquí del psicoanálisis. Es que se opone prácticamente punto por punto a lo que Lacan pretendía al introducir la función del sujeto como dependiente de una estructura de lenguaje. Esa dependencia es el descubrimiento del inconsciente. El sujeto se divide respecto de la función del lenguaje, y es por estar dividido que su discurso adquiere una dimensión inconsciente. El sujeto está

hecho por el discurso, atrapado por él, como sujeto que no podrá nunca reivindicarse como iniciador libre de su discurso, ya que lo enuncia desde un *no saber* inicial y fundamental. Pero dialogar con Heidegger al respecto, entregarle una mejor y más clara definición del sujeto del inconsciente, sería traer nuevamente de vuelta lo que se quiere conjurar: que hablando y promoviendo un diálogo, hablamos sobre algo puesto de antemano, anticipando el decir. No podría tratarse entonces de ninguna “vana semejanza de diálogo, incluso y sobre filosófico” con Heidegger. El auténtico diálogo con Heidegger, aquel que se decide a entrar en lo hablado, se da en el tembloroso umbral en el que se entrelazan la verdad y el sentido. En ese quiasmo es donde Heidegger y Lacan propondrán cada uno a su manera una topología, que les permita pensar aquello que da que pensar.

Si la verdad heideggeriana “dice que nada esconde tanto como lo que revela”, Lacan no renegará de la “fraternidad” de ese decir que hermana *ἀλήθεια* y *Verborgenheit*, “puesto que lo repito sólo a partir de una práctica que, al situarse desde otro discurso, lo vuelve indiscutible” (Lacan, 2012f, p. 476). Lacan propone que los efectos de verdad del inconsciente, producto de la interpretación analítica, culminan en una “velación irreductible, donde se señala la primacia del significante, y sabemos por la doctrina freudiana que ningún real toma en él mayor lugar que el sexo” (Lacan, 2008b, p. 349). Contra todas las apariencias, para el psicoanálisis la sexualidad no es un referente del discurso. Si en sus comienzos esta asumió la función de una verdad que se tramaba con la interpretación, no se debe simplemente a que la sexualidad era algo acerca de lo cual se hablaba con más o menos libertad. Lo que se comprueba es que la liberación de los discursos respecto de lo sexual no ha constituido ninguna revelación de lo oculto, ni ha aligerado el peso que lo sexual tiene en la vida de cada uno. Pero si la sexualidad permanece todavía en el lugar de la verdad, se debe a que esta es algo que, como real, retorna siempre al mismo lugar en la cadena significante, lo que la excluye de la realidad como algo pura y simplemente dado. La sexualidad tiene el peso que tiene debido a su incapacidad para revelarse a sí misma, tal como el significante no puede significarse a sí mismo. La sexualidad se organiza en torno a un referente ausente que agujerea el discurso. Esta falta es denominada fálica ya que el fallo

no puede desempeñar su papel sino velado. El falo ordena y organiza las posiciones sexuales debido a su ausencia misma. El falo no es por esto una fantasía, tampoco un objeto parcial, ya que eso sería apreciarlo en su realidad a partir de una relación de equivalencia. El falo es un significante, y elevado a esa condición, se transforma en el hiato del que adolece todo lo significable por llevar la marca del significante. Sólo en el lugar del Otro, como el lugar donde se ordena la realidad del significante y donde la palabra se afirma en verdad, el sujeto podrá relacionarse con el falo. Pero como ese significante no está en el Otro sino velado, el sujeto, buscando el falo en el Otro por la vía de su demanda, se enfrenta con el punto nodal de su deseo, en el que queda abolida toda significación.

No se trata, por lo tanto, de las relaciones del hombre con el lenguaje en cuanto fenómeno social, sino de que el hombre habla y por esa razón su naturaleza resulta articulada por efectos en los que se reconoce toda la estructura del lenguaje, y a esos efectos, el hombre estará destinado en el ejercicio de su palabra en el análisis. Si el falo, como propone Lacan, es el punto en que el logos se une al advenimiento del deseo, es porque el falo es donde se pone en marcha la cadena significativa como razón y medida del deseo a partir de un salto de la percepción, y al mismo tiempo, es donde todo sentido se anula a sí mismo, haciendo del sin-sentido la condición del sentido. La *primacia del significante* a la que se refiere Lacan, quiere decir que, llevado al límite, el significante no opera por su capacidad para sustituir una significación que falta, de entregar una respuesta consistente en el campo de la significación para la pregunta por lo que verdaderamente se es cuando se es un hombre o una mujer, sino que el significante funciona inscribiendo esa falta en lo real. Lo que constituye al lenguaje es el “encuentro fallido” con el “buen referente”, que por ese mismo yerro localiza y especifica ese referente como real. Por esto es que, en el hombre, su vida sexual [*sa vie sexuelle*] es algo que aprieta y se ajusta [*ça visse sexuelle*] según como se escriba (Lacan, 2006c, p. 31).

Si el sujeto está subordinado al significante –lo que hace que su advenimiento y su lugar dependan de la organización de su sintaxis– el significante culmina inscribiendo los efectos de verdad del inconsciente sobre el sujeto en un campo anterior y exterior a la significación. Que a esto se deba el que no podamos encontrar un índice del sujeto que no sea topológico (Lacan, 2008k), es algo que Lacan sostuvo prácticamente desde los comienzos de su obra. En *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*,

afirmaba ya que en la palabra no encontraremos la expresión de una sustancia, porque no es sino en un “sentido mortal” donde alcanzamos el ser del sujeto. Este sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje, que es el límite real a lo que puede ser simbolizado que constituyen la sexualidad y la muerte. La sexualidad hace surgir la muerte. La sexualidad implica la muerte del individuo y el lazo entre sexualidad y muerte es presentificado en el inconsciente por la pulsión. La manifestación de esta “centralidad periférica” no es una metáfora, sino que la manifestación de una estructura. Y esta estructura –continúa Lacan– “es diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo. De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región” (Lacan, 2008a, p. 307).

La sustracción del sentido en el sentido, que es como Heidegger comprende la reticencia del ser cuando se da en su verdad, ya que el ser sólo se entrega en su verdad a partir su propia sustracción, presentifica también el agujero en torno al cual se organiza todo saber. El agujero no se sitúa en lo trascendental del conocimiento –nada hay del ser, en nuestra exposición en dirección del ente, de lo que podamos apropiarnos para luego representarlo– sino que toma su lugar en lo que se encuentra más próximo, que es exactamente lo que nos empuja a olvidarlo. Se trata, dice Lacan, del acceso a nuestro ser, el que está escandido y orientado por el lenguaje. Esto implica un cambio en nuestra métrica cotidiana que subvierte los valores de lo lejano y lo cercano, que es una temática que atraviesa a *Ser y Tiempo*. El planteo del problema de una “ontología fundamental”, implica una experiencia topológica que permite experimentar que la distancia comporta un carácter fundamentalmente relativo, donde lo próximo y lo lejano son atributos que dependen de un cierto número de referencias que nos ha legado la tradición ontológica. En una investigación ontológica, lo que primero nos sale al encuentro nunca es lo próximo, sino que lo habitual. Por eso, buscando explicitar la forma correcta de acceder al Dasein, como el ente que es primariamente interrogado en el camino de la pregunta por el ser, Heidegger afirma que la primacía óntico-ontológica del Dasein podría sugerir que este ente es algo

inmediatamente dado. Esto no sólo en el sentido de una inmediata aprehensibilidad del ente mismo, sino que en el sentido de un inmediato darse de su modo de ser. Sin lugar a dudas – dice entonces Heidegger– el Dasein está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano –sino incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el Dasein es ontológicamente lo más lejano” (Heidegger, 1998, p. 39). Al modo más propio de ser del Dasein le es inherente tener una comprensión de este ser y moverse siempre en un estado interpretativo respecto de su ser. Por lo tanto, el Dasein es para sí mismo ónticamente cercano, ontológicamente lejano y preontológicamente no extraño (Heidegger, 1998, p. 40).

El Dasein posee un ser preontológico como constitución óptica, porque siendo de tal o cual manera, abriéndose a sí mismo desde sí mismo, comprende el ser antes de toda tematización. Si la esencia del Dasein reside en su existencia, el carácter en este ente no son propiedades disponibles, sino que son siempre posibles modos de ser –ser en sentido transitivo. Toda cualidad, todo ser-de-tal-o-cual-manera, nunca es una propiedad para el Dasein, sólo un posible modo de ser, un poder ser. Una apertura original es la que se produce en este movimiento en donde el Dasein tiene que ser su *manera de ser*. Pero si el Dasein comprende el ser y se mueve en un estado interpretativo, puede suponerse que toda interpretación que aporte comprensión debe haber comprendido de antemano lo que se ha de interpretar. Por lo tanto, la comprensión se mueve en un círculo y para las reglas elementales de la lógica, el círculo es siempre un círculo vicioso porque incluye el punto de vista del observador. El círculo es lo que debería ser evitado para alcanzar un conocimiento riguroso. Contra esto, para Heidegger no se trata de adecuar el comprender a un ideal del conocimiento, ya que el conocimiento no es sino una variedad del comprender. El círculo hace a las condiciones esenciales de toda interpretación, por lo que el círculo de la comprensión, al que en vez de evitar hay que saber entrar, es fundamentalmente “la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo (...) el círculo encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario” (Heidegger, 1998, p. 176). El círculo del comprender pertenece a la estructura del sentido, que como fenómeno está enraizado en la estructura existencial del Dasein como un comprender interpretante. La presuposición implicada en la interpretación existencial posee el carácter de un “proyectar comprensor”, por lo que la interpretación “empieza cediendo la palabra precisamente a

aquello mismo que ha de ser interpretado, a fin de que este decida desde sí mismo si él proporciona, en cuanto tal ente, la constitución de ser con vistas a la cual él ha sido abierto en el proyecto” (Heidegger, 1998, p. 176).

Desde la perspectiva de la ontología fundamental, el círculo deja de ser una objeción a la interpretación existencial, convirtiéndose en un círculo que “no prueba nada”, determinado por *nada* y determinando *nada* más que la misma indisociabilidad entre existencia y esencia. Sólo una visión teórica, que es aquella que no cede la palabra para poder reitarse y sustraerse del ser, podría oponerse a que los entes sólo pueden ser experimentados “de hecho” si el ser ya ha sido comprendido, aunque sea sin conceptos (Heidegger, 1998, p. 333-334). La circularidad implica un modo de estar-en-el-mundo donde la distancia y la lejanía son modos fácticos de ser. A esto Heidegger lo llamó *des-alejación* [*Ent-fernung*]. Siendo el ente que es, hace que el ente compareza viniendo a la cercanía. La des-alejación es la lejanía de los entes a la vez que la abolición de esta lejanía. El Dasein es su des-alejación, es la distancia que lo aleja acercándolo a sí mismo y a los entes; lleva la des-alejación consigo, haciendo de su ser un ser espacial. Por lo tanto, el Dasein no puede deambular por él mismo a través del ámbito de sus des-alejaciones, sino que sólo puede variarlas, y cuando lo hace, descubre los circunspectivo, el *en respecto a*, del espacio en que se mueve. El Dasein sólo puede moverse y acompañar su des-alejación sin nunca superarla, porque es la marca imborrable de su dispersión originaria. El Dasein invierte los dinamismos clásicamente entendidos de la “intuición formal del espacio”, al darle lugar a la nada que determina la tensión de su facticidad.

Pero el círculo se prestaba a la equivocidad, a pesar de que los esfuerzos de Heidegger en *Ser y Tiempo* se orientaban a saltar en él de un modo “originario y pleno”, con el fin de asegurarse del carácter circular del Dasein. Era necesario exponerse a este problema para llamar la atención sobre todo lo que se podía llegar a desconocer cuando se hablaba del “círculo” de la comprensión en oposición a la interpretación existencial: que el comprender constituye un modo fundamental del ser del Dasein constituido y que este ser está constituido por el cuidado. No se puede negar el círculo sin que al mismo tiempo se consolide este doble desconocimiento. Tal vez por esta razón, y ya en la perspectiva de una topología del ser que pretende, como dice Heidegger en *Le Thor*, no presuponer el ser-lugar del lugar de la verdad (Heidegger, 2003b, p. 41), es que Heidegger hablará de *anillo* y ya

no de círculo –con o sin comillas. La meditación topológica posterior a *Ser y Tiempo* se aboca a la esencia de la cercanía, desde donde se abre el espacio del habitar en el juego de espejos del mundo, a fuerza de dar vueltas en el trato cotidiano con las cosas que allí comparecen, dejándolas que esencian en su desplegarse como cosa. La cosa demorada en su ser nos acerca a la esencia de la cercanía. El anillo, entonces, anilla; jugando reapropia la cuaterna, *das Geviert*, en la libre e inicial disposición del mundo que se ofrece en tanto que mundo y que le da sus coordenadas a la cosa. El despliegue-unitario de los cuatro es lo que se llama mundo, el que no puede explicarse por algo distinto ni fundamentar en algo diferente que su mismo ser mundo. El mundo esencia al mundear. Doble movimiento hecho de un solo trazo, que es lo que para Heidegger diferencia al anillo de un aro que simplemente circundaría a los cuatro como algo dado de antemano. El danzar en círculo es el anillo, el que anilla la esencia de los cuatro mientras jugando el juego de espejos en el que se pliega la esencia anudada de los Cuatro, y no obstante, propia de cada uno. Así es como el mundo se trama en tanto que doble vuelta del anillo (Heidegger, 2007b, p. 253-254).

Si nos atenemos a que el sujeto, tal como lo propone Lacan, es una juntura entre saber y verdad, el psicoanálisis opera sobre esa juntura de una manera completamente opuesta a como lo hace la ciencia, al abocarse no al instante de su certidumbre, sino que al lugar donde esa articulación permanece abierta, que es la existencia del sujeto en tanto que ser sexuado y mortal. Para Freud, la histeria sabe siendo ignorante. Se comporta en sus parálisis como si la anatomía no existiera, como si no tuviera noticia alguna de la distribución nerviosa del cuerpo. Toma los órganos en el sentido vulgar o popular del nombre que estos llevan, por lo que la lesión histérica es una lesión que afecta a la representación del cuerpo (Freud, 2010c, p. 206-207). De esta manera, Freud podía tomar la lesión histérica al pie de la letra, o dicho de otro modo, interpretarla en su materialidad de significante. En el síntoma, por lo tanto, la verdad ya se encuentra dicha. El síntoma es verdad porque priva del olvido. La histérica no sufre de lo que no sabe, sino que de lo que no puede olvidar, de las reminiscencias que son sus ataques. Es por esto que el síntoma se presenta como un obstáculo para el sujeto. Lo que causa problemas en el síntoma, al estar hecho de la articulación significativa, es su real. No es el saber, sino que la condiciones para que un saber pueda llegar a formularse a partir de un significante por venir. Al permanecer

en el nivel del síntoma, el psicoanálisis no apunta al retorno a un estado anterior como lo pretende la clínica médica. Su labor no es la restitución del sentido que ha orientado la historia de un sujeto, sino que la consumación, en transferencia, de una verdadera repetición. Porque lo mismo, repetido, difiere. Y en la diferencia significativa, el sujeto no encuentra ya una pura determinación, sino que además encuentra su causa. El sujeto es un matiz, un margen de libertad en el cálculo de las determinaciones, a partir del cual podrá volver a decirse todo de nuevo.

La topología del sujeto restituye este pliegue que es el inconsciente, que es lo que compele al sujeto a la responsabilidad de su posición en la falla del saber. Esta topología sólo se elucida a partir por una segunda vuelta sobre sí misma; “debe volver a decirse todo sobre otra faz –propone Lacan– para que se cierre lo que esta encierra, que no es ciertamente el saber absoluto, sino que aquella posición desde donde el saber puede invertir efectos de verdad (...) este doble giro del que damos la teoría, da ocasión en efecto a que otra costura ofrezca un nuevo borde. Aquella por la cual resalta una estructura mucho más propia que la antigua esfera para responder de lo que se propone al sujeto como el adentro y el afuera” (Lacan, 2008b, p. 350). Este nuevo borde es el que nos ofrece la banda de Möbius, construida a partir de un índice generador que es lo que Lacan llamó “ocho interior”. Este índice es un corte, entendido como un efecto del significante que tiene la función de ubicar al sujeto en la estructura en una posición de exclusión interna respecto de su objeto. Por esta razón es que todas las demás superficies topológicas que Lacan manipula además de la banda de Möbius, serán abordadas por él a partir de este corte, ya que implica la localización del sujeto.

La noción de corte fue primero abordada por Lacan a partir del análisis fonemático del lenguaje. La estructura del significante es que este sea articulado, lo que quiere decir que sin importar desde comience el análisis, cada unidad se somete a la doble condición de reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerlos según las leyes de un orden cerrado. Estos elementos son los fonemas, que es el sistema sincrónico de acomplamientos diferenciales, que permite discernir los vocablos de una lengua particular. Esto es lo que Lacan llamará letra, como la estructura esencialmente localizada del significantes. Con la segunda propiedad del significante, que es la de componerse según las leyes de un orden cerrado, surge la necesidad de un sustrato topológico, al que un puede aproximarse

mediante el término de cadena significante: “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos”. Al localizarse, el significante tiene un lugar relativo al interior de un sistema hecho sólo de diferencias, por lo que el sistema de la lengua no se cierra sobre individualidad alguna. Es en la cadena donde el sentido insiste, sin por ello consistir en ningún a de los elementos de la cadena. En el contexto de la topología del sujeto, la línea temporal y sucesiva de significantes debe ser considerada como el “corte original” y las interrupciones parciales y puntuales que son los fonemas como “sección de corte”. Esto es lo que introduce el elemento vivo del significante, que Lacan llama “ocho interior”.

Esta línea tiene el interés de presentar el corte llevado a lo real, manifestando lo que es lo real, es decir, lo que vuelve siempre al mismo lugar. El significante, al ser distinto de sí, no puede hacer aparecer lo mismo si no es del lado de lo real. Tal como lo propone Lacan en el seminario *La identificación* (Lacan, 2004), el corte no puede saber que se ha cerrado, que ha pasado por el mismo lugar, en el nivel de un puro del sujeto del corte, sino es porque lo real, en tanto que distinto del significante, permanece como lo mismo. Sólo lo real cierra el corte. La curva cerrada sobre sí que describe el “ocho interior” es lo real revelado. El “ocho interior” es el nudo de toda construcción identificatoria, ya que para engendrar la diferencia de lo que el significante significa originalmente, hay algo que no puede repetirse, lo que obliga al sujeto a volver sobre lo irrepitible para que ese fracaso tome la forma del significante.

Lo que se repite en la repetición es un efecto del significante. La repetición de la mismidad simbólica es imposible. El sujeto del inconsciente es el efecto de la obliteración o *fading* de su primera fundación. Esto es lo que explica que para Lacan el sujeto se presente siempre en su esencia como dividido, como constituido a partir de una brecha en su relación a sí. Habiendo depurado al sujeto de cualquier dimensión sustancial, quitándole todo saber –ya que el sentido y la significación sólo aparecerán en el significante por venir– para Lacan el significante que lo representa se reduce a no ser más que un trazo único – *einzigster Zug*. Este trazo único, o rasgo unario [*trait unaire*], aparece como algo que cuenta al mismo tiempo uno y dos. Así, el *einzigster Zug* freudiano puede ser pensado como una inversión de sentido que se produce sin traspasar un borde, como el retorno sobre una presencia a la que no se puede volver en tanto tal, sino sólo repetir el acontecimiento de su inscripción en tanto que perdida. Esta inscripción implica borrar la relación del signo con la

cosa, por lo que el significante no representa algo para alguien, sino que representa a un sujeto para otro significante. Este paso del signo al significante es el efecto del “borramiento” del objeto –*effaçon* dice Lacan, creando un neologismo que resalta el borrar y la manera de llevar a cabo ese borrar. Las distintas formas de borrar el referente que tiene el significante nos entrega los modos mayores de manifestación del sujeto –la metáfora y la metonimia. El sujeto al estar representado por el significante queda en una posición de exclusión respecto del objeto. Su surgimiento implica la pérdida del objeto. Pero como destacábamos más arriba siguiendo a Lacan, esta es una posición de exclusión interna, que mantiene al sujeto en lo simbólico y lo destina a él, ya que la pérdida del objeto funciona como causa de su deseo. Por esto es que el falo es medida del advenimiento del deseo, en el momento en que se trata, en el análisis, del vacío incluido en el corazón de la demanda en su repetición.

Afirmar como lo hace Heidegger que *el lenguaje es la casa del ser* es equivalente a decir que la filosofía nunca alcanzará una sabiduría quieta y reflexiva. Heidegger introduce en la filosofía un sentido inquietante: la filosofía deberá permanecer en la pobreza de lo provisorio y aspirar sólo a la propia aspiración al saber, ya que la filosofía podrá llegar a habitar la casa mas nunca apropiársela. Sólo al pensar que comienza extrañándose de casa le será posible pensar la esencia de la metafísica, ya que la historia de la metafísica es la historia de nuestro destierro junto al ser. El ser es, frente a todo lo ente, lo que no hay una segunda vez, por lo que volviendo a la pregunta por el ser, el pensar retiene y expresa el fondo, en una sincronía entre fundamento y abismo que permanece a partir de su misma sustracción. Para el ser no hay ni hubo nunca correspondencia alguna. Esto es lo que Heidegger denomina *unicidad* del ser, la que tiene como consecuencia el que el ser sea algo incomparable. Por esta razón, el ser no es lo Igual que permanece en la multiplicidad de los entes, sino que lo Mismo, ya que para que haya lo mismo no se requiere de la diversidad, sino que de la unicidad. El ser se distingue por la unicidad de una manera única e incomparable con toda otra distinción, siendo en cada caso diferente de sí (Heidegger, 1989, p. 87-88). Pero además del ser en su *unicidad* y el ente en su *multiplicidad*, existe un tercer y fundamental término a diferenciar: la nada. En el tratamiento de este término se juega el destino de la diferencia ontológica y del pensar del ser. Para que la nada esencie, no hace falta el ente. La nada no es la supresión del ente, por

lo que Heidegger recuerda que uno de los más grandes errores del hombre es creerse seguro ante la nada mientras gestiona y administra el ente. De la nada tampoco puede decirse que ella es, y sin embargo “hay” la nada. No podemos pensar entonces “sobre” la nada ya que cuando afirmamos que la nada es, no lo hacemos de la misma forma que cuando decimos “el ente es”. La nada no precisa del ente sino que precisa del ser para tener lugar, al punto de que, para Heidegger, la nada quizás sea lo mismo que el ser (Heidegger, 1989, p. 89-92). La topología de la superación de la metafísica busca esclarecer esta posibilidad. Es cierto que se necesita una topografía del nihilismo, para trazar las líneas de su proceso y de su separación –le escribía Heidegger a Jünger. Pero a la topografía del nihilismo tiene que antecederle una topología, es decir, en palabras de Heidegger, “una explicación de aquel lugar que reúne el Ser y la Nada en su esencia, que determina la esencia del nihilismo, y así permite conocer los caminos en los que se esbozan los modos de una posible superación del nihilismo” (Heidegger, 1994, p. 109-110).

Considerada como un todo, la metafísica ha alcanzado su final. Pero no es cosa de atravesar sin más la línea de llegada para pasar a otra cosa. Esto es lo que ha hecho que su final se ha hecho tan largo como su provenir. La metafísica es nuestro presente y nuestro pasado por venir. Para Heidegger, el único “objeto” de la filosofía, en este comienzo del fin, es el errar sin rumbo por la metafísica, sin nunca sentirse en casa en ella para aceptar, con más o menos sufrimiento, que de ninguna manera se la puede dejar atrás, como si fuera una simple opinión o una doctrina en la que ya no se cree ni se defiende. La superación de la metafísica [*Überwindung*] es posible por la convalecencia [*Verwindung*] de la misma, si se acepta que de aquello de lo que se sufre no podremos recuperarnos completamente. Si el nihilismo es el momento de consumación del círculo de las posibilidades que le estaban dadas de antemano a la metafísica, ese círculo debe pensarse como ocultando una espiral, que es el juego de la diferencia ontológica. Donde la metafísica ha hecho es lo que le impide que el fin se consume como tal. La metafísica está inscrita en la diferencia ontológica. Eso es lo que la vuelve irreductible. Lo que vuelve a la metafísica algo insuperable de una sola vez, es que la diferencia ontológica no puede ser reunida. La diferencia entre el ser y el ente nunca podrá ser congregada ni recogida plenamente en la presencia, porque la metafísica no ha alcanzado su final, por lo que la *Verwindung*, no sólo como convalecencia sino que además como torsión, aparece como la manera más apropiada

para pensar la cuestión. Si la diferencia ontológica es el destino de la metafísica, antes que superarse, debe aceptarse, agotándola en en la retorsión de su clausura. Para corresponder al ser como lo que permanece plegado en la historia de la metafísica y que abre lo libre del espacio en el acontecerá la superación, es necesario comprender la esencia de la metafísica. Por esta razón es que la *Verwindung* es entendida por Heidegger como apropiación o aceptación de la esencia nihilista de la metafísica, en la que el pensar, en la época del comienzo del fin de la metafísica, toma su lugar. En la línea trazada entre la superación [*Überwindung*] y la metafísica, se sostiene de manera inestable la apropiación [*Verwindung*] de la metafísica, entre olvido y rememoración.

El olvido del ser constitutivo de la metafísica no invade la esencia del ser como si fuera algo separado de él, sino que “pertenece a la cosa del ser mismo, impera como el destino de su esencia” (Heidegger, 1994, p. 115). El olvido del ser está inscrito en el ser mismo, porque el ser nunca puede darse todo en presencia. Tampoco la rememoración [*Andenken*] puede conducirnos a captar el Ser como un objeto dado ante nosotros, en la luz sin sombra del origen. El Ser se da como una presencia sin presente, por lo que no hay olvido como tal, ni tampoco rememoración como tal. Cuando rememoramos el ser, el ser debe ser pensado como *sido*, como ya no presente. Tal como en el comienzo, en el final el Ser no es nada negativo. El ser es un pliegue que, como ocultamiento, es un ocultar que encierra lo aún no desocultado. Así, lo que se devela, lo que sale del ocultamiento, consiste en el ocultamiento de la presencia. El recordar recuerda lo que ha sido pero que no ha pasado, lo que ha sido sin presentarse, prolongando de esta manera el acontecimiento del Ser (Heidegger, 1994, p. 115). Padecer la metafísica implica que el ser se retira en su secreto pero dándose como la promesa de sí mismo. Este permanecer fuera en su retiro que esencia en el nihilismo como el final de la metafísica, es lo que se esencia en toda otra época de la historia del ser. En el intento de Heidegger de decir siguiendo la línea de llegada de la metafísica, no se trata del lenguaje como medio de expresión, sino que de aquello que ha llegado a expresarse sea afectado también por su expresión, lo que abriría el paso a una nueva forma de donación del ser. Sólo así el hombre podrá habitar propiamente el lenguaje como la casa del ser.

El *Ereignis* es topológico (Malpas, 2006) porque opera en contra de todo intento de fundamentar el ser en un “ser original”, más primitivo, básico o primordial, en un propio

[*das Eeigne*] más originario que el movimiento de apropiación de lo mismo. Con el *Ereignis*, Heidegger busca que la verdad *sea*, que se desprenda de todo ente y de todo tipo de interpretación para fundarse por sí misma. Pero este esenciarse originario de la verdad, que fundándose a sí misma funda el espacio y el tiempo, surge a partir de lo cual y para lo cual él mismo surge como claro, y que es el ocultarse. *Ereignis* es un movimiento de entrega, que al mismo tiempo que apropiación, es desapropiación o expropiación [*Enteignis*] de sí. Regido por un proyecto y un salto originario, la esencia del ser no puede ser recogida en ningún ente en particular. La esencia del ser se da y se proyecta sin recolección. O mostrando más bien la imposibilidad de la misma. De esta manera, en la topología del ser, “el pensar es él mismo movimiento” (Sichère, 2008, p. 20), ya que existe una contemporaneidad exacta entre el movimiento en el pensamiento y el movimiento del posicionamiento de lo humano pensante respecto del ser. Pero la exactitud a la que aludimos es paradójica. Pensar y ser constituyen una armonía precaria, una sincronía entre el fundamento y el abismo del *mismo*.

Es en el lenguaje donde el ser acontece como lo primero, pero ahí es también donde aparece como algo que sólo pronunciamos de manera adicional. A partir de expresiones de las que pensamos que podrían omitirse a discreción y ser sustituidas por otras, asumiríamos primero la presencia y posteriormente su expresión. Pero no hay añoranza alguna en esto que impulse al pensar, sólo la precisión y adecuación de un conocimiento asegurado. El cruce de la línea implica una transformación del decir y de nuestra relación con el lenguaje, que medita nuestra relación con el Ser. Es decir, se trata para Heidegger de la existencia de una lengua filosófica, de una lengua que puede llegar a filosofar en tanto que lengua, y no un lenguaje investido desde una ignota exterioridad por la superestructura de la terminología filosófica. El paso “sobre la línea” se mueve en el ámbito de la nada, por lo que la línea no desaparece, sino que debe ser llevada siempre hacia su retorsión, que es recogimiento y reenvío de nuestra esencia. Esto es lo que lleva a Heidegger a dar “un paso atrás” para, cada vez, pensar al ser en el tránsito hacia un más allá de todo lo que puede ser planificado o calculado. El dolor de la metafísica implica la petrificación del porvenir de lo sido, que obstinadamente rechazamos recordar para evitar ese dolor, cuando el dolor es el desgarramiento de la metafísica llevado a su término. Es el entre, pensado como borde y límite, lo que constituye a la metafísica, produciendo, tal como si

fuese una hemorragía, una inagotable afluencia del devenir. Llevar el dolor al lenguaje, es hablar dese una grieta que permenece abierta desde los albores de la historia de la Metafísica, que es nuestra propia facticidad.

Primera parte.

Heidegger: la destrucción de la metafísica como topología de ser.

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta.

Martin Heidegger, *Ser y tiempo*.

I. Del programa de Ser y Tiempo al final de la filosofía: la cuestión del topos filosófico.

El programa heideggeriano de una *destrucción de la historia de la ontología* a la luz de la *analítica existencia del Dasein*, propuesto a partir de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1998), responde a un esfuerzo sostenido por esclarecer originariamente el lugar donde se instala y fundamenta la tradición metafísica occidental, para que de esa manera sea posible efectuar una crítica de su proveniencia que revele, más allá de sus conceptos y principios, lo propiamente transmitido por ella. ¿Hay algo en lo transmitido por la metafísica que permitiría interrogarla y acotarla en sus propios límites, para que al cercar su espacio, sea posible dejarla atrás mediante una reversión a su origen? El esfuerzo de Heidegger por aclarar el origen de los conceptos ontológicos fundamentales, a partir de la consideración de los límites de la tradición, nos permitiría afirmar que el programa que Heidegger pretendió llevar a cabo con su obra de 1927 –y que como veremos en los capítulos siguientes volverá a interpretar en su intención y su alcance en múltiples ocasiones, sin romper nunca del todo con él– es posible de ser abordado como la reanudación de un problema ontológico fundamental: el establecimiento de un topos filosófico como modalidad de la entidad (*ón*) o del ser-en, que es el mismo problema que Aristóteles proponía en el cuarto libro de la *Física* (212a) como “tan fundamental, así como difícil de captar”.

A partir de esto, lo que primero deberá conseguir esclarecer esta reanudación, es que el desarrollo de la ontología griega, tal como lo afirmará Heidegger (Heidegger, 1997), no procede a partir de una recolección de resultados ontológicos, en el sentido de una

constante y progresiva renovación de las categorías lógicas de análisis. Por el contrario –y creemos que a esto deberíamos primeramente llamar *topos* filosófico– un estudio histórico no puede desconocer que el trabajo más propio de la ontología, antes de investigar lo “objetos” que le corresponden, “se concentra en la elaboración de un espacio en el que la investigación ontológica pueda desplegarse en general. Este es propiamente el centro de la investigación griega. Cuando podamos comprender esto existirá la posibilidad de que el pasado pueda volverse provechoso” (Heidegger, 1997, p. 303). La historia de la ontología, entendida como doxografía, historia de los problemas o del espíritu, y sostenida en la primacía de la “actualidad”, debe ser profundamente criticada (Heidegger, 1998, p. 46). La destrucción de la historia de la ontología expresa entonces la necesidad de un retorno a la ontología, con el fin de contrarrestar la neutralización en la que se encuentra la tradición, para recobrar de esa manera el pasado que todavía nos compete. Es un retorno que busca apropiarse del lugar original de la metafísica para pensar, más originalmente que ella, el sitio al que pertenece el ser y de esa manera preparar una nueva posibilidad de fundación del pensamiento.

Al considerar de esta manera a la investigación ontológica, advertimos por qué el *topos*, tal como lo entiende Aristóteles en la *Física*, no podríamos entenderlo simplemente como un “lugar” en un sentido indeterminado. Para Aristóteles, el *topos* no representa ni un espacio geométrico en general, ni tampoco una especie de cavidad abstracta, sino que un “dónde” –o un *a partir de dónde*– concreto y relacional, que surge a partir del estudio del emplazamiento y desplazamiento de los cuerpos (Aristóteles, 1995). En su curso en la Universidad de Friburgo de los años 1942-1943 dedicado a Parménides, Heidegger afirmaba lo siguiente:

Topos es la palabra griega para “lugar”, aunque no como mera posición en una multiplicidad de puntos, homogénea por todas partes. La esencia del lugar radica en que este mantiene reunido, como el “dónde” presente, el círculo de lo que está en su conexión, de lo que pertenece “a” él, el lugar. El lugar es el mantener originalmente reuniente de lo coperteneciente, y es de este modo en la mayoría de los casos una multiplicidad de lugares relacionados recíprocamente por la pertenencia entre sí, la cual llamamos localidad [*Ortschaft*] (Heidegger, 2005, p. 152)

La adecuada aclaración del *topos* depende entonces de la manera en que lleguemos a comprender qué son los límites de esos cuerpos entre sí y cómo estos se definen respecto del lugar desde dónde y hacia dónde se desplazan. Para Aristóteles no sería posible investigación alguna sobre el lugar si no hubiese un movimiento relativo al lugar, un tomar lugar y un dejar el lugar (211a). El problema que busca presentar y desarrollar Aristóteles a partir de estos considerandos, es el de las maneras o modos que tiene el ente de estar en un lugar; su intención, por tanto, es la naturaleza y la diversidad de las cosas que nos rodean. Por esta razón, el fenómeno central, cuya explicación constituye el tema de la *Física*, es el ente en el cómo de su ser-movido (Heidegger, 2002, p. 55). A partir de este fenómeno central que es el movimiento, Aristóteles puede llegar a formular la interrogación ontológica por el origen o el advenimiento del ente, considerándolo como aquello que ya se encuentra en un lugar.

En la *Física* –a partir del *cómo* del ente en su “ser-movido”– Aristóteles se dirige nada menos que al mundo, al zócalo que sostiene nuestras vidas mortales, interroga la base en la que estas se llevan a cabo. Por esta razón, para Heidegger, la *Física* no sólo es un tratado sobre la naturaleza, sino que además, en la medida en que problematiza el *topos*, alcanza a todos los sectores de la actividad humana, entendida esta como actividad mundana y práctica. Aristóteles representa una piedra angular de la filosofía occidental ¿Podríamos afirmar siquiera que nosotros nos encontramos hoy en otro lugar, sosteniendo que Aristóteles es simplemente el pasado de nuestro presente o que su presente no es más que nuestro pasado?

El problema del *topos*, tal como es presentado por Aristóteles en la *Física*, parecería a primera vista encontrar su solución –descubriendo con ella una definición adecuada del objeto investigado– en la necesaria consideración por separado de las propiedades que parecen pertenecerle por sí mismo: la forma, la materia o aquella especie de extensión situada por fuera del cuerpo que está en el lugar y que se llama vacío. A partir de este abordaje, se vuelve verosímil la dificultad de examinar y definir qué es el lugar de la que advierte Aristóteles, porque se restringe el resultado de la investigación a la elección de alguna de esas tres determinaciones. A esa restricción autoimpuesta para alcanzar la solución del problema es a lo primero que Aristóteles se dirigirá. Hay que demostrar que el

problema del *topos* se encuentra, primero que todo, en su misma formulación. Es decir, que si el examen del *topos* presenta sin lugar a dudas un problema mayor para el pensamiento filosófico, se debe a que la naturaleza, que es el imperar de las cosas por sí mismas, tiene la tendencia a esconderse. ¿Por dónde comenzar a desentrañarla? Por lo que tenemos más cerca, las cosas que tenemos casi al alcance de la mano –*casi*, porque estas se encuentran en movimiento– y que se encuentran en el *lugar*.

La dificultad a la que se refiere el estagirita, estriba primordialmente entonces en la “necesaria” consideración, por separado, de la materia, de la forma y de la extensión, cuando se lleva a cabo el análisis de los movimiento de los cuerpos de un lugar a otro: a partir de las alteraciones de los cuerpos, de que *antes* eran algo y *ahora* son otra cosa, puede pensarse que el lugar es materia; o a partir de pensar el lugar como *continente*, puede afirmarse que este es forma, porque los extremos de lo continente y los contenido coinciden; o a partir de un intervalo extenso y distinto de las magnitudes en movimiento, el lugar sería la *extensión*. Por lo tanto, sin recurrir a algo que componga la materia y la forma, y descarte el vacío como condición necesaria para que acontezca el movimiento de los cuerpos, colocándose por encima de ellos y permitiendo delimitar con claridad a cada uno respecto del otro, la cuestión de precisar qué es el *topos* se vuelve decididamente imposible.

Luego de advertir que la dificultad se encuentra en la manera de ingresar en el problema –con la intención, además, de mostrar el límite insuperable para los eleatas, quienes no podrían siquiera entrar en la cuestión– para Aristóteles la investigación debe conducirnos a que nos resulte evidente que el lugar no podría corresponder con ninguna de aquellas determinaciones. Pues la forma y la materia no son separables de la cosas, y la extensión no es separable de la magnitud del cuerpo, mientras que el *topos*, por definición, no sólo puede, sino que debe separarse (209b). Ahí donde había aire –afirma el estagirita– luego habrá agua, remplazándose recíprocamente, tal como lo harían los demás cuerpos. El *topos* de una cosa, no es ni una parte de la cosa, ni un estado de la misma, sino que por esencia, es aquello separable de cada cosa, pero que no deja de estar en relación con ellas. El *topos* es un concepto de relación, lo que hace imposible para Aristóteles el concebir de que un lugar esté vacío. El *lugar* parece ser entonces semejante a un recipiente, el cual es un *topos* transportable, pero el recipiente no es una parte de su contenido. Lo que está en un

“donde” es siempre una cosa, que difiere de lo que se encuentra fuera de ella. El lugar, entonces, es lo que hace posible la participación en el ser (210a). En cuanto es separable de la cosa, el *topos* no es la forma, y en cuanto la contiene, es distinto de la materia. Además ¿cómo podría desplazarse un cuerpo hacia su lugar propio si el lugar fuese la materia o la forma? Es imposible que sea lugar aquello que carece de movimiento, que se encuentra privado de un arriba y un abajo. El significado del *topos* sólo puede buscarse entre las cosas que poseen estas características.

Si el *topos* fuera el espacio entre uno y otro, entre lo contenido y lo dividido, se ignoraría que entre ellos no puede haber extensión tal, porque un cuerpo en desplazamiento está siempre en contacto con otros cuerpos también, compartiendo un mismo *donde* de participación. Si realmente hubiese una extensión que existiera por sí y permaneciese en sí misma, entonces habría un número infinito de *topos* en el mismo *topos*, lo que traería de vuelta lo que quiere por todos los medios separarse de la argumentación. En ese retroceso que se proyecta infinito, sería el vacío la causa del movimiento, es decir, un indeterminado que produciría toda la cadena de determinaciones. Misma contradicción produciría asumir que el *topos* fuese una cosa que se contiene a sí misma. Esto haría que el *donde* sea su propia *mismidad*. Pero esto sólo sería posible de concluir si volvemos a considerar que el *topos* es forma o materia. Razonando de esa manera, el lugar tendría que necesariamente estar en un lugar. Si el lugar fuese algo por sí mismo, tendría que estar “en” algo anterior a él, echando por tierra el concepto de *topos oikeion* o “lugar propio”, central para pensar la reconstrucción del cosmos y los límites del universo. La sola suposición de una región exterior, vacía e infinita, es lo que nos lleva contradictoriamente a pensar que los cuerpos también lo serían (203b), porque si lo fueran, ellos nunca podrían encontrarse y juntarse entre sí.

Se comprueba una vez más, a partir de seguir de cerca la argumentación de Aristóteles, que si el *topos* es tan difícil de captar, se debía a que su correcta aclaración permanecía oculta bajo la apariencia de tener que elegir las que serían sus propiedades para saber lo que es. Sin embargo, lo más cercano, lo que vemos ante nosotros y que se muestra como evidente, es realmente confuso, compuesto, porque hay algo que se sustrae en todo lo que se presenta. Por lo tanto, si el *topos* es algo, y si consideramos verdaderamente la esencia de ese algo, resulta que no es algo conformado por un número cualquiera de

determinaciones posibles, sino que es fundamentalmente un límite. Por eso es que lo que a primera vista parecía tan cercano, se aleja en el examen. Aristóteles nos previene de que con miras a continuar a la investigación ontológica del *topos*, será mejor abandonar las determinaciones y abocarse a conocer la naturaleza y los límites del espacio para determinar el lugar que les corresponde a las cosas que ahí se alojan y el sistema de referencias al que estas responden.

Si el *topos* es límite, debe definirse como el término de un cuerpo continente que entra en contacto con un cuerpo contenido. Esencialmente no es ni materia, ni forma, ni extensión. Es verdaderamente el límite que entra en contacto con aquello que puede ser desplazado en el movimiento desde el lugar y que distribuye, al mismo tiempo, la diferencia, así como la unión en el desplazamiento, entre uno y otro cuerpo¹ (211b). Este límite al que se refiere Aristóteles, se reduce a un instante puntual de intersección entre lo último que pertenece al continente y lo primero que pertenece a lo contenido. De esto se desprende para él su carácter fundamental. Y con ello, que Aristóteles pueda llegar a la conclusión de que el lugar es “inmóvil”: porque debe permanecer siempre en una misma relación consigo mismo para ubicarse como el primer límite inmóvil que delimita a una cosa y el primer lugar que por su presencia la contiene. La dificultad de su captación, de su pesquisa y su examen, se encuentra finalmente en su posición como sustancia, como esencia (*ousía*) bajo la cual ya no hay más atributos o propiedades. La esencia es lo que queda en reserva en el umbral de entrada al problema, en la presuposición de principio de que *hay* entes en movimiento, inmediatamente accesibles.

¹ Cuestión que permanecerá intacta hasta la fundación de la subjetividad moderna llevada a cabo por Descartes. Porque la subjetividad moderna surge antes que nada como un lugar –temporal, necesario y sustancial– desde donde se da la posibilidad de toda representación. El *ego cogito*, tal como lo demuestran las *Meditaciones Metafísicas*, es impalpable e insustancial, solamente un instante o una puntualidad que ordena, desde la posición estratégica en la que se encuentra, dos órdenes paralelos que antes de su aparición iban cada uno por su lado: el conocimiento y la experiencia o el mundo y su representación. El *ego*, por el camino del método, quiere alcanzar la certeza igualándose a las verdades que busca representar, que son las verdades matemáticas, dándole la espalda, al menos por un *instante*, al “hecho” de si las cosas existen o no, para retomarlas de ahí a partir de otro “hecho”, este verdadero de principio: *ego cogito*. ¿Y el *sum*? Habrá que dejarlo en reserva durante toda esta operación para que funcione el recto camino de la razón. Este es el costo que debe pagar el pensamiento si quiere ser fundamento. *Ego* es alguien mientras deje de lado y en el suspenso de la eternidad el ser del *sum*. Retirarlo de ahí será una de las tareas más importantes que se da a sí mismo el pensamiento heideggeriano.

El espacio de la investigación aristotélica se expande y progresa dividiéndose entre lo compuesto, visible en sus elementos, y los principios indivisibles que sostienen a estos elementos. Recorre de esta manera el *topos* que se impone como problema, dirigiéndose desde las cosas a las causas y principios, para en estos últimos, retroactivamente, dar la razón de las primeras. Si el *topos* es un concepto de relación, esta relación está tendida y tensada entre estos dos extremos. Por esta razón, por debajo de la esencia (*ousía*) no habrá nunca nada. La esencia no está relacionada a ningún sujeto (*hypokeimenon*), esta es en sí misma y por sí misma su propio sujeto. En ello radica su función universalizante. Esta ubicación de la esencia no podría ser sino imperceptible a primera vista, desde el momento en que la investigación sólo se enfrenta con cuerpos individuales, puestos en relación o en movimiento, dispersos en sus formas de estar-siendo (*ón*). Una cosa no podrá nunca estar librada a sí misma, no podrá nunca estar enviada a su ser, si no está primero y primordialmente sujeta a lo que sostiene o suscita la realización de su naturaleza, si no se supone para ella un tiempo anterior y primero de sujeción a un principio que determina lo que ella es. Por este motivo, si el *topos* llegara a nos responder a la definición de límite inmóvil, si no se adecuara a la interpretación que lo hace un diferenciante no mezclado en la experiencia y presente para sí, que funciona como centro de atracción de los entes, regulando los sitios a los que estos pertenecen, el movimiento de los cuerpos no podría nunca encontrar un orden de razón y quedaría doblemente sometido: por un lado, sometido al retroceso infinito “de algo *en* algo” o a la paradoja “del lugar *en* el lugar”, lo que significa el rechazo de la preeminencia del *arché*; y por otro lado, sumiso a lo ilimitado y aberrante de un movimiento sin *télos* o al rechazo de la naturaleza.

Se trata entonces de definir el momento en que el espacio reposa sobre sí, por lo que es evidente para Aristóteles que todo cambio y movimiento se da en el tiempo. Es un ordenamiento y una distancia desde una marca temporal estática y presente. El movimiento es siempre movimiento en el tiempo, por lo que “antes” y “después” es una distancia, una cantidad de movimiento, respecto de un ahora, que es el límite entre pasado y futuro. Así, puesto que los «ahora» son en el tiempo, el antes y el después también serán en el tiempo, pues aquello en lo cual los ahora existen es también aquello en lo cual existe la distancia entre los ahora. Sin embargo, «antes» se dice de manera opuesta según se refiera al pasado o al futuro: con respecto al pasado, llamamos «antes» a lo que está más alejado del «ahora»,

y «después» a lo que está más próximo; pero con respecto al futuro llamamos «antes» a lo más próximo y «después» a lo más lejano. De esta manera, puesto que el «antes» es en el tiempo, y a todo movimiento tiene que acompañarle un «antes», es evidente que todo cambio y movimiento existen en el tiempo (223a). El tiempo, por tanto, es el número del movimiento. Pero el tiempo tiene una condición, que es el alma. Porque el alma es aquello que numera el tiempo, es una especie de “alguien” que se requiere, por fuera del tiempo, para realizar la ligadura entre el número y lo numerable. El alma es quien puede numerar por naturaleza, por lo que sin la existencia del alma no existe el tiempo. Es aquello que cuando existe, existe el tiempo, permitiendo que haya un antes y un después que numera el movimiento. El alma es un centro de distribución temporal del número del movimiento, lo que permite que el movimiento esté en relación con todas las cosas.

Este centro cósmico, que permite discernir entre sustancia y sujeto, lleva a Aristóteles a especificar, además, que el tiempo, como un secuencia límite de “ahora”, es el número del movimiento continuo (223b). Lo que cuenta y lo que es contado es el mismo movimiento, por lo que no hay dos tiempo diversos cuando hay varios movimientos simultáneos. Por ejemplo, el tiempo de los movimientos que tienen límites simultáneos es uno y el mismo, aunque uno sea rápido y otro lento, uno un desplazamiento y otro una alteración. El tiempo es, pues, el mismo, ya que el número es igual y simultáneo para la alteración y el desplazamiento. Y por esta razón, aunque los movimientos sean distintos y separados, el tiempo es en todas partes el mismo, porque el número de los movimientos iguales y simultáneos es en todas partes uno y el mismo. Entre todos los desplazamientos hay un movimiento circular, un ciclo que se cumple, por lo que el tiempo es medido por el movimiento y el movimiento es medido por el tiempo. Esto es así porque la cantidad del movimiento y del tiempo es medida por un movimiento definido por el tiempo. Si lo primero es la medida de todas las cosas, el movimiento circular uniforme es la medida por excelencia. El tiempo es el movimiento de la esfera, el patrón de todos los movimientos; lo único uniforme por tanto son los desplazamientos de los cuerpos. Los asuntos humanos, son un círculo, porque hay un círculo en todas las cosas naturales, desde que están sujetas a la generación y la destrucción.

Todas las cosas son y serán juzgadas por el tiempo, ya que todas ellas tienen un fin y un comienzo tal como si fuera un ciclo. Puede pensarse entonces que el tiempo mismo es un círculo, ya que el tiempo es la medida de tal desplazamiento. La claridad y la natural evidencia de la unión del espacio y del tiempo asoma en esta correspondencia. El círculo del tiempo es el ciclo de las cosas y en ellas se hace presente; el tiempo es un círculo porque las cosas naturales se mueven describiendo un ciclo de origen y destrucción. Si el tiempo es una magnitud de movimiento, el tiempo mismo es medido por este desplazamiento. Así, el tiempo queda ligado a la idealidad del número, permitiendo el momento del surgimiento esencial del espacio en el que se desplazan los cuerpos. El número es el mismo, aun si no numera los mismo objetos –el mismo diez es para diez pasos o diez minutos. Y además, para ambos la figura es la misma, porque uno es la analogía del otro, como es el caso, por ejemplo, dos triángulos distintos –aunque uno sea equilátero y otro escaleno. Hay un círculo del tiempo y un ciclo del espacio, y esto es así porque el tiempo es medido por el movimiento circular; porque en lo medido no se manifiesta ninguna otra cosa excepto la medida, ya que el todo es la unidad de las medidas (224a). Figura y número hacen entonces al tiempo en sí mismo, el que permanece en sí mismo y por sí mismo.

Ahora bien, para Heidegger, aquello “tan fundamental como difícil de captar” con que Aristóteles nos advierte de la complejidad de la tarea de investigar y definir el *topos* – exhortación que por lo demás figurará como epígrafe del breve ensayo de Heidegger de 1969 *Die Kunst und der Raum* (Heidegger, 2010)– podría querer decir: retomar la cuestión del *topos* –entendido como ámbito ontológico– sin fiarse ciegamente de los conceptos heredados del pensar metafísico, ni reproducir, mediante la formulación del problema, el mismo gesto que constituye a dicho pensar. Si retomar no es aquí reproducir ni simplemente recoger una perspectiva, sino que llevar a cabo la repetición de un problema fundamental, la cuestión para Heidegger no será promover o representar un “nuevo lugar” a partir de la analítica de la existencia fáctica, sino que pensar, a partir de la investigación aristotélica, la condición misma de apertura [*Erschlossenheit*] del *lugar* como verdad de la

existencia, y junto con ello, determinar cómo se constituye su límite, sin por ello verse en la necesidad de someterla a la fuerza de un principio, ni de realizarla en una finalidad o *télos*. O dicho de otra manera, que se enfrentaría directamente con lo propuesto por Aristóteles (207a): que el ente que existe pueda ser en el *lugar* sin la necesidad de tender hacia a una finalidad, o que la ausencia de *télos*, entendido como la integridad de un fin a partir de un origen presente, determinaría la única y más propia posibilidad del ente que existe.

Pero la proposición de un *télos*, aun cuando en Heidegger se complejiza notablemente, no es abandonada por él con su puesta en cuestión de la naturalidad, aceptada como propiedad (*ousía*) del pensamiento, del *hay* de la diferencia ontológica entre esencia y existencia, que es lo que en definitiva determina el fenómeno del movimiento descrito por Aristóteles. No es abandonada, decimos, porque para Heidegger sigue siendo fundamental lo que guarda la pregunta –conservándola por lo tanto como problema ontológico– por la *forma recta* de ser, como tal y como un todo, del existente, del conducirse hacia lo que propiamente se es. Es que en ella yace una concepción del *logos* como un “hacia-qué” del nombrar y del abordar discursivamente el ente, en el que la metafísica buscará asegurar toda investigación ontológica, haciendo del ente una modalidad o un algo que sólo se muestra *como* algo, a partir de una estructura categorial. Para la metafísica que proviene de Aristóteles, sólo existe un *desde dónde*, si previamente el ente está anudado categorialmente a la multiplicidad de los sentidos del ser. Y de esa manera, sería labor de la investigación ontológica conquistar una realidad previamente dada mediante el discurso, donde lo que existe, lo hace sólo a partir de su ser-objeto, como lo que “realmente” es (Heidegger, 2002, p. 79-82).

Heidegger retiene esta “orientación” de la ontología problemáticamente, para proponer que si existimos en un “espacio”, es porque antes de todo lo que podamos llevar a cabo en él, y antes de orientarnos en él a partir de su supuesta realidad, de dirimir y llevar a cabo lo real de esa realidad y de hacer progresar el ser en dirección del ente; antes de todo eso, *somos* ese espacio y la ocupación que llevamos a cabo en él. Por esta razón, Heidegger “reorienta” la ontología aristotélica hacia el problema de la facticidad, es decir, que el espacio sólo puede concebirse a partir del mundo y de la constitución fundamental del *estar-en-el-mundo* (Heidegger, 1998, p. 138). Lo que quiere decir que sólo se existe allí donde primordialmente hay el ser, por lo que el ser no se da a partir de un lugar fundado

con anterioridad y donde permanecería en reserva, sino que el ser se da *en y con* su mismo darse. Antes de que la investigación se fije en un objeto, y piense en hacer uso de los resultados que obtendrá de ello, la indagatoria misma del ente da cuenta de un determinado *cómo*, de una determinada modalidad del estar ocupado con algo, *como* algo. La existencia, por tanto, antes de fijarse en un objeto, es ya un “estar en medio del ente”. La existencia se hace contemporánea del ser, para cada caso concreto, en el que está envuelto dicho ocuparse. Entre la existencia concreta y el ser, se produce una dinámica que Heidegger llama *co-temporización*. Eso implica que el acontecimiento originario de la ontología –que es el trato [*Umgang*] que se mantiene con el mundo, el *hacia-dónde* y el *con-qué* de ese trato– antes que ser naturaleza, es historia (Heidegger, 2002, p. 34).

La representación que una investigación filosófica tiene de sí, decide de antemano y de un modo fundamental, la actitud que se tiene respecto de la historia de la filosofía (Heidegger, 2002, p. 30). El carácter ontológico de la investigación filosófica no toma nunca “prestados” elementos del pasado para interrogarlos en el presente, ni tampoco “le quita” a las generaciones venideras el peso y la inquietud de sus propias interrogantes (Heidegger, 2002, p. 31). Lo que debe buscar y donde debe fundarse, es en el nivel de originariedad que puede llegar a alcanzar en cada caso particular cuando concreta sus preguntas. Porque la investigación ontológica se mueve en un determinado estado de interpretación del ser, por lo que el mundo que interroga es ya un mundo interpretado. Por esto, el objeto de la investigación ontológica es el *Dasein*, siempre que este se interroge por su carácter ontológico, preocupándose fácticamente por su ser. Que el *Dasein* deba hacerse cargo de su vida, y las dificultades que eso le depara, es la muestra más clara de dicha facticidad. La simplificación de esta carga, reconduciéndola a una existencia general de una humanidad universal, significaría la renuncia al objeto propio de la filosofía. Por lo tanto, la historia de la filosofía se encuentra presente en un sentido relevante –es decir, no como una acumulación de hecho memorables– sólo si se consagra de forma radical a ella, haciendo de la historia un elemento constitutivo del carácter ontológico de una investigación como crítica del presente en el que se desenvuelve su existencia. El *Dasein* se encuentra fácticamente en un mundo, que es un estado de interpretación del ser. Está separado de su presente inmediato, en la exacta medida en que ese presente le pertenece al ser. Hay que retomar, por lo tanto, “lo que en cada momento, una investigación ontológica coloco en *su*

situación y la inquietud que mostró por esa situación” (Heidegger, 2002, p. 33). Por lo tanto, la “dificultad” a la que se refiere Aristóteles en la *Física*, para captar la cuestión del *topos* de la ontología, respondería igualmente a una inquietud y situación históricas, ya que es un modo de poner en juego el fundamento de la metafísica, pero sustrayéndolo de ese mismo juego —es que el fundamento se querría, por principio, más allá del juego del mundo, para desde allí orientar su sentido. Reteniendo el fundamento, se coarta la originariedad que puede llegar a alcanzar con su investigación, la que no es sino una modalidad de la vida fáctica, un determinado *cómo* de la investigación ontológica.

La deliberación sobre la *physis* es lo que determina la historia y la esencia de la metafísica desde sus comienzos. Lo que a su vez, lleva a que la *física* determine desde los comienzos la esencia y la historia de la metafísica (Heidegger, 2003a, p. 26). En el primer envión decisivo de la filosofía occidental, cuando se preguntaba por el ente como tal en su totalidad, al ente indagado se lo llamó *physis*. Esta palabra suele traducirse por *naturaleza*, a partir de la traducción latina *natura*, que significa nacer, surgir o crecer (Heidegger, 2003a, p. 22). Esta traducción responde y retoma el significado básico del griego, siempre que se considere a este crecer “en su sentido elemental y amplio”, como lo que “irrumpe en la experiencia del hombre”: el crecimiento de las plantas y los animales, su surgir y su perecer, como un acontecer en medio de y dominado por el pasar de las estaciones, en una alternancia del día y de la noche, en medio de los astros y del paso del tiempo, etc. (Heidegger, 2007, p. 51). Pero cuando se restringe su significado, la traducción latina margina la fuerza nominativa que tiene la palabra griega, quitándole también su fuerza propiamente filosófica. En la traducción del griego al latín se produce una primera etapa del “aislamiento de la esencia originaria de la filosofía griega” y por esta razón, es que “la actualidad ha dejado atrás este comienzo como algo supuestamente superado” (Heidegger, 2003a, p. 23).

La interrogación heideggeriana pretender tomar posición, a partir de la existencia del Dasein, en la continua sinuosidad de los cimientos de la filosofía. El fundamento puede y debe ser examinado de una manera distinta a como lo ha hecho la metafísica: la pregunta

por el ser como tal –y ya no sólo la pregunta por el ser del ente– tiene otra esencia y otro origen que la metafísica (Heidegger, 2003a, p. 26). Convertida en filosofía de la naturaleza, como representación de todas las cosas de índole material, el pensamiento griego se considera “primitivo” comparado con las ciencias modernas. Los griegos serían entonces el principio a partir del cual las ciencias modernas se miden, para “progresar” indefinidamente. Se restringe de esta manera la *physis*, a partir de una oposición forzada respecto de la *tekné*, entendida como “saber”. Lo que se opone a lo físico es lo histórico, que es la construcción de un saber sobre el ente natural, aun cuando para los griegos, en el significado de *physis* estaba incluida la historia. Cuando se pregunta ahora por el ente como tal, debe darse un punto de referencia desde donde es posible hablar de él. Este punto de referencia no corresponde a ningún ente en particular ni se detiene en ninguno de ellos, sino que va más allá de ellos, al considerarlos en su ser. La metafísica, entonces, “es el nombre que recibe el centro determinante y el núcleo de toda filosofía” (Heidegger, 2003a, p. 25)

Para que la pregunta por el ser deje de permanecer suspendida en la indeterminación, o superada por la actualidad en un estado de *ya* respondida, el por qué dirigido al ser del ente en su totalidad – ¿por qué es el ente y no más bien la nada?– no puede provenir desde otro lugar que no sea el tiempo del darse de la existencia, del tiempo de su exposición y de su singularidad finita. Porque la *physis*, entendida como un “salir o brotar de sí”, como lo que “se sostiene fuera de sí en sí mismo”, no es un proceso entre otros, susceptible de observarse en el ente, sino que “es el ser mismo”, en virtud del cual el ente llega al ser y sigue siendo observable (Heidegger, 2003a, p. 23). Los griegos no experimentaron lo que era la *physis* en los procesos naturales, sino que a partir de una experiencia radical del ser, poética e intelectual, accedieron a lo que ellos llamaron de esa forma. Este acceso fue lo que les permitió observar rigurosamente la naturaleza. Si *physis* significaba todos los entes por igual, es porque *physis* es la fuerza imperante que permanece regulada por sí misma, en la que están incluidos el ser y devenir, el salir de lo oculto y el instaurar (Heidegger, 2003a, p. 23-24)

Referido de esta forma al ser, el fundamento buscado ya no podría ser uno entre otros para lo que realmente existe, sino uno que sea capaz de fundamentar el dominio del ente en tanto superación de la nada, de fundamentar “la decisión a favor del ente y contra la nada, o más precisamente, en tanto que fundamento de la oscilación del ser que nos

sostiene y nos separa de sí, a medias siendo y a medias no siendo, razón por la cual no podemos pertenecer completamente a ninguna cosa, ni siquiera a nosotros mismos” (Heidegger, 2003a, p. 35) La interrogación, que hace oscilar al ente entre dos extremos absolutos, es *contemporánea* del ser. A favor del ser y contra la nada, la pregunta nos ubica dentro del ente de una manera tal que el ente no puede ser interrogado ya de una forma aislada y por sí misma, no puede ser comprendido ya como puro ente. El vacío con que se “encuentra” Aristóteles, no podemos interpretarlo entonces como una falta o una privación en el orden de las razones, sino que como el surgimiento de la institución que proyecta lugares. Es un desocultarse que se oculta, al que nada por sí mismo obliga a adquirir una forma determinada (Heidegger, 2010). Sin verse compelido por ninguna fuerza exterior, el desocultarse se convierte en una potencia dominante, en una fuerza autónoma, que conforma todo lo que es y que lleva a que se pierda todo fundamento firmemente fundado. Es el surgimiento de una fuerza que se impone a la simple necesidad del principio. *Desde* su mismísimo darse, desde un crecimiento que brota, que se acrecienta y eclosiona en su brotar, será posible *comprender* al ser en general, de un modo más originario que como lo hacía la ontología aristotélica. Porque de esta manera, el ser se transforma en aquello que *hemos comprendido siempre* (Heidegger, 1998).

Desde siempre el hombre se ha pronunciado sobre aquello que lo gobierna y sobre lo que no tiene poder. Lo entiende, se le aproxima y lo exige, porque es. Todo aquello que es, que es el imperar del ente al que él mismo pertenece, el hombre lo dice para llevarlo consigo. Lo que pronuncia, es lo que ya se ha hecho manifiesto en su hablar, por lo que en su habla no dice simplemente las cosas, no habla simplemente *de* ellas ni las designa, sino que su habla ya se encuentra en el imperar del ente al que hace referencia. Existiendo, el hombre ya dice lo que impera, tratando de pronunciarlo. Si el hombre pronuncia ese imperar de lo que impera, el orden y la ley del ente mismo, es porque su decir está ya dentro de la *physis*. *Logos*, por tanto, pertenece originariamente a la *physis*, pertenece ya al imperar del ente en su conjunto, porque el hombre que lo pronuncia existe en ese imperar del ente. Es lo que busca sacar de su ocultamiento al imperar del existente, cuando *en él* este ya se ha hecho manifiesto. Si el *logos* tiene como labor arrancar del ocultamiento, si el *logos* descubre lo oculto, lo que se hace manifiesto es que el mismo *logos* está *en* el propio imperar del ente (Heidegger, 2007, p. 53). Hay entre *logos* y *physis* una

confrontación originaria, que es la confrontación constitutiva de la verdad. Mientras que hay una conexión entre la *physis* y el ocultamiento, al mismo tiempo hay un vínculo entre *logos* y *physis* como el descubrir (Heidegger, 2007, p. 54). Ninguno de los contrincantes puede privarse del otro ni huir de él, porque cada uno está entregado en su ser al otro. Por esta razón, cuando se quiere arrancar a la *physis* de su escondite mediante el *logos*, esta por su parte buscará la manera de ocultarse a sí misma en el *logos*. Y la intención de desenmascarar la *physis*, de hacer salir como tal lo que ya está fuera de sí y sostenido en sí, es lo que pone en relación al hombre con el imperar del ente. Es lo que hace que la verdad sea “la confrontación más íntima del ser humano con el conjunto del ente” (Heidegger, 2007, p. 55). Porque esta confrontación entre *physis* y *logos* –de pronunciar la *physis* en y mediante el *logos*– no se asume ni se afronta mediante la demostración de principios o proposiciones. La “oposición forzada” de *physis* y *tekné* –forzada porque fuera de la esencia de cada uno de los contrincantes, como si el conato de la verdad fuese simplemente causal– es una traducción de una confrontación esencial. El dique que separaría “naturaleza” y “saber”, no puede ser considerado inocente desde que pone en juego la verdad. Porque la construcción del saber sobre el ente natural, mediante proposiciones y leyes, es la coartada elegida para el “robo”² que implica la verdad. Se alega haber estado en otro lugar, ocupado en una demostración, cuando “la verdad no es algo que simplemente esté allí, sino que [su descubrimiento] exige la intervención del hombre entero” (Heidegger, 2007, p. 55). El ocultamiento, que es lo más propio de la *physis*, es un destino de la finitud del hombre. El carácter negativo de la verdad, en su doble movimiento de ocultarse y desocultarse, significa la experiencia de la *physis*, enraizada en la propia existencia (Heidegger, 2007, p. 56).

Ahora bien, el significado fundamental de *physis* es en sí equívoco. Porque *physis*, lo imperante, significa tanto lo propiamente imperante, lo que se impone por su fuerza, como lo imperante en su imperar, o el imperar que se encuentra en lo imperante. Este segundo significado queda relegado por el primero, por lo que sólo lo que se impone en la experiencia inmediata, sin la intervención del hombre, toma el nombre de *physis*

² ¿No es esta concepción de la verdad, lo que explicaría por qué Heidegger revisa con tanto ahínco las manos de la metafísica (*Vorhanden-Zuhanden*), para así encontrarla, a lo largo de su historia, “con las manos en la masa”, tomando por la fuerza lo que considera propio?

(Heidegger, 2007, p. 57). Comprendida ahora en su sentido estricto, como los astros, el mar, la tierra, la *physis* es todo lo que amenaza al hombre, y que está siempre presente por sí mismo. A la *physis* le corresponde entonces lo que se constituye por sí mismo, que está presente por sí mismo, a diferencia de lo que le corresponde al hombre, a la hechura, a la habilidad, a la inteligencia, etc. Este significado reducido solamente acentúa al ente como algo entre otras cosas. Por lo tanto, *physis* “pasa a ser un concepto de ámbito”, constituyendo diversas regiones del ente (Heidegger, 2007, p. 57). Pero si consideramos al mismo tiempo el significado relegado, *physis* no es un dominio más entre otros, sino que es “la naturaleza del ente”, su “más íntima esencia”. Así, *physis* no es sólo lo imperante mismo y como tal, sino que el imperar, la esencia o la ley interna de un asunto dado (Heidegger, 2007, p. 58). No sólo el ente por tanto, sino que además el ser del ente. Lo decisivo respecto de esta equivocidad “es que ninguno de los dos conceptos de *physis* desplace al otro”; lo fundamental es que ambos se conserven juntos. Cada uno de ellos expresan algo igual de esencial, perfilando las modalidades del preguntar filosófico, por lo que “se pertenecen mutuamente y se exigen mutuamente” (Heidegger, 2007, p. 58).

La metafísica, en tanto que Filosofía Primera, se estructuraría a partir de la estratificación razonada de estas dos direcciones del preguntar, tributarias de los dos significados de *physis*. Por un lado, en la metafísica se trataría de la pregunta por el ente en tanto tal, del ente tal como se hace accesible en la *física*, que es la investigación de la naturaleza en sentido estricto, y por otro, se trataría de la pregunta por el ente en su conjunto, que es una pregunta por lo supremo, lo último y lo auténtico, que sería el ente más original. Puestas así por separado, la pregunta por el ente y la pregunta por el ser del ente designan a la filosofía como metafísica. Por esta razón, si el carácter fundamental del ente en su conjunto es el movimiento, su análisis, pasando por encima del ente, apunta al primer motor que produjo dicho movimiento y que delimita el ámbito del ente. En la medida en que la filosofía pregunta por el ente mismo, orienta su preguntar a lo ente en su conjunto. Así, aún cuando toma como objeto a la *physis*, para la metafísica, en tanto que Filosofía Primera o filosofía de la filosofía, no habría más remedio que poner por separado estas dos preguntas, provenientes de la equivocidad de su doble significado y la tensión interna que esta comporta, considerándola a partir de la exterioridad de un centro

determinante. Para ella permanece como un problema irresuelto esta división que hace al auténtico filosofar. Este queda junto a la física, tras de ella, a partir del acápite “metafísica”.

Sin embargo, en la medida en que evidencia aquella división, la metafísica pone en marcha un movimiento que no es posible de emplazar de una buena vez al interior de una disciplina que pueda prefigurar con anterioridad el pensar filosófico. Para Heidegger, lo que llamamos “metafísica” es un término que surgió de una “desorientación”, un título puramente técnico que no alcanza a decir nada respecto de la dificultad que implica darle un lugar a lo esencial de la Filosofía Primera de Aristóteles (Heidegger, 2007, p. 65). El problema, es que el título técnico se convirtió en una referencia de contenido, condensando una serie de palabras en una sola. En griego, *Meta*, es lo que está “después”, “detrás”, “por encima”. Pero además, comporta otro significado, ligado a este primero. Cuando voy detrás de algo para indagar tal o cual cosa, me estoy moviendo, de algún modo me estoy girando en dirección a ella. Por lo tanto, *Meta*-física, antes que una disciplina o un término técnico, habría sido una determinación de la espacialidad filosófica dirigida hacia lo esencial. Así, el giro cobra el significado de “volverse alejándose hacia una cosa” o de “salir de algo hacia algo distinto” (Heidegger, 2007, p. 66). La *meta*-física recoge el problema de lo que significa orientarse en y hacia lo esencial. Cuando uno se dirige detrás de algo para indagarlo, se aleja de ese algo, moviéndose respecto de él, con vistas a alcanzar otra cosa.

Ahora bien, este movimiento es tanto un “viraje” como una “inflexión”. Su sentido transita históricamente desde enfatizar principalmente la constitución de una espacialidad – es decir, de lo que *gira alejándose* de los entes– hasta hacer del *meta* un “post” o “trans”, que en su traducción latina designa lo que está más allá de lo sensible, acentuando sólo una denominación de contenido desde el conocimiento y la ciencia (Heidegger, 2007, p. 66). Esto hizo que el movimiento de *ir mas allá* del ente para ir *hacia* lo esencial, mantenga el problema del desplazamiento, pero suponiendo que este acontece sólo entre límites estancos y fijos, igualmente presentes. Siempre será posible darle “toda la vuelta” a un asunto, para ver ahí un individuo como punto de abrochamiento del giro. De esta manera, para la metafísica el viraje continúa siendo una transformación, una transmutación que constituye su historia, pero considerándola solamente como la modificación de un contenido, el que es fijado y luego superado a partir de otro, que se encontraría más allá,

después o detrás de él. El predominio de uno sobre otro entregaría una orientación clara en el espacio del pensamiento, que es la prevalencia con que se imponen y fundamentan los principios respecto de lo derivado. Por lo tanto, para Heidegger será en el prefijo *meta* donde se encuentra originariamente un movimiento que es constitutivo de una espacialidad, cuestión que debe ser captada en su dinámica y en su destinación histórica antes que en una significación específica, para librar con ello a la filosofía de su determinación como disciplina metafísica.

Entonces, de aquellas dos condiciones para repensar el *topos* filosófico que nombramos más arriba –interrogar *unitariamente* a la metafísica, tanto en sus conceptos como en su gesto– no sólo dependerá el sentido en que para Heidegger debe entenderse el que la filosofía haya alcanzado su final en su agotamiento como metafísica, sino que además, la manera en que deberá abordarse aquello que a partir de ese final todavía queda reservado como empresa para el pensar; es decir: qué *cosa* resta todavía por pensar después del final y cómo pensar esa *cosa* cuando ya no se lo hace *desde* la metafísica. Esta opinión, sobre el final de la filosofía y lo que resta después de ella, estuvo presente en Heidegger prácticamente desde el comienzo mismo de sus cursos. En Marburgo en 1923, en la primera lección de *Introducción a la investigación fenomenológica*, ya afirmaba lo que “no sería más que una pista” del curso que recién comenzaba a dictar: “estoy convencido de que la filosofía ha llegado a su fin. Estamos ante tareas totalmente nuevas que nada tienen que ver con la filosofía tradicional (...) debemos ser libres para rechazar toda respuesta prematura en el enfrentamiento con las cosas. Para ello se exige liberarse de una tradición” (Heidegger, 2006a, pp. 20-22).

La metafísica no sería otra cosa que el impedimento que se ha dado la propia filosofía para arribar al asunto del pensar, negándose a pensar a la verdad del ser como su único ámbito de pensamiento. Porque para la metafísica, la verdad del ser no es más que un callejón sin salida. No puede encontrarse con ella si quiere seguir siendo metafísica. Pero para la filosofía esto no es necesariamente así. Ahí donde la metafísica alcanza su límite, es donde podría recomenzar la filosofía. Que la metafísica no sea la fatalidad de un destino de

la que sólo cabría lamentarse, sino que el lugar donde la libertad puede todavía conservar su esencia, es una cuestión electiva. Es una decisión –de ser. Depende de tomar o no la “pista” –que es estela e indicio, camino a la vez que señal– de la que podría provenir una filosofía. Y de saber hacerlo. Aun cuando asumir la tarea que entrega la “pista” propuesta por Heidegger, que implica tomar al ser confiado libremente, pueda llegar a significar que eso que podría venir a nuestro encuentro cuando salimos en su búsqueda, ya no se llame más “filosofía”. Por lo tanto, el problema no es el de una nueva determinación de la filosofía, de disponer de antemano de una determinación con la que compararla, ya que eso implicaría someterse a lo que está decidido de antemano. Cuando se compara no hay decisión posible, por lo que con la comparación no se sigue la pista. Se la representa, pero no se la sigue. Sólo hay decisión desde el momento que no se sabe hacia dónde ir con la filosofía, desde que ella misma se ha puesto en camino. Para seguir el pensar de Heidegger, para tomarlo desde el comienzo, habrá que comenzar entonces por el final.

Porque el *final* confluye con el *lugar* –Heidegger, tomando ambas palabras desde su significado alemán antiguo, dirá que *Ende* significa lo mismo que *Ort*, como se comprueba, por ejemplo, en la expresión, *von einem Ende zum anderen*, “de un lugar a otro” (Heidegger, 2000a, p. 78). El final de la filosofía, en su constitución como metafísica, no es ni la detención de un proceso ni su decadencia o incapacidad. La expresión “final de la filosofía” significa su acabamiento [*Vollendung*]. Lo que tampoco quiere decir que la metafísica haya alcanzado, finalmente, su máxima perfección. El lugar es donde converge la totalidad de la historia de la metafísica como su posibilidad límite, como su punto de reunión. Y a esto se refiere el final como acabamiento. La filosofía, en su desenlace final como metafísica, se transforma en ciencia empírica del hombre, es decir, en metafísica de la subjetividad. Lo que acaba a la filosofía, es la reiteración de la constitución metafísica del ser-sujeto, que en cada época del ser restringe y coarta sus posibilidades. Por esta razón, su renacer en cada época histórica no es más que un nuevo epílogo de la metafísica, y su progreso, no es otra cosa que una nueva forma del final. Porque es el advenimiento del ser el que no cesa retirarse y de quedar a sus espaldas desde su misma constitución (Heidegger, 2000a, pp. 80). Desarraigar a la filosofía de la metafísica a través de la tarea del pensar, se transforma de esta manera en la posibilidad de retomar todo nuevamente y de hacerlo de otro modo que mediante el precipicio infinito de la “propia” relación a sí, y de la

racionalización técnica del pensamiento, que sería su correlato inmediato. Este abismo en el que se agota la metafísica, determina también su acabamiento, desde que la metafísica instala al ente en el abandono del ser, *como si* el ocultamiento del ser le fuese definitivo. Pero el abandono del ser es una metáfora más del origen, de lo que queda tras o más allá. La metafísica se remite a él y lo repite, para trasladar hacia una lengua que expresa a otra, que le sería preexistente. En esta remisión, lo que traspone trayéndolo hacia sí no es algo como tal, sino que una sustracción. Es una sustracción de sí la que se transmite a partir de lo propio, una reticencia desde un énfasis particular.

Pero cuando este traslado se sostiene en la propiedad de lo propio –de la apropiación por parte de un sujeto del sentido y de la verdad de lo transmitido– se desconoce que el ocultarse del ser es tal vez la única enseñanza del primer comienzo de la filosofía y de su determinación histórica como metafísica. El ocultarse es un carácter esencial del ser. Es la forma original en que el ser se da. Por lo que su aurora, en un desdoblamiento esencial, ya trae consigo el carácter de lo venidero. Toda la historia de la metafísica descansaría no en algo como tal, sino que en el ponerse en juego de una serie de énfasis y remisiones para una misma sustracción, destinada en una serie de traducciones para lo que está antes o después, pero nunca presente. La presencia no implica inmediatamente lo presente. A esto se debe, entonces, que en la moderna preeminencia del ente y en la supremacía de su apropiación técnica, en el final de un recorrido histórico, no podamos encontrar ya a un sujeto agente –porque el sujeto no sería otra cosa que la huella que deja el impasse de la presencia del ser– para que en su lugar pueda llegar a acontecer una decisión: si la ocupación del ente ahogará toda posibilidad de inicio en el ser, o si en el abandono y el sepultamiento más radical del ser y en el imperio más acabado de la técnica, todavía es posible el palpitar del desocultamiento del ser y la posibilidad de un nuevo inicio (Heidegger, 2013, p. 903). Por esta razón es que esclarecer aquello que tomará el relevo después de la filosofía, a partir de aquel incesante retiro de lo inicial, para Heidegger no puede jamás dejar de acompañarse por la pregunta por *quién* sucederá al sujeto de la metafísica en el trato con los entes. Se trata, para decirlo con Deleuze (Deleuze, 2007), de los campos problemáticos y de fuerzas que ese *quién* descubre en el lugar del sujeto. Como si de la conquista de un territorio se tratara, es una nueva forma de singularidad la que invade el campo del conocimiento, abriéndolo en beneficio de otra forma de

singularización y a otras maneras de la individualidad, las que traerán consigo nuevas variables de espacio-tiempo.

Tratamos de acceder –entre la herencia de la tradición y el nuevo comienzo– no a algo que como tal aguarda por ser descubierto, sino que al lugar de un acontecimiento. El acontecimiento del retiro del ser, que como tal, ha quedado a espaldas de la metafísica, constituye un pasado histórico que comporta la extraña particularidad de que aún no ha sido vivido, por lo que no puede definirse, lisa y llanamente, como “pasado”. A eso se debe que para Heidegger, este pasado que no es como tal “pasado”, pueda llegar a adquirir la forma de un nuevo comienzo, ya que no ha sido superado ni sepultado por el olvido de la metafísica. Insistiendo permanentemente bajo el modo de un presente extático, como lo que se entrega a partir de su propia sustracción como presente, y a pesar de que aún podemos señalarlo en su retiro con vistas a entregarle una mayor capacidad de apertura, todavía no ha sido vivido ni pensado por *nosotros*. Por esta razón, es que ni siquiera la filosofía como tal podrá funcionar para Heidegger como un sustrato o presupuesto, como algo inmediatamente dado para la tarea que busca encomendarle al pensar. La filosofía no puede funcionar como presupuesto, en la misma medida en que no hay nada que ella deba primero apropiarse para luego repartir históricamente. En contra de una comunidad de época que se organizaría en torno de un origen propio, la temporalidad del *cada vez mío* [*Jemeinigkeit*] del Dasein –que como *proyecto* se extiende hasta lo que será luego, respecto de la *historia del ser*, la *apertura histórico-epocal* –obliga a salir de toda posición de sustancia o de sujeto. Siendo su Ahí [*Da*], el Dasein *es* cada vez ese salir, *es* cada vez su exposición al sentido del ser en el éxtasis de la verdad, cada vez el estar fuera en su pragmática cotidianidad respecto del mundo. En cada caso, el Dasein sólo tiene su posible ser. Su *mismidad*, su ser sí mismo, es más originario que todo *yo, tú o nosotros*, porque el Dasein es un ente que en su ser mantiene permanentemente una relación a ese ser que él es. Teniendo en consideración este esenciarse del Ahí –que es el esenciarse del énfasis y del modo de ser activo y transitivo de una pura destinación– la *destrucción de la historia de la ontología* será el despejo y la explanación del ámbito de la ontología, la que sale al encuentro, desde su *acmé*, de la clausura metafísica que ha afectado al pensar filosófico (Thayer, 2010, p. 71).

Interrogarse por la tarea de pensar lo que viene después del final de la filosofía –que tal vez no sea otra cosa que el reconocimiento de la potencia que guarda y expone el lenguaje en el contrafáctico, el condicional y el subjuntivo, para hacer frente a la hegemonía de la “demostración” científica– lleva a que, a partir de la explanada del *Ahí*, de lo que esta significa en el límite de la metafísica y como límite de la misma, la interrogación por lo que viene no pueda sino encontrarse involucrada sin remedio *en* su pregunta. Así como también, y en el mismo gesto interrogativo, se implique en ella a la pregunta que cuestiona, volviéndose necesario preguntar por el preguntar (Heidegger, 2000a, p. 92). ¿No sería esta duplicación de la pregunta la única forma para el hombre de convertirse en mortal? ¿No sería este un preguntar que caracteriza a la finitud, lo que indica la relación insuperable del ser del hombre con el tiempo? El hombre solamente se hace mortal cuando ha rechazado todas las escapatorias y cuando se concentra completamente sobre sí, en lo que significa la certeza de su condición mortal.

Allí es donde encuentra su lugar y lo que lo sitúa en alguna parte: paradójicamente, a partir de lo que no ha tenido nunca, como tal, *lugar*. Porque para el hombre, la muerte nunca es algo inmediatamente dado, sino que es una tarea. Sólo comprendiéndola de esa manera, es que las preguntas *¿puedo morir?* *¿tengo el poder de morir?*, adquieren toda su fuerza. Por esta razón, tal como afirma Blanchot (Blanchot, 2002), el hecho de que el hombre muera no es nada aún. Pero tampoco lo es el que alcance la muerte al final de su vida. Porque entre el hecho indefectible de morir y el alcanzar el final de ese trayecto más o menos breve que se llama vida, es donde el hombre debe transformarse en mortal. Es el espacio en el que debe ocuparse de sí, por lo que la preocupación más fundamental del hombre no sería otra que la de hacer posible su muerte. El hombre debe realizar su condición de mortal porque no puede bastarle con saberse mortal. Debe serlo dos veces en un mismo trance, dos veces mortal, “extremada y soberanamente mortal” como dirá Blanchot. El hombre es a partir de la muerte. Y si la muerte es su horizonte como totalidad problemática, este nunca está dado, nunca es coincidente consigo mismo, sino que es lo que debe llevarse a cabo en una insuperable diferencia. Así, sólo de esta manera, “uniéndose a su propia muerte como a su horizonte singular, el hombre hace su muerte, se hace mortal y adquiere el poder de hacer y da a aquello que hace sentido y verdad” (Blanchot, 2002, p. 84). Es decir, llega a desplegar un lugar en el que nuevamente le será posible pensar.

II. Reinterpretar el “fracaso” de *Ser y Tiempo*: la topología del ser [*Topologie des Seyns*].

Se trata entonces de que la doble tarea que acompaña la elaboración de la pregunta por el ser, la *Destruktion* y la analítica ontológica del Dasein, le haga a esta un lugar, espaciándola. Nos detendremos en detalle en lo que significa esta cuestión a partir del próximo capítulo. Pero antes, debemos mostrar que el espaciar [*raümen*] como lo que está en el corazón mismo de la pregunta por el ser, ni con mucho agota su alcance en *Ser y Tiempo*. Si la labor fundamental de consentir a la apertura del lugar para el acontecimiento del ser no se extinguió allí, se debe a que lo que siguió posteriormente para Heidegger dependió, paradójicamente, más del “fracaso” de la obra que de lo conseguido por ella. Paradójicamente decimos, porque todo pensar del ser debe medir su éxito en la manera en que “fracasa” y en cómo considera su “fracaso”. Ahora bien, es posible examinar lo que queremos decir aquí, de acuerdo con lo planteado por Jeff Malpas en *Heidegger and the thinking of place* (Malpas, 2012), a partir de la manera en que figura la *idea* de lugar en el pensamiento de Heidegger, acompañándolo desde el inicio y expresándose a partir de diversas tematizaciones (*Dasein, Gegend, Ort, Ortshaft, Lichtung*, etc.) hasta el punto de que “sería imposible pensar con Heidegger, estar a tono con su pensamiento, sin estar atento, al mismo tiempo, al modo en que él capta y modifica a lo largo de su obra la cuestión del lugar” (Malpas, 2012, pp. 4-5).

El pensar para Heidegger solamente comienza a partir de un encuentro singular y original con el mundo y en el mundo, porque el lugar del pensamiento es el mismo que el de la existencia. Esto es algo que puede distinguirse no sólo temáticamente –continúa Malpas (Malpas, 2012, pp. 226-228) – sino que también en la “preferencia” de Heidegger por un “pensar que permanece en la provincia” (Heidegger, 2015), a su apego irrestricto por el refugio de tres habitaciones de Todtnauberg, en la ladera sur de uno de los valles más altos de la Selva Negra. Este paisaje que sirvió de base al pensamiento de Heidegger, no es una compenetración artificial o el deseo de sumergirse en la austera simplicidad que allí se vive para alejarse del ruido de la ciudad. Para Heidegger, el trabajo filosófico que transcurre allí no es una ocupación que requiere del alejamiento y la calma como preparación para representar el mundo, sino que se entrama íntimamente con el trabajo del campesino: “la totalidad de mi trabajo está sostenida y guiada –afirma Heidegger– por el mundo de estas montañas y sus campesinos”. A esto se debe que el esfuerzo por acuñar palabras para elaborar los pensamientos, su severidad y su rigor, se asemejen “a la resistencia de los erguidos abetos contra la tormenta que azota afuera de la cabaña”. Todtnauberg se encuentra entonces en las antípodas de la famosa chimenea cartesiana, hogar de las *Meditaciones*, que mediante su acogedor calor suspende el mundo y aleja al sujeto de la locura, para confirmarle, ya desde el comienzo, lo que encontrará como un hecho necesario e indubitable al final de su recorrido de pensamiento: “que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con un traje de invierno y que estas manos y este cuerpo son míos” (Descartes, 2015, p. 12).

Pero a los propósitos de este trabajo, más importante que detenernos ahora exclusivamente en la “preferencia” personal de Heidegger o en las posibles relaciones entre arquitectura y filosofía, que sin duda son asuntos que tienen por sí mismos toda su importancia, tal como lo demuestran, por nombrar sólo algunos, los excelentes trabajos de Adam Sharr (Sharr, 2006) Arturo Leyte (Leyte, 2008) o Félix Duque (Duque, 2008), y que mantenernos exclusivamente en el recorrido temático arriba esbozado; más importante, decimos entonces, será para nosotros estudiar en detalle algo que no deja de tener relación con la “preferencia” de Heidegger y con aquel recorrido temático (porque nos será necesario considerarlos, cuando abordemos la relación propuesta por Heidegger entre habitar, construir y pensar) y que no sólo el ya nombrado Jeff Malpas (Malpas, 2012;

Malpas, 2006), sino que también otros estudiosos de la obra de Heidegger como Gérard Guest (Guest, 1994) o Bernard Sichère (Sichère, 2008) han propuesto como *topología del ser*. Lo que encontramos bajo este título, pretende continuar una indicación que el mismo Heidegger entregara en uno de sus seminarios de Le Thor ³(Heidegger, 2003b), donde llamó *topología del ser* [*Topologie des Seyns*] a cierta continuación del *proyecto* [*Entwurf*] extático de un “estar arrojado dentro del ámbito de lo abierto”, iniciado en *Ser y Tiempo*. Esta cuestión, a nuestro entender, no sólo despliega una serie de conceptos y de problemas, tal como los autores que acabamos de nombrar lo demuestran, sino que además, enseña un movimiento en la obra de Heidegger, que entrega un valiosísimo *indicador*⁴ de lectura que permite hacer dialogar a la obra consigo misma, y además, calibrar los destinos y las condiciones de la recepción de su sentido tanto en la filosofía como fuera de ella. Porque el señalamiento que Heidegger hace al introducir la *topología del ser* permite presumir que su

³ Llama la atención que en ninguno de los dos trabajos biográficos sobre Heidegger en los que se recogen los pormenores de estos seminarios, aparezca la topología del ser como uno de sus temas. El primero de ellos, es *Heidegger, un maestro de Alemania*, de Rüdiger Safranski (Safranski, 2007). Este le dedica un pequeñísimo apartado a Le Thor, el que titula “Los sueños de un lugar” (p. 463-464). Título a primera vista auspicioso para nuestra búsqueda. Sin embargo, la palabra “lugar” que rubrica el capítulo, solamente hace referencia al elogio del autor a la belleza de los parajes de la Provenza y la inspiración que esta habría producido en Heidegger y compañía. En el segundo trabajo al que nos referimos, *Heidegger en France*, de Dominique Janicaud (Janicaud, 2001), la ausencia de la topología del ser es mucho más llamativa, porque ya no se puede explicar a partir del número de página que se le dedica. En Janicaud, la descripción de los temas tratados y de los participantes de los seminarios es extensa y precisa. En las once páginas que su libro le dedica a Le Thor (p. 240-252), el autor pasa lista de todos los asistentes y de los conceptos y problemas desarrollados por Heidegger, llegando hasta discutir la tan importante cuestión del establecimiento de los protocolos, ya que Le Thor fue el primer seminario de Heidegger que apareció primero en francés antes que en alemán. Todo un evento, que debía demostrar la importancia del pensamiento de Heidegger en Francia. Pero a pesar de esto, y aún cuando resume con particular detalle el protocolo de la sesión del 2 de septiembre, la “topología del ser” no figura por ningún lado. ¿A qué se debe esta omisión, cuando el mismo Janicaud fue uno de los pocos y selectos invitados al seminario?

⁴ Usamos aquí el término *indicador* o *shifter* de un modo análogo a como fuera comprendido por la lingüística de Jakobson y por la de Benveniste. Los indicadores, son principalmente marcas de la “presencia” del enunciador en el enunciado, las que no sólo comprenden a los pronombres personales sino que además a los términos que orden las relaciones espaciales y temporales de un sujeto. Estas marcas no remite a una sustancia como tal que determinaría la lengua, sino que son instancias de pasaje que articulan la lengua al discurso, y que por su mismo movimiento de articulación, producen un sujeto. Por lo tanto, indica la capacidad de “alguien” de situarse en el lugar de locutor. Ese pasaje de la lengua al discurso, es al mismo tiempo una realización y una apropiación. Proponemos que la *topología* funciona de esta manera, ya que al no poseer una definición precisa ni ser un concepto que refleja todos sus usos, esta debe ser comprendida como una determinación del discurso de Heidegger pero que se trasciende a sí misma por dirigirse a otros. Es un término que no puede ser identificado sin una instancia de discurso y sin el despliegue de ese discurso. Marca y orienta una serie de desarrollos, indica un modo entrar en ellos y de ubicar sus dificultades para apropiárselas con vistas a una solución, pero nunca de una manera fija. Por ello, el despliegue del discurso es también su desaparición, porque la actualización que lleva a cabo es un acto indefectiblemente unido a su situación enunciativa.

obra posterior nunca habría abandonado definitivamente lo que *Ser y Tiempo* pretendía, sino que habría sopesado de otra manera el horizonte de la obra y lo que significa la posibilidad de ir *más allá* de él —es decir, lo que Heidegger entendía en el plan del tratado como “la superación del horizonte como tal” (Heidegger, 1998, p. 62). Pero no es sólo retomar la cuestión del límite lo que estaría en juego en esta apreciación de una posible continuidad, sino que además lo estaría la posibilidad de un retorno sobre el límite con que se encontró la obra que se lo propuso como objeto de investigación. Por esta razón es que el *topos* para Heidegger implica una reversión, es decir, a la vez, comienzo, horizonte y objeto (Malpas, 2012). Y sólo teniendo esto en consideración es que podrán ponerse en serie y explicarse entre sí su ligazón y su sentido la destrucción [*Destruktion*], la superación [*Überwindung*] y la “intraducible” *Verwinden* (Janicaud, 1983, p. 11), como tres nombres de un único y mismo movimiento⁵.

¿Cómo entender entonces que Heidegger denomine *topología del ser* [*Topologie des Seyns*] a la reinterpretación de lo comenzado cuarenta años antes en *Ser y Tiempo*? ¿Por qué la *topología* se opondría, rectificándola, a una *localización* [*Ortschaft*] del ser en la verdad? Las respuestas a estas preguntas no se muestran con facilidad ni inmediatamente. Porque lo que está en juego en ellas no es simplemente el remplazo de una expresión más adecuada por otra, ni un cambio de paradigma que iría, por intermedio del indicador *topología del ser*, de la expresión *sentido del ser* como matriz de un primer momento del pensamiento heideggeriano al de *verdad del ser* como esquema de lo que vino posteriormente. Sin dudas la epistemología se presta mal para mostrar lo que sucede aquí, ya que nos lleva a perder de vista lo que es necesario retener y lo que ha quedado retenido en ese pasaje, a pesar de la modificación en los términos. ¿Es que podemos permitirnos siquiera asumir todavía que los problemas epistémicos puedan separarse tan fácilmente de los de la existencia? ¿podemos aún proponer que estamos en condiciones de compartimentar el conocimiento y el sentido o de volver equivalentes la ontología y la epistemología, hasta responder con la segunda las cuestiones de la primera? Considerando estos interrogantes es que Heidegger advertía en una carta al Padre William Richardson de los resguardos que deben tenerse cuando se propone un “Heidegger I” y un “Heidegger II”,

⁵ Cap. VI.

tal como el mismo Richardson lo hacía en su *Heidegger, through phenomenology to thought*. Esta división sólo puede llegar a justificarse –continúa Heidegger en la carta que luego se convirtió en el prólogo del libro– “a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II. Mientras tanto toda fórmula sigue siendo equívoca” (Heidegger, 1996a). La inmovilidad de una fórmula, al modo de un hito fronterizo, encubre la dinámica que debe existir en el pasaje de un momento a otro de la obra. Más todavía, cuando no sólo se quiere pensar una condición de posibilidad (el I como condición de acceso al II), sino que, junto con lo anterior, una vuelta sobre un momento anterior (el I ya contenido en el II).

Contra la rigidez de las fórmulas epistemológicas, sus reconstrucciones racionales y sustitutos lógico, es fundamental permitir que aparezca un pensamiento en complejidad, que se retoma y se desafía en un movimiento de atravesamiento y de repliegue o retorsión, que Heidegger llama en la carta a Richardson como “pensar multiforme” (Heidegger, 1996a, p. 18). Esta manera múltiple y compleja de pensar no exige un lenguaje nuevo, sino que una renovada relación a la esencia del anterior. Demanda una vuelta [*Khere*] más sobre él. Porque el ser no es un tema, no es una doctrina ni una teoría. Todo aquello de lo que Heidegger quiere hablar no resulta tematizable mientras no se lo retome mediante una vuelta. La vuelta [*Khere*] no es una manera más de decir lo que no se logró tematizar en un momento anterior. Porque si “el ser es lo que no hay una segunda vez” (Heidegger, 1989, p. 87), la vuelta es lo que a la vez retiene y expresa el fondo, como una base que permanece bajo su misma sustracción funcionando como pivote. De esta manera, el decir dice con él al ser, porque el decir no es más que volver a decir.

La *topología del ser* no es, por lo tanto, una invención neológica ni una conclusión proveniente de un pensar más sistemático y erudito, sino que una manera de proponer aquella renovada relación a la esencia. Lo que sólo puede entenderse si se relativiza la pretendida hostilidad de Heidegger hacia la ciencia, expresada en el tan citado *dictum*: “la ciencia no piensa”. En esa hostilidad hay algo que la clínica psicoanalítica podría

permitirnos comprender: lo que se odia se lo conoce hasta en sus últimos detalles, porque el odio se dirige al ser. Como propone Ángel Xolocotsi (Xolocotzi, 2009), la hostilidad de Heidegger hacia la ciencia podría ponerse en cuestión desde que se considera su esfuerzo por tematizar el sentido de la ciencia en sus cursos y seminarios, además de los constantes diálogos que Heidegger estableció con un grupo de destacados científicos que le eran contemporáneos, entre los que encontraban el ganador del novel Werner Heisenberg y su alumno Carl Friedrich von Weizsäcker. Además, cabe recordar que luego de abandonar sus estudios de teología, en 1911 Heidegger se inscribía en la Facultad de Ciencias Naturales y Exactas para continuar con sus estudios, permaneciendo allí dos años. Desde 1911 hasta 1913, Heidegger cursará materias como historia de la filosofía y metafísica en conjunto con otras como física experimental y teórica, álgebra avanzada, geometría analítica del espacio, etc. (Xolocotzi, 2009, p. 78-80). Evidentemente entonces, en boca de Heidegger la palabra *topología* no es una invención de lenguaje. Es innegable que Heidegger estaba suficientemente al tanto de lo que sucedía con la física y la matemática de su tiempo como para no saber de esa “rama” no euclidiana de la geometría que se inaugura en 1735 con la solución dada por Euler al famoso problema de los puentes de Königsberg (volveremos sobre ese “puente” –que condensa, a la vez, una referencia poética y una topológica– cuando nos refiramos en el capítulo V a las *conferencias de Bremen*, especialmente a *La Cosa* y a *Construir, habitar, pensar*).

Si hay una polémica con la ciencia, y si esta polémica quiere estar a la altura y no perder la actitud del pensamiento, esta solamente puede pensarse adecuadamente cuando se la piensa como estando *a favor* de la cosa con la que se enfrenta. Todo hablar a la defensiva, por tanto, no es más que una manera de “proteger a la cosa” querellada para así protegerse a sí mismo. Por lo tanto, cuando Heidegger dice ciencia, cuando entra en una disputa con ella, se pronuncia a favor de ella, pero “a favor de la claridad de su esencia” (Heidegger, 2008, pp. 76). Entonces, cuando Heidegger propone la *topología del ser*, sólo porque estaba al corriente de lo que pasaba con ellas, la matemática y la física no son ni la primera ni la más importante de las referencias. La topología, del ser, será “leída” por Heidegger y transformada en una *poesía que piensa* (Malpas, 2006), en un gesto que tendría como uno de sus antecedentes principales, la interpelación que Heidegger ya había realizado a la matemática en *La pregunta por la cosa* (Heidegger, 2009). Allí, Heidegger

plantea que la respuesta a la pregunta *¿Qué es lo matemático?* no puede provenir de la misma matemática, en la medida que ella no es sino una *determinada conformación* de lo matemático. Si lo matemático no puede ser explicado desde la matemática, habrá que quedarse entonces *en* la palabra, en su proveniencia y su genealogía. Además, los números-medida y sus dimensiones, aun cuando son aplicables en general a todos lo extenso, no constituyen el fundamento de la esencia de los espacios y lugares que miden (Heidegger, 2007a, p. 221). Lo que construye el espacio de lo matemático y estructura un habitar matemático, solamente surge a partir de la manera en que se mueve el Dasein cotidiano respecto de los entes. Esta espacialidad hace que sus apreciaciones, aun cuando aparecen imprecisas y cambiantes desde el punto de vista del cálculo, encuentren su *precisión* en la cotidianidad del Dasein. Porque el Dasein, sin medir extensiones, está vuelto hacia un mundo que le atañe (Heidegger, 1998, p. 131-132). No parece imprudente entonces, al menos preliminarmente, suponer que Heidegger habría tenido en consideración esta misma serie de reflexiones en torno a las dimensiones de los espacios del Dasein y los fundamentos que hacen a su medida en el momento en que proponía la *topología del ser*.

Pero además –y esta es tal vez la hipótesis más arriesgada y la que requiere de una explicación mucho más amplia y detallada, por lo que por ahora sólo la dejamos enunciada en sus aspectos más generales, ya que la desarrollaremos en extenso la segunda parte de este trabajo– si como hemos propuesto, la *topología* no es un artefacto abstracto de pensamiento, ni una pura construcción lógica, sino que es un indicador de lectura, una marca que da que leer, esta marca es particular de la recepción de Heidegger en Francia. Una recepción que es al menos doble. Por un lado se encuentra la fenomenología, representada principalmente, aunque no únicamente, por Maurice Merleau-Ponty. Por otro el psicoanálisis, representado por Jacques Lacan. Mas la duplicidad no implica aquí equivalencia. Porque Lacan habría sido el único de estos dos autores que se introdujo directa y profundamente en la topología, estrechándola a la experiencia psicoanalítica de tal manera que la convirtió en una cuestión fundamental para ella, no sólo para comprender lo que sería la “esquematación topológica” que reparte el espacio analítico en el que la experiencia tiene lugar, sino que además –lo que no deja de estar en relación con lo anterior– para abordar, a partir de la topología, “la noción ontológica absolutamente originaria” de la pulsión, introducida por la invención de lo inconsciente como exterioridad

incorporada. Freud –afirmaba Lacan– abordó lo tocante a la pregunta por esa *Cosa éxtima* que es el inconsciente a partir del *Trieb*, en la medida en que el contenido y el continente, lo interior y lo exterior en la pulsión se confunden y se mezclan. La pulsión no puede limitarse en modo alguno a ser una noción psicológica, porque su interrogación no puede ser resuelta en el terreno de la psicología (Lacan, 2003, p. 157). La topología está hecha para captar “el ser” de esta vuelta del revés. Poco importa que el psicoanalista abra o no un libro de topología, porque desde el momento en que hace psicoanálisis, lo sepa o no, la topología “es la tela en la que se corta al sujeto de la operación psicoanalítica”. El analista “cose y descose” lo que queda puesto en causa para el sujeto, por lo que una topología llevada a cabo a los tropiezos quedará siempre a cuenta de su paciente (Lacan, 1966).

Para Merleau-Ponty, la topología, como problema filosófico, adquiere su razón en “el quiasma entre lo visible y lo invisible”. Este quiasma es todo lo contrario a una visión panorámica, necesaria para la división ontológica entre el alma y el cuerpo. Se hunde en lo sensible, en el tiempo y en la historia, “sin sobrepasarlas más que en su sentido” (Merleau-Ponty, 1964, p. 30). Todo movimientos nos descubre, el hombre no está si no en movimiento y su ser no se sostiene sino por ese movimiento. La filosofía rememora ese ser que es un “ser de envolvimiento, lo que podría llamarse *topología del ser*” (Merleau-Ponty, 1964, p. 30). La experiencia vivida del cuerpo y su espacialidad intrínseca se confunden para Merleau-Ponty, lo que anuda ontología y topología. La experiencia del cuerpo, en tanto que cuerpo vivido, “puede ser dicha con los términos de la topología”, porque nos revela bajo el espacio objetivo, que es donde el cuerpo se asienta finalmente, una espacialidad primordial que respecto de la primera “es tan sólo una envoltura y se confunde con el ser del cuerpo” (Duportail, 2011, p. 86). El cuerpo percipiente, como cuerpo en movimiento, es topológico, “no está en el espacio, sino que es espacio”. El cuerpo es un sistema universal adentro-afuera que no se reduce a una relaciones entre el ser y el conocimiento, por lo que existe una indivisión entre el cuerpo y el mundo y entre el cuerpo propio y los demás cuerpos. Pero la “onto-topología” de Merleau-Ponty permanece presa su mismo movimiento, permaneciendo sólo como un “pliegue del ser sensible”, lo que produce que la “negatividad de la trascendencia de lo sensible no sea nunca un verdadero corte, sino una proyección reversible entre el adentro y del afuera” (Duportail, 2011, p. 87). Así, aunque Merleau-Ponty “descubrió el carácter estructural y particularmente topológico

de la relación entre el cuerpo y el mundo, este no explotó este avance” (Duportail, 2011, p. 87) como sí lo hizo Lacan.

La fenomenología y el psicoanálisis no caminaban por sendas aisladas. Existe una conversación explícita de Lacan con la fenomenología, la que puede seguirse, sin mucha dificultad, a partir de sus primeros trabajos, hasta bien entrados sus seminarios de los años 60. Tener en cuenta esta conversación nos permitiría no desconocer lo que en ella hay de influencia y “corrección mutua” (Duportail, 2011), pues los fenomenólogos y los psicoanalistas parecían tematizar una misma latencia y su apertura, alzándose juntos contra todo dogmatismo realista. En el momento en que, según el diagnóstico de Lacan, el psicoanálisis requería ávidamente de una teoría del Yo que fuera acorde con su experiencia, este no debía dudar en remitirse a lo que “toda fenomenología sana” podía enseñarle al respecto, es decir, que debía considerar “la experiencia vivida antes que todo análisis reflexivo que mezcle la objetivación con la experiencia”. La fenomenología le permitía a Lacan poner en cuestión al Yo “percepción conciencia” de la segunda tópica freudiana y declararlo “caduco” mientras no se renovara a la luz de una experiencia del Yo despejada a partir del narcisismo. Comprendemos entonces, desde un narcisismo apuntalado por la fenomenología, que el Yo no es una instancia sintética ni está sólo exenta de contradicción. El yo no se confunde con el ser desde el momento en que “nada separa al Yo de sus formas ideales”, a partir de las cuales el Yo se desconoce en su constitución (Lacan, 2008I, p. 176-177). Estas “correcciones” de la fenomenología francesa, fuertemente influenciada por la obra de Heidegger, acompañó de cerca al famoso “retorno a Freud” de Lacan, contribuyendo notablemente, además, a sus primeros acercamientos a la obra heideggeriana.

Sin embargo, si queremos tomar realmente en serio el “quiasma de la amistad” entre Merleau-Ponty y Lacan (Duportail, 2011), no podríamos hacer la vista gorda al hecho de que el interés que la fenomenología desarrolló por la topología de aquella excentricidad radical del hombre respecto de su ser, y que la llevó incluso hasta proponer un “inconsciente onto-topológico” destinado a exceder el propósito freudiano (Duportail, 2011, p. 83), provenía desde la avanzada lacaniana en la topología, y que, en el momento en que trataba de aprehender topológicamente al inconsciente como el “punto ciego de la conciencia”, la fenomenología tomaba distancia, sabiéndolo o no, de las consecuencias más

radicales de esa avanzada. Nos referimos con esto a la noción de agujero. Esta es el hueso que la topología lacaniana mordió y no dejó de morder, y lo que hace que el diálogo que esta sostiene con la filosofía refiera menos a la *topología del ser* de Merleau-Ponty que a la de Heidegger. Porque Lacan, “cosiendo y descosiendo” lo puesto en causa para un sujeto, esperaba producir un “verdadero corte” que introdujera un agujero en lo real. Un agujero irreductible, que se correspondería con el advenimiento del inconsciente, y que Lacan ubicaba, para darle razón, en la diferencia freudiana entre *Vorstellung* y *Vorstellungsrepräsentanz*. Ahí donde la fenomenología sólo podía ver contradicción, desconociendo la cara material de la representación, la topología lacaniana decía algo distinto a ese puro “ser de envolvimiento”.

Entonces, si la *topología del ser* heideggeriana recién aparece en el seminario de Le Thor y no se la encuentra prácticamente en ningún otro de los trabajos más reconocidos y citados de la obra de Heidegger; a lo que se suma que en los trabajos a los que Heidegger alude en el protocolo del seminario, para dar a conocer a sus oyentes de qué se trataría la cuestión –*El arte y el espacio* y *El pensador como poeta*⁶– sólo en el segundo de ellos asoma timorata la palabra “topología”, apenas una sola vez y sin la compañía de una definición ni una explicación, nos vemos obligados a asumir que en esos dos trabajos, antes que una conceptualización clara de la *topología* heideggeriana, despunta un pensamiento que tendríamos que caracterizar como topológico. Pero además, teniendo en consideración todo lo que hemos planteado hasta aquí respecto de la recepción de Heidegger, cabe preguntarnos: ¿es la *topología del ser* una proposición “original” de Heidegger o es su respuesta a los trabajos e inquietudes que provenían de Francia⁷ y que lo tomaban a él como

⁶ “Pero la poesía que piensa es en verdad una topología del ser” (citado en Malpas, 2006)

⁷ Una suerte de mixtura “filosófico-surrealista” es la que describe Jorge Baños Orellana (Baños Orellana, 2013, p. 85-90) para dar cuenta de la emergencia y de la importancia que tuvo la geometría no-euclidiana para el pensamiento francés de la primera mitad del siglo XX. Dalí habría sido el primero en ir tras ella, ya durante la guerra, en los primeros años de la década del 30’ con su artículo “Psicología no euclidiana de una fotografía”. Dalí describe en su artículo una fotografía, en la que aparece, arrojado en la calle como sin importancia respecto de las imágenes centrales de la fotografía, un carretel de hilo vacío. Ese carretel es “invisible” para todo aquel que se fie de una geometría que remata en una buena forma. No pueden ver el carretel, porque están hipnotizados por el atractivo cerrado y pueril de la buena forma. Pero el carretel, además, simboliza para Dalí la declinación de la “intuición pura”, su caída desde lo más alto de las consideraciones matemáticas y físicas, para convertirse en un resto sin importancia. Ahora bien, Dalí habría llegado a lo no-euclidiano por la influencia que ejercía Gaston Bachelard en su esfuerzo por movilizar la intuición euclidiana, que demostraba en el segundo capítulo de “El nuevo espíritu científico”. Lo no-euclidiano tuvo enormes efectos de asimilación, y fue considerado como un triunfo sobre una intuición única

uno de los principales interlocutores, aun si tal vez no el único, de aquellos trabajos? Si consideramos a la *topología del ser* a la manera de una marca de lectura, no tendríamos por qué vernos en la obligación de decidir por una de las opciones que propone la pregunta, sino trabajar a partir de los modos en que más allá y más acá del Rin toman la palabra a partir de la cuestión, definiendo con ello problemas particulares, pero sin dejar de abrirlos a sus interlocutores. Una manera común de leer y de leerse con el Otro, que sin embargo no deja de ser siempre singular.

Proponemos entonces que la *topología* no sólo puede, sino que debe comprenderse como la posibilidad de un diálogo entre la filosofía y el psicoanálisis; y más particularmente aún, como la oportunidad de un diálogo entre Heidegger y Lacan que hasta ahora parece haber permanecido inexplorado. Imaginamos que este diálogo tendría que tomar la forma de una meditación *en torno al lugar de la topología*. Lo llamamos así, porque nos parece que lo que le entrega su carácter al diálogo del psicoanalista y del filósofo, debería ser del todo similar a lo que se lleva a cabo en “en torno al lugar de la Serenidad”. En este “diálogo de a tres”, llegados al punto de examinar el nombre *Serenidad*, los interlocutores se preguntan quién ha realizado la nominación, quién de ellos la ha traído al diálogo y qué es lo que han llamado durante el diálogo con ese nombre. Cada uno de ellos rechaza haberlo hecho, concediéndole cortésmente la responsabilidad al otro – *no he sido yo, ha sido usted*. ¿Es que no fue ninguno de ellos entonces? Así es. Porque así funciona el espacio que constituye la palabra. De esa manera es como cada uno se introduce en él. Ninguno de ellos originó la nominación que allí los ubica, de la misma forma que lo que se nombra es, originalmente, sin nombre. El decir de cada uno de los participantes en el diálogo son siempre ya respuestas, las que pueden, o no, encontrarse en conformidad con la palabra recibida. El decir de cada uno por lo tanto no rotula lo dicho, sino que vuelve a decir la respuesta escuchada. Cada palabra es una vuelta del decir. Por esta razón es que “no importa si uno llega primero, o quién llega antes a semejante volver a decir, tanto más cuando a menudo no sabe siquiera a quién vuelve a decir su decir”. El diálogo sólo será posible en estas condiciones, si no se detiene en dirimir quién de los participantes fue el

del espacio, al punto de que poco tiempo después de estos trabajos, el mismo Lacan formaría un grupo de estudios con figuras de la talla de Claude Lévi-Strauss y Emile Benveniste para estudiar con el destacado matemático francés Georges Guilbaud.

primero en introducir el término o en quién ostenta la palabra conveniente o adecuada como nombre. Porque con el nombre *topología*, así como con el nombre *Serenidad*, “sólo queremos pensar qué es lo que con él denominamos” (Heidegger, 1989, p. 54-55). Considerando de esta manera las virtudes performativas de la palabra que se intercambia, insistimos en nuestra hipótesis de que la *topología* no es como tal un concepto, sino que un índice de lectura, un esclarecimiento mutuo de lo que no puede expresarse directamente. La *topología* es, por sobre todo, la oportunidad de una meditación incesante [*gemeinsame Bessinung*] y en común, que sólo podrá ser asumida como tal si es que uno logra percatarse de que no existe una definición estricta de Heidegger para ella.

Sin embargo, aun sin contar con una definición clara y precisa –porque es claro que un pensador, cuando define el pensar los términos en que lo hace Heidegger, no tiene la obligación de definir sus términos técnicos⁸– la *topología del ser* nos permitirá aprender a leer la relación propuesta por Heidegger entre sentido, lugar y verdad. La *topología del ser* habla de la verdad que, como localidad del ser, acontece en el lenguaje. El sentido debe comprenderse desde un *topos*, a partir de una localidad (in)habitable para el hombre, porque constituida originariamente por el plegarse de un pliegue o de un doblez [*Zwiefalt*], por un *entre* que es también un límite, el que reúne y separa, de una sola vez, como diferencia ontológica, el ser y el ente.

Volvamos a Le Thor, para avanzar un poco más sobre lo que acabamos de plantear y precisar. Específicamente al protocolo de uno de sus seminarios, el del 2 de septiembre de 1969, que es donde se introduce por primera vez a la *topología del ser*. Allí Heidegger,

⁸ Como lo indica Jean-François Mathé (Mathé, 1983, P. 68), el *Seminario de Zúrich* es particularmente esclarecedor respecto de este aspecto enigmático del pensamiento de Heidegger. Dando cuenta de la “repugnancia” que le producía explicar el fundamento de su propio pensamiento, Heidegger afirmaba: “yo retrocedo ante la inmediatez de decir lo que podría tal vez todavía decir; yo retrocedo, porque en la época actual, eso se convertiría rápidamente en moneda corriente, y sería desnaturalizado”. El que Heidegger no se explique directamente, enfatiza que el sentido no expresado de sus palabras es tributario de una “medida de protección” esencial, de un “mostrar” lo que permanece retenido, ya que es con eso con lo que su pensar busca medirse: “durante mis treinta o treinta y cinco años de enseñanza, no hablé más que una o dos veces de aquello que suscita mi interés” [*nur ein bis zweimal von meinen Sachen gesprochen/je n'ai parlé qu'une à deux fois de ce qui me tient en haleine*]

luego de un largo comentario del texto de Kant *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, se refiere a que la perspectiva tomada en *Ser y Tiempo*, de interrogar el *sentido* del ser se habría quedado corta en sus miras, pareciéndole actualmente insuficiente. Si el sentido del ser se despliega en la comprensión [*Verständnis*] del ser, ésta en su sentido original aún mantiene el “enfrentar”, el estar en igualdad de condiciones y de estatura con lo tenido en frente como para retenerlo y conservarlo en oposición y en presencia [*Vorstehen*]. El programa de *Ser y Tiempo*, a pesar de que sus intenciones declaradas eran del todo contrarias, habría dado la impresión de construir una estructura existencial “unitaria” dependiente de la subjetividad, que le entregaba un lugar preponderante y eminente al hombre, por lo que la comprensión del ser descansaría en el despliegue de la voluntad humana y en su capacidad de tomarse a sí mismo como objeto de un trabajo de reinención, dándose a sí mismo un *proyecto* de existencia (Heidegger, 2003b, p. 40). Lo que Heidegger enumera son los resabios de una supuesta presencia auténtica y originaria que no habrían podido ser destruidos y que siguieron marcando al Dasein con algunas de las características del ente a la mano. El desplazamiento respecto de la subjetividad metafísica, a partir de su emplazamiento existencial como Dasein, no pudo llevarse completamente a cabo, lo que mantuvo retenido al *proyecto* [*Entwurf*] en la metafísica de la que quería despegarse. Parecía así que la subjetividad no dejó de subyacer porfiadamente la orientación del Dasein en el mundo, separando y estratificando en su analítica, el fundamento y lo que en ese fundamento se fundamentaba. La analítica de la trascendencia del Dasein oscurecía de alguna manera la dinámica que ella quería mostrar. Pero no es solamente un recuento de lo que quedó pendiente de *Ser y Tiempo* lo que hace allí Heidegger, porque al mismo tiempo realiza con ese catastro una genealogía de la recepción de su obra, habla del sentido de la obra “tal como hay que recibirlo” (Heidegger, 2003b, p. 41).

Nuevamente no parece ser indiferente que Heidegger dicte este seminario en Francia, en los mismos parajes que inspiraron a Cézanne, gracias a la invitación de René Char y las gestiones de Jean Beaufret. Los reparos que Heidegger arroja sobre la interpretación del sentido del *proyecto*, apuntarían a que aquel desplazamiento inconcluso dejó expuesto un flanco para que la obra fuese interpretada de manera antropológica y *humanista*. Por un lado entonces, es lo problemático mismo de la obra, la “imprudencia”

misma de su pregunta, lo que terminó dando pie a que fuera posible un malentendido tal, cuestión que el mismo Heidegger no dejará de comentarle a varios de sus interlocutores y amigos más cercanos⁹. Pero también, por otro lado, no es posible obviar aquí que Francia fue, sin lugar a dudas, el lugar donde la obra de Heidegger encontró mayor repercusión, volviéndose prácticamente “evidente” en el panorama intelectual francés inmediatamente posterior a la segunda guerra –y cuya influencia sin dudas perdura hasta el día de hoy. A partir de 1945, las visitas de intelectuales franceses a Friburgo hacen de Heidegger prácticamente una celebridad parisina (Janicaud, 2001). Pero es sabido que la evidencia y la celebridad del autor no previenen de las controversias y complejidades de la recepción. Antes bien, pueden conducir a todo lo contrario, porque achacan al autor las expectativas que actualizan la obra y determinan la lectura. Heidegger llegará a hablar de “malogro” o de “fracaso”, siempre acentuando la recepción de las dificultades propias de la obra, insistiendo en que siempre sus intentos para dar a entender lo ensayado a partir de *Ser y Tiempo* no habrían sido ni eficaces, ni suficientes. El malentendido que Heidegger tanto recalca, no es una tentativa de su parte de salvar la obra, sino que de mantener abierta la posibilidad de recuperar de una manera siempre renovada lo que quedó insuperablemente retenido “dentro” del horizonte de la metafísica, y que sin embargo no dejó nunca de apuntar a un más allá de sus límites.

A veinte años de *Carta sobre el “Humanismo”*, la que hace de Heidegger uno de los pocos autores –tal vez sino el único– que organizó por sí mismo su propia recepción en el extranjero, es nuevamente de la “bomba Sartre” (Janicaud, 2001) de lo que hay que tomar distancia ese día de otoño en Le Thor, alentado, esta vez como entonces, por Jean Beaufret. El extraordinario éxito que tuvo en Francia *El ser y la nada*, abrió repentina y violentamente un nuevo período de la filosofía francesa, que fue llamado “período

⁹ En 1942, Heidegger escribía al crítico Max Kommerell: “*Sein und Zeit war eine Verunglückung*”. Pero ya una década antes, en 1932, en una carta dirigida a la filósofa y académica en educación Elizabeth Blochmann, Heidegger le informaba a esta que “las hojas no cesan de acumularse en una carpeta llamada “Crítica a Ser y Tiempo”, lo que lo ha llevado lentamente –continúa Heidegger– a entender ese libro, conceptualizando de una manera más clara su pregunta directriz. A partir de este trabajo de revisión, Heidegger nota la “imprudencia” de *Ser y Tiempo*, por concluir que “desde ahora será necesario plantear dicha pregunta de otra manera, de un modo más originario y libre, respecto de la época y respecto de la erudición” (Acevedo Guerra, 2014, pp. 111). Por último, y solamente para terminar con esta pequeña muestra que sin dudas podría extenderse, está la carta-prologo a William Richardson (Heidegger, 1996a), donde Heidegger confiesa que *Ser y Tiempo* es una obra problemática y que debe ser *worked through* [que puede entenderse tanto como “corregir” o que requiere de “trabajo” así como algo respecto de lo cual hay que “abrirse paso” o “atravesar”].

existencialista”. Es el existencialismo el que hizo de Heidegger un “clásico”, pero interpretando de manera “productiva” lo extático-existencial del Dasein, ya que encontraba ahí el anhelado restablecimiento de la esencia de lo humano, puesto severamente en cuestión por los acontecimientos de la segunda guerra mundial. En ese anhelo, el existencialismo hacía de la célebre frase “la existencia precede a la esencia” su punto de partida, para dar a entender que el *proyecto* de *Ser y Tiempo* no podía sostenerse sino en la metafísica cartesiana de la subjetividad. *Ser y Tiempo* adquiriría, a pesar suyo y casi sin poder evitarlo, el aspecto del que Heidegger advierte que buscaba tomar distancia.

Pero estos resguardos que se leen en el protocolo de Le Thor no podrían corresponder a que la filosofía sartreana sea peor o mejor que cualquier otra. Esta vez, al igual que siempre por lo demás para Heidegger cuando se habla de filosofía, no es cosa de cosmovisiones [*Weltanschauung*] ni de juicios de valor, sino de despejar el lugar de la interpretación del texto, que pretende que el hiato introducido por *Ser y Tiempo* en los fundamentos de la ontología, no se cierre al mismo tiempo que se los interroga. Por eso es que puede proponerse que Heidegger no abandona lo planteado en *Ser y Tiempo*. No hay un quiebre entre lo que propuso aquel 2 de septiembre en Le Thor con lo ya propuesto cuarenta años antes. Porque emparejando problemáticamente la verdad del ser y el sentido del ser, ambos son puestos por Heidegger *infinitamente* próximos uno del otro. De lo que se trata, entonces, no es ni de ruptura ni de continuidad, sino que de relaciones de vecindad. Porque siempre es del horizonte de interpretación de lo que se trata para Heidegger cuando la verdad y el sentido son los que están en juego. Y a eso creemos que van dirigidas sus aclaraciones y reparos. De esta manera, buscando contrarrestar una perspectiva *equivocada* de interpretación –es decir, que no considera esa vecindad– para retener y mantener accesible el significado original del *proyecto* –que es mantener abierta la verdad del ser en cuanto comprensión del ser– la expresión *sentido del ser*, proveniente de *Ser y Tiempo*, es reemplazada por *verdad del ser*, entendida como lugar o localidad del ser:

De manera de contrarrestar esta concepción equivocada y de retener el sentido de “proyecto” tal como hay que recibirlo (el de la apertura de una revelación), el pensar posterior a *Ser y Tiempo* reemplaza la expresión “sentido del ser” con la de “verdad del ser”. Y, con el fin de evitar cualquier falsificación del sentido de la verdad, y así

excluir su comprensión como adecuación, “verdad del ser” fue explicada mediante la expresión “localización del ser [*Ortschaft*] –verdad localidad [*Örlichkeit*] del ser. Pero esto ya presupone una comprensión del ser-lugar del lugar. De aquí la necesidad de la expresión *topología del ser* [*Topologie des Seyns*] (Heidegger, 2003b, p. 41)¹⁰

Como lo destaca de una manera sumamente precisa Jorge Acevedo en su *Heidegger: existir en la era de la técnica* (Acevedo Guerra, 2014) es la *ubicación* del problema de la verdad, el lugar que se le ha asignado, de lo que adolece lo que Heidegger denomina como la “interpretación tradicional” de la verdad. Esta interpretación localiza *de partida y así definitivamente* a la verdad en el fenómeno del enunciado, y *allí se instala y no se mueve*. Esto no significa que el fenómeno del enunciado sea menos importante que otro para dar cuenta de la verdad, sino que significa que *siempre* se lo toma o se lo considera *aisladamente*, rigidizando en un *órganon* la interpretación de la verdad. (Acevedo Guerra, 2014, pp. 111-115)¹¹. No es una disputa entre las interpretaciones del ser lo que hay que dirimir a partir de una verdad del ser –en este caso, Heidegger versus la tradición o Heidegger versus Sartre– sino que llegar a vislumbrar que es la rigidez constitutiva y esencial en que sostienen esas mismas interpretaciones, el problema con que hay que vérselas. Considerar de manera aislada y segura lo que constituye el horizonte de interpretación de la verdad, al modo de un derivado que presupone con anterioridad la comprensión de la localización del ser, es lo que Heidegger buscó modificar a partir de *Ser y Tiempo*, al proponer la “estructura” unitaria del Dasein y que, una vez más, quiere volver a colocar sobre la mesa, allí en la Provenza francesa. El debate acerca de las interpretaciones del ser no puede ser dirimido, porque ni siquiera se ha desencadenado. Pero tampoco puede forzarse que ello suceda, ya que para que ese desencadenamiento sea siquiera posible, son necesarios preparativos. El Dasein, como problemática ontológica, sería recién su punto de partida. Pero en él, la filosofía no puede hallar reposo, ya que él es el lugar mismo donde se formula la posibilidad de una fundación ya no óptica, sino que ontológica de la ontología (Heidegger, 1998, p. 449-450).

¹⁰ La traducción es nuestra.

¹¹ Las cursivas pertenecen al texto citado.

No se debe a una falta de exactitud de los enunciados que la interpretación no da con la verdad. Sino, a que es la proposición misma de una derivación escalonada, motivada por una concordancia cada vez más adecuada de los enunciados con las cosas, lo que la vuelve insuficiente para pensar la esencia de la verdad, como aquello que nos pone en la infinita “vecindad del ser” (Heidegger, 2000b, p. 282) –una proximidad que es cercanía y lejanía a la vez. Es decir, esa proposición es insuficiente para pensar el ámbito en que se da dicha adecuación, así como el fundamento que la hace posible, que no es otro que el lugar de la verdad. Todo la conceptualidad filosófica –sin importar su aparente radicalidad– mientras se considere a sí misma bajo una forma aislada, como una manera de ser-sujeto, pondrá en funcionamiento a partir de sí misma, una garantía para la relación que debe establecerse entre enunciados y cosas. Se cierra así, y de la manera más obstinada, la verdad del *proyecto*, al transformar a esa garantía en el lugar desde donde se produce la verdad como lo verdadero. De esta manera, permanece insistentemente en lo concordante y lo conforme, el desconocimiento de la esencia de la verdad. La concordancia pone de manifiesto la tradicional definición de la verdad en su doble carácter: la verdad es adecuación de la cosa al intelecto como la adecuación del intelecto a la cosa. Tanto el primero –como realismo o empirismo– como el segundo –como racionalismo o idealismo– piensan la verdad como rectitud, como verdad de la proposición, sólo es posible sobre el fundamento de la verdad de la cosa (Heidegger, 2000f, p. 153).

Pero estas vertientes que toma la definición tradicional de la verdad, no se explican una a otra mediante la mera inversión de su opuesto, sino que ambas admiten una raíz común, que Heidegger denomina *lógica del monoteísmo* (Heidegger, 2000f, p. 154) y que responde al modo en que se comprende la creación. Hay lo verdadero porque hay lo sumo verdadero, lo que ofrece la *común medida* de lo real de lo verdadero, desde donde se orienta el enunciado hasta la cosa. Así, aun cuando el hombre se libere de la idea monoteísta de la creación, y se aleje de la religión a través de la ciencia, mantiene su *lógica* en la preeminencia del enunciado y su conformidad. Persiste el ente supremo cuando pensamos la adecuación de palabra y cosa. Y en esta división en dos terrenos, surge el problema de la

esencia de la adecuación y la naturaleza de la relación que existe entre enunciado y enunciación. Sin su debido esclarecimiento, toda discusión sobre la posibilidad de adecuación carece de sentido (Heidegger, 2000f, p. 156). Cuando un enunciado se refiere a un cosa, se lo re-presenta y lo que dice la representación de la cosa, lo dice *tal como ella es*. Pero para que eso se nos vuelva presenta, debe atravesar un *en frente* y aparecer para nosotros. Lo que ocurre en un ámbito que no ha sido abierto por la representación, porque la cosa representada no es puesta por la representación. Y cuando el juicio “la dice” tal como ella es, la dice al modo de la representación. El aparecer de la cosa muestra que la conexión entre representación y cosa representada es derivada que se pone en movimiento mediante un comportarse (Heidegger, 2000f, p. 157) que conmueve el presupuesto de la adecuación entre juicio y cosa. Existe originariamente la apertura. Ya se debe estar en el ámbito de lo abierto para comprender lo que quiere decir un enunciado que se conforma con la cosa, en su realidad y su verdad.

El enunciado por lo tanto no es el único lugar esencial, porque la verdad no habita originariamente en la proposición. El fundamento interno de la conformidad, se encuentra en la libertad del comportarse respecto del ente (Heidegger, 2000f, p. 158). La libertad es la esencia de la verdad, es el fundamento de la posibilidad de todo lo conocido. Lo que no significa dejar las cosas al arbitrio humano, arrinconándola en la subjetividad, sino que el orientarse a partir de la única verdad esencial, que es el ser como el fundamento de la posibilidad de toda conformidad del juicio. La libertad entonces es un dejar ser al ente, dejarlo en la salvaguarda del ser (Heidegger, 2000f, p. 159). El dejar ser es meterse en lo ente, internarse en él sin añadir nada ni interponer nada, dejando que advenga en su inicial descubrimiento la totalidad del ente. Es una primera apertura de lo abierto, lo que libera al hombre para su libertad, en su existencia (Heidegger, 2000f, p. 162). El hombre como Dasein, debido a que siempre se encuentra comportándose respecto de un ente, no es nunca un *órganon* determinado y fijo. El Dasein se niega a ser interrogado en su capacidad de representar la realidad (Heidegger, 1998, p. 227), porque el ámbito esencial en que se encuentra es el propio *Ahí* de su ser. De esta manera se explica –ya que eso lo convierte en el único existente histórico– que la interrogación conducida por el *proyecto* de *Ser* y *Tiempo* puede pasar y desplazarse desde el sentido del ser a la verdad del ser. Tal como lo afirma en *Carta sobre el humanismo*, a partir de la obra de 1927, Heidegger buscó que su

pensar permaneciera en ese pasaje, para encontrar allí una mayor libertad y originalidad para formular la pregunta por el ser, sin tener que considerar para ello, ni la sistematicidad ni la época ni la erudición de un sistema filosófico.

Si lo ensayado en *Ser y Tiempo* puede ser considerado un “fracaso”, ello no se debe a que fue intento que no pudo acabar con *toda* la historia de la metafísica de la que quiso hacerse cargo. El malogro no se encuentra, como se podría apreciar a primera vista, en lo que la obra no pudo hacer. Pero tampoco se encuentra en la capacidad que habría tenido Heidegger, en sus trabajos posteriores, de ir *simplemente* más allá de ella. El “fracaso” de lo ensayado en *Ser y Tiempo* radica principalmente en la *opinión* [*Meinung*] de que el proyecto habría desembocado insalvablemente en un *callejón sin salida* (Heidegger, 2000b, p. 282). Sin embargo, para considerar de manera adecuada este parecer, hay que internarse en su trama, sin las garantías de estar fuera del *peligro* [*Gefahr*] de enredarse en ella y sin temor a estrellarse con la “dureza [*Härte*] de su asunto” (Heidegger, 2000b, p. 282). Es decir, todo lo que una opinión, para seguir siendo tal y no mezclarse con su objeto, no querría ni debería hacer.

Lo que se torna más duro del asunto en cuestión, es que siempre habrá más rigor [*Härte*] en comprender que la verdad del ser –como el asunto al que el pensar se encamina y *desde donde* este se abre– no se vuelve nunca un objeto puro y duro. No se transforma en una localidad clara y distinta que abrigue a la contingencia del ente como un “ser verdad” [*Wahr-sein*] desde la que se podría dar, lisa y llanamente, una opinión. La verdad no es más la que se demuestra con el trozo de cera cartesiano, modelo ejemplar de la sustancia. Porque este se funde al fuego (¿de la chimenea?) de la verdad del ser. Se hace maleable, se disemina y escapa entre esas manos “constantemente mías” de la percepción, sin importar la fuerza o la precisión calculada con que se cierran sobre ella. Disuelta, la cera se escurre entre los dedos en el momento en que se la cree cautiva, atrapada en el tiempo asegurado por la subjetividad. Porque la seguridad del *sí mismo*, es la *certeza* que permite el pasaje de la percepción a la representación y lo que asegura todo proceder sobre los objetos. De esta forma, la representación se recompone e insiste todavía en tener palabra, y la última, en este asunto. Porque si digo que *veo* un trozo de cera, Descartes afirmaría que ninguna de las características que observo son constitutivas de ella, porque esta se puede fundir hasta perder todas y cada una de sus características, sin por eso dejar de existir. La cera no es

ninguno de sus rasgos, porque ninguno de ellos la constituye en su ser. Puede existir como tal sin sus cualidades y perpetuarse como un núcleo real y permanente de existencia. Pero ese núcleo sustancial ya no salta a la vista, tan solo podemos suponerlo –como ya sabemos desde Aristóteles. La verdadera cera no se ve con los ojos.

Aislada e ilocalizable, es ya una cuestión que sólo es concebible a partir de una inteligencia pura que abrigue la esperanza, al esconderla del tiempo que siempre resta, de presenciar su ser al desnudo: “cuando yo creo ver la cera con mis ojos, lo único que hago es pensar, a través de las cualidades que caen por su propio peso, en la cera desnuda y sin cualidades que es su fuente común” (Merleau-Ponty, 2002, p. 11). Los accidentes que me la niegan y alejan, no son más que eso, accidentes, que deben desaparecer por sí mismos para que ella acceda, finalmente y en tanto tal, a la adecuación que supone el conocimiento. Si los conceptos y experiencias se trenzan entre sí en su coherencia binaria, sólo lo hacen a partir de la esperanza de que ninguno de ellos, llegado el momento, sea necesario para acceder a la cosa como tal. Es que aun cuando no se lo formule explícitamente de esta manera, se reconoce que la pregunta que se hace la ontología –la pregunta por el ser del ente– no sólo no se contestará adecuadamente, sino que no podrá siquiera llegar a formularse verdaderamente, a través de una sumatoria cualquiera de resultados de investigaciones ontológicas. El sentido que ella guarda no se lo alcanza ni se lo comprende de esa manera. Porque hasta el último de los conceptos de la ontología, se continúa y extiende fuera de sí, a la expectativa de presenciar el mundo al fin, completamente y como tal, para de esa manera, llegar a distinguir, para un espíritu puro, entre el pensamiento y la cosa, entre la representación y el objeto. Es decir, esta forma aislada de investigación impone un sujeto que tendría la capacidad de reconocer el objeto al mismo tiempo que lo afirma en su existencia. O en palabra de Heidegger, un sujeto que tiene como presupuesto para la revelación del mundo, la desmundanización del mismo, considerándolo simplemente a disposición. Pero para esa presencia desnuda, no existe representación posible, porque la sensación pura que la constituiría, es al mismo tiempo su punto ciego. No hay nada en el mundo que tenga una consistencia aparte, o poseyendo una finalidad aislada, ya que el mundo se vuelve significativo antes que conocido.

Nada, excepto la mano. El Dasein está en medio de lo a la mano, por lo que la adecuada comprensión del *con qué* de trato en la ocupación, arroja luz sobre el trato mismo (Heidegger, 1998, p. 368). Para Heidegger, pensar es un trabajo manual, un trabajo de la mano, que es equiparable tal vez, a construir un armario (Franck, 1986). El ser de la mano no se deja determinar como un órgano de prensión corporal. De esta manera se separa infinitamente de todos los órganos animales de prensión, los que no se constituyen ontológicamente como mano, como son, por ejemplo, las patas o las garras. Según Heidegger, sólo un ser que habla, es decir, que piensa –porque el hombre sólo piensa porque habla– puede tener manos y llevar a cabo el trabajo manual del pensamiento. Nombrar y pensar se relacionan, ya que lo que se deja nombrar puede ser pensando. Pero siempre y cuando el pensar haya dejado de ser un representar. La palabra nunca representa algo, sino que apunta a algo, y al mostrar eso a lo que apunta, lo hace demorar en la amplitud que tiene de decible.

La mano comporta una finalidad propia. Nunca es un medio para un fin. La mano –entendida como la mano de un Dasein– deja sin efecto la distinción constitutiva de la finalidad, que ubicaba por un lado a la herramienta y por otro al uso de la herramienta, por ejemplo, introduciendo una distinción entre el martillo y el martillar que construirían el armario o cualquier otra cosa. Es decir, “si la mano manipula, la manipulación no es nada más que la mano misma” (Franck, 1986, p. 54). La separación de la mano y de la cosa, su oponerse *frente a frente*, ocurre sólo desde el momento en que la acción en la que está comprometido el Dasein se interrumpe. Sólo veo y observo las cosas, transformándolas en objetos, desde el momento en que suspendo su uso, al encontrarme con un obstáculo para mi acción (Heidegger, 1998, p. 101). Ni la más aguda percepción o representación de las cosas podría nunca descubrir un desperfecto de la herramienta, porque es el manejo el que debe ser impedido para que comparezca lo inmanejable. El problema no es que la cosa no se presente como tal o lo haga erróneamente a la ocupación, porque esta siempre está referida en su para-qué y en su para-algo, retenida en su presencia en el útil del que se hace uso. El ocuparse se mueve en la unidad de los respectos de la obra y del instrumento, en una ocupación circunspectiva. Sólo puede encontrarse algo inapropiado *para algo*, por lo que la presentación queda impedida en las relaciones que el útil establece respecto de otros útiles. Lo inapropiado e inmanejable sólo puede encontrarse ontológicamente en tanto que

el uso se mueve siempre en un estar a la espera que retiene lo que está en condición respectiva a algo. Lo inapropiado no es primero disponible y luego inapropiado, sino que queda retenido en su carácter de inapropiado, como aquello a lo que uno no puede atenerse. Por esto, es que cuando se descubre lo inservible, cuando llama la atención el desperfecto de la herramienta, lo hace también el todo pragmático en cuanto tal de los entes, por lo que inservible no puede absorberse en él. Es por tanto un desperfecto de conjunto, un dejar de estar en respectividad en una “unidad extática” de presentación del ente, lo que hace al encuentro con el útil inservible, quedando este a la espera del hacia-qué y del para-qué (Heidegger, 1998, p. 371). En el desperfecto se trata del dejar estar en respectividad, de una presentación que permanece a la espera reteniendo, lo que constituye el lugar en el que se lleva a cabo el ocuparse.

Ontológicamente entendida, la mano no puede pertenecer a un Dasein neutro, desencarnado. Pero de la misma manera, la mano, sin la cual no existiría utensilio alguno ni tampoco objetos manipulables, no es por sí misma ni un utensilio ni un objeto. No participa, como intermediario entre la voluntad y el mundo, de la puesta a prueba de un afuera a partir de una conciencia temática proveniente del adentro. La mano no es entonces ni un ente intramundano, ni tampoco una herramienta del Dasein. La mano no parece nunca ser un útil determinado como tal, sino que es una multitud de ellos. Múltiple, la mano es la que inaugura para el hombre la posibilidad de adquisición de la gran variedad de técnicas que podría llegar a dominar. La mano, por lo tanto, no se subordina a la revelación del mundo de los entes, sino que es contemporánea de su apertura. Subordinada, no podría ser reintegrada al mundo, sino que sería simplemente mundanizada. Quedando de esta manera fuera del mundo, la mano no sería más que órgano prensil, y nuestro cuerpo, nada más que organismo (Franck, 1986, p. 55). El pensar se realiza en el obrar de la mano, lo que hace del pensar lo más sencillo, a la vez que la obra más difícil que tiene que llevar a cabo el hombre, cuando el pensamiento busca emanciparse y realizarse por su cuenta. Es decir, cuando el obrar de la mano se propone como voluntad de acción, arrojando al pensamiento (Heidegger, 2008, p. 79-83). Divorciado de la mano, el pensar se aparta del ser y de su proximidad, transformando el todo del ente en el efecto de una capacidad subjetiva de acción. Para Heidegger, en la pragmática del aprender, nos ponemos en relación al ser, pero sin embargo nunca a través de él, utilizándolo como si de un medio se tratara. Porque

envuelto en un contexto, sólo se echa mano del útil desde el mundo que, ya cada vez, ha sido abierto (Heidegger, 1998, p. 368).

El trato que usa y manipula no es ciego. No aplica una teoría para contemplar el ente al que se dirige, sino que tiene su propia manera de ver. La referencia manual de *Ser y Tiempo*, implica que no hay mano desorientada ni singular, a la espera de su esclarecimiento teórico (Franck, 1986, p. 97). El Dasein se encuentra previamente dirigido por la circunspección del ocuparse, lo que constituye su espacialidad. La mano, en su esencia, guarda en ella la relación recíproca entre el ente y el hombre, lo que la emparenta con la palabra. Esto distingue esencialmente el movimiento “manual” de la mano, de los instrumentos manuales, manejados con la mano (Heidegger, 1998, p. 134). Si la mano maneja [*Die Hand handelt*], hay una copertenencia esencial de la mano y de la palabra. Esta copertenencia, como rasgo esencial del hombre, se revela a partir de que la mano desoculta lo oculto; muestra, y mostrando, dibuja, formando los signos que muestran figuras. Y si los gestos de la mano diseñan signos, es porque el hombre mismo es un signo. La palabra muestra por la mano, descubriendo lo que está cubierto, ya que no teniendo un ser propio ni siendo un ente intramundano, el lenguaje y la mano abren el ser a su propia verdad (Franck, 1986, p. 100). Pensar es entonces “darle una mano” a la esencia del ser. Porque el pensar del ser, que es la maniobra más excelsa, es necesariamente la más propiamente manual. Los gestos de la mano pasan por doquier a través del lenguaje, entrecruzándose cada movimiento de la mano, en cada una de sus obras, comportándose en el elemento del pensar. La manos no se cierran sobre el ente para captar mejor el ser, sino que cada una se da a la otra, entrecruzándose, el pensar del ser. Los gestos no atraviesan el lenguaje sin que la palabra y la mano esten primitivamente ligadas, limitándose entre sí (Franck, 1986, p. 101).

En el fracaso de la representación –aquí como pensamiento y voluntad de acción– en su intento de asir y determinar la topología del espacio de la ocupación, se encuentra el comienzo de una experiencia preparatoria: la del primado de un pre-reflexivo anterior a toda percepción, de la apertura no reflexiva de la reflexión. Esta experiencia preparatoria,

es la experiencia de la verdad, que convierte a todo análisis calculado del sentido de la cuestión ontológica en “algo de lo que no podemos esperar que concluya, puesto que no hay límites a la observación y porque siempre es posible imaginarla más completa o exacta de lo que es en un momento determinado” (Merleau-Ponty, 2002, p. 13). La “elucidación interminable” del ser del ente en su determinación categorial, sostiene el mito de origen del conocimiento: el contacto, por sobre las contingencia del mundo y más allá del tiempo, entre “una inteligencia pura y un objeto puro por fuera de toda huella humana” (Merleau-Ponty, 2002, p. 14). Pero esta estructuración mítica del conocimiento, al mismo tiempo que sostiene el relato de su “progreso”, lo socaba, ya que este mito no enseña otra cosa que la vecindad incalculable e imperecedera del ser. Y la proliferación de los suplementos técnicos da testimonio de ese trecho, que la representación no logra sujetar ni eliminar. Lo que siempre resta para concluir, lo que se sustrae siempre a una visibilidad tanto directa como “tecnificada”, es la latencia temporal instaurada *en* la presencia, el mostrarse y ocultarse del ser que no se vuelve nunca ni objeto del conocimiento ni contenido del pensamiento, pero que no cesa de seguirlos a ambos de infinitamente cerca. En la diferencia entre la percepción y la inteligencia, el *entre* que las une y separa, es lo que expone sin compensación a la verdad. El pasaje al sentido del ser, la preparación del terreno de la ontología, implica exponerse a esta verdad, de la que el Dasein debe volverse el custodio. Porque en el sentido del hombre está “la cura del ver”, está un “sentir la lejanía” de lo que no está inmediatamente a disposición sin dejar tender hacia ello; la “cura del ver” es dinamizar el carácter inmóvil *theoros*, para convertir “lo lejano, que sólo puede percibirse, en algo cercano al hombre” (Blumenberg, 2009, pp. 198-199).

Este espacio, en el que la palabra y la mano se encuentran indisociablemente unidas, es la localidad o *topos* en que toda investigación ontológica se desenvuelve, y desde donde puede llegar a acceder al sentido de su pesquisa. Porque demuestra una orientación hacia una tematización sostenida del *lugar*, a partir del énfasis en la verdad, y una explicitación cada vez mayor de la *Cosa* [*Ding*] en torno a la que se constituye ese *lugar*. Esto es lo que para Heidegger sólo puede ser demostrado prescindiendo de todo recurso a la opinión de una contemplación externa, eximida del existir. Por eso es que cuando la verdad se convierte en el asunto del pensar, el atolladero sin salida es su más fiel acompañante. La *topología del ser* propuesta en *Le Thor*, que responde, recordémoslo, a la modificación de

la relación del lenguaje a la esencia, no es una filosofía del fracaso, no es un ponerse “por sobre” de lo que no habría funcionado en *Ser y Tiempo*, sino que busca ubicarse en *la línea* de un “pensar que fracasa” [*einem scheiternden Denken*]. Si cuando la filosofía adviene, ella es libre, a esa libertad le pertenece el riesgo del fracaso. Ahí se encuentra el destino trágico de toda filosofía. Pero también, lo que resguarda el porvenir de sus más grandes logros. Porque la filosofía, al tener éxito en un pensar arrojado completamente a sí mismo – cuestión buscada con insistencia por Heidegger a partir de *Ser y Tiempo*– transformaría el fracaso en el único regalo que el ser puede otorgarle al pensar, desde que el pensar rechaza comenzar por una experiencia esquematizada, afirmando, por el contrario, la apertura del ámbito de su donación (Heidegger, 2000b, p. 282).

Comencemos a desarrollar paso a paso esta *topología del ser*, este *espaciamiento práctico del sentido* –determinado desde el inicio de nuestro trabajo por la cuestiones de la *recepción*, del *fracaso* y el *final*– desde su original “callejón sin salida”, remontándonos a la posibilidad de la pregunta de la filosofía primera.

III. ¿Cómo entrar? ¿Cómo salir? La *Destruktion* y la aporía de la pregunta por el ser.

La *Destruktion* es definida por Heidegger como un trabajo de desmontaje [*Abbau*] de lo que se encuentra *ya* constituido; admitiendo a partir de ello una particular estructura temporal, que es donde engrana toda su operatoria. No es una devastación, sino que un desmantelamiento [*Ab-bauen*] que se encamina hacia los elementos fundamentales que tan “sólidamente” constituyen a la tradición metafísica occidental. Son esos elementos enraizados en el fundamento los que han ocultado el sentido del ser, tal como si fueran sedimentos que, acumulados uno sobre otro durante generaciones, constituyen actualmente el piso desde donde se pone de pie la ontología para observar el campo de los entes. Por esta razón, la *Destruktion* no promueve un sentido negativo de menosprecio por la tradición; no es un llamado de atención a quienes han estado tanto tiempo equivocados, ni mucho menos la declaración de la ruina de todos aquellos que ignoran que bajo sus pies hay un piso aún más profundo y verdadero. No acusa que bajo su manto histórico el rey-metafísica va desnudo. De lo que primero que debe ponerse al tanto la *Destruktion*, es que no puede hacerse la crítica radical de la tradición sin también hacerse un lugar en ella y hacerse camino a través de ella. La *Destruktion* es una crítica que debe dirigirse a poner al descubierto positivamente la emergencia, los límites y posibilidades de la ontología en sus estructuras conceptuales, conduciéndolas a exponer la estratificación de las capas que, montadas unas sobre otras, la constituyen y tornan tan irreconocible el sentido del ser que no sólo lo han sepultado bajos sus conceptos, sino que también lo olvidan, cuando lo convierten meramente en un material a reelaborar (Rivera & Stiven, 2008). Asumida como el método que orientó el trabajo de *Ser y Tiempo*, la “crítica de la tradición y de las fuentes

[*Quellen*]” se esfuerza por sobre todo en liberar el sentido original del ser que ha gobernado a la historia de la ontología, liberarlo del gozne donde se ha fijado y donde pivotea toda la estructura terminológica de la ontología: la determinación temporal del ser como presencia, del presente como presencia. Buscando que el tiempo salga de esta subordinación, obligando a que la metafísica tenga que pensar su propio fundamento, la *Destruktion* es menos el esclarecimiento y clasificación de los conceptos fundamentales que el pensamiento filosófico ha heredado, menos una relativización de los puntos de vista ontológicos, que la reapertura de lo que ha vuelto posible la transmisión misma de dicha conceptualidad; la vuelve menos la contemplación de la obra filosófica de occidente que un “ponerse en obra” en la interrogación del suelo donde esta se arraiga, desde el momento en que apunta a volver posible la elaboración de la pregunta por el sentido del ser en general en el lugar mismo donde abreva el despliegue de los conceptos fundamentales: “toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental” (Heidegger, 1998, p. 34).

La *Destruktion* es crítica porque, como investigación histórica, no tiene en consideración solamente una particular antigüedad del pasado, sino que considera las formas particulares en que esta antigüedad se ha construido e inscrito en una tradición (Agamben, 2009, p. 121). Teniendo como intención declarada el demostrar que la determinación más original del ser que puede alcanzar la metafísica es la presencia temporal –porque coincide con su misma fundación como metafísica–y para liberar al sentido del ser de la fijeza que eso implica, disolviéndola, la crítica, tal como la entiende Heidegger, no podría implicar la propuesta de un inicio meta-histórico. Si lo que busca hacer posible es la renovación del acceso a las fuentes originales neutralizadas por la tradición, esto no podría alcanzarse recurriendo a un ordenamiento *a priori*, cualquiera que sea, que permitiera explicar los códigos más hondamente arraigados de la metafísica. Eso supondría, equivocadamente, que la tradición permanece siempre idéntica a sí misma. La *Destruktion* es una *práctica* histórica que, al modo de una “arqueología filosófica” (Agamben, 2009, p. 124), no se enfrenta con un origen sino que busca hacer espacio a la emergencia del fenómeno investigado. O para decirlo de otra manera, si la arqueología

filosófica no acede al origen, si no podemos penetrar en él ni identificarnos con él en la praxis histórica, es porque se está siempre *con* él. El origen le coexiste como una alteridad radical por su mismo “ser origen”, por su ser Otro. Y esa alteridad no es otra que la del mundo –el “afuera” del origen, como la entrada al sentido, está “adentro”, más interior que cualquier intimidad (Nancy, 2006, p. 26-27). *Crítica de la tradición y de las fuentes* es, antes que todo, “el nombre de la estructura de una investigación histórica” (Agamben, 2009, p. 122) llevada a cabo por Heidegger con vistas a la superación de la metafísica. Y porque tendrá otros, se podría decir también que ese es su primer nombre. Cuando Heidegger opone historia [*Historie*] e historicidad [*Geschichtlichkeit*] (Heidegger, 1998, p. 44) no está proponiendo una elección, entre lo constituyente y lo constituido, ni una subordinación, de lo ulterior a lo anterior. Porque lo que clausura el acceso al lugar donde las categorías y los conceptos de la ontología abrevan, es la presuposición del problema ontológico allí implicado, la neutralización y suspensión de su emergencia en un umbral endurecido entre las opciones que habría que escoger: entre un “interés” o “saber” por la historia y sus distintos puntos de vista y el acontecimiento de la historia o el suceder histórico, entre la cosa histórica y su expresión. Si es posible pensar y poner en cuestión ese umbral, la *Destruktion* como práctica histórica debe llevarse a cabo por un agente que pasa al mundo, que hace mundo en la medida en que está en el mundo.

Es del lado del agente y no de la obra –el agente no ve nunca la obra del mundo terminada, porque este es anterior a su identidad; el mundo además es común, por lo que no sostiene el *uno* de cada *uno* sin la condición de que el mundo lo anteceda y lo preceda (Nancy, 2003)– desde donde podrá acontecer la diferencia y la mutua implicación *entre* ambas, la emergencia de un mismo fondo que es límite y pasaje entre historia e historicidad, entre la cosa expresada y su expresión. La investigación del agente es la estancia transitoria que debe ser abierta para liberar el sentido del ser de aquella rígida heterogeneidad, para liquidar las elecciones maniqueas propuestas históricamente por la metafísica. “No es posible acceder de un modo nuevo, más allá de la tradición, a las fuentes, sin poner en cuestión el mismo sujeto histórico que debe acceder a ellas. Lo que está en cuestión es, entonces, el propio paradigma epistemológico de la investigación” (Agamben, 2009, p. 124). Pero este renovado acceso a las fuentes, que a su vez es una renovada relación a sí por parte del sujeto histórico, se encontraría desde el principio con la

necesidad de superar un primer obstáculo, el que todavía lo suspendería al borde del mundo y de la mutación de sí exigida por la *Destruktion*. Este obstáculo proviene desde un triple prejuicio (Heidegger, 1998, pp. 26-27): el de la obviedad de la cuestión del ser, por ser un concepto vacío y universal que se encuentra implicado en todo lo que aprehendemos, de lo que se desprende que el ser no sea sino un concepto indefinible e imposible de aclarar; y que, por último, debido a la pre-comprensión que tenemos de él, sostenida en el carácter de suyo o universalmente conocido del mismo, vuelve innecesaria su definición. El prejuicio que se desprende de esta línea argumentativa –de lo vacío y universal a lo indefinible y de ahí a lo comprendido de suyo– es lo que la tradición no sólo no asume como tal –considera su prejuicio como una cuestión de hecho– sino que también lo empuja al olvido. La tradición guarda silencio sobre su propia procedencia y su propia transmisibilidad, hasta el punto de hacer que parezca inútil el siquiera comprender la necesidad de plantear un retorno a las fuentes (Heidegger, 1998).

Pero sobre esto no sólo reina el silencio. Porque existen maneras de forzar y conducir la rememoración que producen su misma obliteración. Embotada, se convierte a la memoria en algo habitual, en un utensilio que sucumbe al desgaste cuando pierde su utilidad. El “tiempo ahora” [*die Zeit jetzt*] es el que determina metafísicamente a la investigación histórica. En la medida en que implica una medición del tiempo, trae el tiempo al cuánto. Así, y considerando al reloj como la vara con que mido el “ahora”, cuando determino con él la posibilidad de un evento futuro, nunca me refiero al futuro, sino que sólo determino cuán largo será el esperar hasta la ocurrencia de ese evento que aguardo. Desde el “ahora presente”, espero que acontezca el “ahora futuro”. El tiempo de la medición, el tiempo del reloj, no es otro que el tiempo presente. El tiempo es interpretado como ya presente, el pasado como *ya no* presente y el futuro como *aun no* presente. El pasado se transforma de esta manera en algo irrecuperable, de la misma manera que el futuro adquiere el carácter de lo indeterminado (Heidegger, 2012, p. 17). Como las manecillas del reloj, el tiempo presente es concebido como un curso secuencial de sucesos, que comportan una dirección única e irreversible. Todo lo que sucede, rueda desde un futuro sin fin hasta un pasado irrecuperable. El tiempo como “tiempo ahora” es irreversible. Se homogeneiza al espacio, a la presencia pura y simple de una cadena de “puntos ahora” [*Jetzpunkte*], expulsando, por esta nivelación, todo el tiempo fuera de sí, subordinándolo a

un presente supratemporal; a la eternidad de un tiempo fuera del tiempo. De esta manera, entonces, “una vez que el tiempo es reducido al tiempo del reloj, no existe más esperanza de arribar a su sentido originario” (Heidegger, 2012, p. 18).

Sin embargo, la razón de que el tiempo llegue a ser definido regularmente como “tiempo ahora”, vale decir, como un presente determinado exteriormente, radica en el mismo Dasein. Se encuentra en la manera en que él comprende la eventualidad constitutiva de su misma cotidianidad: no como una acumulación de contenidos, sino que, en cuanto es cotidianidad, esta le corresponde sólo porque es posible. Lo que la tradición presupone simplemente como un pasado fijo y por eso abandonado al saber histórico, como una tierra *ya* firmemente fundada y por ello siempre *ya* dispuesta en su obiedad o en su infinita lejanía –el pasado nunca es tal, sino sólo otro presente– para el Dasein, en cambio, por adquirir la forma de su ser, se le anticipa transformándose en destinación. Para el Dasein el pasado adquiere la forma de un futuro anterior, de lo venidero que no cesa de no llegar como tal, porque lo que se avecina es la anticipación de su propio porvenir. El Dasein es histórico en sí mismo, en la medida en que es su posibilidad (Heidegger, 2012, p. 18). Antes de transmitir *algo*, sin importar el contenido que sea, es necesario que primeramente haya sido transmitido lo que hace posible la transmisión: la decisión que divide entre historia y prehistoria, entre pasado y presente, entre las cosas y los discursos que la expresan. Aquello que debe ser transmitido de una tradición, antes que cualquier cosa como tal, es su propia transmisibilidad, la que no puede entregarse a partir de proposiciones ni principios, porque ellos suponen que la decisión ya ha sido tomada. Antes de cualquier proposición y de todo principio, la transmisibilidad y la decisión que subyace a esta, es primera *dentro* de la tradición. Es primera, aun antes del principio. Sin embargo, aun cuando esta llega a tomar un lugar *dentro* de la tradición, no se transforma nunca en un contenido de la misma. Es *algo*, sin lugar a dudas, pero que al mostrarse, al mismo tiempo queda inconcluso y no tematizado por la tradición, porque ya ha pasado. Su presente es ayer, transformándose así en un *inmemorable* que clama ser siempre retomado, pero huyendo cada vez que se lo hace. Por esta razón, la tradición es memoria, pero que como memoria es su propio advenir, la que se olvida y se destina al mismo tiempo (Agamben, 2007a).

El análisis de la temporalidad extática del Dasein, que abre el tránsito del olvido al destino, permite comprender que lo que la *Destruktion* busca llevar a cabo es una averiguación histórica y que la pregunta por el sentido del ser en general, se liga a esa investigación a través del análisis de las estructuras constitutivas del Dasein: “la pregunta por el sentido del ser, por su misma forma de llevarse a cabo, es decir, por requerir una previa explicación del Dasein en su temporeidad e historicidad, se ve llevada por sí misma a entenderse como averiguación histórica” (Heidegger, 1998, pp. 44-45). Para Heidegger, está en juego la posibilidad de concebir, a partir del análisis del Dasein como ser temporal, otra temporalidad que la determinada por la metafísica. Esta es una temporalidad de umbrales y pasajes no subordinados ni comprometidos a una serie de “tiempos ahora” [*die Zeit jeizt*]. Es decir, que si el tiempo es el horizonte de la comprensión del ser, el tiempo debe ser entendido desde el tiempo y desde su mismo *Arché*. Y si el hombre como Dasein es en el tiempo, en su mismo comportarse cotidiano se podría llegar a comprender lo que es el tiempo: “el ser temporal es el enunciado fundamental del Dasein con respecto a su ser” (Heidegger, 2012, p. 10). El Dasein entonces no es “en sí mismo” el tiempo, sino que es la temporalidad, el *Ahí* donde el tiempo es temporal (Heidegger, 2012, p. 19). Siendo su futuro como ser posible, el Dasein no cesa de ser también su pasado, pero ahora abriendo la clausura que le imponía el *qué*, en su repetición a partir de un *cómo*. Es el *modo* de volver atrás y no lo *qué* es el pasado el problema. Si en el Dasein, el tiempo es temporalidad, lo que significa actualidad no idéntica, el pasado es distinto del haber-pasado. Ya no un absoluto clausurado para un presente, sino que algo que puede alcanzarse en su repetición (Heidegger, 2012). Cuando el tiempo deja de ser un momento estático que determina una presencia inmediata, el pasado como historicidad propia es repetible a partir del *cómo*, el que se lleva a cabo en un ámbito que no se confunde con un “espacio”. Esto es lo que hace que el Dasein sea histórico, y su ser, la historicidad misma. El problema de la historia reside en lo que significa *ser* histórico (Heidegger, 2012, p. 20).

Sólo una interpretación vulgar del Dasein podría confundir la pulverización temporal del *qué* con una caída en un relativismo generalizado y no ver en esa pulverización la posibilidad de acceso de la historia. Será necesario ahora, demostrar que la obviedad a la que apela la tradición, la falta de necesidad de retornar sobre la diferencia ontológica para que la pregunta por el ser se haga viva, se sostiene desde el comienzo en el

riesgo de la aporía. Un riesgo que la tradición, para seguir siendo tal, prefiere no correr, escudándose en su acusación de un relativismo que degradaría los conceptos. Si el relativismo es el miedo al Dasein (Heidegger, 2012, p. 20), es porque en él se encuentra el riesgo de la aporía, que es el exacto reverso, al nivel de la pregunta filosófica, de su eventualidad constitutiva. Confrontándose con la aporía, el Dasein podrá “ingresar” en su ámbito y ya no sólo “interesarse” por él, a partir de una somera consideración de lo que pasó. La aporía que comporta la pregunta por el ente, es un pasaje a la propia historicidad.

Para el Dasein, no hay otra salida. El Dasein implica que el hombre contiene en sí mismo, y silenciosamente, “las paradojas de la filosofía”. Esto es, que “para ser completamente hombre, se debe ser un poco más y un poco menos que hombre” (Merleau-Ponty, 2006, p. 41). Al exceso y a la pizca el hombre está encadenado desde el comienzo y para siempre, porque el hombre se encuentra en el sitio de la pregunta por el ser. Por lo que volver a plantear la pregunta por el sentido del ser, realizarla efectivamente, no podría entonces sino conducir al encuentro con el carácter aporético de tal cuestionamiento. La necesidad de su elaboración concreta, para llegar a comprender el sentido de la pregunta, no podría hacerse desde un lugar cualquiera. Pero ese lugar, aun no siendo cualquiera, no entrega la medida de la pregunta, ya que la comprensión del ser participa al mismo tiempo de la constitución del propio ser del hombre, el que solamente se efectúa en la existencia. ¿Cómo salir de la *aporía*? ¿Cómo salir de *ahí*? El fuego dialéctico de la filosofía habría sido para Platón el *poros* salvador, que conduce hacia la luz al que se encuentra desorientado, atrapado y sin recursos *frente* a la paradoja y las trampas tendidas por la astucia de los discursos, ya que las que no tienen límites, no tanto por su número, sino que por su condición infranqueable (Kofman, 2012). Sin embargo, para conducir exitosamente hacia la luz al hombre atrapado, la dialéctica platónica tendrá que hacer uso de los mismos elementos que quiere superar para establecer a la filosofía y hacerle *frente* a este infernal problema. En nombre de la Verdad, Platón habría condenado la *metis*, a la inteligencia astuta que se sirve del *logos* y procede mediante idas y vueltas, oponiéndole a sus procedimientos técnicos la única ciencia exacta y rigurosa, que es la *episteme* filosófica,

de naturaleza contemplativa. La *episteme* “puesta en la cima de la jerarquía de los conocimientos, decide la división entre lo verdadero y lo falso, entre lo derecho y lo oblicuo, resuelve sobre las producciones humanas cuales de ella dependen de un saber incierto y cuáles de la exactitud” (Kofman, 2012, pp. 19-20).

Pero esta condena platónica, “indiscutible y clásica”, a toda la inteligencia conjetural, puede y debe ser relativizada. Porque si la filosofía no era capaz, por sí misma, de efectuar la economía de la *metis*, si la inteligencia contemplativa no podía romper radicalmente y de una sola vez con la inteligencia técnica, el gesto divisorio y jerárquico, realizado desde la atalaya de la *episteme* platónica, no podía quedar exento de ambigüedad, debido a que tenía la necesidad de asociarse de la manera más íntima con lo mismo que buscaba combatir. Una ambigüedad que permanece entre el gesto divisorio y la posición supuesta desde donde podría pesquisar el resultado de la división. La filosofía se emparenta así con la *metis*, se relaciona y se mezcla con ella, porque la filosofía tiene la misma “finalidad soteriológica” que la *tékhne*, que es la de “inventar *póroi* para sacar al hombre de aporías, de toda clase de situaciones dificultosas, sin salida” (Kofman, 2012, p. 21). La astucia, que está el origen de toda *tékhne*, es también ancestro de la filosofía, por constituirse como amor a *sofía*. Es indudable que el amor es filósofo, que filosofa sin cesar haciendo uno con la filosofía, que hay un eros de la tarea de pensar. En la pasión que consiste hacer filosofía, los filósofos habrían sido amigos, *philoí*. La genealogía de esa pasión, es lo que nos es relatado en el *Banquete* (203b-203c).

El mito del origen de Eros que es relatado por Diótima, presenta por un lado a Poros, padre de Eros, quien a su vez es hijo de Metis. Por otro a la madre, Penía, quien está desprovista de toda ascendencia. Este origen constituye el estatuto intermedio de Eros, entre los dioses y los mortales. Es lo que le otorga el dinamismo que constituye a Eros, ya que sus extremos van desde un padre en actitud de búsqueda y no de posesión, hasta la carencia y la ausencia de refugio y de suelo. Esta disimetría genealógica de Eros, es la que poniendo en relación a Eros, Poros y Metis, hace que de Metis provenga la invención de los caminos, caminos que son y serán siempre pobres, porque no tienen nada asegurado. Metis es quien consiente un trayecto a través de los obstáculos y promueve la creación de recursos para sobrellevar una situación sin salida o aporética. De la inteligencia y de la astucia se originan los derroteros que son delineados a partir del parentesco entre el trayecto

y el pasaje, el franqueamiento, el recurso y la astucia, entre los medios, la luz y el límite, con el fin de pasar “de la ausencia de límites a la determinación, de la oscuridad a la luz” (Kofman, 2012, p. 22). El eros de la filosofía implica un abrirse paso, tan inteligente como expuesto a la intemperie.

Por esta razón, *poros* no debe confundirse con *odos*. Este último es un término general que designa un camino o una ruta cualquiera, mientras que *poros* refiere exclusivamente a “una ruta marítima o fluvial, a la apertura de un pasaje a través de una extensión caótica que él transforma en un espacio calificado y ordenado, volviendo visibles las diferencias y las distintas direcciones del espacio, orientando una extensión que en principio carece de todo punto de referencia” (Kofman, 2012, pp. 24-25). Si el *poros* se traza sobre una extensión acuosa, es porque ese camino nunca antes había sido trazado, allí donde no sólo el camino no existía con anterioridad a su demarcación, sino que además, donde no había de antemano la posibilidad de que existiera una ruta propiamente dicha. El camino trazado, debido a que carece de garantías, siempre es susceptible de borrarse. Pero de la misma manera, la ausencia de garantía hace que siempre sea posible volver a trazar los caminos de manera inédita, en los “océanos de los discursos” (Kofman, 2012, p. 27). *Poros* se dirige a franquear lo infranqueable, a traspasar un ilimitado y hostil que es imposible de atravesar de una punta a la otra, porque es una región prohibida al pasaje normal. El abismo marino, el *pontos*, es *apeiron*, es la aporía misma. Este abismo no es un camino normal, sino que es un pasaje; *aporon* porque es *apeiron*. El mar se convierte así en la mejor metáfora para describir las paradojas del discurso, porque “es el reino sin fin del movimiento puro, espacio móvil, el más cambiante, el más polimorfo, aquel en el que, no bien trazado, cualquier camino se borra, transformando toda navegación en una exploración nueva y peligrosa” (Kofman, 2012, p. 25). En el “viudo de rutas” que es el mar, *poros* es el recurso de los navegantes para salir del atolladero en que se mezclan todas las direcciones del espacio en una confusión caótica. *Poros* es una estratagema que permite salir del atolladero y de la angustia que la acompaña.

Entre las distintas estrategias que traman los hombres para su salvaguarda y las trampas técnicas tendidas por los sofistas para atrapar a los hombres con sus discursos y vencer a sus adversarios, no existiría discontinuidad alguna. No hay ruptura entre los tejedores, los pescadores y los sofistas, “técnicos del discursos”, por lo que estos pueden

pasar y desplazarse sucesivamente de una a otra técnica, en las que al mismo tiempo que encuentran refugio, descubren una posible escapatoria (Kofman, 2012, p. 28). Si los sofistas son la presa que persigue incasablemente la filosofía, esta debe armarse de una manera tanto o más astuta que los discursos que batalla y que el sofista ocupa para su provecho. Los discursos son fuerzas tan inquietantes como los océanos y sus abismos, y afrontarlos es afrontar tareas infernales y temibles. Para Platón, la aporía es una verdadera tempestad (Kofman, 2012, p. 28) a la que Sócrates invita a nadar para salir de la dificultad. Aun estando en alta mar o en un estanque, no puede negarse a nadar en lo ilimitado del mar de los discursos, porque permanecer bloqueado en un lugar supuestamente seguro, es negarse a la posibilidad misma de encontrar un “delfín salvador” (Kofman, 2012, p. 29). Negarse a nadar es negarse al mismo tiempo a encontrar un éxodo del discurso, que es una vía de salvación, ya que no está asegurada de antemano. Solamente entrando en ellas, es que las dificultades que se presentan revelaran lo buscado; si no lo hacemos, todo permanecerá en la oscuridad. En el mar nada nace perfecto ni tiene de por sí ningún valor. Afrontar los discurso, pasando a nado sus discusiones, es entonces doblemente peligroso: porque el lenguaje es por sí mismo un océano colmado de aporías, el que a causa de la “bestia sofística” que ha hecho allí su guarida, se ha transformado en un reino “corrupto y estéril”. La “prestigiosa potencia” del sofista, ha trasmutado el agua fluvial dulce y fecunda, en un elemento salobre y corrosivo (Kofman, 2012, p. 32).

En *¿Qué significa pensar?* (Heidegger, 2008) Heidegger propone a Sócrates como aquel que habría sabido ubicarse de la manera más pura en la “corriente” del pensar y permanecer allí, sin buscar refugio. A lo que Heidegger se refiere con la palabra “corriente” es al gesto socrático de mantenerse en el “tiraje del ser” [*Zug des Seins*], como quien se expone a la fuerza de un viento que azota, dejándose arrastrar por ella (Holzapfel, 2014, p. 70). Pero no sólo eólica es la metáfora con la que Heidegger caracteriza al pensar, ya que tratándose de Sócrates, también es fluvial. Porque en el mismo texto, Heidegger afirma que tal como la pregunta *¿qué significa pensar?* no puede contestarse mediante una determinación conceptual del pensamiento, “lo que significa nadar nunca lo aprehendemos mediante un tratado sobre la natación. Sólo el salto al torrente no dice lo que significa nadar” (Heidegger, 2008, p. 26). El filósofo se arroja al torrente poniendo sistemáticamente en práctica la aporía, hasta el punto en que puede llegar a ser confundido con un sofista.

Antes de conocer a Sócrates, Menón (Platón, 1988) ya había escuchado hablar de él como alguien que no hace otra cosa que “problematizarse y problematizar a los demás”. Y ahora que se ha encontrado con él, confirma los rumores, llegando a decirle Sócrates que “según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones” (80a). Para Menón, Sócrates en su interrogatorio cumple el papel de pez torpedo, de aquel animal marino que “entorpece al que se le acerca y lo toca”. Sócrates produce en su interlocutor, cuando lo interroga sobre lo que es la virtud, el mismo efecto de aturdimiento que el ataque de ese animal: “me parece que tú ahora has producido en mí un resultado semejante, pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte” (80b). El pez torpedo es el pez con *metis*, “verdadera trampa viviente” porque su cuerpo flácido y desprovisto de rigor “encubren, una astucia, un *dolos*, que es la fuerza de su debilidad. Su *dolos* es, detrás de su aspecto desarmado, la brusca descarga eléctrica que sorprende a su adversario, lo entrega a su merced, paraliza, fulmina” (Kofman, 2012, p. 47).

Sócrates, del mismo modo en que lo hacen los sofistas, hace caer a sus adversarios tal como si estuviesen paralizados. Los pone en una situación sin salida, en un espacio confuso y sin dirección. Pero la caída en este estado aporético se promueve con el fin de lograr un pasaje de un medio a otro, de un espacio del que se tiene hábito a uno que no puede resultar habitual. Doble aporía, que el mito de la caverna pone claramente en escena. La situación inicial de los prisioneros para ellos no es aporética. Ellos son ignorantes de sus cadenas, por lo que son ignorantes de su propia ignorancia, la que toman por certeza. Los prisioneros se creen plenos de recurso en una especie de beatitud onírica. Sócrates es quien lo hace salir de ese estado para sumergirlos en una “aporía indignante”, ya que si alguien tratara de sacarlos de ahí –tal como es descrito en la *República*– ellos no harían otra cosa que matarlo (517a). La aporía comienza con el diálogo, ya que con la llegada del filósofo, “junto a la cabeza y el cuello, se desata también la lengua” (Kofman, 2012, p. 50). Los prisioneros son destados, física e intelectualmente, con el fin de colocarse unos frente a otros, en una posición de confrontación fecunda que permita el diálogo. Solamente poniendo en juego la aporía es que los prisioneros podrán ser liberados, volviéndoseles visibles sus cadenas. Una aporía que se desarrolla es la que informa del estado aporético en el que estaban anteriormente, porque sólo así puede comparar su estado actual con un

estado anterior (Kofman, 2012, p. 51). Sin embargo, tanto el pasaje de la luz a la oscuridad, como el de la oscuridad a la luz, son trayectos llenos de sufrimientos y confusiones. No hay aporía, propiamente hablando, “sin pasaje de un estado habitual que ofrece seguridad completa, a un nuevo estado, angustiante como tal” (Kofman, 2012, p. 51). Existen por tanto dos maneras de estar confundido –una por la luz y la otra por la oscuridad– que no son equivalentes, aun cuando son dos maneras inversas y simétricas de caer en la aporía. Existe una jerarquía entre ellas, que hace sistema con las demás jerarquías platónicas, donde lo inteligible prevalece por sobre lo sensible y que la luz domine a las tinieblas. Es decir, se puede estar confundido en cuanto a los ojos o en cuanto al alma: la aporía es temible cuando viene del alma confundida y ofuscada por la oscuridad, pero cuando es ofuscada por la luz, “uno debe felicitarse por su inquietud, por su aporía” (Kofman, 2012, p. 54). Cuando la dialéctica desemboca en un *impase*, se debe a que se precipita y olvida lo fundamental, que es la pregunta por la esencia. Sale del camino recto, olvidando lo esencial. Y si en ese momento el diálogo se detiene, esa interrupción es meramente contingente. Porque es la promesa del reencuentro lo que ahí se inaugura, por lo que la aporía final, como puro obstáculo, nunca es el fin buscado. Solamente la confusión aporética despierta el deseo de liberación y el de volver a reunirse, porque es una situación insoportable. Lejos de inmovilizar, la complicación conduce hacia la búsqueda, suscita la invención de algún *poros* para tratar de encontrar una salida. La *aporía* obliga a nadar con la esperanza de encontrar un delfín milagroso. Empuja a la proeza “porque nadie posee *poros* y Sócrates no lo tiene más que sus interlocutores. Cada vez, en cada caso, se tratará de “encontrar”, de trazar y de tramar de manera inédita, un camino en el riesgo” (Kofman, 2012, p. 55).

¿Queremos decir con todo lo anterior que la *destrucción* es la continuación de la dialéctica platónica por otros medios? No exactamente. Porque si así fuera, Heidegger habría dejado implícitamente en la oscuridad lo que implica estar *en* la aporía, que es el hilo conductor de toda ontología. Si la destrucción tiene como tarea interpretar las bases de la ontología, si lo que se quiere con ella es volver a despertar la comprensión para el sentido

del ser, no es posible prejuzgar que ya se está *frente* a la aporía, para negarla y luego superarla. Esta es la puerta de entrada a la cuestión heideggeriana de la *Destruktion* y lo que, tal vez, la distancia más tajantemente de la dialéctica tomada en su sentido superfluo (Heidegger, 1998, p. 48). A la luz de la comprensión del ser, la dialéctica no puede ser entendida simplemente como un medio de superación de la perplejidad. Desde que tiene que ver con el habla, la dialéctica es la perplejidad filosófica misma. La ontología antigua se convierte en dialéctica, desde que el habla se considera aquello que nos permite alcanzar las estructuras del ser del ente, al referimos a algo o al decir algo del ente. Teniendo esto en consideración, es que Heidegger indica al comienzo de *Ser y Tiempo*, que ya no produce la más mínima perplejidad en nosotros el que no comprendamos la expresión “ser”, como si hubiera algo de suyo en esa expresión. O mejor dicho, como si fuera solamente cosa de expresión lo que está allí en juego. Esa es la razón por la que habría que plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser, y a eso es a lo que se aboca la obra. Repetir nuevamente la pregunta, para así traer de vuelta la perplejidad. No mediante la comprensión de “la expresión ser” –a partir de la capacidad de hablar del hombre, como “propiedad” de la lengua– sino que en la comprensión del sentido del ser. Con Heidegger, la cuestión debemos hallarla, primero, en cómo asumir la dificultad que implica la pregunta por el ser y en cómo ubicarse respecto de esa dificultad, sin diluirla en un fundamento que la superaría. De esta manera, la aporía –es decir, la dialéctica en sentido “no superficial”– y el círculo de la comprensión –este último como condición de toda interpretación del ser– se emparentan respecto de esta cuestión del *cómo*, en tanto que la interpretación del ser expresaría una forma de relación a la dificultad más radical y originaria que la de la dialéctica: el “conocimiento” del ser del ente a partir de la estructura existencial del Dasein, a partir de estar *en* aporía con el propio ser. La circularidad que “organiza” a la comprensión pertenece a la estructura misma del sentido, sentido que a su vez se encuentra anclado en la estructura existencial del Dasein (Heidegger, 1998, p. 177).

Lo que la circularidad no continúa, abriéndose paso en la tradición que recibe, es el ordenamiento jerárquico promovido por la *episteme* platónica, aun si, como vimos más arriba, esta no queda indemne o exenta de ambigüedad por su enfrentamiento con la aporía. La circularidad no toma posición, recuperando el gesto de exposición sin refugio. El acceso más originario a la dificultad que propone Heidegger con ella, no promueve ni una

discriminación jerárquica ni una división de los sentidos. No comienza a partir de una “distinción evidente” o ya constituida entre hechos irrelevantes y situaciones sensatas, a partir de la cual pudiese conducirse y orientarse a un sujeto al interior de ese lazo infinito y sin límites de las redes tendidas por los discursos. Sin embargo, aún sin tomar como punto de partida esa distinción, Heidegger la considera profundamente, ya que desvía e interrumpe ese comienzo ya constituido, desdoblándolo. Entrecruzamiento del inicio, que constituye un abismo determinado en su “extensión” por el ser, por lo que no acepta por sí mismo ninguna clase de orientación. ¿Cómo entender este camino, que desdoblándose rechaza todo tipo de orientación? Como un camino inextricable, como un *peiras-apeiron*, que en su paradójal determinación –como trayecto sin trayecto– corresponde con lo que en el mundo griego se conoció como el Tártaro. El Tártaro, debemos entenderlo no sólo como la mazmorra de sufrimiento donde iba a parar todo lo que Zeus ya no quería –los dioses vencidos del Olimpo y los titanes– tal como lo afirma la *Teogonía* de Hesíodo, sino que además, como un lazo indefinido con el ser que no puede ser desatado. A partir de este nudo imposible de desatar y del que no es posible liberarse, esta entidad primordial adquiere una espacialidad que no puede ser orientada de antemano. Al carecer de “direcciones fijas” y de “distinciones evidentes” es tan ilimitado como el mar –ese “reino sin fin del movimiento puro”. Sin importar desde donde se comience, nunca se alcanzará el fondo ni el límite de este espacio, porque el Tártaro como “cosa ilimitada” no posee, de por sí, *peiras*. Por eso, a todo aquello que alguna vez fue arrojado dentro de él no le está permitido salir, y buscando la salida, lo que allí se encuentra no dejará nunca de errar en una caída sin fin. Y eso es lo que lo vuelve ilimitado: no una inmensidad que no podríamos cubrir completamente con nuestra vista, sino que un lazo infinito del que no es posible desatarse y respecto del cual no es posible ponerse por fuera para orientarse. La acción de ligar y de encadenar puede tomar entonces la apariencia de una travesía o de un castigo infinito (Kofman, 2012). El lazo con el ser es un “nudo ciego” que se sustrae a su desenlace. Desde que se cierra sobre sí mismo, el trayecto no puede sino perderse, quedando fuera de nuestra vista, desdoblando el comienzo y el final en un lazo gigantesco sin término y sin límite.

Como *peiras-apeiron*, el sentido para Heidegger no presupone el “modelo dualista” que caracteriza al origen metafísico del sentido (Potestà, 2013), el que está profundamente enraizado en los fundamentos de la dialéctica. El dualismo no sólo admite de antemano una distinción entre hecho y valores, sino que además sostiene una demarcación precisa entre datos naturales, sin significación, y datos intencionales, o dotados de significación, lo que hace que el sentido dependa, en último término, de un valor ulterior, ubicado por fuera del mundo (Potestà, 2013, p. 16-19). Esta suposición hondamente arraigada en el “modelo dualista” puede apreciarse de manera ejemplar en la posición que ocupaba Sócrates para Platón. Para este último, Sócrates era el único que poseía la capacidad de aplicar el *nous* sobre sí mismo, cuestión que hacía que Sócrates encarnara la posibilidad más plena y pura de la *episteme*. Es decir, en la suposición de Platón, Sócrates no sólo era el portador de una sentencia moral, el famoso “conócete a ti mismo”, sino que además encarnaba mediante su saber-hacer a ese saber que se sabe a sí mismo, *episteme epistemes*. Sócrates es, por tanto, el representante de la ciencia de la ciencia, a partir de su capacidad de someterse él mismo a sí mismo. Lo que el dios le ordena, ya se encuentra en él preparado de antemano, como inscrito en su misma naturaleza. Un saber que se sabe a sí mismo es la suposición misma del “conocerse”, el que debe ser presupuesto por el mismo para ser sabio. El “conocerse” exige la mediación de una ciencia que sea ella misma su propia ciencia y una relación consigo mismo que implique y presuponga desde el comienzo un saber verdadero. El único saber verdadero, por tanto, es el saber que se sabe. Pero esta ciencia no puede ser encontrada, por lo que se ubica más allá de la dialéctica. Es una suposición de la misma dialéctica, la más profunda y la que debe quedar cuidadosamente por fuera de todo alcance en el diálogo, permaneciendo como inteligencia de la inteligencia o pensamiento del pensamiento. Fuera de alcance, en la medida en que es supuesta pero no planteada. Al modo de una superestructura racional, se mantiene –tal como el mismo Sócrates lo hace– siempre en el umbral, para que la dialéctica platónica se ponga en marcha y decrete de esa manera la división dualista del sentido (Nancy, 2014, p. 28-30).

Para Heidegger, en cambio, en la pregunta por el ente que hace la ontología, lo referido, el ente, *ón*, reside tan implícita como constitutivamente en lo expresado, en el *legein*, en el discurso. En todo hablar del ente, en todo referirse a él, hay un excedente, algo co-dicho que acompaña al decir, y eso co-dicho es nada menos que el ser (Heidegger, 1997,

pp. 308-309). Este co-dicho se encuentra en las antípodas del dualismo, porque explora el espacio de la donación del sentido y porque a la vez, muestra que toda pregunta habilita un particular carácter revelador: que los entes interrogados debe ya estar disponibles para su escrutinio. Ninguna pregunta, por tanto, puede considerarse ciega, porque es independiente de que sea inmediatamente advertida esta estructura. La pregunta de *Ser y Tiempo* entonces no podría simplemente ser ¿qué es el ente? sino ¿qué es ese “es” que trae a la presencia al ente interrogado en su ser? Solamente aclarándola de esa manera, es que se despierta a la dificultad dormida. Porque si el “es” *es*, entonces ya es un ente, y no el ser al que se punta con la pregunta, pero si no es un ente, pasa a convertirse en una cópula vacía, simple herramienta del juicio y plataforma para dirigirse hacia los objetos presentes para el juicio. Y aunque útil lógicamente, siguen sin entregarnos lo que buscamos con la interrogación. Por esta razón es que la pregunta, en vez de trasladarse al ámbito de la gramática para encontrar allí su lugar como determinación del discurso –tomando al “es” como verbo “auxiliar”– debe tomar la perspectiva del sentido. Debe interrogar por tanto el sentido de la pregunta, con el fin de mantenerse en la corriente de la pregunta por el ser *en tanto* que ser: ¿cuál es el sentido de la pregunta por el ente? o también ¿hacia qué conduce, cuáles caminos abre y hacia cuáles nos lleva su corriente? Esta introducción del sentido responde a lo que puede llamarse como la “sobreabundancia” de la presencia, es decir, al exceso que significa el presentarse de todo lo que se presenta.

Es la incompatibilidad con el presente de la pregunta por el ser lo que produce el excedente de presencia y lo que sostiene la suposición de un presente más presente, preparado de antemano. El sentido, que aparece por la co-presencia de lo preguntado con el preguntar, es ese exceso. Pero el sentido que surge allí y de esa manera, lo hace paradójicamente bajo el modo la privación. Como *a-létheia*, surge bajo el modo de algo que no aparece, de un permanentemente velado al que el sentido no sólo conduce sino que a la vez corresponde. La privación abre a la experiencia de un “sin contenido” primordial, de un exceso insustancial e invisible, que ha abierto el campo de la significación de los entes y que marca todo conocimiento humano, porque esa privación es la pura posibilidad de conocer. A la *a-létheia* se la vuelve “visible” por el *logos*, porque *logos* comporta un sentido mucho más originario que el de simplemente hablar. *Logos* es un dejar venir libre a la presencia [*Anwesen lassen*], por lo que *logos* “muestra” que hay algo que no puede

expresarse, aun cuando incesantemente se lo expresa en todo uso del *logos*. Si para Heidegger el pensar se orienta, no lo hace nunca desde la Idea, sino que lo hace desde el mundo y su acontecer. Es el acontecimiento de una privación que vuelve posible el conocimiento. De esta manera, Heidegger se “desvía” del platonismo para desviar a la filosofía de sí misma, retomando el “origen olvidado del sentido” a partir de una práctica diferente de la verdad, que hace de ella “un irreductible a la medida de lo dicho”, de la palabras, del *logos* (Potestà, 2013, p. 80-81). Lo primero es la aparición, el venir a la presencia de lo que se presenta, y no un supuesto primer “vistazo”, personal o subjetivo, supuesto sin plantearse, desde donde se tendría una panorámica general del espacio de los entes. No hay *logos* por fuera del *logos*, cuestión que produce una esencial disociación entre el aparecer y el poner ante la vista, lo que a su vez hace surgir una nada que diferencia a ambos. Por esta razón la nada es irreductible a toda significación. Es una privación primera para el conocimiento, a partir de la que surge, en el mismo instante de la privación, la filosofía. Porque la filosofía antes que un saber sobre las cosas y antes que un “discurso sobre el ser”, es la respuesta de una humanidad que ha sido conmovida por la paradoja de aquel exceso irreductible de presencia (Heidegger, 2003b).

Pero esta no es una respuesta simple. En sí misma, ella también es excesiva, por lo que no quedamos nunca “a mano” con el exceso. Cuestión que se demuestra no sólo en la estructura de la pregunta que constituye a la filosofía, sino que además, en los modos que ella encuentra para corresponder ha dicho exceso. Parafraseando al Hegel de *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general*, para Heidegger, habrá que desconfiar de la filosofía siempre que se convierte en el sano sentido común. Hay que sospechar de la filosofía cuando ella ha dejado de lado su aporía y su inquietud constitutiva, fiándose de que puede acceder inmediatamente a sí misma, a través de las representaciones cotidianas. Por esto, contra el sentido común y su “distinción evidente” basada en el dualismo, determinar el sentido del ser es una de las tarea más urgentes de la filosofía (Heidegger, 2000c, p. 40). Todos los esfuerzos de la analítica existencial realizados por Heidegger en *Ser y Tiempo* habrían estado orientados a la sola meta de demostrar esta cuestión (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 1998, p. 389). Será necesario, siempre y cada vez, encontrar la manera particular e insustituible de “entrar” ahí donde ya estamos, de habitar la perplejidad y la aporía de nuestro lugar, antes de intentar salir de ella. El círculo, que revela el uso de la

palabra y que se despliega en la estructura de la pregunta, implica poner en suspenso lo que se entiende por “entrar” y por “salir”. Porque desde el momento en que se considera un sentido al que nada precede, y un mundo al que no entramos nunca porque siempre estamos en él, no hay, en sí mismo, ni “afuera” ni “adentro”, sino que sólo la diferencia y la vecindad entre el “adentro” y del “afuera”.

Siempre y cada vez, cada vez ese siempre, decimos, para ver de qué manera es posible que asome la luz desde el horizonte del tiempo, despuntando con ella la *posibilidad* de la superación de la metafísica. Es el tiempo la “línea” de demarcación, de conjunción y de disyunción, de vecindad y de lejanía, entre el *en* y el *frente a*, del espacio que abre, al mismo tiempo que cierra, la aporía de la pregunta por el ente. Porque el tiempo ya no limita al mundo desde lo eterno, sino que lo atraviesa como una flecha, como una línea recta que ha roto los lazos con la eternidad. La demarcación no es más algo que se sostiene a partir de otra cosa (del adentro del “adentro”, del afuera del “afuera”, del sentido del “sentido”, etc.) circunscribiendo un *lugar* a partir de una especie de plano *more geométrico*, sino que la demarcación, ella misma, es término, fin hacia el que se propende en un aplazamiento perpetuo, que conduce a nada porque proviene desde nada. La cartografía exigida por el idealismo se disuelve sin remedio en el absoluto de la existencia y su facticidad. Porque la existencia, viniendo de nada, no puede sino acontecer absolutamente. Por eso que en el laberinto de la línea recta –dirá Borges en *La muerte y la brújula*– se han perdido tantos filósofos, así como también, como lo veremos más adelante, otros tantos psicoanalistas. El laberinto es una línea recta afectada por un espacio topológicamente intrincado.

Se han perdido en una línea recta “insistente e invisible”, pensando que “la casa” en la que se encuentran y habitan es más grande de lo que es, que esta es susceptible de mensurarse, ya que la agrandan y extienden “la penumbra, la simetría, los espejos, los muchos años, el desconocimiento, la soledad” (Borges, 2004). En esta recta, infinitamente divisible porque finita, el hombre aparece bajo la figura de una “cesura” temporal, de un impasse entre el círculo hermenéutico y la recta de la finitud, transformando uno en otro. En su ser, el hombre se encuentra en la posición de impedir y de diferir que el “antes” y el “después” y que el “adentro” y el “afuera”, reconciliándose en el punto del tiempo ahora, clausuren definitivamente el círculo de la interpretación. Es que la recta a la que nos referimos no es un tramo determinado entre dos puntos estáticos, que el hombre debería

recorrer a través de fases momentáneas en el transcurso de su vida, sino que desde el vamos de su existencia, el hombre mismo, en tanto que Dasein, se extiende en ella. Su propio ser se encuentra así, desde el comienzo, constituido como extensión; *es el entre* el nacimiento y la muerte (Heidegger, 1998, p. 391). Jano bifronte que mira en un mismo tiempo a la aurora y al ocaso; juego de espejos del acontecer del sentido; espacio del mundo que se abre a partir de nada y que en esa misma nada se resuelve. Esto es lo que constituye la específica extensión, movilidad y persistencia del Dasein.

De esta manera, el hombre, no apuntando a “algo” que se sustrae, sino que señalando en su indicación el sustraerse del ser, y poniéndose en camino hacia ello, se convierte en un “signo *por* interpretar” (Heidegger, 2008, p. 21). Lo que hay que pensar se aleja del hombre; lo que ha de ser el objeto de su pensamiento se le sustrae. Y lo que se le sustrae, además se niega a regresar. Sin embargo, el sustraerse es un evento, en la medida en que nos concierne y nos convoca mucho más que todo lo que se hace presente. El sustraerse se vuelve lo más presente de todo lo que “ahora” es presente, superando la actualidad de todo lo actual (Heidegger, 2008, p. 20). Como el evento de la entrega de sí mismo a sí mismo, lo que se sustrae no puede sino arrastrar al hombre en su retiro. Tal como si provocase una especie de succión, sustrayéndose el ser, lo ubica en la misma senda que aquello que lo atrae y lo convoca. El hombre acuña su esencia en el “estar en camino”, en su ser destino hacia lo que no deja de escapársele. De esta manera, el hombre históricamente perdura como un signo, y no porque es o fue real en algún punto determinado del tiempo. El signo no es una abstracción de lo que el hombre es. Remitiendo absolutamente a sí desde sí, el hombre es signo porque permanece a la espera de su interpretación, porque “es el signo que indica lo que se sustrae en cuanto que escapa” (Heidegger, 2008, p. 21). El hombre es un indicador, un signo de camino hacia lo que se sustrae y que señala el sustraerse. El hombre indicador se destina junto con el ser, porque es histórico en el fundamento de su existencia.

Entre el círculo y la recta: la finitud y la facticidad del hombre. El signo que aguarda y que impide que el círculo se cierre como tal, sustrayéndole su centro y sometiéndolo a un tiempo “que ningún cálculo temporal de la historia puede otorgarle su medida” (Hediegger, 2008, p. 23). A partir de esto, nos encontramos tal vez con el movimiento mayor de la *topología del ser*, porque ¿qué es un círculo que carecería de centro? Un anillo, que es una superficie topológica fundamental. El anillo, es una figura que no está simplemente conectada, como es el caso del círculo, desde que sus límites consisten en dos curvas en vez de una sola. Esta duplicación de las curvas impide diferenciar, mediante los juicios intuitivos de la extensión geométrica, el adentro del afuera, convirtiéndolos a ambos en conceptos únicamente relativos (Kasner & Newman, 2001). El agujero interior del anillo pertenece al mismo tiempo al exterior. La topología en general –y esta, la del anillo, en particular– pone radicalmente en cuestión lo que Kant, junto con la tradición metafísica, llamó “fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio” (Kant, 2000): la evidencia de que el espacio absoluto posee una realidad [*Realität*] propia, anterior e independiente de la existencia de toda materia, lo que permite concluir que dicha realidad propia es constitutiva del fundamento primero de la posibilidad de existencia de la materia (p. 90). Para Kant, si el espacio sirve de base y principio de la sensación y de la representación, el espacio en que se ubican los cuerpos no se distingue del campo en que se yuxtaponen las sensaciones. Ambigüedad esencial de la categoría kantiana de realidad, que lleva a que exista una identidad estructural entre el espacio físico y la extensión de las sensaciones (Torretti, 2005). Identidad que a su vez debe ser resuelta en una interpretación subjetiva –y por ello sintética– del espacio: la representación del espacio debe estar *ya* en la base. No cabe duda, entonces, “de que cuando Kant hablaba de espacio, antes de pensar que es una forma de nuestra sensibilidad, se refería a lo que hemos llamado espacio físico, el espacio en el que están efectivamente los cuerpos” (Torretti, 2005, p. 743). A lo que cabe agregar, además, que en esa yuxtaposición entre espacios es donde Kant hará aparecer a la antropología, como la posibilidad de un conocimiento empírico del hombre, el que surge a partir del lugar abierto por la crítica de la razón.

Kant afirmaba decididamente que perdería su tiempo quien se empeñe en otras relaciones que las prescritas por la representación del espacio (Torretti, 2005, p. 251). Pero sólo haciendo de la geometría la representación intuitiva a priori de nuestra propia

capacidad receptiva, es posible para Kant sostener dicha prescripción y establecer así proposiciones sintéticas y no meramente analíticas, garantizando una “intuición pura” y un valor objetivo de la representación (Torretti, 2005, p. 247-248). Para Kant, el espacio *a priori* sólo puede comprenderse a partir de una métrica euclidiana, es decir, como un continuo temporal de tres dimensiones. Tal fue la importancia y la fuerza heurística que la geometría tuvo para Kant, que su acercamiento a la aritmética, con el fin de encontrar en ella una “ciencia del tiempo” equiparable a la geometría como “ciencia del espacio”, no alcanzó a ser más que una “fallida ocurrencia” (Torretti, 2005, p. 250). Será necesario para nuestra argumentación que el *círculo de la comprensión de Ser y Tiempo* dialogue con el *anillar [ring] del anillo [Ring]* de *La Cosa* (Heidegger, 2007b, p. 253), para exhibir la transformación topológica de uno en el otro. Sin embargo, para poder hacerlo de manera adecuada, resulta ineludible mostrar primero la conexión esencial entre la finitud del hombre y el ser como tal, que significa para Heidegger el hundimiento de esta base kantiana de la realidad del espacio. Es como si el círculo de la metafísica, descrito por Aristóteles en la *Física*, con Kant adquiere un particular “volumen” a partir del surgimiento del hombre. Como por una especie de deformación gradual y continua que atraviesa la historia de la metafísica, el círculo en el espacio de dos dimensiones aristotélico llega a convertirse en una esfera con la tridimensionalidad kantiana, desde que Kant añade la “profundidad” con el problema del hombre y de la finitud. En la antropología, el hombre se convierte en una esfera del tamaño del mundo, cuyo “centro” debe ponerse en disputa [*Auseinandersetzung*] a partir de la interpretación de lo que significa el horizonte de la trascendencia. Junto a lo que Kant había supuesto y validado para la ciencia natural, existe un *recuerdo mortificante*, al que la *Crítica* parece no querer exponerse. Sobre él avanza la analítica Dasein, para arrancar ese recuerdo del olvido. El acto ontológico-fundamental de la metafísica del Dasein es un recuerdo (Heidegger, 2013, p. 200).

IV. Finitud, Comprensión, Facticidad. Repetición de la fundamentación kantiana en la turbulencia sísmica de la cotidianidad.

El hombre se encuentra en el lugar de la pregunta por la verdad del ser. Porque sólo el hombre existe, él es el único ente que es según su existencia. Kant vislumbró esto a partir de su filosofía trascendental. Con ella, Kant convertía un obstáculo epistemológico –la finitud del conocimiento– en condición ontológica. Y en la medida en que lo trascendental no es sólo condición de posibilidad de la experiencia, sino que lo trascendental mismo es también experiencia, Kant plantea una necesaria conexión entre antropología y metafísica. Con esta conexión, con la que introduce y concluye su fundamentación crítica de la metafísica, Kant redefine –respecto de la tradición que lo antecede– la relación fundamental del hombre con el mundo.

La metafísica, afirmará Kant, es una “disposición natural” del hombre en su posibilidad y sus límites. La esencia más íntima de la razón humana se anuncia ya en los intereses que la mueven siempre y cotidianamente (Kant, 2003, p. 55). Estos se formulan como preguntas, que reúnen todo el interés de la razón: *¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?* A partir de la *experiencia posible* que el hombre observa en su conocimiento del mundo, la propia facultad de pensar puede remontarse hasta las condiciones de posibilidad de ese conocimiento. La “revolución copernicana” de la habla Kant en el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura* (Kant, 2003), debe comprenderse como un cambio de método, que hace girar en torno al sujeto lo que antes lo hacía en torno al objeto. Pero considerando que a ese sujeto, no se lo alcanza sino a partir del objeto y de la experiencia de su objetivación que el sujeto realiza. La piedra de toque de

este nuevo método de pensamiento, es que sólo será posible conocer *a priori* lo que de las cosas, el sujeto mismo haya puesto en ellas. De esta manera, las cosas son objeto de un posible conocimiento finito, un conocimiento que debe admitir que las cosas le sean dadas como *eso* ahí delante.

Contra Hume, Kant emprende la labor de demostrar que la metafísica no es la ilusión de un “pretendido conocimiento racional” de algo que sólo procede de la experiencia, el que sólo tiene la apariencia de necesidad por la costumbre de la que deriva. Ante el riesgo de la desaparición de toda filosofía pura, por alejarse definitivamente de la ciencia natural, Kant se pregunta *cómo* llegaron a existir ciencias puras tales como la matemática, porque es su pureza misma –como condición de posibilidad– está la marca que confirma su existencia y su realidad. Siguiendo el ejemplo de la matemática y de la ciencia natural, será posible justificar el cambio de método que Kant promueve en la *Crítica*. Por esa razón, hay que considerar que la metafísica todavía no es real en tanto ciencia. Pero sí lo es, en tanto disposición natural. Porque la razón humana avanza hacia cuestiones y problemas, sin estar motivada solamente por la vanidad de saber. Es la necesidad, la que impulsa a formular preguntas que no pueden ser contestadas mediante el uso empírico de la razón. Pero las contradicciones ineludibles con que se encuentra la mera disposición natural de la razón, que tiende hacia alguna u otra metafísica no importa cuál sea, le impiden a Kant permanecer más tiempo en ella. Es necesario dirigirse desde la naturaleza a la certeza, es decir, ir desde la disposición natural hacia la capacidad de la razón de juzgar sobre los objetos que considera. Que la razón encuentre mediante su crítica, “barreras concretas y seguras” que comprendan y distingan el entendimiento de la sensibilidad, conducirá necesariamente hacia la ciencia. Porque el dogmatismo del conocimiento cotidiano, no se enmienda mediante su ampliación en un infinito de objetos diversos –tarea por lo demás desalentadora, dirá Kant– sino que por su delimitación, la que permite pesquisar los problemas que surgen en su interior. Luego de que la razón haya obtenido el pleno conocimiento previo, podrá determinar con la mayor seguridad la amplitud y los límites del uso de la razón. Todos los esfuerzos de la filosofía, anteriores a la *Crítica*, son considerados por Kant como preparatorios para la metafísica propiamente dicha, es decir, preliminares a la ampliación sintética de los conocimientos *a priori*. Para que el conocimiento crezca fuertemente arraigado, para que tenga un próspero y fructífero crecimiento, la metafísica

debe constituirse, contra toda “dificultad interior y resistencia exterior” como una ciencia imprescindible para la razón humana, como una ciencia que ha instalado firmemente sus raíces en el hombre. Volviéndose indispensable para ella como disciplina, “podrá cortarse su tronco cada vez que rebrote, pero no se podrán arrancar sus raíces” (Kant, 2003, p. 57).

Al querer repetir la fundamentación kantiana, con el fin de mantener el problema que en ella se desarrolla –la apropiación *sintética* del terreno en que la razón se mueve primordialmente, mediante el establecimiento de sus límites *a priori*– Heidegger afirma que el “resultado” de dicha fundamentación no consiste en saber, finalmente, que la síntesis ontológica de la trascendencia se encuentra en la imaginación trascendental, sino que en la necesidad que expresa aquella necesaria *conexión* entre antropología y metafísica, en torno a la cual, la *Crítica* encontró su posibilidad y su límite. Ni en la preparación adecuada de la tierra, ni en la fortaleza de las raíces, sino que en el acontecimiento que haría concordar una y otra, es donde se encuentra para Heidegger la cuestión kantiana: el gesto radical de la crítica, el mismo llevarse a cabo de la *conexión*, está desarraigado. El verdadero movimiento de las ciencias, dirá Heidegger, se produce por la revisión, más o menos *radical* –aunque no transparente para sí misma– de sus conceptos fundamentales. Y el nivel de las mismas, se encuentra en su mayor o menor capacidad de soportar la crisis de dichos conceptos. Es decir, lo primario no es la fisionomía del tronco de los conceptos, sino que el hecho de hundir las raíces en un suelo ontológico. El hecho de haber esclarecido esto, se convierte para Heidegger en el gran aporte de la *Crítica* kantiana.

Pero el *a priori* de la región del ser que ella desentraña, supone ya una interpretación del ente hacia el que la investigación se orienta, considerándolo su “objeto” – en este caso, el ente propiamente humano, en función de su humanidad, como sujeto libre, al mismo tiempo que como un ente perteneciente a la naturaleza, con un puesto determinado en el cosmos. El examen del sentido de esa interpretación, por su trabazón con el sentido del ser en general, es previo al tronco, a la raíz y al suelo; sin ese examen previo, la investigación ontológica, a pesar de su carácter crítico, “seguirá siendo ingenua” (Heidegger, 1998, p. 32-34). Y permanecerá así, mientras desconozca que el lugar en que se enraíza la investigación ontológica, que no es otro que su propio llevarse a cabo, puede y debe llegar a concebirse no únicamente de manera óptica, sino que a su vez, tal como la investigación que sobre él se desarrolla, y en el mismo tiempo de su desarrollo, de manera

ontológica. Para Heidegger, la investigación ontológica comporta raíces existenciales, debido a que el terreno en que ella se mueve permanece siempre en barbecho: la experiencia pre-científica no puede suponerse como ya dada o resuelta. Y aunque parezca paradójico, con Heidegger será posible demostrar que la referencia de Kant al movimiento de los astros, habría estado orientada a dar cuenta de ese terreno movedizo. De esta manera, por enfatizar la instancia preparatoria, la *ontología fundamental*, condición de posibilidad de todas las ontologías, debemos encontrarla en la analítica del Dasein.

Pero repetir la fundamentación kantiana, abriendo sus posibilidades originarias para apropiarse de su resultado efectivo, no se consigue simplemente volviendo a plantear la pregunta *¿qué es el hombre?* para responderla a partir del recurso a la antropología, aún si esta es considerada “filosófica”. Considerada de esa manera, la pregunta permanecería indeterminada, en una “clausura antropológica” (Raffoul, 1998, p. 12) que impediría que esta pueda volver a surgir, manteniendo dormidas las fuerzas que la posibilitaron como problema fundamental. Debido a la potencia que comporta, *was ist der Mensch?* no puede ponerse a partir de un concepto o de una tesis sobre el hombre y su “mismidad”, que haya sido formulada de antemano. La pregunta kantiana por lo que es el hombre, en la que confluyen todas las demás preguntas de la nueva metafísica fundada por Kant, no puede ser medida en su verdad como una pregunta antropológica. Porque la antropología no fundamenta a la metafísica, ella es ya su resultado. Por el sólo hecho de ser antropología, esta no alcanza para fundamentar la metafísica, ya que debe suponer ya al hombre como hombre.

La antropología no es una analítica adecuada del *Mensch*. Porque para Kant, se trata más bien del horizonte del conocimiento, es decir, en qué medida pueden llegar a concordar nuestros propósitos y nuestras capacidades. Pero este horizonte no es solamente un horizonte individual, sino que responde a lo que Kant llama “horizonte absoluto”, que es la congruencia de los límites del conocimiento humano con los límites de la entera perfección humana: *¿qué puede saber el hombre en general como hombre?* (Kant, 2000, p. 64). En palabras de Foucault, con la pregunta kantiana –como entrelazo de dos límites– el hombre se transforma en un “extraño duplicado empírico-trascendental”, porque es un ser tal “que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”. El hombre es sujeto de un saber, en el que, al mismo tiempo, es fundamento y finalidad (Foucault,

2009, p. 310). El verdadero resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica no se encuentra, entonces, en lo que parece ser más evidente, sino en lo que se revela en su acontecer mismo: una economía de la representación, y la imposibilidad de esta de captar su propio funcionamiento, que la abre sin compensación hacia su propio límite. Toda la interpretación heideggeriana de *Crítica de la razón pura* –como el mismo Heidegger lo manifiesta– estuvo orientada principalmente a revelar ese acontecer, porque en ello se encuentra su *trazo* más íntimo y su problemática más propia (Heidegger, 2013, p. 185).

Ahora bien, en opinión de Heidegger, Kant “retrocede” ante el fundamento que él mismo ha colocado. Eso es lo que esencialmente revelaría la fundamentación kantiana, y lo que más interesará a Heidegger. Porque el retroceso de Kant, participa, tanto como cualquier otra de sus conclusiones, del resultado de su fundamentación de la metafísica. Cuando la fundamentación kantiana coloca a la ontología en los varales de la razón, tomando su impulso a partir de ninguna otra cosa que no sea la esencia de la propia facultad de pensar, descubre, al final de su recorrido, la síntesis ontológica en la imaginación trascendental. Esta, considerada por Kant como una facultad del entendimiento, constituye una de las fuentes subjetivas que posibilita la experiencia. Mientras que la experiencia es la unidad de las percepciones enlazadas, la imaginación es la facultad que realiza la síntesis unitaria de las percepciones que hacen a la experiencia (Torretti, 2005, p. 305-308). Antes de todo proceso de asociación y reproducción, la imaginación realiza la unión de lo múltiple, que proviene de la intuición, en una sola representación, a partir de la unidad dada de un instante de tiempo.

Pero la imaginación que Kant llamará “trascendental” no puede comportar tan sólo un funcionamiento pasivo o receptivo. Junto con ser reproductiva y asociativa, la imaginación debe ser productiva, porque sólo así comportaría una capacidad sintética *a priori*. Sólo cuando la síntesis liga *a priori* la diversidad, a partir de la necesaria unidad del fenómeno, Kant le asignará el nombre de función trascendental de la imaginación (Kant, 2003, p. 124). Esta facultad es activa y espontánea, por lo que es anterior a la asociación y la reproducción. En ella se encuentra el origen del conocimiento. La síntesis de la aprehensión y de la reproducción de las partes que constituyen la experiencia, no remite a un contenido sino que al acto de la imaginación, porque ésta, finalmente, “determina un espacio y un tiempo en el espacio y el tiempo” (Deleuze, 2008, p. 82-83). Considerando a

la imaginación como una facultad del sujeto, Kant reingresa en la subjetividad del sujeto humano, retornando, luego de haber determinado sus límites, a la “disposición natural” a la metafísica desde la que comenzó. Pero a través de su fundamentación, que ha revelado la subjetividad del sujeto, en opinión de Heidegger, Kant retrocede y no llega al fin con el fundamento colocado. Kant se socaba a sí mismo la base sobre la que se apoyó inicialmente en su *Crítica*, lo que hace que el concepto de razón pura, y la unidad de la razón pura, se pongan en cuestión (Heidegger, 2013, p. 184). Recurriendo al hombre, con el fin de salvar la razón pura, buscando mantener la propia base de la imaginación trascendental y haciendo depender de él el edificio de la metafísica, Kant muestra, al mismo tiempo, el hundimiento de esa base y el abismo de la metafísica.

La pregunta por el hombre, requerido como sujeto unificado y unificante del saber en su análisis y síntesis, se abisma en un callejón sin salida, que va desde lo positivo a lo fundamental, de la finitud del conocimiento a la finitud del hombre. En las tres preguntas críticas, *¿Qué puedo saber?* *¿Qué debo hacer?* *¿Qué puedo esperar?*, la razón humana no sólo acusa su finitud, sino que apunta a la finitud misma, buscando asegurarse y permanecer en ella. La razón humana no es finita porque se plantee estas preguntas, sino que plantea esas preguntas porque es finita (Heidegger, 2013, p. 186). En su ser-razón, la razón humana encuentra su finitud. Por lo que las tres preguntas críticas interrogan la finitud, las que refiriéndose a la pregunta por el hombre, le hacen cargar a esta todo el peso de la obra crítica. La cuestión a esclarecer entonces, es la manera en que se alcanza esa referencia, que quiere poner en relación las estructuras del conocimiento en una relación sistemática con el mundo. Penetrar en el problema de la subjetividad del sujeto —que no es otra cosa para Heidegger, que hacer efectivamente finita la finitud que descubre la *Crítica*— conduce a una oscuridad que, sin importar lo variado de sus conceptos, ninguna antropología podría aclarar. Pero en la penumbra de este “dogmatismo antropológico”, se vuelve visible una interrogación que permanece pendiente.

¿Quién es ese Mensch que no puede ser objeto de ninguna antropología, ni de cualquier otra ontología regional? *¿Cómo* alcanzarlo en la pregunta, para dar una respuesta ontológicamente adecuada a lo que es la esencia del hombre? *¿Qué* clase de pregunta es la pregunta por la finitud del hombre? Estas interrogantes buscan despertar y hacer efectivo el Pliegue en el que aparece la moderna figura del hombre, sacudiendo los intentos de hacer

de él el fundamento de su propia finitud. Este Pliegue –el “trazo más íntimo” del que habla Heidegger– no es la concepción de un ente de carácter mixto, en que la función trascendental recubre a la empírica y en la que los contenidos empíricos se animarían por un discurso que comporta un supuesto trascendental. Porque en su propia duplicación, y en la búsqueda de apoyo de los bordes del Pliegue que conforman al Hombre, no se encuentra la “verdad de toda verdad”, sino que el llamado a las “posibilidades más tempranas” de todo dogmatismo antropológico (Foucault, 2009, p. 331-332). La pregunta no determina de antemano a un objeto, sino que funciona como un reclamo, como una apelación del ser al hombre. Por esto, para Heidegger, “no se trata de buscar la respuesta a la pregunta por lo que sería el hombre, se trata, ante todo, de preguntar cómo es posible que en una fundamentación metafísica pueda y deba preguntarse por el hombre” (Heidegger, 2013, p. 184). En definitiva, preguntar por el hombre es lo que sale a la luz a partir de la fundamentación kantiana. Con la analítica del Dasein, Heidegger interrogará la condición de posibilidad del fundamento colocado por la fundamentación kantiana de la metafísica, interrogando la manera de preguntar por él. Si hay que preguntar por el ser del hombre, es porque la pregunta que lo ha tomado como objeto no requiere de una nueva respuesta, sino que de una elaboración más originaria que la que ha entregado la ontología. Necesita la repetición de su fundamentación, porque en el Dasein, la filosofía crítica encuentra su verdad más auténtica.

Se trata de comprender ontológicamente lo que hay supuesto en el preguntar de la ontología, porque es desde esa suposición, desde donde se determinan las respuestas que fundamentan la metafísica. Esta elaboración originaria, dirigida a lo que puede y debe llevarse a cabo, responde principalmente a dos motivos: sólo será posible comprender en general algo como el ser, en toda su riqueza de articulaciones y de relaciones, sin reducirlo a un ente, si se demuestra, a partir de la comprensión, la “conexión interna” –que es la circularidad del dogmatismo antropológico– que existe entre la fundamentación de la metafísica y la finitud del hombre (Heidegger, 2013, p. 192). Pero interrogando al hombre, haciendo converger en él los problemas centrales de la metafísica –ya que en él no sólo encontraríamos el fundamento de la representación, sino que además, el momento en que la pregunta crítica se transforma en cuestionamiento trascendental – investigamos algo más que la supuesta “mismidad” que le correspondería: alcanzamos la posibilidad de

comprender el ser, que en tanto hombres, comprendemos constantemente y que hemos comprendido siempre. La fundamentación de la metafísica, proyectada en la trascendencia para ser comprendida originariamente, se transforma “en la aclaración de la posibilidad interna de la comprensión del ser” (Heidegger, 2013, p. 193). Básandose en la comprensión, que constituye el fundamento de la relación del hombre con el mundo, el hombre se vuelve un lugar, con cuyo ser acontece la irrupción primera del ente. Siendo el ahí [*Da*] donde irrumpe el ente, podrá llegar a anunciarse un “sí mismo”, cuya naturaleza es el problema de la finitud del hombre. Por lo que “más originaria que el hombre, es la finitud del *Dasein* en él” (Heidegger, 2013, p. 196).

Con la repetición de la fundamentación kantiana de la metafísica, Heidegger expone lo fundado por la crítica, insiste sobre ella, para pasar a un nuevo punto de partida, que es el *Dasein*. Pero este punto de partida, lugar descentrado a perpetuidad respecto del origen fundado del pensamiento de la tradición, no nos pone por encima de esta, ni nos conduce hacia un grado más alto del pensar; ni siquiera nos transporta hacia algún nuevo dominio, por fuera de la metafísica. En todo esfuerzo por salir de la metafísica, el pensar no alcanza un lugar superior, sino que un nuevo comienzo, que presta atención a la esencia aún no dicha del desocultamiento, donde se anuncia el ser. El nuevo comienzo es una sustitución en el pensar, que conduce desde un pensar establecido por la representación del ente a uno acontecido por el ser y obediente de él (Heidegger, 2000d). Para conseguir ese desplazamiento, que aún tiene que llegar a ser experimentado, Heidegger opta por el término *Dasein*. A pesar, pero también a sabiendas, de que *Dasein* ya es un nombre de la metafísica, utilizado para aquello que desde ella se conoce como existencia, realidad u objetividad. Cuestión problemática, hasta el punto de que parece, a primera vista, de que ese término sólo hubiese sido empleado en *Ser y Tiempo* para no hacer uso de otro, más común, como conciencia. Pero ni la palabra “*Dasein*” aparece en el lugar de la palabra “conciencia”, ni la “cosa” llamada “*Dasein*” toma el lugar de aquello que uno se representaría con la palabra “conciencia”. En *Ser y Tiempo*, *Dasein* no figura como la invención de una palabra nueva, en un intento de discutir con el vocabulario de la metafísica aportando un nuevo concepto, sino que cumple el papel de conductor del pensar. Con el *Dasein* no se inventa. Se pone al pensar sobre la pista de lo que ha sido pensado para él, por lo tanto, sobre la pista de lo ya pensado. Por la vía del nombre, y del nombre del

nombre, se mantiene al pensar en la metafísica. Mientras que con la palabra Dasein, Heidegger se refiere a otra cosa. No a la metáfora de “otro” nombre ya ahí, sino que algo que tiene que ser pensado como lugar.

Con el Dasein –afirma Heidegger– ocurre “que se nombra eso que aún tiene que ser experimentado y, por ende, tiene que ser pensado como lugar, concretamente, como el lugar de la verdad del ser” (Heidegger, 2000d, p. 305). A lo que Heidegger agrega –en una de las tantas notas de *Introducción a ¿Qué es metafísica?*– que ese lugar, “dicho *insuficientemente*”, es el “lugar habitado por los mortales”, la “región dentro de dicho lugar” habitada por lo mortales. La *insuficiencia* a la que allí alude Heidegger, nos advierte de una clara incomodidad de su parte con la manera en que se expresa. Como si no pudiera nombrar de otro modo, a esa “región” dentro de un “lugar”, dejando flotar en el aire, indeterminada, la existencia de una región anterior a la división de esos lugares. Mismo problema del que advierte en *Le Thor*, del que surge la necesidad de una *topología del ser*. Así, la insuficiencia aludida por Heidegger, respondería, a nuestro criterio, a que la cuestión topológica todavía no se encuentra del todo presente en su pensamiento, como lo estará poco tiempo después, cuando se refiera a la *cuaterna* o *estructura cuaternaria*, y al posicionamiento que allí tiene el hombre, en las *Conferencias de Bremen*. Pero a pesar de esto, el problema sigue siendo el mismo. Es decir, cómo explicar el despliegue de lo extático, de lo abierto del proyectar, que es, al mismo tiempo, un afuera y un adentro; el abrir de un afuera que permanece encerrado en el adentro; un estar dentro en el “fuera” y el “aquí” del desocultamiento, de donde proviene la presencia del propio ser (Heidegger, 2000d, p. 306).

La existencia, como la esencia misma del Dasein, no es un simple estar fuera, como una especie de apartarse del interior de la inmanencia de la conciencia. Entendida de esa manera, la existencia sigue representada como sustancia, ignorando el fenómeno originario de estar-en-el-mundo. Dasein conduce al pensamiento hacia lo único importante, que es “pensar la relación del ser con la esencia del hombre y, con ello, y pensado desde nuestra perspectiva, muy especialmente una experiencia esencial del hombre que resulte suficiente para la pregunta conductora de *Ser y Tiempo*” (Heidegger, 2000d, p. 304-305). El Dasein, vislumbrando en su trascendencia la posibilidad de un ponerse por fuera de la metafísica, abriendo un más allá del ente, no hace más que traer de vuelta la esencia misma del

hombre, que es la pregunta por su ser. La pregunta por el ser empuja a la pregunta por el hombre, porque cuando la pregunta por el ser se desarrolla, incluye al que pregunta de un modo esencial. El preguntar del hombre es definido desde el comienzo por Heidegger como ontológico, ya que el hombre es interrogado por su relación a sí en términos de *ser* o *llegar a ser* sí mismo. Pero la relatividad que existe entre el ser y el hombre, no produce una unidad simple, sino que hace que el hombre, en el momento en que se capta a sí mismo *como algo*, se desplace al mismo tiempo respecto del ser –alcanza a saber que es y que tiene que ser, pero no sabe aún qué es. Preguntar por el ser, es un modo de ser del ente que somos, lo que atraviesa y disloca la determinación metafísica de la subjetividad como sustancia o sujeto. Pero para alcanzar la “esencia extática existencial del hombre” primero hay que pasar a través “la determinación metafísica del ser sí mismo del hombre” (Heidegger, 2000d, p. 307) para retornar al fundamento de la metafísica –que es la suposición de un *ya* fundado como “realidad efectiva”. Como la pregunta por el hombre se lleva a cabo respecto del problema del ser –preguntar por el hombre es preguntar por el *ser* del hombre– Heidegger elige al Dasein para atravesar la determinación metafísica del sí mismo en su presuposición subjetiva. Sólo tomando como punto de partida al Dasein, podrá determinarse la pregunta por la esencia del hombre exclusivamente en términos de *relación* [*Bezung*] al ser (Raffoul, 1998, p.18), manteniendo la *conexión* encontrada en Kant. En esa relación se configura el estar dentro del Dasein –su instancia [*Insändigkeit*]–en la apertura del ser, cuidando ese estar dentro y perdurando en ello en su existencia (Heidegger, 2000d, p. 306).

El hombre existe sobre la base de la comprensión del ser, la que determina preconceptualmente, y en toda su extensión, el trato que tenemos cotidianamente con el ente que conocemos. La existencia, como un modo de ser definido en el ser y desde el ser, es en sí finitud, porque sólo hay ser allí donde la finitud se ha hecho existente (Heidegger, 2013, p. 196). Esta relación interna que propone Heidegger entre comprensión, finitud y existencia, hace que la trascendencia del Dasein sea distinta, y más originaria, que la de la subjetividad kantiana. Para Heidegger, la subjetividad trascendental kantiana –bajo la forma de un *yo* que acompaña a todas las representaciones, como “unidad originaria sintética de la apercepción” (Kant, 2003, p. 153-154) – es una forma de olvido de la finitud del Dasein en el hombre. Pero este olvido no es ni un accidente ni algo pasajero, sino que se produce

constante y necesariamente, en la medida en que le Dasein tiene la costumbre de interpretarse a sí mismo y al mundo en el que se encuentra, a través de una teoría del conocimiento. Es decir, que a pesar de dar cuenta acabadamente de la finitud, mediante un conocimiento crítico, el hombre, como sí mismo o sujeto –es decir, tomándose a sí mismo como objeto de conocimiento– no llega a comprenderla. El olvido de la finitud –que es el perdurar en la existencia, manteniéndose en el advenimiento de la muerte– sólo puede ser demostrado por la revelación de la posibilidad interna de la comprensión del ser. La esencia de la finitud es la comprensión (Heidegger, 2013, p. 196), por lo que no es una cuestión gnoseológica: ni como límite del conocimiento ni como condición de posibilidad del mismo. La ontología fundamental del Dasein, busca arrebatarse al olvido lo que este ha tomado para sí: el ser. Mientras el conocimiento, así como la conciencia, presuponen la apertura de lo ente, la comprensión implica el ya estar dentro del espacio en el cual se mueve la intención y el conocimiento, porque el hombre tiene ya su esencia en ese estar dentro. El hombre no es por fuera de una relación al ser; allí se agota su esencia y esta encuentra su límite, porque no hay acceso al ser sin que la propia esencia, antes de todo conocimiento, esté en juego. La existencia es el verdadero fundamento de la representación y de la conciencia. Pero ese fundamento permanece obstinadamente oculto, porque el Dasein tiene la tendencia a “comenzar” por una teoría del conocimiento, que “sepulta” [*begraben*] el “mundo exterior” en una “nada”, de la que luego lo hace aparecer mediante demostraciones (Heidegger, 1998, p. 227). El hombre no comienza por donde debería. Porque sostenerse en una teoría del conocimiento, con el fin de asegurar un mundo, desconoce que la causa, antes que en el pensamiento como creencia o certeza, se encuentra en nuestro propio lugar de residencia: se encuentra bajo nuestros pies.

Kant buscó demostrar esto desde sus primeros trabajos, que treinta años antes de *Crítica de la razón pura*, ya se referían a una especie de *sepultamiento* del mundo exterior, y que puede ser visto como el “trasfondo imaginativo” que orientó su camino hasta su obra mayor (Blumenberg, 2009, p. 148). La teoría del cielo, convertida en ciencia hacia un poco más de un siglo, había convencido al hombre de la futilidad de la realidad de lo más

cercano. Para Kant, el ignorante no puede tener idea alguna de la ignorancia en que se encuentra. La conciencia de su falta de saber tendría que venirle desde afuera, desde el momento en que se encuentra con una realidad con la que no se le había ocurrido contar (Blumenberg, 2009, p. 144). Gracias a los astrónomos, con sus cálculos y observaciones – continúa Kant– hemos descubierto el “abismo de nuestra ignorancia”, por lo que en ausencia de tales conocimientos, la razón humana nunca hubiera podido considerar ese abismo tan grande; sólo reflexionando sobre ese abismo, puede producirse una transformación en los objetivos últimos del uso de la razón (Kant, 2003, p. 490). Este “abismo”, nos dice Blumenberg (Blumenberg, 2009, p. 145), no es el anuncio – al estilo de Pascal– de una falta de fe, sino que es el “título de una vivencia” casi treinta años anterior a esta declaración, y que Kant dejó plasmada en *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*. Allí, Kant busca una experiencia que abarcara el antagonismo del cielo y de la tierra, enmarcado por la desconfianza de la razón frente respecto de sí y de la calidad del mundo, que produjo en toda Europa el terremoto de Lisboa de 1755. La razón comenzaba a sentirse capaz de todo, y la teoría del cielo de Kant habría sido el reflejo de esa confianza, tratando de abarcar en un único golpe, los problema y los objetos más alejados temporal y espacialmente de ella, narrándolos en una sola historia natural del mundo (Blumenberg, 2009).

Pero fue la naturaleza misma la que echó abajo las esperanzas sintéticas del teórico, mostrándole lo que se encontraba bajo sus pies, y que pasaba inadvertido para él mientras reinaba la calma. Un año después del terremoto, en 1756, Kant publica tres tratados dedicados a la cuestión, tratando de salvar lo que podía de la razón. Buscando calmar el ánimo europeo, Kant llama a instalares en el *hábito* de la razón, presentándola como expresión de una curiosidad teórica. El 31 de enero de 1776, Kant publica *Sobre las causas de los terremotos...* donde buscaba mantener los derechos de la teoría –a pesar de no haber sido capaz de prever lo designios de la naturaleza– afirmando que los “grandes acontecimientos que afectan el destino de todos los hombres excitan con razón aquella laudable curiosidad que se despierta con todo lo extraordinario y se cuida de preguntar sobre las causas de ello” (Blumenberg, 2009, p. 146). El núcleo del suelo que se ha vaciado, es el mismo donde se asentaba la confianza del hombre en el mundo. Pero para que la teoría no pierda pie del todo, Kant proponía que Lisboa debía volver a edificarse en

el mismo sitio donde se encontraba, pero teniendo en cuenta ahora la dirección de la onda sísmica. El tratado de enero, contiene también un capítulo titulado *Sobre la utilidad de los terremotos*. Allí, propone que la utilidad responde a que los terremotos permiten la renovación del suelo, y que posibilita el crecimiento de las plantas y la explotación de los minerales –es decir, prepara el suelo desde donde crecerá fuerte el árbol de la razón de *Crítica de la razón pura*. Pero además de los beneficios agrarios, los terremotos entregan una enseñanza que el hombre soporta de mala manera: él no es el fin último de todas las cosas, por lo que no está en él saber cómo las cosas podrían haberse hecho de mejor manera (Blumenberg, 2009, 146-147).

La providencia nunca pedirá la aprobación del hombre para proceder como lo hace— concluirá Kant. Lo que refrenda en abril de 1756, cuando escribe *El fuego de las cavidades subterráneas todavía no se ha tranquilizado*. En este tratado, Kant apunta a los “cerebros especulativos”, que quieren hacer del movimiento del sol y de las estrellas, la causa del agitación de la tierra. Con este escrito, Kant quiere contener las divagaciones cósmicas de la teoría. Es común, querer ir en busca de la explicación de un mal miles de millas lejos, porque parece que avergüenza verlo tan cerca, como si sólo fuera parte de un entendimiento agudo, encontrar las causas en lejanías infinitas (Blumenberg, 2009, p. 147-148). Kant da un golpe de gracia a la alianza entre teoría y teodicea: el terremoto es la advertencia más amenazadora del primado de la realidad humana y terrena. Si fue necesario hacer pasar a sus lectores por los firmamentos, es porque sólo así podía juzgarse con justeza los sucesos producidos en la tierra (Blumenberg, 2009, 149). Pero parecería que de ese primado de la realidad humana y terrena —que nunca será nunca otra cosa que un ser humano— que es por donde razonablemente debió comenzar la crítica, Kant no quisiera saber nada. Kant “retrocede” con su intento de validar un conocimiento para la ciencia natural, ante la incapacidad de adueñarse “en plena transparencia” del terreno en que el hombre se mueve, que es lo que Heidegger llamará *facticidad*. Sólo porque el hombre “antropológico” trae consigo la fundada seguridad de lo *a priori*, su espacio puede ser determinado mediante la certeza del conocimiento y su método.

El acto ontológico fundamental de la metafísica del Dasein, es un recuerdo —el *memento mori* del Dasein en el hombre— que no se alcanza “atornillándose” al hombre desde “afuera”. El Dasein debe interiorizar, en un mismo movimiento, el recuerdo y lo

recordado, que es lo movedizo del fundamento donde debe poner pie, para hacerlo salir de nuevo. Para lograrlo, el Dasein debe mantenerse girando sobre sí, sin tener siquiera una sola “estrella en reposo”, que tuviera la capacidad de orientarlo en sus giros desde el cielo a la tierra, o de la especulación al realismo. En esto, la comprensión heideggeriana se enfrenta polémicamente a la “revolución copernicana” de Kant, porque ambas expresan modos de orientarse en la existencia, respecto del “recto camino” de la pregunta por el ser. Por lo que la comprensión no puede explicarse sin la revolución. Y para demostrarlo, retomemos nuevamente la referencia de Kant a Copernico, que aparece en el prólogo a la segunda edición de *Crítica de la razón pura*. Kant quiere hacer lo mismo que Copernico, quien percatándose de la imposibilidad de concretar ningún tipo de progreso para el conocimiento si suponía que los cuerpos celestes giraban en torno del espectador, decide revertir el proceso y asumir que el espectador es el que gira sobre sí, mientras los cuerpos celestes se mantienen en su lugar. La expresión utilizada por Kant para describir este giro – *sich drehen lassen* – permitiría al menos dos interpretaciones. La primera, que es a la que ya aludimos más arriba, sostiene simplemente un cambio de centro, que hace girar ahora sobre el sujeto lo que antes lo hacía sobre el objeto, “orientando maquinalmente” la perspectiva del pasaje del geocentrismo al heliocentrismo (Guest, 1994, p. 35). Pero su simpleza no significa que esta lectura deba ser considerada errónea, ya que está avalada por el mismo Kant. Porque aun cuando la sustancialidad del sujeto esté perdida en su inestabilidad, convertida en una suposición puramente formal, ella permanece en el mismo lugar que le ha asignado la tradición. Ahora como “yo” trascendental, ni siquiera hay que preocuparse por su realidad, para que las representaciones de la realidad le correspondan (Kant, 2003, p. 155). Igualmente inaccesible por su forma vacía, siendo exclusivamente un ente de razón, el sujeto teórico-contemplativo –cual si fuera un pequeño sol– mantiene todos los derechos que no deja de perder, debido a los embates de la naturaleza, el sujeto del *pathos*.

La segunda interpretación de la expresión kantiana, enfatiza que el nervio de la cuestión no está en saber si es el observador –la tierra– el que gira en torno al sol, o si la situación es al revés y es el sol el que lo hace respecto del observador. No se trata en lo inmediato de un cambio de centro. Lo que hay que saber esencialmente, en cambio, es que el conjunto del cielo estrellado gira en torno al observador, en la misma medida en que el observador no deja nunca de girar sobre sí mismo. Esta duplicación del giro es lo que

entrega la ilusión –trascendental– de que primero habría sido el firmamento el que giraba en torno el observador, y es lo que lleva a desconocer el verdadero orden de constitución del conocimiento. Se considera como *cosa en sí*, lo que no es sino un fenómeno (Guest, 1994, p. 36). En cada giro sobre sí, lo que el observador ganaría, al mismo tiempo lo perdería, vaciando su centro en una especie de “autorotación centrífuga” que Kant llamó “apercepción trascendental”. Todos los días vemos el sol donde no está. Cinco minutos antes del atardecer, el sol se encuentra bajo el horizonte geométrico que nos permite visualizarlo. Pero gracias al retraso que de los rayos refractados en la atmósfera, nos muestra el sol en un lugar donde ya no está más. Esta segunda lectura del “*dreher lassen*” kantiano –por acentuar no sólo el espacio sino que también el tiempo del *giro*– se acercaría a la manera en que Heidegger comprenderá la trascendencia, así como el traspasamiento que ella implica. Pero este acercamiento está sujeto a la condición de que el *giro* kantiano del sujeto sobre sí, sea considerado a la luz del doble giro –y de su *desproporción*– del acontecimiento de la comprensión del ser.

Para Heidegger, al comportarse respecto de un ente que no es él y que lo sostiene, el hombre se hace dependiente de aquel ente, a partir del momento en que no puede adueñarse de *su* ser. Sin embargo, no puede poner fin a esa dependencia tomando el otro extremo de la “relación” para refundarla, porque tampoco puede “volver” sobre sí y adueñarse del ente que es él mismo en cada caso. Es un sólo *trazo* el que se duplica, se muestra y se repliega entre ambos “extremos”, problematizando su *mismidad*. Irrumpiendo en la totalidad del ente, proyectado en su existencia en medio de ellos, al hombre se le revela y se le sustrae, por igual, el ente que no es como el ente que es (Heidegger, 2013, p. 195). Pero para seguir por la pista de Heidegger, es fundamental no descartar la primera interpretación para enfatizar exclusivamente la segunda. Porque el acercamiento que aquella intenta, no representa una falsa apreciación de la *pérdida de estabilidad* sustancial del sujeto, por estar ahora referido a lo trascendental, sino que es un acercamiento abstracto, que insiste en considerar al Yo como un sí mismo simple e inmediatamente dado. Descuidando su esencia, no examina adecuadamente el fenómeno en el que se desenvuelve originariamente la trascendencia: los contenidos fenoménicos del Dasein cotidiano (Raffoul, 1998, p. 40).

La trascendencia es traspasamiento, un pasar hacia un lugar para permanecer allí. Desde un punto de vista estrictamente formal, se entiende como una relación que va desde una cosa hacia otra. El *desde* y el *hasta* son considerados espacialmente, como si se tratara de una demostración ontológica de las coordenadas del espacio. Por lo tanto, desde este punto de vista formal, siempre existiría un umbral que es traspasado. Pero el traspasamiento, no es una capacidad subjetiva del Dasein, sino que es algo que le pertenece a su constitución fundamental –debe ser considerado como un acontecimiento propio del ente que es el Dasein. El traspasamiento del Dasein no es espacial, sino que es existencial. Aquello que hace posible que el Dasein se mueva en un espacio es su existencia en general, la que debe acontecer en el mundo sin derogar su ser, en la medida en que lo constituye fundamentalmente y con anterioridad a todo conducirse en el espacio. Con el Dasein, la trascendencia no puede ser comprendida entonces como una relación sujeto-objeto. El Dasein trascendente no traspasa un límite, situado delante de un sujeto, permaneciendo primero “dentro” de sí mismo. Tampoco sobrepasa un espacio que lo separaría del objeto: lo que se traspasa es el ente mismo, cualquier ente que llega a estar *desoculto* para el Dasein y por ello, también el ente que él mismo es (Heidegger, 2000e, p. 120-121). En el traspasamiento, se decide lo que es y lo que no es uno mismo, porque en esa decisión no se deja de existir como *mismo* –y sólo existiendo de esa manera, fuera de sí y en sí *mismo*, es que el Dasein puede conducirse respecto del ente. Debido a que existe, el Dasein ya ha traspasado la naturaleza y puede conducirse respecto del ente. Pero no en relación a uno entre otros, sino que el ente en su totalidad, sin importar la manera en que este se encuentre determinado en cada caso. Sólo siendo, se da el traspasamiento en dirección de los objetos. La trascendencia se llama entonces *ser-en-el-mundo*. Y el mundo es trascendental, porque participa de la constitución de la trascendencia. Lo trascendental, tal como propuso Kant, no es un conocimiento cualquiera del ente, sino que aquello que delimita todo el conocimiento óptico que es posible para el hombre como tal. De esta manera, lo trascendental refiere al problema de la constitución interna de la ontología, lo que hace que el *estar-en-el-mundo* del Dasein sea la concepción más radical de la trascendencia (Heidegger, 2000e, p. 122).

Para Heidegger, entonces, todo el problema de la trascendencia se encuentra en que al Dasein le pertenece el *estar-en-el-mundo*. No sólo porque exista de facto en él, sino porque su constitución esencial se encuentra ahí. Esto hace que el mundo no pueda entenderse simplemente como la totalidad de los entes ya delante de él, sino que como el *cómo* de la constitución de la totalidad de los entes. El *cómo* del mundo está a la base de todo desmebramiento del ente, es su “límite y medida”, por lo que es una condición previa y al mismo tiempo relativa al Dasein del hombre (Heidegger, 2000e, p. 124). Ese *cómo*, que determina el ente en su totalidad, para Kant se determina a su vez como Idea. En cuando Idea, el mundo es la representación de una totalidad incondicionada, porque sólo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones. Pero la totalidad pensada en él sigue estando referida a fenómenos, es decir, al objeto posible del conocimiento finito. El mundo para Kant es trascendente porque traspasa los fenómenos, sin embargo, en cuanto totalidad, vuelve siempre a referirse a ellos. La trascendencia significa salir fuera del fenómeno, como conocimiento finito, y representarse la posible totalidad de todas las cosas como objeto. Con esto es que el mundo representa una limitación y hace del conocimiento humano finito en su totalidad. El mundo se ubica entre la *posibilidad de la experiencia* y el *ideal trascendental*, convirtiéndose así en el núcleo de la totalidad de la finitud del ser humano (Heidegger, 2000e, p. 124-125). Esta ubicación intermedia es el elemento metafísicamente esencial, porque apunta al existir humano como interpretación del ente como totalidad, designando así su esencia.

Mientras Kant demuestra el *cómo* del mundo a partir del horizonte del conocimiento, volviéndolo dependiente de la representación y de la deducción, en la síntesis de un sujeto inmediatamente dado y aislado del mundo; para Heidegger, por el contrario, el *cómo* es una estructura de referencia que caracteriza al Dasein, por la que el Dasein comprende unitariamente la totalidad del ente, aun antes de toda demostración y su encadenamiento lógico-deductivo. Más aún, si el Dasein se sustrae y se niega a cualquier forma de demostración del mundo como “mundo exterior” –distinguiendo y relacionando el dentro del afuera a partir de un límite temporalmente estático– es porque en su ser, el *es* ya siempre lo que se le cree hacer ver demostrativamente: las demostraciones sólo pueden llevarse cabo a partir de las suposiciones de un ente que ya está en el mundo, habiéndoselas con un ente que comparece en el mundo. El *estar-en-el-mundo*, es una especie de *a priori*

“subjetivo” de todo conocimiento *a priori* del espacio, porque es el *a priori* de su constitución de ser. Esto no tiene que ver con ninguna arbitrariedad subjetiva, respecto de un ente que sería de otra manera que como opinamos que es. Se trata más bien de un movimiento esencial, que descubre una espacialidad originaria sobre la base del *estar-en* (Heidegger, 1998, p. 132). Este espacio que se descubre en la ocupación implica que el estar lejos o estar cerca, no es jamás cuestión de distancia. Por ejemplo, se dice que algo está “a un paso”, que está “ahí mismo”, a la “vuelta de la esquina”, etc. Además, un trayecto “objetivamente” muy corto, puede llegar a ser para alguien el “paso más difícil”. Todas estas expresiones no pretenden una medición, sino que demuestran un trato ocupado con el ente, el que implica constantemente un sentido apreciativo. Pero esto no es privativo de las distancias. Con la duración sucede lo mismo. Cuando decimos “media hora”, nunca son “30 minutos”, sino que una apreciación “cualitativa”, que debe ser interpretada desde ocupaciones cotidianas. Todas las lejanías son evaluadas de modo circunspetivo. Estas salen al encuentro de la cotidianidad del Dasein, por lo que todas las mediciones objetivas serán ciegas respecto del acercamiento descubridor de la ocupación (Heidegger, 1998, p. 133).

Comprendido lo anterior como un modo primario de orientación del Dasein, el *cómo* que determina la totalidad del ente, tiene que darse de un modo diverso a como Kant pensó la representación intuitiva de nuestra propia capacidad receptiva. Para Heidegger, tal como afirmamos más arriba, el problema no se encuentra en si es posible demostrar o no la existencia de un mundo *por fuera* del sujeto, al modo de un traspasamiento espacial, sino en explicar por qué el Dasein, en tanto constituye su ser como *estar-en-el-mundo*, comienza por una teoría del conocimiento para referirse a la espacialidad del espacio que le pertenece. Y la explicación se encuentra en que la cotidianidad caída del Dasein, la que desplaza la comprensión del ser hacia el ser en cuanto ser-ahí (Heidegger, 1998, p. 227). El conocimiento del hombre, como conocimiento del mundo, retrocede ante la facticidad y el estar arrojado. Alejándose de la turbulencia [*der Wirbel*] de la cotidianidad, coloca delante de sí, como referencia y orientación, al ente, representándolo a partir de un horizonte trascendental.

Este sepultamiento del mundo, en la preeminencia del principio subjetivo del ente como objeto, es el sepultamiento de la referencia al ser. En el privilegio de lo real efectivo, el ser es entregado sin miramiento al “desprecio” de la abstracción –sin mundo y sin otros (Heidegger, 2013, p. 915). Pero el mundo forma parte de la *mismidad*, que subtiende al *Yo mismo* de la subjetividad. Desde el mundo, el Dasein se da a entender respecto del ente hacia el que actúa, en una anterioridad constitutiva a la manera en que lo hace. El Dasein se da a entender por su mundo y sólo llega a sí mismo a partir del mundo, produciéndose fácticamente como un *mismo*, como un ente *al que se la ha confiado la tarea de tener que ser*. El horizonte del conocimiento que se nos presenta y se nos enfrenta como objeto, es sólo una faceta de lo abierto que nos rodea, cuya apertura no le viene dada porque se mire en él, de un modo contemplativo. Debe hacerse la experiencia del horizonte, considerando la trascendencia como lo que es: traspasamiento y rebasamiento, *en* el horizonte de lo que es, desplegando una zona [*Gegend*] anterior a todo objeto que se nos enfrenta [*Gegenstand*] donde las cosas reposan y permanecen en sí mismas (Heidegger, 1989, p. 42-43). De lo que se trata, en el ente que es el Dasein, es de su poder ser, de su llegar a ser sí mismo en la trascendencia de la mismidad. El Dasein ha sido consignado al ente que es y ha de ser, por lo que sólo puede estar en relación consigo mismo cuando se traspasa a sí mismo, excediéndose en el respectivo *en consideración a* del mundo, y proyectándose más allá de sus posibilidades, arrojándose a sí mismo (Heidegger, 2000e, p. 139).

Al Dasein nunca le es indiferente su modo de ser. Él es y ha de ser su modo de ser, su “guisa” o su “estilo” [*Weise*] (Agamben, 2007b, p. 388). Por esto, las dos determinaciones fundamentales de la ontología clásica, la esencia y la existencia, el *quod est* y el *quid est*, en el Dasein se contraen en una tensión, determinada por *nada* más que su misma indisociabilidad. Si su esencia reside en su existencia, el carácter en este ente no son propiedades disponibles, sino que por el contrario, son siempre posibles modos de ser: cada ser-tal es ante todo ser, tiene que ser su ser tal –ser en sentido transitivo. Toda cualidad, todo ser-de-tal-o-cual-manera, nunca es una propiedad para el Dasein, sólo un posible modo de ser, un poder ser. Una apertura original es la que se produce en este movimiento facticio, donde el Dasein tiene que ser su *manera de ser*. En el Dasein, el ser y su modo son discernibles y uno a la vez, lo que implica que siendo esencialmente su aperturidad, el Dasein es esencialmente verdadero. A su constitución existencial le pertenece la apertura a

su ser más propio (Heidegger, 1998, p. 241). En el lanzarse más allá y el sustraerse del Dasein, se funda toda posibilidad de dar fundamentos; en su trascendencia está la esencia misma. Sin embargo, el Dasein nunca puede apropiarse del todo: cerrado en lo que abre, velado en lo que expone, oscurecido por su propia luz, la ontología fundamental del Dasein, para Heidegger es una hermenéutica de la facticidad. La facticidad constituye la estructura misma del Dasein, la que se define mediante el oxímoron de “facticidad original” o de “dispersión trascendental” (Agamben, 2007b, p. 401).

Esta facticidad del Dasein implica una espacialidad activa y transitiva, la que como ya dijimos más arriba, es correlativa de su ser como *estar-en*. Sólo sobre esta base es que al Dasein le corresponde una espacialidad. Esta espacialidad del Dasein, que podríamos llamar “fáctica”, comporta los caracteres de la des-alejación [*Ent-fernung*] y la direccionalidad [*Ausrichtung*]. La des-alejación, como modo de estar-en-el-mundo, no significa ni distancia, ni lejanía, ya que para el Dasein, alejar algo o ponerlo lejos es un modo fáctico de ser. Des-alejar quiere decir “hacer desaparecer la lejanía [*Ferne*], por lo que estar lejos de algo significa, por consiguiente, acercamiento” (Heidegger, 1998, p. 130). Por ser el ente que es, el Dasein es esencialmente des-alejador. Siendo el ente que es, hace que el ente comparezca, viniendo a la cercanía. Porque estando donde no está, el Dasein no inviste un centro desde el exterior abstracto de un Yo, respecto del cual se movería y orientaría en el espacio, sino que invierte los dinamismos clásicamente entendidos de la “intuición formal del espacio”, al dar lugar a la nada que determina la tensión de la facticidad.

Cuidando esa nada es como el Dasein distribuye el ser con su moverse en el círculo sin centro de visión, en el que llega a enfrentar objetos, pero que más esencialmente, lo reúne todo en su amplitud dejándolos venir a la presencia. Por esta razón, mientras que el estar lejos es una determinación categorial que no le cabe al Dasein, el des-alejamiento es un existencial. Es decir, el Dasein se mueve en un “des-alejarse direccionado” (Heidegger, 1998, p. 133). El des-alejamiento es la lejanía de los entes a la vez que la abolición de esta lejanía, lo que explica a su vez que el horizonte de la visión, entendido como lo “abierto circundante”, sea algo Otro [*Anderes*] que el ente, pero que al no poder considerarlo como tal un ente, el Otro sea también Otro de sí, es decir, lo Mismo que él es (Heidegger, 1989, p. 44). El Otro, a pesar de mantener una relación a lo Mismo, lo atraviesa y trasciende para

seguir siendo Otro. Bajo la figura del horizonte hacemos la experiencia de la relación limítrofe que existe entre lo Mismo y lo Otro, la que es constitutiva del lenguaje.

El Dasein no atraviesa su des-alejación, como si esta fuera una distancia que pudiera ser dividida y recorrida paso a paso, sino que la lleva consigo. Tal como su ser no puede serle indiferente, el Dasein es esencialmente su des-alejación; él es espacial. No puede deambular por él mismo a través del ámbito de sus des-alejaciones, sólo puede variarlas, y cuando lo hace, descubre los circunscriptivo, el *en respecto a*, del espacio. Uno de los efectos más profundos de la circularidad, es esta especie de tachadura que no puede ser atravesada por el Dasein. Este sólo llega a moverse con ella y acompañarla, sin nunca superarla, porque es la marca imborrable de su dispersión originaria. El *en torno a* le pertenece al ser, lo que produce una distribución del ser en su topología como efecto de la destrucción fenomenológica de la subjetividad trascendental. Para terminar de “enraizar” la ontología categorial en la ontología fundamental del Dasein, este *entre* imposible de cruzar que es el des-alejamiento, debe pensarse como temporalidad extática finita. Hay que preguntar de un modo analítico-existencial por las condiciones tempóreas de posibilidad de la espacialidad propia del Dasein, que funda el descubrimiento del espacio intramundano (Heidegger, 1998, p. 382). Este es el tiempo de la pre-ocupación. Tiempo no contable, que no apunta la constitución de objetos “ya ahí” en el espacio, sino que muestra el develamiento original del mundo, en su unidad como proyecto arrojado.

¿Quién es, entonces, el Mensch? Para Heidegger, no es otro que aquel que viene después del sujeto. Como pura potencialidad de ser, el *quién* es lo que constituye esencialmente al Dasein. Sólo el *quién* puede interrogar adecuadamente la existencia, porque esta, abriéndose al porvenir, ha renunciado al título de sujeto, para ubicarse *entre* la resolución anticipadora y el reclamo del ser. Esa ubicación *entre* es lo que lo lleva a ser, cada vez y lo que le impide contestar a la pregunta por el *qué es*. El ser reclama al hombre como la instancia de su manifestación, afectándolo por su reclamo y llamándolo a sus posibilidades más originarias. *Interpelado* [interloqué] es como Jean-Luc Marion ha denominado a aquel que viene luego del sujeto (Marion, 1993). Si el *quién* es un

interpelado, es porque se define por su ser tomado por sorpresa, atónito al ser convocado *ahí*, por no poder decir de buenas a primeras *Yo*. De esta manera, al sujeto “le sucede el movimiento mismo que le precede en una diferencia irremediable” (p. 458). El Dasein aparece en el desvanecimiento de la intencionalidad del *Yo*, porque le opondrá de entrada la doble paradoja de no constituir ningún objeto y de no asegurarse ninguna sustancialidad.

El ser sólo se realiza arriesgándose a ello mediante la resolución, que se ordena en una constelación de fenómenos que presentan un carácter común: el vaciamiento de la identidad como nada. Primero, la angustia, que termina en la experiencia fenomenológica de la nada, porque la angustia se abre a la nada, sin nada más que ella misma (Marion, 1993, p. 442). Luego, la conciencia que experimenta su deuda, percibe una llamada que no evoca ni exige, pero que al mismo tiempo no puede dársele ninguna respuesta ópticamente asignable. La llamada no enuncia nada, no da información alguna ni tiene nada que contar, sólo abre al Dasein a su propia trascendencia (Marion, 1993, p. 443). Por último, el ser-para-la-muerte, donde el Dasein se relaciona con su puro poder-ser. Abriéndose a la posibilidad de la imposibilidad, se relaciona con la nada, porque no se relaciona con ningún ente (Marion, 1993, p. 444). La resolución anticipadora no resuelve nada, porque no debía hacerlo. Su única razón es el arriesgarse del Dasein en su propio ser, conduciendo a ser Sí-mismo (Marion, 1993, p. 445).

Por esta razón, la sombra del ego seguiría planeando sobre el Dasein. Esto explica que para Marion, la analítica del Dasein no logre sobrepasar por completo al sujeto, sino que sólo alcanza a ofrecer una vía para llegar a hacerlo. Su propuesta del *interpelado* implica, de esta manera, que el Dasein sólo es un límite. Sólo puede afrontarse la tarea de la superación del sujeto metafísico pasando a través del Dasein, pero destruyéndolo a él también, como la última forma del Sí-mismo (Marion, 1993, p. 446). Con esto, Marion llama la atención sobre una segunda avanzada fuera de la subjetividad por parte de Heidegger, la que ya no se ve en la necesidad de una analítica. Por esta razón es que puede ser interrogada topológicamente en su dinámica, tal como lo hemos venido haciendo, a partir de una mutua imbricación, que coloca al desnudo una tachadura que prepara una vuelta decisiva.

Sólo si continuámos pensando a partir de una espacialidad *a priori* –y por lo tanto subjetiva– es que uno se vería en la necesidad de encontrar finalmente superada la “interioridad” del Dasein a partir de su exposición a la exterioridad del llamado del Ser. Y considerar que además, el ser Sí-mismo debe disitnguirse del Ser como tal, en un enfrentamiento de dos posiciones, cuando lo que hay que rescatar de ellos es, por el contrario, su mutua dependencia. Si el hombre es constantemente reclamado por el ser como *mismidad*, la pregunta por el *quién* se revela cada vez como algo que, en su dinámica, mantiene el lugar para el evento [*Ereignis*] de la presencia. Si somos, y cuándo somos y cómo somos, como pertenecientes al ser; la pregunta de si somos o no sí mismos y de si nos pertenecemos a nosotros mismos, es en sí la pregunta por el despliegue del ser (Heidegger, 2003, p. 52). El *evento-apropiador* es el vaciamiento del centro, que abriéndose en el ser ahí como su punto de giro, opera en contra del círculo metafísico de lo mismo. Muestra la duplicidad esencial de su constitución, en la imposible reapropiación del origen de lo propio. *Ereignis* es el evento del desplegarse de un despliegue. Es el acontecimiento del “quiebre” del centro donde se fundaría a la verdad (Heidegger, 2003, p. 253). Entre el clamor y la pertenencia –*entre*, que es donde se juega el destino del pensar del ser.

V. Pensar en el ser. *Ereignis* y la topología de *das Geviert*.

En el capítulo II, mostramos cómo en su seminario de Le Thor, Heidegger se leía a sí mismo y explicaba que lo que condujo su trabajo posterior a *Ser y Tiempo*, no fue otra cosa que la movilidad de un estar en camino. Habiendo comenzado desde la comprensión de la pregunta por el ser en términos de sentido, se dirigía luego en dirección de una comprensión de la pregunta por el ser en términos de verdad. Esto explicaría por qué su itinerario de pensamiento posterior a *Ser y Tiempo* –tal como ahí lo afirmaba Heidegger– “reemplaza” la expresión “sentido del ser” por la de “verdad del ser”. Sin embargo, si ambas expresiones se encuentran referidas a la comprensión de la pregunta por el ser, se debe a que tanto sentido como verdad, apuntan a retener el sentido del “proyecto”, entendido como “la apertura de una revelación”. El “reemplazo” de uno por otro, al que aludía Heidegger, debía pensarse a partir de este matiz. Llamamos la atención sobre él, para afirmar –siguiendo lo que el mismo Heidegger afirmaba, y considerando la relación originaria entre *topos*, *physis* y *logos* que propusimos en el capítulo I– que hablar de la verdad no implica que se abandone o se desdeñe el sentido. No es una cuestión de representación lo que sucede entre ambos conceptos. Tampoco se trata de ubicar “momentos” en la obra de Heidegger, para elegir uno en vez y por sobre otro –lo que por lo demás continuaría por la misma senda de la representación. Considerando las cosas de esta manera, nunca podríamos llegar a entender a qué se refiere Heidegger con lugar (*topos*) ni

entender las precauciones que toma para que su consideración sea acorde al problema de la pregunta por el ser.

Con el fin de pensar un movimiento de pasaje que no responda a la coordenadas de la representación – y una vez más, como él mismo Heidegger proponía aquel día de septiembre en Le Thor– surge para Heidegger la necesidad de introducir la expresión *topología del ser*. Esta permitiría abordar de una manera “más directa” el original acontecer del ser, el mostrarse de lo no-oculto en su mismo desocultarse, sin dar la impresión de que existe una necesidad de representar esa verdad *desde* el sentido. La *topología del ser* es introducida entonces con la pretensión de impedir que sea presupuesta la comprensión del ser-lugar del lugar de la verdad, en el movimiento que va del sentido a la verdad, cuando esta última es definida por Heidegger como localización [*Ortschaft*] del ser. El desplazamiento orientado que supone el sentido, no se dirige nunca hacia un lugar previamente determinado para allí realizarse, desde que ambos, sentido y verdad, los comprendemos como pertenecientes al ser. Su separación es insostenible, ya que originariamente son inseparables uno el otro. Inseparablemente diversos, están entregados uno al otro en el ser. De esta manera, con la *topología del ser*, para Heidegger se trata de mantener abierta la verdad del ser en cuanto comprensión del ser. Muestra el cambio de registro que implica hablar de sentido o de verdad, pero haciendo pivotear dicho cambio en la inseparable duplicidad de un mismo movimiento. La mentada expresión condensa un doble paso y los tres términos que esclarecen la pregunta por el ser: sentido, verdad y lugar (*topos*) (Heidegger, 2003b). Así, mientras que la verdad es la cualidad de la presentación del ser-*tal* como tal, el sentido es el ser en tanto que *venida* a la presencia, en tanto que transitividad y pasaje (Nancy, 2003, p. 29). La verdad es una “puntuación”, una presentación “que no tiene dimensiones ni de tiempo ni de espacio”, mientras que el sentido es un “encadenamiento” que abre la dimensión, “dando espacio a las puntuaciones de la verdad” (Nancy, 2003, p. 33).

Para Heidegger, esta puntuación encadenada que se produce en el entrelazamiento de verdad y sentido, hace que el lugar (*topos*) donde se encuentra el ente comporte por sí mismo un dinamismo particular. Es un entrecruzamiento sin superposición ni jerarquía – porque su punto común es el ser. Una contienda, en definitiva, que constituye el emplazamiento dentro del cual se encuentra el ente, ubicado entre presentación y

dimensión. Como el ente no está sino en el ser, de lo que se trata es del “darse lugar” del lugar donde se encuentra la totalidad del ente, a partir de su ocurrencia única y singular. Con esto en mente, creemos que la *topología del ser* no sería otra cosa que el intento de articular este dinamismo del lugar (*topos*), sin hacerlo derivar de ningún principio o propiedad pertenecientes a las cosas, sino que a partir de su mismo carácter de acontecimiento, a la vez diferenciante y unitario. Si la apertura es una dimensión esencial de la verdad, es ella la que debe llegar a determinar el lugar de la verdad, como lo que se aclara en medio del ente. Y es en este mismo sentido –es decir, como exposición en dirección del ente– que la propuesta heideggeriana del *Ereignis* es topológica (Malpas, 2006). Es el claro de la verdad el que distribuye los lindes del ser en su topología. Se ubica como el centro abierto del ente, pero como un centro al que el ente no circunda. Por el contrario, en su claridad, el centro es lo que rodea al ente. Como la nada que acompaña al ente, el centro está en todas partes, pero su circunferencia en ninguna.

El *Ereignis* es topológico porque opera en contra de todo intento de fundamentar el ser en un “ser original”, más primitivo, básico o primordial, en un propio [*das Egeine*] más originario que el movimiento de apropiación de lo mismo. Con el *Ereignis*, Heidegger busca que la verdad *sea*, que se desprenda de todo ente y de todo tipo de interpretación para fundarse por sí misma. Pero este esenciarse originario de la verdad, que fundándose a sí mismo funda el espacio-tiempo, surge a partir de lo cual y para lo cual él mismo surge como claro, y que es el ocultarse. *Ereignis* es un movimiento de entrega, que al mismo tiempo que apropiación, es desapropiación o expropiación [*Enteignis*] de sí. Regido por un proyecto y un salto originario, la esencia del ser no puede ser recogida en ningún ente en particular. La esencia del ser se da y se proyecta sin recolección. O mostrando más bien la imposibilidad de la misma. De esta manera, en la topología del ser, “el pensar es él mismo movimiento” (Sichère, 2008, p. 20), ya que existe una contemporaneidad exacta entre el movimiento en el pensamiento y el movimiento del posicionamiento de lo humano pensante respecto del ser. Pero la exactitud a la que aludimos es paradójica. Pensar y ser constituyen una armonía precaria, una sincronía entre el fundamento y el abismo del *mismo*.

La imposibilidad de que el acaecimiento del ser se recolecte en un ente particular, encuentra su razón en la más profunda historia del hombre (Heidegger, 2003, p. 248). El hombre es experimentado y su esencia se encuentra sostenida en la exposición al ente en la verdad del ser. Como cuidado y como búsqueda, su misma exposición constituye el fundamento de la esencia del hombre histórico como ser-ahí. Pero en la medida en que la exposición ocurre en la verdad del ser, ya que sólo puede ser experimentada desde ella, el ser-ahí no es una transformación del hombre inmediata y constatable, sino que el “incidente” esencial en la historia de la verdad del ser. Literalmente, el ser-ahí es la “incidencia” [*Zwischenfall*] de un entre hacia donde el hombre debe ser desplazado, ya que sólo en ese entre es que podrá nuevamente ser él mismo (Heidegger, 2003, p. 258). Este desplazamiento hacia la instancia de adjudicación de la mismidad –que como acontecimiento, es una irrupción– es lo que debe ser realizado para que acontezca la historia, es decir, para que el hombre llegue históricamente a sí mismo desde el fundamento de la historia como historia del ser. Por esta razón, en el ser-ahí, donde ocurre el cruce del hombre y del ser respecto de lo propio y de lo mismo, no se produce ningún encuentro. Nada aparece para el hombre en su mutuo esenciarse con el ser. Eso es lo que el ser le exige al hombre, desde que lo emplea para que soporte el esenciarse de su verdad.

Así, lo propio no es propiedad ni posesión, sólo una transposición esencial, una alteración que rompe con cualquier centro desde el cual se quisiera conducir la historia; la historia se destina y se apropia a partir del evento. Por esta razón, es que la historia, como un movimiento de remisión y de entrega, fundándose nada más que en un traspaso de lo propio en lo propio, se pone en correspondencia con la cuestión de la traducción y de la tradición. Considerando esta relación, y tal como propone Pablo Oyarzun (Oyarzun, 2015), para Heidegger –en la medida en que el sentido sólo se despliega en una transmisión histórica– “todo es traducción”; la historia misma es –en su movimiento más íntimo– como tradición, un “proceso de traducciones, [por lo] que la *Überlieferung* es esencialmente *Übersetzung*” (p. 75). Para comprender esta afirmación, todo el acento debe recaer –continúa Oyarzun– sobre el *trans*, enfatizando de esa manera el *trance* de traducir, por lo que la traducción, siendo ella misma historia, debe sólo sostenerse en su deslizamiento. El desliz es “lo único cierto y siempre inevitable de toda traducción” (Oyarzun, 2015, p. 79).

Si nos limitamos al lenguaje occidental –propone Heidegger en la duodécima lección del curso *La proposición del fundamento* (Heidegger, 1991) – reconociendo de antemano como un límite esa misma limitación, es posible decir que nuestros lenguajes hablan históricamente. El lenguaje, por tanto, es el que habla, no el hombre. Porque es el lenguaje el que se aprovisiona históricamente, ajustándose en sus declinaciones y mutaciones, mediante el sino del ser. Y si el hombre habla, es porque llega a corresponderse con el lenguaje, en la medida en que lleva a cabo lo que destinalmente le corresponde, que es el despeje del ser. El hombre se encuentra nombrado en el hablar del lenguaje, a partir del albur del ser, relativo al ser del ente. De esta manera, en cada caso, la multiplicidad de significaciones, antes que una voluntad de representación, es una “multiplicidad históricamente acontecida” (p. 136). Si el lenguaje implica una destinación, no da igual lo que se entiende por “traducción”. Cuando se traduce, y si eso es lo que hace una lengua por su pertenencia al ser, “no se trata solamente de saber en cada caso lo que se traduce, sino de qué lenguaje a qué lenguaje” (Heidegger, 1991, p. 138). Son las circunstancias de la traducción las que interesan a Heidegger. Es la decisión a la que se encuentra ligada, lo que hace que la traducción sea “esencial” y se reconozca no como una exégesis, sino que como tradición. La *Übersetzung* como *Überlieferung*, “pertenecce al más íntimo movimiento de la historia acontecida” (Heidegger, 1991, p. 138). La traducción se concibe entonces como la relación que una lengua mantiene a lo que considera que es propio de ella, a lo que esa lengua comportaría de mismo o de mismidad, lo que se traspasaría hacia otra en el momento de la traducción, realizando con la traducción una transferencia de dicha propiedad. Pero no toda lengua es propia, porque la propiedad acontece sólo en algunas lenguas determinadas. De ahí el límite que el mismo Heidegger se impone para su reflexión, ya que en el lenguaje occidental, la propiedad y la relación a lo propio, permanece para siempre remitida. Es decir, en las lenguas indoeuropeas – constituidas por el parentesco entre griego y latín– no se haría entrega de algo como tal, sino que traspasaría aquella remisión a lo propio que acontece en ellas. En tal ocurrir, “que tiene el sello del cambio [*Wandel*], pero en donde campea a la vez, ciertamente, una destinación como envío [*Geschick*], se mantiene abierta la historia, la *Geschichte*, como pertenencia y pertinencia de la tradición, de la *Überlieferung*” (Oyarzun, 2015, p. 72).

Si hay un “evento propiamente tal en la historia”, este tiene el carácter de lo subrepticio y de lo sobrevenido. El *Ereignis* es el evento de la subrepción misma. Por esa razón, para Heidegger lo romano-romántico le sobreviene a lo griego. Es un ataque y una irrupción, no es algo que le adviene, porque si eso fuera así, ya habría un terreno preparado, predispuesto para su acogida y pertinencia. Lo romano-romántico sólo es posible en el dominio de lo propio y de lo abierto que implica lo griego (Oyarzun, 2015). El “evento propiamente tal de la historia” obra *en* la historia, y por ello, “en el dominio o en el ámbito de las entregas abierto por el *Ereignis*” (Oyarzun, 2015, p. 75). Pero el *Ereignis* no es sólo permanencia, sino que además, es cambio. El *Ereignis* es también *Wandel*, por lo que el evento sobreviene en la historia para así también sustraerse en ella. El cambio es un desdoblamiento, en la medida en que hay un cambio “que no se desliga de lo originario”, que no se desdice de él para “mantener la pertenencia a él y la persistencia en él”, mientras que hay otro, su reverso, que acaece como “desistimiento, que desiste de la verdad” (Oyarzun, 2015, p. 75). Este desdoblamiento –entre persistir y desistir– evita la presunción metafísica de un sentido pleno y puro, de un núcleo intocado anterior a la historia. Si existe en la transmisión histórica algo que preservar, si algo permanece del primer envión del ser, “eso permanece en reserva desde la entrega” (Oyarzun, 2015, p. 76). El desdoblamiento es primario, lo que explica por qué para Heidegger hay una “traducción originaria”, la que nos conducirá, como lo veremos a continuación, hacia la cuestión de la creación.

La relación inicial con el ser implica el olvido del ser como necesidad. El olvido no es una negligencia de los hombres, ya que siendo, en un mismo tiempo, menester y urgencia [*Not*] del pensamiento, el olvido es el genuino darse del ser, es la reticencia con que el ser se da. Ese es el destino y la esencia del ser en Occidente, al que se entrega históricamente como metafísica, es decir, “haciendo” la historia para “nosotros” con el fin del “aseguramiento” de los énfasis con que el ser se da. Quiere traer al ser a la cercanía, abolir toda distancia con él, encogiendo las distancia en el tiempo y el espacio. Pero “arrastrado todo a la falta de separación”, ocurre lo “terrible [*Ensetzende*] que disloca [*heraussetz*]” todo lo que es de su previa esencia (Heidegger, 2007b, p. 234). ¿Es que un conocimiento adecuado de la traducción nos prevendría de este destino funesto, desde que nos permitiría apropiarnos correctamente de los grandes nombres que pasan del griego al latín? Sería difícil negarlo sin hipotecar lo aquí en juego, porque cuando se procede de

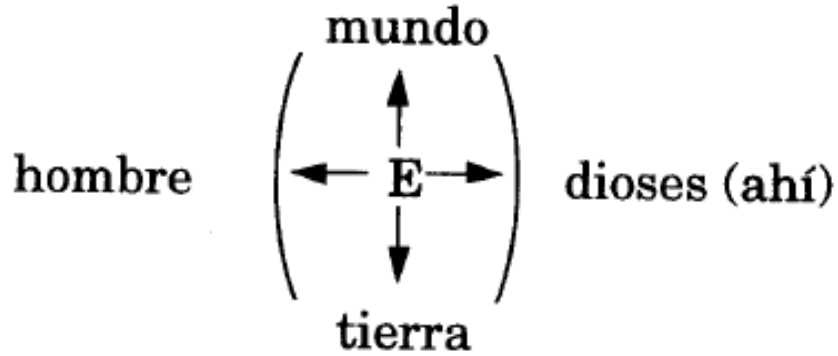
modo esencial, aquella no es la pregunta más adecuada, sino que sería esta: ¿Cuál es el fundamento de su posibilidad, dónde yace el fundamento de su necesidad? La preguntas difieren porque no ha de confundirse esta traducción esencial que propone Heidegger, con la posibilidad de producir equivalencias y de símiles por el parentesco que existe entre el griego y el latín. La traductibilidad se encuentre alojada ya en el alba misma del ser (Oyarzun, 2015, p. 77) de la misma manera que la dislocación florece en el alba misma y prospera junto con la traductibilidad.

La traducción es dislocación, por lo que la aurora del ser se encuentra originariamente desplazada –por lo que en su lugar encontramos una laguna y no una presencia. Dislocada y transferida hacia otro lugar que aquel donde “supuestamente” debiese estar, desplazada de una supuesta presencia originaria que habría que resguardar, el inicio no es nunca una posición fijada, sino que “se encuentra en los pasos furtivos, en el trance y el desliz” (Oyarzun, 2015, p. 78). El ser, en el acontecimiento de su darse, es el acaecer de una retractación sin la cual no sería posible su entrega misma. Reservándose como entrega, debe no entregarse ni renunciar a sí para que permanezca como entrega. Pero tiene que *haber* retractación del ser. Porque enfántizando la instancia de lo propio, Heidegger resalta que es en la reserva y la retractación donde se encuentra lo propio. Ahí se encuentra el tono del trance y el tálde del paso. ¡*Traduttore-traditore!* Sí, pero siempre que en la reserva y la deslealtad no resida el capricho de un sujeto que suplante a esos pasos furtivos, sino que una exigencia perentoria, una decisión que llevándose a cabo reconozca lo extranjero en lo propio: traducir es lo que *nadie* puede –porque implicaría poseer el sentido original de un texto para transportarlo sin pérdida a través de un medio continuo de paso– pero que es tarea de *todos* –porque ese sentido es lo que no se posee, no queda más que traducir y traducirnos en ese todos.

El trance de la traducción-tradición, la remisión original de lo propio y su traductibilidad inicial, proporcionan el sesgo de la creación. Si el hombre es aquel que es usado por la verdad del ser para soportar el modo en que esta se esencia, creando es cómo el hombre puede volverse él mismo fundador de lo de lo que lo funda, que es el ser-ahí. Sin

embargo, la creación no es el logro de una identidad, sino que la apertura de la instancia en que podrán corresponderse el ser-ahí y la verdad del ser como evento. Si decimos que la creación comporta un sesgo, o si ella acontece al sesgo, es porque no puede explicarse a partir de centro alguno que separe tajantemente lo interno de lo externo, lo propio de lo ajeno. Sólo porque la creación es esencialmente sesgada, porque excluye toda relación de propiedad, confinando constantemente con el plagio y la tergiversación, es que es posible que en ella se produzca una apropiación, que es la pertinencia y la pertenencia a la tradición. La creación es la refundación del ser, es memoria sin ser reproducción, copia ni representación. Con ella acontece una grieta, un entre en vez de un centro, que mantiene la dualidad histórica de la tradición y de la traducción, de lo propio y de lo ajeno, y a la que sólo una suerte de “estrabismo ontológico” podría tratar de disfrazar y anular a partir de una comparación ideal entre sus valencias. Como el acontecer de la reunión y de la dispersión en torno a la *cosa* que abre el mundo de los entes, la creación pone en escena una estructura para el acontecimiento de dicha apertura, al mismo tiempo que expone una relación dinámica entre los elementos que la constituyen.

A diferencia de la “monotona y pegajosa” habitualidad del útil, la obra de arte acontece tal como acontece la verdad, porque ambas “obran” de la misma manera: despliegan un horizonte particular que se ha abierto por sí mismo; simplemente permaneciendo ahí, permaneciendo en su ser y descansando en él, abre el mundo donde las cosas adquieren por primera vez su aspecto. Si la obra de arte es una reproducción, es la reproducción de la esencia general de las cosas. Literalmente, esta apertura es una puesta en escena de la existencia, pero nunca a partir de un “escenario fijo, con el telón siempre levantado, donde el drama del ente tiene lugar” (Heidegger, 2006b, p. 67). El desocultamiento del ente, el enfrentamiento dramático con él, no es nunca un estado de cosas sino que un acontecimiento, por lo que la escena se ilumina sólo para así ocultarse mejor. Este escenario del “obrar” de la obra y de la verdad, es un lugar esquematizado por Heidegger como una estructura “cuaternaria”: hombres, mundo, tierra y dioses. El esquema, tal como es presentado por Heidegger en *Contribuciones a la filosofía. Acerca del Evento* es el siguiente (p. 253):



Esta esquematización de la estructura se irá desarrollando y complejizando paulatinamente como veremos a continuación, en idas y vueltas desde *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 2006b) hasta la introducción de *das Geviert* en la conferencia *La Cosa* (Heidegger, 2007b). Pero además, veremos como el esquema encuentra rápidamente su límite, volviéndose inservible para lo mismo que Heidegger lo propuso en un principio. En *Contribuciones a la filosofía* es donde Heidegger introduce por primera vez este diagrama de la estructura de cuatro términos, que comprende al hombre, a los dioses, a la tierra y al mundo, y que veremos repetirse en cada uno de estos textos. A los que se suma una E en el “centro” del diagrama, de la que salen proyectadas cuatro flechas que indican a los cuatro elementos recién nombrados, y entre paréntesis, a un costado del diagrama, Heidegger escribe la palabra ahí, *Da*. Claramente, la E mayúscula es la inicial de *Ereignis*, por lo que las flechas indican el modo en que cada uno de los elementos es traído a sí mismo por el acontecimiento. El ahí, el *Da*, refiere a la estructura como un todo y no a un elemento en particular, haciendo alusión a que es como un todo que esta estructura es el *ahí* del acontecimiento del ser. El acontecimiento del ahí es el fundamento del ser humano. Y solamente por el acontecimiento del ser como ahí, es que el hombre puede entrar en relación con el mundo, con la tierra, los dioses y consigo mismo. Esta misma estructura la vemos reaparecer algunos años después, pero ya no explícitamente como un diagrama, sino que como una especie de andamiaje que salta a la vista cuando se recorren los desarrollos de Heidegger en *El origen de la obra de arte*.

Es posible observar en este texto una versión simplificada de aquel primer esquema, desde que la relación entre el hombre y los dioses sólo figura de manera ímplicita, relegada

a un segundo plano en comparación con el énfasis puesto por Heidegger en el otro par de relaciones indicado en el esquema, que son las relaciones entre mundo y tierra. La relación entre el hombre y los dioses sólo será abordada, casi como al pasar, en el momento en que Heidegger se refiera al “ponerse de pie” del Templo de Neptuno en Paestum, a partir del esclarecimiento del “lugar” que le corresponde a la obra de arte. Sin embargo, a pesar de la aparente superficialidad de este acercamiento, Heidegger obtendrá de él dos intuiciones fundamentales para pensar la estructura cuaternaria como *das Geviert*: el *movimiento* en el reposo y el *ritmo* de la cercanía y de la lejanía. Para Heidegger, el “despojo y el desvanecimiento” del mundo de las obras de arte es irrevocable. Estas permanecen solamente como objetos frente a nosotros, como hechos pasados que nos son informados través de colecciones y museos. Trasladadas a la colección, no sólo presenciamos las obras, sino que vemos además cómo las obras han perdido su mundo. Pero aun si quisieramos anular el traslado, investigándolas en el sitio al que ellas pertenecieron, no nos sería posible porque ese sitio ya no existe más; el mundo de las obras existentes se ha desvanecido. (Heidegger, 2006b, p. 54). Las obras de arte se nos oponen y nos impresionan como si su esencia estuviera perdida en una anterioridad irrecuperable. Desplazadas y fuera de lugar aún para la más refinada cultura artística, que quisiera tomar y recuperar la obra por sí misma. Estando en un lugar que nos recuerda de su lugar perdido ¿a qué lugar pertenece ahora la obra? ¿qué relaciones establece ahora con ese lugar a la que perteneció? ¿sigue siendo ella misma desde que está fuera de toda relación original? En todo este problema, una cosa es clara para Heidegger: la obra nunca deja de “encontrarse” en relación y de establecer relaciones, por lo que hay que investigar en cuáles relaciones está. Por esta razón es que la obra, dirá Heidegger, sólo pertenece al reino que se abre por medio de ella (Heidegger, 2006b, p. 55). Ahí es donde se encuentra el ser obra de la obra, ahí existe y en ella se pone en operación el acontecer de la verdad. La obra es un nombre del acontecimiento –es decir, es una manera de ser. Eso es lo que demuestra una obra arquitectónica como el templo griego.

El ponerse en pie del templo –afirma allí Heidegger–establece un mundo y a la vez lo vuelve sobre la tierra, que es donde el hombre funda su morada. Sólo de esa manera es que la tierra puede convertirse en el suelo nativo del hombre, ya que es lo que alberga a todo lo que es. El mundo y la tierra, aun cuando son esencialmente diferentes entre sí, nunca

están separados. No hay primero la tierra propia, la que le otorgaría un medio invariable al templo que se levanta, como si su erguirse fuese una representación de la autoctonía. De la misma forma que el mundo que se establece con el levantarse del templo no es un marco en el que se encuadran los objetos que la tierra alberga y resguarda. Por esta razón es que la obra no pertenece ni a uno ni al otro. No pretende deshacer la oposición tierra-mundo en una síntesis vacía, sino que realizarla de tal o cual manera. Es el estar en pie del templo lo que congrega estos dos rasgos esenciales y el que da “a las cosas que lo rodean su fisionomía y a los hombre la visión que tienen de sí mismos”. El estar de pie dona un rostro con una incisión y una inscripción, con una serie de rasgos que no son un retrato del hombre y del dios, sino que una visión de ambos, un *punctum* inasible que sólo permenece abierto entre ellos mientras la obra siga siendo obra. De la misma manera en que lo que expresa una expresión, fuera de ella misma, es inexpresable, el rostro que es donado por el ponerse en pie del templo posee una expresión particular, cuyo presencia como tal se resiste a todo sondeo. Este rostro es móvil y sutil, una sucesión de imágenes que surgen y se borran apenas aparecidas. Sólo de esta manera, desapareciendo de toda aprehensión, el dios no huye de la obra y se hace presente en ella. Dejando de buscar su representación y sin hacer de la obra un retrato del dios en la lejanía del horizonte, lo que la obra “muestra”, como debería hacerlo por lo demás todo buen retrato, es lo que tiene de inimitable y fugaz el modelo al que se avoca; la obra hace presente al dios mismo desde que realiza su presencia circundando su figura, transformando así a dicha realización no en una imagen, sino que en el dios mismo (Heidegger, 2006b, p. 57).

No podemos considerar al diagrama del acontecimiento propuesto por Heidegger en sus *Contribuciones a la filosofía* como una representación, de la misma manera en que el ponerse de pie del templo no representa nada. Uno es el guión de lo que el otro pone en escena. El templo no representa nada que esté de antemano, porque se alza plegándose sobre sí mismo, en una especie de contramovimiento que congrega por primera vez “el nacimiento y la muerte, la desdicha y la felicidad, la victoria y la ignominia, la perseverancia y la ruina”, es decir, en él se adquiere “la forma y el curso del destino del ser humano” (Heidegger, 2006b, p. 55). Sólo partir de la amplitud que alcanzan estas relaciones es cómo se constituye el mundo del hombre histórico, ya que sólo en el ámbito que ellas abren es que este puede volver sobre sí y cumplir su destino. En su amplitud es

como el hombre puede llegar a estar en casa en sí mismo. Cuando el templo se encumbra, pone en relación tanto el levantamiento de la *polis* como el *desarraigo* del hombre respecto de la tierra. Porque ambos constituyen la construcción de la habitación del hombre bajo el cielo. El llegar a estar en casa pasando por lo ajeno es lo que constituye este pensamiento filosófico-arquitectónico de Heidegger (Duque, 2008, p. 185). Así, entre el cielo y la tierra, entre lo humano y lo divino, el horizonte no es el límite de la perspectiva del campo de visión. Como *horízein*, no está referido primariamente al mirar ni al reconocer, sino que el horizonte designa el acto de inscribir dentro de unos límites lo que cerca el espacio y lo que lo clausura respecto del entorno (Duque, 2008, p. 186).

El territorio propio no es un espacio de exclusión y de dominación calculada de lo ajeno. Como punto de partida y centro de irradiación, este no colinda exclusivamente con lo que sería el afuera, ya que desde su misma apertura, desde su avanzada hacia lo otro a partir de la “marca” que estampa en lo propio, se produce en el retorno a lo propio la incorporación de lo ajeno, al modo de una apertura de lo extraño a lo extraño. Se constituyen de esta manera un borde exterior a la vez que un corte interior: el primero responde a lo extraño, como aquello que nunca podrá llegar a ser del todo propio, y el segundo responde al origen, a lo que nunca se podrá regresar del todo luego de la exploración por lo ajeno, quedando irremisiblemente atrás como un punto de desfundamiento, como el “antes” del cerco que lo delimita como lo que es (Duque, 2008, p. 188). Dirigiéndose hacia lo ajeno, es la propia tierra como marcada la que se retira y se sustrae por el efecto de la marca, por lo que el hombre históricamente entrará en conflicto tanto con lo que considera ajeno “como tal”, como con la propia tierra, ajena ella también por el egoísmo que demuestra en su manera de (no) entregarse. La tierra es una “invaginación” del mundo, una resistencia que en su espesura se retrae desde que el mundo se mundaniza y se abre absolutamente. A eso se debe que el mundo pueda ser rebasado en sus límites, pero sólo “a la contra” [*gegen*], sólo en el salir al encuentro del límite desde el límite, porque la verdad de las proyecciones espaciales del hombre no dejarán nunca de implicar una nueva incisión entre lo propio y lo ajeno. Es un “cerramiento liminar” lo que propone Heidegger como constitutivo de nuestro horizonte, un acto de marcaje que se encuentra al borde de sí y en vistas de lo posible (Duque, 2008, p. 189). El hombre se proyecta en su existencia en un continuo salir de sus limitaciones en busca de lo ilimitado,

pero lo que hace desde que abandona sus limitaciones no dejan de ser otros recortes y maneras de ser, es decir, nuevas formas de acotar su existencia y determinarla, atravesándose para atravesar con ella. El movimiento de conquista del espacio siempre estará relacionado con un nuevo asentamiento a partir de las coordenadas de la existencia, consolidando o expandiendo alternadamente las amarras del ser, para fundarlo nuevamente *más allá*.

El propender retrayéndose, el aventurarse con vistas a estar en casa, el encontrar la propia localidad en lo otro y lo ajeno, constituyen la condición necesaria para que se vuelva acogedor lo que el hombre mismo es. Esa es la esencia poética de sí mismo, la *poesis* del ponerse de pie. Sin embargo, encontrarse uno mismo, y apropiarse de aquello que uno encontró como uno mismo, no es evidente ni fácil. Permanece para *nosotros* como lo más difícil, porque la dominación calculada de lo ajeno y de nosotros mismos permanece comprendida en el marco del espacio y el tiempo –concebido como un procedimiento maquinal de conquista del espacio en un lapso de tiempo. Por ello, es que la relación de sí a sí, lo que significa “dirigirse hacia uno mismo”, debe ser tomado al cuidado de lo poético [a un cuidado poético] (Heidegger, 1996b). Lo poético aquí es equiparable a la propuesta heideggeriana de la mundanización del mundo. Ni como marco de cosas conocidas, ni como conjunto de cosas contables, desde que el mundo se hace mundo, este se hace más existente y aprehensible que todo lo que podemos aprehender como tal de él. Porque el mundo nunca es un objeto que puede ser observado. Inobjetivable es como acompaña las decisiones esenciales de la historia, porque es lo que permite y suscita el tránsito desde lo no-presente hasta la presencia. Las cosas adquieren así antes que una medida objetiva y un ordenamiento razonado, un ritmo de surgimiento, que marca “su lejanía y cercanía, su amplitud y estrechez” (Heidegger, 2006b, p. 59). La mundanización, en el ritmo de expansión y retracción que impone, es lo que constituye el ámbito que da espacio al espacio y lo que lo mantiene abierto. Pero establecer un mundo es sólo uno de los rasgos del ser-obra de la obra. La *poesis* de la obra comporta otro rasgo más, que es su hechura (Heidegger, 2006b, p. 60).

La obra es creada porque es obra hecha, llevada a cabo. El ser-obra de la obra tiene el carácter de la hechura. En su esencia, la obra es algo que hace y lo que hace se relaciona con lo que se considera que es la “materia prima” de la obra: madera, bronce, piedra, palabra, sonido, etc. A diferencia del útil, en el que la materia prima se gasta sin resistencia en la confección del útil, el templo, al establecer un mundo, no hace que la materia se consuma, sino que sobresalga y se haga manifiesta en el mundo de la obra. La roca llega a “soportar y reposar y así llega a ser por primera vez roca; el metal llega a brillar y a centellar, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción” (Heidegger, 2006b, p. 60). La obra se retrae hacia el ser de su materia prima. Por lo que nuevamente encontramos a la tierra, como lo que se retrae y hace salir en su retraerse, ya que como acamos de ver, al establecer la obra un mundo, hace la tierra. La obra hace a la tierra ser una tierra, le permite a la tierra ser lo que es: un puro empuje que no tiende a nada y que desoculta en el modo de su retraerse. Así, la piedra pesa y denuncia su pesadez en el retiro a su ser, mostrando la hechura de la tierra, que acontece en el retraerse de la obra a ella. Por lo que mientras la piedra pese, mientras persiste en su ser, rechazará toda penetración en su intimidad. Aun rompiéndola y triturándola, la piedra jamás mostrará algo interior y manifiesto, no se mostrará como algo meramente presente. La piedra siempre se retrae a lo sordo de lo pesado y a lo macizo de sus pedazos. Y sería simplemente rechazar su pesantez, lo pesado y lo sordo que ella comporta, el subirla a una balanza y cuantificar exactamente su peso para hacerse de su ser. Como número, la pesantez no ha sido dominada, sino que una vez más ha escapado. Lo mismo sucede por lo demás con el color nos advierte Heidegger. El color sólo quiere lucir. Pero desde que lo decomponemos en un número determinando de vibraciones, desaparece. El lucir del color, así como lo pesado de la piedra, sólo permanecen en su ser sin descubrir ni aclarar. La tierra hace que “toda penetración en su interior se estrelle con ella” (Heidegger, 2006b, p. 61). Retrocede ante cada descubrimiento, por lo que siempre se mantiene cerrada e infranqueable. Su regular es un deslinde que deslinda cada ente presente en su presencia. Por lo tanto, en ninguna parte de la obra hay materia prima. La piedra no se gasta con el trabajo del escultor, ya que el mismo ocultarse de la tierra no es un estado uniforme ni rígido, sino que en su maleabilidad, desarrolla diversos modos y formas de ejecutarse. La obra insiste en sus modos de ser.

Los dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra –el establecimiento del mundo y la hechura de la tierra– se pertenecen y hacen a su estar “en sí misma”. Pero el hecho de que la obra repose sobre sí no excluye la actividad ni el movimiento, porque oponiéndosele este a aquel, lo incluye. Si sólo lo que se mueve puede reposar, la clase de reposo dependerá de la especie de movimiento (Heidegger, 2006b, p. 62). Por lo tanto, el movimiento que implica el “estar en sí” de la obra no es el movimiento como mero cambio de lugar, no es el movimiento que encuentra su límite final en el reposo como el cese del movimiento –como la detención de los traslados y de los contextos espacio-temporales en lo que la obra puede figurar e interpretarse– porque siendo un movimiento que incorpora al reposo trayéndolo consigo, implica la más “íntima concentración de movimiento”, la que se traduce en la más alta movilidad (Heidegger, 2006b, p. 62). La obra podrá siempre ser trasladada sin afectarse en su esencia, mientras ella continúe siendo, en sí misma, movimiento. El dirigirse de sí a sí –o del sí al mismo, entre la apertura del mundo a la propiedad de la tierra– es lo que constituye esencialmente a la movilidad que caracteriza al acontecer de la obra como obra y es lo que reclama un reposo de estas características. No hay un medio predeterminado en el cual la obra reposaría en sí misma, por lo que no es posible asegurar su sentido en contra de las contingencia y los accidentes. De esto se trata cuando Heidegger afirma que en el ser-obra de la obra acontece la verdad. Lo que la obra realiza y sostiene entonces es la tensión de una latencia entre lo que se da y lo que se hurta en su darse, siendo esta tensión insuperable la que da espacio y lugar a los entes. Es la verdad lo que encontramos fundamentalmente en operación en la obra.

A partir de este modo de dar lugar, de esta manera del darse reticente del ser que podríamos llamar plástico o poético, podemos ahora interrogar de una manera radical aquello que sería la voluntad humana, lo que puede ser planeado y conseguido por el querer del hombre, así como también, aquello en lo que radicaría tanto la fortaleza como la impotencia de su querer. Tal como acabamos de ver, la reflexión de Heidegger en torno a la hechura de la obra de arte, le permite afirmar que la apariencia de dominio y de progreso técnico-científico de la naturaleza no sería el reflejo de la fuerza del hombre, sino que por

el contrario, la resultante directa de la ineficacia de su voluntad. Como quien hace un diagnóstico de su época, Heidegger afirma que el poder del hombre no puede sino volvérselo impotencia y dolor, desde que descuida considerar adecuadamente lo que da lugar al espacio en el que su querer planea llevarse a cabo; desde que omite lo que el lugar donde se propone conseguir lo que busca conserva de esencialmente infranqueable e inabarcable. Esta omisión de la esencia del espacio es la condición de posibilidad de la seguridad “maquinal” en el dominio constante del ente que allí se encontraría, y lo que permite sostener el aglutinamiento y la reunión del mismo por medio de la fortaleza de esa especie de voluntad suplementaria que llamamos tecnología. Solamente abandonando la interrogación respecto de qué y cómo se ha abierto el espacio de su existencia, es que puede sostenerse una síntesis espacio-temporal que inaugurará el terreno en el que se desenvolverá y desarrollará la técnica moderna. La “monótona y pegajosa” habitualidad del útil se transforma para el hombre en el único modo de develamiento del ente, haciendo de la máquina tecnológica una suerte de extensión de la voluntad, una especie de relevo que surge en el punto mismo del desfallecimiento de las capacidades del hombre: ahí donde no puede recordarlo todo, ahí donde no puede disfrutarlo todo, ahí donde no puede abarcarlo todo, etc. Este relevo de su subjetividad será el que de ahora en más representará al hombre en el espacio. Retirándose bajo la figura neutral del “técnico” o del “maquinador” el hombre deshabita el espacio. A pesar de las apariencias, nada hay ya en él que construir, porque este ya está dado y terminado para siempre. Lo único que resta para el hombre de ahora en adelante, es trabajar en él para disponer y administrar adecuadamente todo lo en él presente.

Aún cuando la afirmemos o negemos, estamos encadenados a la técnica. Y más estamos entregados a ella mientras más la consideremos neutral, como si esta aguardara a que le entreguemos un sentido. De esta supuesta neutralidad de la técnica y de su ideal de dominio, se desprende lo que Heidegger llama “determinación instrumental” o “antropológica” de la técnica (Heidegger, 2007c, p. 118). Hace parte del hombre el poner fines y disponer de medios para llevar a cabo dichos fines. Para ello el hombre elabora instrumentos, aparatos y máquinas, que se insertan en la secuencia entre sus necesidades, los medios y los fines. La totalidad de estos dispositivos construidos por el hombre, que median su relación con la realidad, es lo que esta determinación instrumental denomina

técnica. Aplicando medios y persiguiendo fines, el hombre busca dominar la técnica, lo que hace que esta determinación instrumental de la técnica sea cierta tanto para la antigua técnica artesana como para la técnica moderna. Pero uno puede rápidamente poner en duda esta equivalencia, ya que la técnica moderna no aparece a primera vista como un medio. La máquina de la tecnología moderna es esencialmente distinta de todo tipo de “instrumento”, no solamente en lo que respecta a que ella tiene su propia secuencia de causas y efectos y a que tiene su manera de producir energía. Sino que además, lo más característico de la tecnología moderna, se encuentra en que ella no posee meramente un “sentido” y no está simplemente al “servicio” de algo más, sino que desenvuelve y desarrolla una especie de dominación por sí misma. La tecnología en sí misma demanda de sí misma y para ella misma, desarrollando intrínsecamente su propio tipo de disciplina y su propia capacidad de alerta. Por ejemplo, hoy existen fabricas cuyo único propósito es el de fabricar productos fabricados, máquinas cuya única finalidad es la de fabricar otras máquinas, las que construyen herramientas y repuestos para ellas mismas. Por esta razón, la máquina que pertenece a la moderna tecnología es distinta de un instrumento. La máquina moderna y la herramienta de uso son incomparables, porque la tecnología moderna se propone como autosuficiente y por sí misma inteligente (Heidegger, 1996b, p. 44-45).

Esta ruptura que es posible de percibir entre la técnica artesana y la moderna técnica de máquinas estaría dada por la aparición de la ciencia moderna. Apoyada en la ciencia moderna, natural y exacta, la técnica moderna es incomparable con su predecesor. Pero al mismo tiempo, la física moderna, en tanto que experimental, está referida a los aparatos técnicos y al progreso de su construcción (Heidegger, 2007c, p. 127). Así, pues, aún cuando la constatación de esta interrelación entre física y técnica es justa en términos historiográficos, desconoce lo que funda esa relación misma. A pesar de ser correcta, no es verdadera. Sigue tomada de la determinación instrumental de la técnica, ya que sigue considerando que lo decisivo se encuentra en la capacidad que tenemos de hacer o de manipular por medio de las máquinas. Desde que comprobamos que la técnica moderna no es un medio en la mano del hombre, no se busca superarla o determinarla bajo parámetros éticos que resguarden la utilización adecuada de las máquinas respecto de un fin, sino que interrogarla en su verdad. La técnica no es un medio, porque es un modo del desocultar.

Existe algo inabarcable en todo lo que se puede abarcar, un infranqueable en todo franqueamiento, el que sólo podrá salir a la luz como tal, es decir en tanto que inaccesible e inabarcable, si el hombre se aviene a la esencia de la técnica, lo que será posible si abandona aquella posición neutral y de justa distancia que lo hace ciego a la esencia de la técnica. La esencia del hombre debe ir de la mano con la esencia de la técnica. Si en la técnica existe una amenaza para el hombre, esta no se trata principalmente de que las máquinas puedan actuar de un modo que atenten en su contra. Lo fundamental no es por tanto el uso adecuado o inadecuado de la máquina, el si podemos o no someterla a nuestra voluntad, sino que la esencia de la técnica, porque en ella encontramos un destino de la verdad del ser, una figura del ser que Heidegger llamó *das Gestell*. El desocultar que domina a la esencia de la técnica moderna no es un producir, sino que el provocar con el fin de explotar y acumular. La naturaleza es puesta y provocada, para así mantenerla en una condición constante de explotación. Este dominio de lo dispuesto-constante es lo que amenaza. En él se encuentra el peligro de la técnica, porque el hombre podría llegar a rehusarse a la existencia de un desocultar más originario que el *Gestell*. Realizando este constante, el hombre puede. Se lo insta sólo como poder, amenazando con ello la esencia misma del hombre. Se lo provoca para que provoque. Por lo tanto, no se trata de restringir el uso o de proponer un uso justo, correcto o saludable de los dispositivos con los que proyectamos nuestra voluntad. Eso implicaría restituirle a la subjetividad un lugar que no le corresponde, otorgándole un poder y una independencia que no tiene y que nunca ha tenido, por la vía del retorno a un humanismo siempre criticable en sus intenciones de “velar por lo humano”. Si la *Gestell* puede ser considerada como el negativo fotográfico del *Ereignis* (Acevedo Guerra, 2014, p. 293), es porque la esencia de la técnica pone al hombre en el camino del desocultar. Lo dispuesto destina un modo del desocultar del ser, por lo que la esencia de la técnica como destino del ser “introduce al hombre en lo que él mismo y por sí mismo ni puede inventar ni, mucho menos, hacer; pues, algo así como un hombre que sea única y solamente por sí mismo, no lo hay” (Heidegger, 2007c, p. 149).

La esencia de la técnica es el ser mismo, por lo que jamás podrá ser superada por el hombre. La técnica jamás podrá ser dominada mediante un hacer humano, puesto por sí mismo. Eso significaría que el hombre se convertiría en el señor del ser. En cambio, entre hombre y técnica debe fundarse una referencia esencial, la que dependerá de que el hombre

logré recontrarse en la amplitud de su espacio esencial, que lo construya y vuelva a habitar en él, a partir de considerar la proveniencia de la dimensión que lo trama, que es su referencia al ser. Se trata de la copertenencia de la esencia humana y la esencia del ser. El hombre puede, sin dudas, pero no dispone del develamiento en el que se muestra aquello sobre lo que ejerce su poder. Antes de poder, el hombre responde a lo que lo interpela, por lo que se liga a una potencia de ser antes que a un poder, y es esa potencia de ser la que el hombre tiene como labor cuidar. Precisamente porque el hombre es provocado de una forma más originaria que las energías naturales que debe establecer e interpelar en su objetividad, él no llega jamás a convertirse en un constante. Al mismo tiempo que el hombre participa en el establecer como modo del desocultar, muestra con su participación que el medio en que este se lleva a cabo “no es nunca un hecho humano, así como tampoco lo es el ámbito que atraviesa al hombre cuando como sujeto se refiere a un objeto” (Heidegger, 2007c, p. 132). El hombre es, en cada caso, como reclamado. Cada vez que actúa según su esfuerzos y afanes, se encuentra ya llevado en lo develado que ha acontecido apropiándose como un modo del desocultar. Desocultando lo presente corresponde a la llamada del develamiento, aún cuando él pueda mostrarse concientemente a favor o en contra de ella. A esto se debe que lo dispuesto no sea nada técnico, sino que un modo según lo cual lo real se desoculta como constante y es lo que reúne, poniendo al hombre a desocultar lo real bajo el modo de lo constante (Heidegger, 2007c, p. 139).

A esto se debe que, tal como afirma Heidegger en su conferencia *La Cosa*, a pesar de haber reducido todas las distancias, trayendo todo el “mundo” hacia nosotros por medio de la técnica en sus posibilidades constantes de producción y de consumo, paradójicamente no hayamos podido conseguir cercanía alguna con lo que es ese todo. Los parámetros de cercanía y lejanía se trastocan: una distancia pequeña no significa cercanía, una gran distancia no significa lejanía. Lo que está mínimamente separado de nosotros puede quedarnos infinitamente lejano; lo más lejano en cuanto a separación, al punto de que llega a perderse de vista en el horizonte, puede sernos sumamente próximo (Heidegger, 2007b). Pero lo que es esa cercanía, no puede sino aparecer como un resto inútil e incalculable, como el excedente de todo cálculo e intento de dominio por parte del hombre y sus máquinas. Permanece oculto, pero latente, en la realidad y en la objetividad en la que aparecen los entes para el hombre contemporáneo. Inutilizable objetivamente, en rebeldía

cuando se lo quiere mantener en “stock”, nos formula una pregunta por lo que es la cercanía y por la manera en que sería posible experimentar lo que ella es. Lo que allí se oculta es la posibilidad de una vuelta [*Khere*]. Pero para llevarla a cabo pareciera ser siempre demasiado tarde, ya que no podemos establecer una relación propiamente tal con ese ámbito esencial, lo que se traduce en la “nostalgia” de no ser realmente capaces de ponernos por fuera de lo dispuesto para captar nuestro ser como tal. Sin embargo, el tiempo de la pregunta es otro si experimentamos el hecho de estar provocados por todas partes, al introducirnos donde eso dispuesto esencia.

Antes de poder hacer o no hacer, está la meditación. Esta abre una senda hacia el reclamo del ser, trazando por primera vez un camino hacia la experiencia de ese reclamo. La meditación sobre la esencia del ser, sólo se hace posible si rechaza para esto lo que según las apariencias es la pregunta más inmediata, es decir, la pregunta *qué debemos hacer*, y se instala en otra pregunta, esencialmente anterior a la primera –¿cómo tendríamos que pensar? De esta manera, el pensar se transforma en el auténtico obrar [*Handeln*], siempre que obrar quiera decir “ayudar e ir de la mano [*an die Hand gehen*] de la esencia del ser” (Heidegger, 2007d, p. 195). Esto prepara a la esencia del ser en medio de lo ente un paraje, para traerlo a él y a su esencia al lenguaje. Esta construcción “da camino y sendero” a toda nuestra consideración sobre el ser, le entrega la dimensión en la que todo hacer podría orientarse y actuar. El lenguaje es la dimensión inicial “dentro de la cual la esencia humana puede corresponder al ser y a su interpelación y, en el corresponder, pertenecer al ser”. Este corresponder inicial es el pensar y pensando aprendemos a habitar en el ámbito en el que acontece y apropia el destino del ser (Heidegger, 2007d, p. 195).

Pero para dar cuenta de esta meditación, el esquema de Heidegger que presentamos más arriba ya no funciona. Tal vez a esto se debe el que no volveremos a ver más esquemas de ese tipo en sus textos. El esquema propuesto por Heidegger en *Contribuciones a la filosofía*, tal como la obra de arte, no puede considerarse una representación de algo que estuviera presente de antemano. Es como si el esquema hubiera sido hecho con la única razón de signar el franqueamiento de los límites de la representación, para entrar a partir de

su desastre en el ruedo de un pensamiento que entrecruza los caminos divergentes de la poesía y de la filosofía. Pensar en el ser se corresponde con una poética del espacio, la que configura una topología del ser en la que fracasará la lógica misma de la representación. El diagrama es impotente para captar la dinámica que se juega entre los cuatro elementos, y para dar cuenta además de la mundanización del mundo, del acontecer del evento, del acercamiento de lo cercano, etc. El diagrama no puede dar cuenta adecuadamente de esta serie de entrecruzamientos o de “quiasmos” (Mathéi, 1983), de esta dinámica de intercambios recíprocos que constituye a lo que tenemos más próximo. Una proximidad a la que no podemos acceder directamente.

Pero tal vez lo más problemático del esquema de Heidegger, es que ubica al *Ereignis* como estando en el centro, como representando un centro, cuando eso es lo que la introducción misma de la temática del acontecimiento busca quebrar: un centro estático en el que se fundaría la verdad. Tal como ya lo hemos adelantado en varias oportunidades, el esquema de *Contribuciones a la filosofía* aún mantiene un aspecto circular que impide captar de qué se trataría la topología del anillo y del anillar del anillo, esencial para comprender el *das Geviert*. Porque si en la posición E del esquema podemos ubicar también a la obra de arte y ahora a la cosa –porque la obra de arte debe ser tratada como cosa, como la esencia original del ser del útil– se debe a que es por su relación al *Ereignis* que los demás elementos se reúnen. Pero esa relación simple es la que debe duplicarse, ya que ellos se reúnen, debido al mismo acontecimiento, en su propio pertenecerse. Se pertenecen a sí mismos en su co-pertenencia. Vemos así que sólo cuando el movimiento se duplica puede incluirse a la verdad del acontecimiento en el acontecimiento de la verdad. Es esta duplicación de la curvatura del límite lo que marca el surgimiento del anillo. A partir de ella es como el advenimiento de la esencia del ser acontece como mundo, donde la cosa [*Ding*] persiste en su ser, *coseando* [*dinge*]. No hay más ser que la inscripción de las maneras de ser.

La meditación permanece más provisoria, más indulgente y pobre, respecto de las exigencias de nuestra época. No propone un prototipo ni establece prescripciones para el habitar esencial del hombre, por lo que nunca llega a confundirse con una toma de conciencia. Si el pensar meditativo [*Besinnung*] es un introducirse en el sentido [*Sinn*], este no se propone dar forma a proyectos predispuestos, que forjarían una posición asegurada

para el hombre a partir de una imagen directriz. La meditación más bien se introduce en un asunto que ya ha tomado por sí mismo un camino para con su pregunta resignarse a ello (Heidegger, 2007e, p. 184). En la medida en que abandona todo proyecto de construir un ideal común para el imperio del hombre y su dominio, la meditación puede abocarse, en cambio, a las cosas de la vida, a lo que se entaña en la convivencia de los hombres, lo que nos aproxima a la esencia de la cercanía. A partir de ella entonces nos dirigimos al lugar donde se abre el espacio del habitar, el lugar donde se encuentran las cosas que Heidegger tilda de *das Geringe*. Esto no sólo significa lo que pasa desapercibido, lo de poca monta, sino que además, refiere a aquello que se hace a fuerza de dar vueltas, de rondar una y otra vez por las cosas que entañan lugares. Nuestro hacer y dejar de hacer se acompaña por estas cosas “mortales”, donde se encuentran las risas y el sudor de sus usuarios, sus lamentos y congojas, las que toman forma a fuerza de ser usadas y gastadas por los mortales. Por lo tanto, ni para ellas ni para el que las usa existe originalmente una imagen directriz, sino que sólo se forjan a fuerza de trato, “con un empeño pugnaz [*Ringen*], tal como se forja un anillo [*Ring*]” (Duque, 2008, p. 190). Es el “juego de espejos del mundo”, que desanilla a los seres divinos y mortales, al cielo y a la tierra en su unidad:

Flexible, maleable, dúctil, fácil se llaman en nuestro antiguo alemán “ring” y “gering”. El juego de espejos del mundo mundeador, en tanto que la vuelta del anillo [*das Gering des Ringes*: lo cercado de la cerca], desanilla [*enring*: saca del cerco] a los anudados Cuatro a la docilidad propia de ellos, a la ductilidad de su esencia. Desde el juego de espejos de la vuelta del anillar [*Gerings des Ringen*: cercado de la cerca] se acontece-apropia el desplegarse como cosa [*Dingen*: cosear] de la cosa. (Heidegger, 2007b, p. 254).

El anudamiento de los Cuatro como *das Geviert*, es la libre e inicial disposición del mundo que se ofrece en tanto que mundo. Tal como ya lo demostraba Heidegger con su análisis del “ponerse de pie” del Templo de Neptuno en Paestum en *El origen de la obra de arte*, esta estructura cuadripartita es la medida que da al hombre su lugar entre las cosas y lo orienta respecto de ellas. Esta figura de la totalidad de lo que es no es por tanto el producto de una construcción del pensamiento. Su unidad no es alcanzada ni por la vía de las causas

ni por la proposición de fundamentos, tampoco por ninguna voluntad de explicación. Esta unidad proviene desde el cercado del juego de espejos del mundo, donde el mundo esencia como mundear. Desde este ámbito la cosa esencia como cosa, se despliega como cosa acercando un mundo. Así, el meditar respecto de lo que es la cercanía, desde que lo presente se encuentra tan lejano como cercano, se apoya en lo que es una cosa. Las cosas son lo que tenemos más cerca. Pero una cosa no es un objeto, porque lo fundamental en ella no es que se nos oponga o se nos enfrente, sino que ella se encuentra abierta en lo ya presente. Dejándola reposar, como lo hace Heidegger con la jarra, vemos que todo comienza por la tierra. Ella es hecha, es producto de un trabajo de alfarero. Luego, es llenada con el vino que se vierte en las copas en los días de fiesta, haciendo presente las nupcias del cielo y de la tierra. Saciando la sed de los mortales, llama silenciosamente a los dioses para que acepten una libación, en un gesto de ofrenda que es también un sacrificio. Dando lo que contiene, la jarra reúne la tierra y el cielo, a los hombres y los mortales.

La cosa no está *en* la cercanía, sino que “la cercanía domina en el acercar en tanto se despliega en el desplegarse como cosa [*Dingen*] de la cosa”. La cosa esenciando como cosa, “demora” a los anudados en la cuaterna en su desplegarse unitario (Heidegger, 2007b, p. 250). *Das Ding* y *thing* provienen del antiguo alemán *thing*, que es “la asamblea de los hombres libres”, y por metonimia, el conjunto de los bienes ganados en batalla, lo que se sitúan en el medio de la plaza, que permite ver el rango y la cualidad de su poseedor (Duque, 2008, p. 192). Esta “ubicación” de la cosa permite el reflejo el juego de espejos, donde cada uno de los Cuatro refleja a su manera la esencia de los demás, confiándose cada uno a los otros. La Cosa, por medio de la cual todo se reúne, no llega a ser tal por las maquinaciones del hombre, pero evidentemente tampoco lo hacen sin su vigilancia. El primer paso hacia tal vigilia depende de que el pensar de un paso atrás respecto del representar e ingrese en un pensar que rememora. El paso atrás abandona el mero orientarse en el pensar, el ya estar asegurado y en casa, para corresponder a la interpelación de este esenciarse del mundo, para responder a ella desde donde este reside.

El rememorar hace comparecer ante el pensamiento la estrecha relación que existe entre construir y habitar. El construir pertenece al habitar y recibe de él su esencia; la esencia del construir es el dejar habitar (Heidegger, 2007a). Una vez más, es su trabajo sobre la etimología del alemán lo que primero le confirma a Heidegger esta relación, desde

que *bauen* significa tanto lo uno como lo otro. El construir-habitar se despliega de dos maneras: como cuidado y cultivo y como edificar. Pero el campo semántico de *bauen* puede extenderse un poco más y llegar a la palabra gótica *wunian* que al igual que *bauen* significa permanecer, mantenerse. Este término introduce matices decisivos en *bauen* y en el *habitar* en que consistiría la esencia del hombre. *Wunian* remite a la palabras *Friede* (paz), *Freie* (libre) y *freien* (liberar), las que finalmente conducen a *schonen* (proteger), a través de *einfrieden* (circundar). Por lo tanto, para Heidegger el rasgo fundamental del habitar es el proteger. Pero un proteger “que debe ser entendido de forma dinámica: no es un mero hacer nada contra lo protegido, sino que un activo albergar algo en su esencia” (Acevedo Guerra, 2014, p. 49-50). Este recorrido etimológico nos indica que debemos ante todo aprender a habitar, consierándolo como un rasgo fundamental del ser. ¿Qué es el permanecer y el manterse del ser?

No es el de la subjetividad. La subjetividad no es la casa que habitamos los mortales, no es la casa del pensamiento occidental, sino que es el lenguaje. *El lenguaje es la casa del ser*, nos dice Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. Pero en esa casa no hay de antemano lugar, porque es un espacio que debe ser ocupado y habitado, develándolo. Habitar un inhabitable, para acceder ahí donde no podemos quedarnos definitivamente, es lo que realiza la esencia del construir, lo que “erige lugares para tramar sus espacios” (Heidegger, 2007a, p. 226). La casa es por tanto lo más extraño [*Unheimlich*] a lo doméstico. Su apropiación definitiva es imposible, ya que el lenguaje no es un medio, sino que un tránsito, una distribución de umbrales y de pasajes y que la poesía –el habitar poético– nos lo muestra como lo que es: como algo no vinculado a la expresión de las cosas (Leyte, 2008). La casa que habitamos consiste en caminar permanentemente, en un inquebrantable ir y volver, atravesando una y otra vez la división del logos consigo mismo. Vagamos sin lugar determinado, entre lo que se presenta y se ausenta a la vez –o lo que aparece sin poder aparecer como tal– que es la falta de identidad y de coincidencia del lenguaje consigo mismo (Leyte, 2008). El construir y el pensar pertenecen a este habitar lo inhabitable, de ahí entonces el dinamismo del cuidar y proteger. Uno y otro permanecen en sus límites, oyéndose mutuamente.

El puente es un lugar que entrama el espacio, lo localiza espaciándolo para dar las Cuatro coordenadas de la existencia, que como ya sabemos, son los mortales, los divinos, la tierra y el cielo. No deja de ser llamativo este ejemplo usado por Heidegger para su meditación en *Construir, habitar, pensar*, ya que fue el famoso problema de los puentes de Königsberg el que inauguró la topología como rama no-euclideana de la geometría. Este problema se trataba de unir siete puentes presentados en un esquema a partir de un trazo continuo, sin levantar el lápiz de la hoja. Era la exigencia de realizar el recorrido de un solo trazo lo que lo volvía irrealizable en el espacio de la representación. Euler probó que el viaje por los siete puentes, como lo exigía el problema, era imposible. Es decir, a todo aquel que se acercara a este problema se le decía ímplicitamente una consigna que tocaba de alguna u otra forma a su existencia: *usted no puede recurrir a ninguna idealidad para resolver su camino, para suspenderlo y orientarse en él; deberá hacerlo a partir de aquello que no le aparece como tal*. Pero este imposible le permitió concluir que existen propiedades de relación, de lugar y posición, antes que propiedades *a priori* sostenidas en la métrica. A definir estas propiedades no métricas es a lo que se abocará de ahí en más la topología (Kasner & Newman, 2001).

Pero las “cosas del tipo puente” (Heidegger, 2007a, p. 221) no las podremos encontrar en los espacios matemáticos. Para Heidegger, los números medida no podrán nunca ser el fundamento de la esencia de los espacios y de los lugares, desde que el número y su análisis de por sí implican una abstracción, una aplicación *general* a todo lo extenso. Y esta abstracción no permitiría a ojos de Heidegger apreciar la paradoja de lo habitable-inhabitable de nuestro casa, vela el “riesgo” que nuestro habitar debe enfrentar. El habitar se elige en un gesto sin fundamento, en los bordes del abismo, por lo que no es meramente la oposición a otra forma de ser como adecuación plena. Sin lugar, es una cuestión de carácter.

El puente, como figura arquitectónica es inhabitable, por lo que reitera el sentido más adecuado de la casa: el tránsito así como la permanente unión y separación de las orillas que entre las cuales este se extiende. Los territorios que une no existían antes que él ocupara su lugar; por lo que es el puente el que viene a descubrirlos. Descubre esos territorios sin ser él uno. El puente no es lo que expresa los parajes y los territorios, no es primero un mero puente, el que luego se transforma en símbolo de la unión y la distancia.

El puente es una cosa y sólo eso, y en cuanto cosa, recolecta lo Cuadrante. Le pertenece la esencia de lo que recolecta, por lo que el puente es el lenguaje, el permanente “es” que no consiste en nada y que no comunica nada, pero que precisamente por ello puede indicar la vinculación y la separación. En este umbral, donde el lenguaje comunica consigo mismo, ser “es la permanente vinculación, la permanente separación y distancia, que es lo que Heidegger denominó “riesgo” (Leyte, 2008, p. 279). Somos ahí fuera de toda protección, habitando en una morada que permanece junto a las cosas. Pero no será la solidez de las construcciones que seamos capaces de producir lo que nos reguardará de esta interperie. Lo que finalmente nos reguardará será nuestra propia desprotección. Ella será nuestro guía para restablecer en su verdad el destino del ser que ha caído en el olvido de lo dispuesto.

VI. Como cuando alguien se recupera de un dolor. El nihilismo y la línea de la Metafísica, entre *Überwindung* y *Verwindung*.

¿Duele la metafísica? Esta es una pregunta que puede parecer extraña a primera vista, pero es posible probar que en Heidegger existe tanto una “teoría del dolor” como una proposición para su “alivio”, las que se encontrarían en estricta relación con la vuelta [*Khere*] que este le imprime al proyecto de una superación [*Überwindung*] de la metafísica. Tomando la perspectiva del acontecimiento apropiador [*Ereignis*], Heidegger pone la mira en el destino del ser, en la experiencia posible del darse del ser como destino. El ser “se” da y lo que “se” da no es otra cosa que su darse. Con el “se” o “ello” lo que Heidegger busca evitar es la impresión de que el acontecimiento es que “ser da el ser” o que “el ser es”, lo que supone algo ya subyacente en posición de sujeto. Es en la conferencia *Tiempo y Ser*, donde Heidegger propondrá que el impersonal le permitiría acreditar el acontecimiento al que buscaba referirse, ya que como el “Se o el Ello no pueden nombrarse a sí mismos, [ellos] nombran un estar presente del estar ausente” (Heidegger, 2000g, p. 37). Como el ser es una “especie de acontecimiento” que se caracteriza por su retiro, o porque su presencia es la ausencia, “Se” da el ser o “Se” da el tiempo, no son enunciados sobre el tiempo no sobre el ente, no son enunciados que permanezcan siempre fijos en la estructura proposicional sujeto-predicado. Por lo tanto, debemos pensar al “Se” o el “Ello” desde el modo del dar que le pertenece, que es el darse del ser como destino. De esta manera, el don y el destino se pertenecen mutuamente, en la medida en que el destino reposa en el don. En el destinar del destino del ser, en la regalía

del tiempo, se muestra un apropiarse-desapropiarse que es el ser como presencia y el tiempo no como algo temporal, sino que como ámbito de lo abierto (Heidegger, 2000g).

Desde esta perspectiva, tanto el tiempo como el ser se transforman en dones del *Ereignis*, por lo que sólo podrán ser pensados a partir de este. Antes que decir que el ser es o que el tiempo es, habrá que afirmar que el tiempo y el ser se dan, tratando de vislumbrar con ello lo que dona ser y tiempo. Cuestión que no debe dejar de lado el espacio del *Ereignis*, el que también debe ser pensado, tal como lo hiciera Heidegger en *Construir, habitar pensar* y en *La Cosa*. De ahí entonces que tal como lo hemos propuesto en el capítulo anterior, el *Ereignis* deba ser considerado como topológico, ligado al habitar y al anillar del anillo. Pero con esto, el intento de *Ser y Tiempo* de reducir la espacialidad a la temporalidad, para Heidegger “ya no se deja mantener” (Heidegger, 2000g, p. 43). Poniendo en la mira el ser y el tiempo como destino y como regalía del espacio, se vuelve posible saber lo que dice el acontecimiento. El acontecimiento no da algo. Ni es ni se da, sino que acontece-apropiadamente, dejándonos una nada que debemos cuidar. El pensar del *Ereignis* va de lo mismo a lo mismo, para pensar el ser en su verdad sin referencia a la metafísica. Pero es evidente para Heidegger que profesar la intención de no poner al ser en referencia a la metafísica nos nos previene de hacerlo. A lo más que se podría llegar sería a una especie de superación negativa o a un intento dialéctico de pasar por sobre ella para dirigirse a “algo” más allá de ella, lo que no haría sino confirmarla a partir de nuestra misma intención de no hacerlo. Así, como la referencia a la metafísica sigue siendo dominante en toda intención por superarla, para que el pensar abandone la referencia a la metafísica es necesario “desistir” de su superación, para de esa manera “abandonar a la metafísica a sí misma” (Heidegger, 2000g, p. 44).

Para Heidegger la clave de lo que ya “no se deja mantener” se encuentra en que la superación permanezca, que esta siga siendo necesaria debido a su ligazón a lo originario, pero que ahora se comprometa en el pensamiento “inestable” del *Ereignis*. Hay que tratar de decir el acontecimiento, porfiando en los impedimentos para llegar a hacerlo, porque es en la porfía antes que en un decir adecuado donde se encuentra toda la cuestión. En el decir torcido y parcial, en el decir que persiste en su desistir podríamos decir, se encuentra la posibilidad de restablecer la esencia de un destino del ser en su verdad. *Verwindung* es como Heidegger llamará a este intento por “torcer” y “distorsionar” los destinos de la

metafísica, mostrando que la cesura de la diferencia ontológica es lo que la constituye en su esencia y a lo que ella se encuentra abandonada. En virtud de los múltiples significados que esta palabra involucra, *Verwindung* indica el reponerse de una enfermedad, a partir de la aceptación de que aun pudiendo curarnos, estamos destinados a llevar los signos de ella. La metafísica permanece con nosotros como un dolor al que uno se resigna, porque la metafísica es algo a lo que uno se remite, algo que se remite y se reenvía (Vattimo, 1987, p. 152).

El dolor se convierte de esta manera en una experiencia del darse del ser y del cuidado de la Nada, en un intento por hacer hablar a esta suerte de “herida” de la metafísica y de hacer hablar a la metafísica en ella. Pero es esta misma “herida” la que nos constituye como hombres, en la finitud sin tregua del espacio y el tiempo de nuestra existencia. Nuestra relación destinal con la metafísica hace que el concepto de dolor sea una “determinación primigenia del Dasein” a partir de su apertura finita (Oyarzun, 2005, p. 100), por lo que no podremos ponerla por fuera de nosotros mediante un grito o una queja que podría expresarla o negarla. Decirle simplemente que no, aborcarnos sólo a hablar de ella y del sufrimiento que nos produce a partir de nuestra capacidad de representación, es seguir apelando a la metafísica como nuestra única referencia, entregándonos a ella sin reserva, haciendo del ser una referencia o fundamento de todas sus declinaciones. Bajo esta premisa, la presencia originaria del ser, hoy perdida, es la que habría producido esta “herida” de la que no podemos curarnos.

Por el contrario, si el dolor no refiere a una esfera subjetiva sino que a la pasión de la finitud, antes que superarla [*überwunden*] en una huida hacia la restitución de nuestra esencia perdida, debemos tratar de restablecerla [*verwunden*] en su verdad: para Heidegger, el dolor es el desgarramiento de la metafísica llevado a su término, porque es el entre que constituye a la metafísica lo que produce, tal como si fuera una hemorragia, una inagotable afluencia del devenir; hablar del dolor por tanto es hablar del lugar de una cesura, del lugar del entre, que más que una “herida” debemos entenderla ahora como una grieta abierta desde los albores de la historia de la Metafísica. De esta manera, el restablecimiento [*Verwindung*] se convierte en algo “semejante a lo que acontece en el ámbito humano cuando alguien sana de un dolor” (Heidegger, 2007d, p. 193). Para Heidegger, el dolor de un destino del ser no se sanará con ninguna presencia salvadora, sino que a partir del

advenimiento de otro destino. Pero el advenimiento de ese otro destino por venir, si es otro que el de la Metafísica, es incalculable. No es el producto de un proceso histórico ni de una construcción lógica, pues su acontecimiento, aun si determinado desde la Historia o desde la Lógica, ya es el destinar de un destino del ser. Es del ser antes de cualquiera de sus determinaciones. Esto es lo que lleva a Heidegger a dar un paso atrás para, cada vez, pensar al ser en el tránsito hacia un más allá de todo lo que puede ser planificado o calculado. Lo que no deja de doler es la petrificación del porvenir de lo sido, que obstinadamente rechazamos recordar.

Para Heidegger, la Metafísica en todos sus niveles históricos y en todas sus figuras, es una única fatalidad. La Metafísica es un *Verhängnis*, un horizonte inevitable, “la fatalidad necesaria de Occidente y el presupuesto para su dominio planetario”. Pero el despliegue del dominio incondicionado de la Metafísica no ha hecho más empezar, “desde que abandona su esencia, afirmando la inescencia que le sería propia” (Heidegger, 2001a, p. 56). Mientras que la Naturaleza es el ente, aquello que se le opone, que es la libertad y la razón, no se los piensa como ser. Así, su voluntad de dominio se convierte en mero valor – oponiendo ser y deber, ser y valor– y el valor, ocupando desde ahora un lugar central, es pensado como condición de la voluntad. La Metafísica es fatalidad en el más estricto sentido de la palabra, ya que responde al rasgo fundamental de la historia efectivamente acontecida de Europa occidental. Desde la Metafísica, todas las cosas del hombre, es decir, todo lo que responde a los problemas que suscitan su existencia, son consideradas evidentes, por lo que quedan suspendidas en medio del ente, sin que el ser del ente pueda ser experimentado e interrogado en su verdad. Por esta razón, para Heidegger, el nombre de Occidente, *Abenland*, no designa solamente un lugar geográfico. Ontológicamente entendido, a la luz de la historia del ser, en cuanto el *Abenland* es la tierra del ocaso, Occidente es la tierra del poniente del ser, el lugar de su declinación.

De esta manera, tal como lo propone Vattimo (Vattimo, 1992), la tesis de Heidegger sobre Occidente, a la luz del declinar y del ocaso, transforma la formulación “Occidente es la tierra del ocaso (del ser)” en “Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)”.

Cuestión que lo lleva, además, a sostener que la afirmación de Heidegger en *Nietzsche*, “la metafísica como historia del ser” pueda ser también transformada y leída –en la medida en que se acentúe de forma correcta– como que la metafísica es *la* historia del ser. Porque no hay además de Occidente otra historia del ser, que es la tierra donde el ser se pone, la tierra de su ocaso. Resaltando de esta manera las propuestas heideggerianas sobre el comienzo del fin de la Metafísica, Vattimo toma distancia de las lecturas de Heidegger que preconizan alternativamente o el ocaso del ser o la espera de su retorno, para mostrar la conexión que existe entre ambas lecturas y proponer así, a partir de la conciencia que tenía Heidegger de que la metafísica es el destino del ser y que este es el sentido en que al ser le conviene ponerse, “una ontología del declinar”. Esta “ontología del declinar”, con la que Heidegger pretende mostrar la “necesaria” fatalidad de Occidente, es la que además caracterizará la lectura que hace Heidegger del lugar de la filosofía nietzscheana en la historia de la Metafísica. Al parecer de Heidegger, con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado la filosofía, porque con ella “ha recorrido el círculo de posibilidades que le estaban deparadas” (Heidegger, 2001a, p. 60). Por lo tanto, siguiendo en esto a Vattimo, en los textos de Heidegger debemos encontrar las premisas para una concepción positiva del ser y no sólo la descripción de una condición de ausencia, definida en relación –de espera y no de nostalgia– con la presencia del ser connotado a partir de los atributos *fuertes* que la tradición le ha otorgado, como la forma, el valor, la representación, la trascendencia, etc. La historia del ser, en el sentido de historia acontecida, detalla las maneras en que la metafísica ha buscado adueñarse del ser por la fuerza, lo que no es un carácter marginal de la metafísica –como ella quiere hacerlo parecer, anteponiendo los principios a la fuerza– sino que indica su esencia y donde el ser puede ser experimentado e interrogado en su verdad.

Sólo si la fatalidad de Occidente es pensada desde la historia del ser podemos ver en qué ella es necesaria. El ser mismo sólo puede despejar en su verdad la diferencia entre el ser y el ente, la que permanece resguardada en él como el pliegue entre ambos, si esta diferencia acontece de modo propio. Pero para que esto ocurra, antes el ente debe haber entrado en el más extremo olvido del ser y el ser tiene que haber tomado como consigna el dominio incondicionado de la tierra como voluntad de la voluntad, como la voluntad que se hace prevalecer por sobre el ente, considerándolo simplemente como lo objetivamente real. La voluntad de la voluntad, impidiendo todo saber sobre ella, se opone a todo sino, a toda

posibilidad de que el ser se revele. Todo es arrastrado hacia una ausencia de eventualidad [*Geschick*], en la que toda relación al ente se esclerotiza y donde está ausente todo atisbo de historia acontecida. La época de la Metafísica consumada está a punto de empezar, su signo distintivo es el dominio de la Historia [*Geschicht*] y su estado de perplejidad es el historicismo, porque a partir de ambas se quisiera conformar la historia acontecida del ser según el modo del representar. El representar histórico “es el modo más palpable del olvido del sino del ser” (Heidegger, 2001a, p. 58). En la época de la Metafísica consumada en la que nos encontramos, la que está a punto de empezar pero que aún no comienza del todo, la voluntad de la voluntad se impone bajo la forma del cálculo y la organización de todo, pero sólo para asegurarse de sí misma y continuar con su dominio incondicionado. De ahí su necesaria duplicación.

Pero para que esta época comience completa y absolutamente, tiene que serle posible a la voluntad ser completa y absolutamente voluntad, no sólo dominar, sino que también dominarse, no sólo causar y provocar, sino que ser causa de sí. A esto se debe que para Heidegger ni la Historia ni el historicismo puedan dar cuenta de este “a punto de”, que es donde yace todavía el sino del ser. La voluntad de la voluntad sólo puede calcular y calcularse en ese margen de ausencia de historia acontecida, sosteniéndose en la ausencia de eventualidad. Ahí donde puede calcular y organizar, la voluntad de la voluntad se instala como técnica. La técnica es entendida entonces de un modo tan esencial que según Heidegger coincide con el rótulo de “la Metafísica consumada”. En este panorama, el más extremo al que llega la Metafísica, lo diferenciable de la diferencia entre el ser y el ente, es decir lo mismo que la constituye, permanece incognoscible, tercamente velado para el conocimiento en aquel “a punto de”. Pero tenemos noticia de ese punto irreductible a la síntesis, nos dice Heidegger, en su síntoma más evidente, que es lo que llama, junto con Ernst Jünger, reacción “metafísico-técnica” ante el dolor. Con el dolor, proponía Jünger, “abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez el mundo” (Jünger, 1995, p. 13).

En 1934, el mismo año de los actos de Núremberg, Jünger publicaba *Sobre el dolor*, un ensayo dedicado a mostrar la manera en que la revolución mediática y la producción y reproducción de imágenes y acontecimientos han afectado y modificado nuestra capacidad de experimentar dolor. Como criterio, el dolor es inmutable, una suerte de temple básico,

pero los modos con que los hombres se enfrentan a él es variable. En la actualidad, dice Jünger, contamos con una nueva y peculiar relación al dolor. A partir de esta consideración nueva con el dolor, determinada por los medios de transmisión, pretendemos alcanzar un punto que nos permita mirar y efectuar mediciones y desde el cual acaso nos resulte posible divisar todas aquellas cosas que hasta hoy nos resultan invisibles cuando estamos simplemente en el plano de la vida ordinaria. Junto con la presencia de este dolor mediatizado y transmitido, Jünger entiende que en los últimos ciento cincuenta años hubo además un notable incremento en la sentimentalidad. En vano intentaríamos situarnos hoy – nos dice el escritor alemán– en un mundo en que “a sus diecisiete años podía Orígenes instar a su padre encarcelado a que no desistiese, por consideración a su familia, del martirio, o en el que uno de los espectáculos habituales cuando era tomada por asalto la fortaleza germánica de carros era que las mujeres matasen a sus hijos y luego se matasen a ellas mismas” (Jünger, 1995, p. 33-34).

Un apartamiento y una toma de distancia de las esferas donde el dolor manda como dueño absoluto es lo que se ha producido en el último siglo y medio. Este alejamiento – continúa Jünger– se manifiesta para nosotros, hombres modernos, en nuestra capacidad para tratar nuestro cuerpo –entendido como el espacio mediante el cual participa del dolor– como un objeto. La objetivación del cuerpo presupone la existencia de un puesto de mando, situado en una altura suficiente para que el cuerpo sea considerado como un puesto de avanzada, lanzado al combate y el sacrificio desde una gran distancia. Sin embargo, todas las medidas que toma el hombre moderno, al convertirse en espectador de su cuerpo arrojado a los avatares del mundo, no son tomadas para escapar del dolor –el dolor propio y el ajeno le interesan sobremanera– sino que para resistirlo. A esto se debe la opinión de Jünger de que en el mundo heroico era posible encontrar una relación del todo distinta de la que hallamos en el mundo de la sentimentalidad. Lo que importa en este último es “expulsar el dolor y excluirlo de la vida”, mientras de lo que se trataba en el mundo heroico y cultural, era “de incluirlo en la vida y de disponer esta de tal manera que en todo tiempo se halle pertrechada para el encuentro del dolor” (Jünger, 1995, p. 34). Para la disciplina ascética de la “mortificación” del sacerdote, como para la disciplina heroica del “endurecimiento” del guerrero, lo pretendido era el contacto formativo del hombre con el

dolor, porque así se hacía posible mantener sujeta la vida a nuestro poder, enviándola al combate de la existencia en el sentido de un orden superior.

Con todo, lo que Jünger diagnóstica es la importante cuestión del rango de los valores y de la pérdida del valor en Occidente que se ha producido en el pasaje entre nosotros, los modernos sentimentales, y la ascética del mundo heroico. En la época de la “movilización total”, el cuerpo puede ser tratado como un objeto en la exacta medida en que la acrecentada sentimentalidad moderna se corresponde con un mundo tecnificado y en el que el cuerpo es idéntico a un valor. Si el secreto de la sentimentalidad moderna reside en que “esa sentimentalidad corresponde a un mundo en que el cuerpo es idéntico a un valor” (Jünger, 1995, p. 35) nuestra relación al cuerpo, por lo tanto, refleja nuestra relación con los valores superiores. El hombre moderno evita el dolor como principio debido a la manera en que golpea a la objetividad. No acepta someterse a un poder otro que el suyo, por lo que no lo considera ya como el núcleo esencial de la vida misma, sino que como un accidente posible de evitarse y prevenirse.

Jünger llama “trabajador” al sujeto que se encuentra en formación en la época en que escribe su ensayo. Uno de sus atributos más característicos es el de poseer una especie de “segunda consciencia”, “más fría” mientras mayor sea la capacidad de vernos como un objeto (Jünger, 1995, p. 70). Esta segunda consciencia, que se dirige hacia el hombre ubicado por fuera de la zona de dolor, intenta extraer de sí misma una serie de símbolos que Jünger se dedica a describir, sin recurrir a ninguna psicología. No sólo trabajamos, nos dice, con órganos artificiales, sino que además nos dedicamos a construir aparatos ligados a la objetivación de nuestra imagen y del mundo. Esto hace que respecto a nuestra relación con el dolor, la fotografía sea revolucionaria. Esta “escritura mediante la luz” es un modo de fijar las cosas, al que se le otorga el carácter de documento. Desde la primera guerra mundial “no hay acontecimiento significativo que no haya sido retenido por ese ojo artificial” (Jünger, 1995, p. 71). Ya no tenemos necesidad de mirar el mundo, porque la cámara lo hace por nosotros. Con ella, se aspira a ver espacios que se encuentran cerrados al ojo humano, a partir de un ojo telescópico, insensible e invulnerable. Nuestra forma de

ver a cambiado, nos dice Jünger, y su peculiaridad es que este ver es cruel (Jünger, 1995, p. 73). Transforma todo lo vivo en un eterno presente descontextualizado, ya que todo lo que sucede pasa a un segundo plano, delante de su transmisión. El único objeto que tiene el conocer acontecimientos es informarnos de ellos, convirtiendo a los acontecimientos en objeto de una transmisión planetaria. Lo que está en juego para Jünger es la articulación de un ámbito en el cual la creciente objetivación de la vida correspondería con una capacidad cada vez mayor de soportar el dolor, a partir de la justificación de una “petrificación de la vida”. Mientras todo puede ser transmitido y movilizado a escala planetaria, las órdenes que pueden darse, de manera segura, penetrante e inviolable en los espacios de transmisión de los “medios totales”, adelantan la llegada catastrófica del fascismo. Estamos acercándonos – vaticina Jünger hacia el final de su ensayo– “a unas situaciones en las que se precisa que una noticia, un aviso, una amenaza lleguen en pocos minutos a todas las consciencias. Detrás del carácter de diversión de los medios totales, como la radio o el cine, se esconden formas especiales de disciplina” (Jünger, 1995, p. 76).

Según la opinión de Heidegger, no sólo *Sobre el dolor*, sino que también *El trabajador*, hablan el lenguaje de nuestro siglo. A partir de ellas, podrá nuevamente retomarse el debate no conseguido aún respecto de la esencia del nihilismo. Para Jünger, la mediatización total ha entrado en su etapa más avanzada, porque ya no existe una “voluntad” de mediatización o de movilización que pueda sobreponérsele. El movimiento involucrado es tal, que el hombre se ha vuelto el objeto de lo que pensaba ser el dueño. La movilización total implica que su voluntad ya no puede valer como el elemento de donación del sentido. Por ello, en su carta dirigida a Heidegger con motivo de su sesenta cumpleaños, titulada *Sobre la línea*, Jünger escribe que toda nuestra existencia – instituciones, personas y obras– se encuentra totalmente en la línea crítica de un nihilismo que se aproxima rápidamente a su consumación. En esa línea, como la frontera entre dos edades del mundo, se decidirá si el nihilismo se aniquila en la Nada o abre paso a una nueva época de donación del ser (Jünger, 1994). En su carta de respuesta a Jünger, Heidegger le expresa que es en la línea donde se encuentra todo el problema: ¿en qué

consiste la consumación del nihilismo, cómo es que esta se realiza, como hay que considerar “la” línea que podemos, o no, atravesar? Heidegger en su carta busca realizar una exposición *de línea*, y con ella entrar en la esencia del nihilismo para superarlo, volviendo caduco con ese entrar el querer –o la voluntad– por hacerlo (Heidegger, 1994, p. 125). Esta exposición, que reflexiona sobre “la” línea pensando previamente sobre su lugar para explicarla, es, como el mismo Heidegger sostiene, topológica antes que topográfica:

Cuanto más reflexionamos sobre «la línea» tanto más desaparece esta imagen inmediatamente accesible, sin que los pensamientos que se encienden en ella tengan que perder su significado. En el escrito *Sobre la línea* da usted una descripción local del nihilismo y un juicio de la situación y de la posibilidad de movimiento del hombre respecto al lugar descrito y designado por la imagen de la línea. Es cierto que se necesita una topografía del nihilismo, de su proceso y de su separación. Pero a la topografía tiene que preceder una topología: la explicación de aquel lugar que reúne el Ser y la Nada en su esencia, que determina la esencia del nihilismo, y así permite conocer los caminos en los que se esbozan los modos de una posible superación del nihilismo (Heidegger, 1994, p. 109-110).

Una antes que la otra, pero en correspondencia. La explicación de Jünger y la de Heidegger se cruzan, se vuelven dependientes una de otra, incluyéndose e incorporándose mutuamente. Ambas se remiten y se reenvían. De la explicación del lugar que reúne Ser y Nada en su esencia, provendrán luego los caminos posibles para la superación del nihilismo. Por eso que para Heidegger se trata de la línea misma antes que de su posible cruce. El «sobre» [*über*] la línea, desde la perspectiva de su atravesamiento como *trans lineam*, significa tanto: más allá, trans, etc. Mientras que las observaciones de Heidegger entienden el «sobre» sólo en el significado del «de». Tratan, por lo tanto, “de” la línea misma, de la zona que dibuja el nihilismo que se consuma. Siguiendo con la imagen de la línea, la explicación *de* línea de Heidegger recorre un espacio que, a su vez, está determinado por un lugar. Ese lugar reúne. La reunión cobija lo reunido en su esencia. Desde el lugar de la línea se infiere el origen del nihilismo y de su consumación. Por lo tanto, un enjuiciamiento de la situación del hombre respecto al movimiento del nihilismo y

dentro de éste, como el realizado por Jünger, exige una determinación esencial suficiente. Si la perspectiva tomada respecto del nihilismo no quiere ser superficial ni ciega respecto de su “inhóspita” presencia, la explicación *translineam* y la *de línea* deben corresponderse (Heidegger, 1994, p. 75). Ninguno de ellos puede, por sí mismo, fundar el ámbito de discusión.

El nihilismo es un huésped inhóspito porque, como voluntad incondicionada de voluntad, quiere esa misma inhospitalidad. De nada servirá mostrarle la puerta de salida, porque hace tiempo ronda como un fantasma por nuestra casa. El nihilismo es un cuerpo extraño, un huésped que debe ser examinado. De ahí que Jünger lo compare, con miras a una “buena definición del nihilismo”, con un agente cancerígeno, en una metáfora que hace que *Sobre la línea* “mantenga un estilo médico”, en el que se busca la curación de las consecuencias malignas y de los fenómenos amenazantes de este “proceso planetario” que es el nihilismo (Heidegger, 1994, p. 76). El reconocimiento del agente de este proceso, es decir, de la esencia del nihilismo, se transforma en una tarea imperativa para el filósofo “médico de la cultura”. Pero mientras más lejanas se vuelven las posibilidades de una curación eficaz, más desfalleciente parece nuestra capacidad de pensar el problema al que nos enfrentamos. La esencia del nihilismo “no es curable ni incurable. Es lo sin cura, pero en cuanto tal es, sin embargo, una remisión única a la cura” (Heidegger, 1994, p. 77). El pensar que se acerque al ámbito de la esencia del nihilismo debe ser un pensar previo y por lo tanto otro que el pensar metafísico que desfallece ante él. Debe intentarse otro modo de explicación del nihilismo, otro que la exigencia absoluta de racionalización y normalización, y otro que una huida hacia lo irracional. Entre ambos se ha producido un intercambio del que ya ninguno de los dos sabe ni quiere, por su propia seguridad, salir.

El enjuiciamiento médico del nihilismo, con su aspiración de una *restitutio ad integrum*, mira y pasa por encima de la línea. En cambio, Heidegger mira la línea por él representada, para recorrer el movimiento y la acción del nihilismo en su fase de consumación (Heidegger, 1994, p. 78). La respuesta a la pregunta por lo que consiste esa consumación parece obvia. Estamos frente a un nihilismo consumado desde que este ha penetrado en todas partes, cuando ya no existe excepción alguna a su dominio, por lo que se ha vuelto un estado normal. Pero en el estado normal se “realiza” sólo la consumación, que es una concentración de todas sus posibilidades esenciales. Si nos quedamos con la

consumación “como tal”, sólo investigamos una consecuencia, dejando pasar la esencia del nihilismo. La esencia del nihilismo, por lo tanto, debe pensarse nuevamente, porque su esencia proviene desde los fenómenos nihilistas tomados de forma aislada. Sólo la fase final del nihilismo es la que comienza con su consumación, cuya zona se presupone dominada por un estado normal y por una consolidación, que sería una especie de grado cero de la línea, en la que la consumación alcanzaría su realización definitiva (Heidegger, 1994, p. 84). Produce una atracción irresistible la sola idea de una humanidad en tránsito, perfilada sin remedio a cruzar la línea-cero, y que esta súbitamente nos aparezca bajo la forma de una catástrofe planetaria, mayor que la dos guerras mundiales, ya que ni siquiera ellas han detenido el avance ni desviado la dirección. Falta aún aclarar el lugar de esta línea cero, para que recién pueda pensarse su atravesamiento.

Para que el hombre sea capaz de responder adecuadamente a la misión que se le ha encomendado, debe ser llevado más allá de sí mismo, porque hasta ahora, en su esencia, el hombre no parece haber sido capaz de hacerse cargo de lo que la misión implica: el dominio absoluto y permanente de la tierra. A este hombre, que se dirige más allá del modo de ser del hombre de hoy, y al que la Historia, al analizar la época moderna, no ha sido capaz de encontrarlo en ninguno de los “funcionarios de la voluntad”, Nietzsche lo llamó *ultrahombre* [*Übermensch*], el que es conducido por el maestro Zarathustra, el único que puede prever la esencia de este ultrahombre, para conducirla hacia una figura visible. Al preguntarse *¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?* (Heidegger, 2001b), Heidegger nos advierte que la figura del maestro que “enseña mostrando” al *Übermensch* nos concierne. Pero para saber por qué, hay que llegar al puente que este tiende entre el hombre de hoy y el hombre por venir. Debemos aprender del maestro, “no para afirmarlo o combatirlo, sino que para aprender a preguntar más allá de él” (Heidegger, 2001b, p. 79).

Tres cosas, nos advierte Heidegger, son las que deben ser consideradas para pensar esta transición: de lo que se aleja el que pasa, el paso mismo y aquello hacia lo que pasa. Ni el maestro ni el que pasa pueden perder de vista esto último. Porque si no se sabe de antemano dónde se va, si el paso carece de dirección, de lo que tiene que liberarse el

hombre permanece indeterminado, pero aquello a lo que está llamado el que pasa sólo se mostrará con claridad en el momento en que se encuentra allí. Por eso, el “adónde” se encuentra siempre en la lejanía, permaneciendo como lejano; pero en la medida en que permanece lejano, es lo más próximo. Lo lejano “permanece en una proximidad, en aquella que conserva lo lejano como lejano al pensar en lo lejano y en dirección a lo lejano” (Heidegger, 2001b, p. 80). *Sehnsucht*, nostalgia, es como ha llamado la lengua alemana a la proximidad de lo lejano, que conmemora lo lejano, donde *Sucht* significa enfermedad, padecimiento, dolor. Con este término más precisamente suizo-alemán vemos reaparecer el lenguaje médico. Porque *nostalgia*, como bien destaca Heidegger, no es una palabra griega, sino que, como lo confirma Barbara Cassin (Cassin, 2013), un término inventado para describir una enfermedad recién catalogada en el siglo XVII por un médico suizo llamado Jean-Jaques Haerder. Con ella, Harder hacía referencia “a la añoranza, *Heimweh*, que sufrían los fieles y costosos mercenarios suizos de Luis XIV –“sin dinero no hay Suiza”– (p. 15). Diez años más tarde, este término será retomado por otro médico suizo, llamado Jean Hofer, quien le destinó una pequeña tesis de medicina en la Universidad de Basilea, en la que describía el decaimiento de un grupo de jóvenes internados, quienes rechazaban furiosamente todo tratamiento durante su estancia, para curarse sólo al volver a sus hogares. De la medicina, la *nostalgia* pasó luego a ser un término común en la milicia suiza. Estaba estrictamente prohibido, incluso bajo pena de muerte, entonar “el canto del pasto alpino” [*ranz de vaches*] entre las tropas, porque los que la escuchaban “se deshacían en lágrimas, desertaban o morían; a tal punto exitaba en ellos el deseo de volver a su país” (Cassin, 2013, p. 16).

Considerando este pequeño recorrido etimológico, comprendemos cómo es que Heidegger puede llegar a concluir que la nostalgia es una especie de dolor imposible de determinar con precisión –como quien se indica una parte precisa del cuerpo ante la pregunta médica– porque “es el dolor de la proximidad de lo lejano” (Heidegger, 2001b, p. 80). La nostalgia pertenece al lugar al que se dirige el que pasa. Porque el que pasa, al igual que el maestro que lo orienta, van de regreso hacia su esencia más propia. Tanto el uno como el otro son convalecientes. Pero no se encuentran en ese estado respecto de un origen como tal. Y esto es lo que debe destacarse mayormente, considerando el origen de la misma palabra *nostalgia*. Esta no tiene nada de original, nada de originario, es una

palabra fabricada y sirve –ya que el origen, como nos lo muestra Heidegger, no es un hecho de historia, sino que funciona de manera historial– para una finalidad retrospectiva como *nostos*, como “el retorno” (Cassin, 2013, p. 18).

*De la gran nostalgia [Von der großen Sehnsucht]*¹² se titula el fragmento en el que Zaratustra –el portavoz del círculo, de la vida y del sufrimiento– dialoga con su alma, en una conversación que según el mismo Nietzsche relata un “un sufrimiento divino”. En este coloquio, advierte Heidegger, es donde Zaratustra tiene su pensamiento más abisal. Quiere enseñar a su alma a decirse más allá de “Hoy”, “Un día” y “Antaño”, es decir, a decir a sí misma en el fondo de su esencia como “Ahora”, desplazando con ello las tres fases del tiempo hacia lo Mismo. Así, nos dice Heidegger, Nietzsche piensa las tres fases del tiempo desde la eternidad de un continuo presente. Pero aclarando a su vez que en Nietzsche, lo permanente no descansa en un estar, sino que en un retorno de lo igual (Heidegger, 2001b, p. 81). Cuando Zaratustra enseña a su alma este decir, se convierte en el maestro del retorno de lo Mismo, de la plenitud inagotable de la vida que gozosa-dolora, hacia donde se dirige “la gran nostalgia”. Esta, a partir de la misma sobreabundancia que produce el retorno de lo Igual, vive de lo que obtiene su único consuelo, es decir, de la confianza. La gran nostalgia determina así su más grande esperanza (Heidegger, 2001b, p. 81). Siendo a la vez arraigo y desarraigo, la transición o puente que nos permitirá pasar hacia la orilla del ultrahombre para alejarnos del hombre del pasado, depende de que el hombre pueda librarse del espíritu de la venganza.

Ninguna prerrogativa de pacifismo en esto. No es un alegato por una neutralidad calculada, ni por una tolerancia fuera de los límites de la violencia. Se trata más bien de la “reacción” ante el dolor, y de cómo, según la opinión de Heidegger, la libertad es un rasgo determinante del pensar de Nietzsche. Que el hombre se libere de la venganza, constituye para Nietzsche el puente a la más suprema esperanza. En ese sentido, Nietzsche aclara que el espíritu de la venganza –como lo sostiene en el apartado *De la salvación [Von der Erlösung]*– fue hasta nuestros días la mejor reflexión del hombre: “ahí donde había

¹² Esta es la traducción de Eustaquio Barjau del texto de Heidegger que aquí seguimos. El traductor de Nietzsche, Andrés Sánchez Pascual (Nietzsche, 1997) traduce el título de este apartado, *Von der großen Sehnsucht*, como “Del gran anhelo”. Misma situación con el título del apartado que Heidegger trabajará a continuación, *Von der Erlösung*. Ahí donde Eustaquio Barjau dice “De la salvación”, Andrés Sánchez Pascual traduce “De la redención”.

sufrimiento, había castigo” (Heidegger, 2001b, p. 82). En esta proposición de la venganza descansa la relación del hombre con lo que es y con todo lo que el ser humano a reflexionado hasta ahora al respecto, al describir un comportarse respecto del ente en vista a lo que es y cómo es, a lo que debiera ser y cómo quisiéramos que fuese. En la venganza está el representar determinando el pensar, como una mirada que va por encima del ente en busca del ser. Toda relación del hombre con el ente, comprendida de esta manera, es metafísica, por lo que la venganza también lo es. Y esto es lo que el hombre de hoy ha considerado como lo mejor.

La venganza va a la caza de algo. Sigue las huellas de lo que se ha retirado dejándola desconcertada. Pero la venganza no quiere solamente apropiarse de lo que busca, sino que se opone de antemano a aquello de lo que busca vengarse. Se le opone rebajándolo con anterioridad, con el fin de tenerlo frente a sí en una posición de superioridad, para así reconstituir la propia valía, que es lo que único que finalmente importa en esta cacería. La venganza es entonces “la persecución que se opone y rebaja” (Heidegger, 2001b, p 83) a la donación y la retirada del ser. Porque la sed de venganza es exitada por el sentimiento de ser vencido y perjudicado. El ser atenta contra lo que estabiliza al representar, que es la distinción supuestamente absoluta entre dos estratos: el subjetivo y el objetivo. Porque si el ser consiste en su donación, a él nunca se accede mediante la relación sujeto-objeto, sino que, a la inversa, está relación se funda en la apertura del ser, por lo que para ella, el ser permanece como lo impensado. Pero en vez de ponerse al servicio de eso por pensar, se ha desatado una persecución sin tregua contra el ser. Esta persecución vengativa, que por lo demás comienza derrotada, es lo que ha sostenido y penetrado toda la reflexión, hasta hoy, sobre el ser del ente. Se ha elegido la “máquina de calcular” y su espíritu de venganza, en detrimento del “tiempo de pensar” (Heidegger, 1990). Todo es empujado a la planificación y la representación, lo que es posible de apreciar a partir de la constitución Metafísica moderna, cuya última impronta hace aparecer al ser del ente en su totalidad como voluntad.

En el ya mencionado fragmento *De la salvación*, Nietzsche define a la venganza a partir de lo que a ella se opone y se enfrenta, como “la contravoluntad de la voluntad contra el tiempo y su “fue”. La venganza no es contra algo temporal, ni contra un carácter especial del tiempo, sino que contra el tiempo desde una perspectiva determinada. Lo que

le pasa al tiempo es que se va, pasa que se va y se va pasando. Nos viene sino para irse al pasar. Con esto, Nietzsche destaca “el rasgo fundamental del tiempo en su esencia temporal y propia” (Heidegger, 2001b, p. 85) y hace de la venganza la contravoluntad de la voluntad contra el pasar y su carácter pasajero. La venganza es contravoluntad de la voluntad contra el tiempo, lo que quiere decir –porque la y de la fórmula de Nietzsche Heidegger la lee como un *es* decir– contra el pasar y su carácter pasajero. Para la voluntad, esto es algo contra lo que no puede hacer nada. Es con lo que todo querer choca irremediabilmente, como la piedra que no se puede hacer rodar y que destina al ser a la petrificación dolorosa del umbral de paso. Como voluntad que padece, “ella misma se convierte en sufrimiento por el pasar, un sufrimiento que luego quiere su propio pasar y con ello quiere que todo sea digno de pasar. La contravoluntad con el tiempo rebaja lo pasajero” (Heidegger, 2001b, p. 86). Volvemos al tiempo, para luchar contra la venganza más profunda, que para Nietzsche es la que, desde Platón, ubica los ideales como ultratemporales, como absolutos y donde lo temporal queda como lo propiamente no-ente. El hombre no podrá tomar bajo su custodia a la tierra como tierra si rebaja lo terrenal mediante su espíritu de venganza. Para salvar la tierra, lo primero es liberarse del espíritu de la venganza. Es ese el puente a la más suprema esperanza.

La liberación de la venganza es un decir afirmativo, un decir que Sí a lo que la contravoluntad del espíritu de la venganza niega, que es el tiempo y su pasar. Se quiere que permanezca el pasar, pero no sólo yéndose, sino que continuamente volviendo; que “el pasar y lo que pasa de este pasar regrese en su venir como lo Mismo” (Heidegger, 2001b, p. 87). La voluntad se vuelve así en la portavoz del círculo, representándose al ente en el retorno eterno de lo Mismo. Lo que dicho de otra manera, quiere decir que “sólo cuando el ser del ente se presente para el hombre como retorno de lo Mismo, sólo entonces puede el hombre pasar por el puente y, liberado del espíritu de venganza, ser el que pasa al otro lado, el ultrahombre [*Übermensch*]” (Heidegger, 2001b, p. 87). El Zarathustra de Nietzsche es el maestro que ha conducido la reflexión hasta ahora vigente para liberarla del espíritu de venganza llevándola hacia sí, que es el eterno retorno de lo Mismo. Esto es lo que, en opinión de Heidegger, debe ser cuestionado. Pero no para refutar la filosofía de Nietzsche, sino que para mostrar cómo en Nietzsche aparece algo que él mismo ya no es capaz de

pensar. Nietzsche queda detrás de lo pensado, acabando con el modo de pensar que ha estado vigente hasta ahora.

La doctrina de Nietzsche del eterno retorno no nos libera completamente del espíritu de venganza, por lo que esta sigue moviéndose al interior del pensar metafísico para cumplimentarlo. Por lo que cuando Nietzsche *poetiza* o, literalmente, *excogita* (Heidegger, 2001b, p. 91) con el Zarathustra, nos señala el camino hacia algo no pensado por el pensar de la Metafísica. El pensar metafísico descansa entre lo que verdaderamente es y aquello que constituye lo que no es. Lo decisivo de la esencia de la Metafísica está en que esta diferencia permanezca en presencia, como lo primero y lo fundamental. A esto se debe que en opinión de Heidegger, lo esencial en la figura de Zarathustra, sea que el maestro es la pertenencia mutua del eterno retorno y del ultrahombre. Por esa razón su figura sigue siendo enigmática. “Eterno retorno” es el nombre del ser del ente, mientras que *Übermensch* es el nombre de la esencia del hombre que se corresponde con el ser. En esto radica la sobreabundancia a la que se dirige la “gran nostalgia” de Zarathustra: la inagotable consistencia del devenir, que es cómo la voluntad se quiere a sí misma en el eterno retorno de lo Mismo. Zarathustra no dice dos cosas, sino que con su doctrina del *Übermensch*, y para esta, enseña el eterno retorno de lo mismo. Es la co-pertenencia del ser y la esencia del hombre lo que así “enseña mostrando”. Su mutua pertenencia, que queda todavía por pensar porque el ser no es un artefacto del hombre ni el hombre sólo un caso especial en los confines del ente. Por eso que son los animales quienes acompañan a Zarathustra y le dicen quién debe llegar a ser para ser el que es. El águila, el más orgulloso de los animales, y la serpiente, la más sagaz, los dos ensamblados “en el círculo en que vibran, en el anillo que circunda su esencia; y que junta una vez más círculo y anillo uno dentro de otro” (Heidegger, 2001b, p. 91).

El círculo de la metafísica vibra en la grieta de la diferencia ontológica y el anillo que circunda su esencia –el águila volando en círculos en el aire, mientras la serpiente se enrolla en su cuello en un signo de amistad– constituye la topología del ensamblaje de estos dos animales –el más orgulloso y el más sagaz– trayéndonos de vuelta el problema del lugar al que pertenecen Ser y Nada, que es donde el nihilismo juega su esencia. Mientras que el nihilismo de la modernidad es la negación del *topos* en el que el pensar mismo acontecerá, la posibilidad de hacer frente a esta negación depende de pensar

adecuadamente el carácter topológico del pensar (Malpas, 2012, p. 98). O como le propone Heidegger a Jünger: pensar una topología antes que una topografía. Para Heidegger, con la metafísica de Nietzsche se ha consumado el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano a la Metafísica. A partir de la Metafísica consumada como técnica, se ha constituido el almacén [*Gestell*] de un ordenamiento de la tierra que va a ser largo. De ahí que para el pensador de Friburgo, el final de la Metafísica dure tanto como sus dos mil años de historia. Si este ordenamiento, donde todo ya está hecho, ya no necesita de la Filosofía, es porque esta subyace dicho ordenamiento. Para la filosofía se ha vuelto imperativo entonces ubicarse en la separación entre metafísica y pensar, no para oponerse a la Metafísica –ya que es esa misma la posición de subyacencia a la que se refiere Heidegger, la que niega el *topos* del pensar– sino que para llegar a pensarla a fondo su impensado. Donde está todo ya hecho, resta todavía por pensar todo lo que dejó por fuera el postulado de ese “todo”. Si la historia de la Metafísica es toda la historia que hay, esta historia no es la de los fundamentos, no es la historia del *Grund* constituyente de la totalidad del ente, sino que es la historia de nuestro destierro junto al ser, que nos pone en referencia a la totalidad de lo que es. Al pensar que comienza extrañándose de casa, le está destinado poner a la luz la esencia de la técnica moderna y su dominio planetario, la que es *una* forma del eterno retorno de lo Mismo: la mismidad problemática en que se pertenecen Ser y hombre. Para avanzar sobre esta cuestión medular, debemos retomar el intercambio epistolar entre Heidegger y Jünger.

El intento de decir con Usted algo *de línea* –escribe Heidegger a Jünger– topa con una una “dificultad especial”: habla el mismo lenguaje más allá y más acá de la línea, por lo que parece que de cierta manera se ha atravesado la línea y abandonado la posición del nihilismo, pero este cruce no es tal porque “ha quedado su lenguaje” (Heidegger, 1994, p. 85-86). Como siempre, no es el lenguaje como medio de expresión de lo que se trata aquí, sino que aquello que ha llegado a expresarse –no debemos olvidar que el diálogo gira en torno a una posible “nueva época de donación del ser” más allá del nihilismo o el anonadamiento del ser en la Nada– sea afectado también por su expresión. Es en el

lenguaje donde aparece lo primero de todo y donde se presenta aquello que, cuando empleamos las palabras correctas, aparentemente pronunciamos sólo de manera adicional. A partir de expresiones de las que pensamos que podrían omitirse a discreción y ser sustituidas por otras, asumiríamos primero la presencia y posteriormente su expresión. No hay añoranza alguna en esto que impulse al pensar, sólo la precisión y adecuación de un conocimiento asegurado. Pero si es una exigencia para el pensar romper con esta apariencia, no respondemos a ella sustituyendo una vieja terminología por una nueva, manteniendo así intacta la “presencia” –que es precisamente lo que significa Ser para la Metafísica– sino que lo hacemos meditando el hecho de que ha sido el lenguaje de la Metafísica y la Metafísica misma, en tanto que Metafísica, lo que ha constituido la barrera que impide cruzar la línea de superación del nihilismo. El cruce de la línea implica una transformación del decir y de nuestra relación con el lenguaje, que medita nuestra relación con el Ser. Es decir, se trata para Heidegger de la existencia de una lengua filosófica, de una lengua que puede llegar a filosofar en tanto que lengua, y no un lenguaje investido desde una ignota exterioridad por la superestructura de la terminología filosófica.

Reflexionar sobre la esencia del nihilismo requiere emprender con anterioridad el camino que lleva hacia una explicación de la esencia del Ser, porque sólo por ese camino puede explicitarse la pregunta por la Nada. Pero la pregunta por la esencia del Ser “se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser” (Heidegger, 1994, p. 101). El Ser no es algo de por sí que además se dona, sino que el ser es su donación; a la donación es a lo que los hombres llaman Ser. Esta donación también acontece bajo el dominio del nihilismo, pero el apartamiento ha logrado imperar mucho más apremiantemente en él, lo que hace que el hombre opine que sólo se encuentra consigo mismo y nunca con el ser. Bajo el dominio del nihilismo, el hombre es sólo sí-mismo. Pero este no es sino “el desgaste de su existencia” bajo el dominio total de lo que Jünger llama “carácter del trabajo” (Heidegger, 1994, p. 101).

El acontecimiento de la donación y el retiro del ser no se deja representar. Esto produce la impresión de que sólo afecta de vez en cuando y por instantes a los hombres, cuando este vive y se mantiene en el espacio de la donación, que es el espacio de lo Mismo. Del “Ser mismo” se dice “demasiado poco” cuando se omite la presencia del Ser

para la esencia humana, desconociendo que esa esencia misma forma parte de “el Ser”; pero además del “Ser mismo” se dice “demasiado” cuando pensamos en el Ser como lo que abarca a la totalidad del ente y representamos al hombre como un tipo de ente especial entre otros existentes, para luego poner a estas distintas “especies” en relación. Se ve que con la representación pasamos desde lo “demasiado poco” a lo “demasiado” porque no logramos, mediante la representación, traer a la presencia y “poner” en relación lo que ya está en ella (Heidegger, 1994, p. 102-103). Un discurso sobre la “donación del ser” que persigue el representar se vuelve así profundamente problemático, porque como el ser consiste en su donación, hacer un discurso sobre esa donación, contrariamente a lo que podríamos pensar, es lo que nos impide acceder al Ser que ahí es donado. Por esta razón es que la donación no puede acceder al Ser. Si no se produce una transformación del decir que se decida a abandonar el representar metafísico, para hacer del habla [*Sprache*] la morada del Ser y el refugio de la esencia del hombre, “tendríamos que dejar ir tan decididamente a la palabra aislante y separante, «el Ser», como al nombre «el hombre»”. Porque inisistiendo en que la presencia es a veces de uno y a veces del otro, para hacer de la presencia del Ser algo otro que la Nada, no nos sería siquiera posible decir que «el Ser» y «el hombre» sean lo mismo en el sentido de que ellos se copertenecen; “pues al decir así, les seguimos dejando a ambos ser para sí” (Heidegger, 1994, p. 105) y con eso no alcanzamos el ámbito de la pregunta.

Si aceptamos que “Ser” nombra la mismidad problemática en que se copertenecen la esencia del Ser y la esencia del hombre, no depende del “Ser” que nuestro decir se precipite en el error o se adecue a él. Pero tampoco se trata de dejar al “capricho de los que dicen” las palabras fundamentales que se hablarán en el instante de cruzar la línea, dándose a sí mismos la tarea de constituir una suerte de esperanto donde todo el planeta pueda hablar una lengua en la cual se discuta la esencia del ser, y donde “nosotros”, los que hemos atravesado la línea, alcanzaríamos un acuerdo –y por supuesto, un acuerdo sobre el acuerdo. Para Heidegger, lo problemático aquí estriba en que el paso “sobre la línea” se mueve en el ámbito de la Nada, la que no desaparece con la consumación del nihilismo. El nihilismo podrá ser superado sólo cuando la Nada deje su apariencia anonadante y llegue a los hombres, alojándose en ellos transformada en el “Ser” (Heidegger, 1994, p. 106). El pensar se constituye en torno a una especie de “círculo mágico” de lo mismo, donde se

burla a sí mismo cada vez que intenta, en algún momento de su recorrido, convertir a “lo mismo” en algo en lo que sostenerse plenamente. Pero “quizá el círculo es una espiral oculta”, la que ya nos enseñaba la “amistad” entre los animales de Zaratustra. Esta espiral encubierta, nos permitiría reparar en que a través de proposiciones enunciativas no podremos obtener ningún tipo de información sobre la esencia verbal y nominal de la Nada, del Ser y del nihilismo (Heidegger, 1994, p. 107). Bajo esta forma, la esencia buscada no se pone nunca al alcance de la mano. Otro decir debe ser aquí exigido, desde que el Ser disuelve su presencia en su donación, volviendo con ello a su esencia para permanecer fusionado a ella.

El signo del cruce es una tachadura que cae sobre el Ser, la que señala las cuatro regiones del cuadrado de su reunión como *das Geviert*. Esta tachadura en forma de cruz (X), en principio sólo trata de impedir la costumbre de representar el Ser como un enfrente que existe por sí mismo. Vuelve visible el hábito “inextirpable” del representar: producir la apariencia de que el hombre estaría excluido del Ser y que este sólo lo afectaría, saliendo a su encuentro, de tiempo en tiempo. A partir de su exclusión del ser, el hombre se constituye como animal racional, como ser vivo dotado de razón, determinado a partir de su vivenciar. Pero el hombre es comprendido en el Ser, por lo que los *seres* vivos dotados de razón tienen, ante todo, que convertirse en mortales. Porque la muerte, figurada por Heidegger como el “cofre de la nada”, es el albergue [*Gebirg*] del Ser, lo que acoge dentro de sí lo “esenciante del ser”. Los mortales *son* la relación esencial con el ser en tanto que ser (Heidegger, 2007b, p. 251). El Ser necesita de la esencia humana devenida mortal para abandonar la apariencia del para-sí. La pre-sencia se vuelve hacia la esencia humana. En ella se consuma la donación siempre que la esencia humana se acuerda en ella (Heidegger, 1994, p. 108). La esencia del hombre es la memoria del Ser, pero el Ser tachado. El hombre pertenece a la tachadura del Ser, a lo intraspable de la línea pre-ontológica. De esta recibe su mandato para pensar, porque es esta forma de pre-sencia la que funda la donación.

De esta misma manera debe ser pensada la Nada. El hombre no sólo participa del nihilismo, sino que participa esencialmente por él (Heidegger, 1994, p. 109). La esencia humana pertenece a la esencia del nihilismo; él mismo es esa zona y la línea que la constituye. En este sentido, cabe recordar que para Nietzsche, el nihilismo es una situación

en la que el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Aceptación que es del todo equiparable a la que propone Heidegger, quien afirma que el nihilismo es el proceso en el cual, al final, del Ser como tal “ya no queda nada”. Es decir, “que el hombre abandone el centro para dirigirse hacia la X es posible únicamente porque “del Ser ya no queda nada” (Vattimo, 1987, p. 23). Pero no sólo en el plano de las definiciones es posible ver concordar a Nietzsche y Heidegger. También sobre los contenidos y los modos de manifestación del nihilismo concuerdan sus tesis, aun cuando para Heidegger parezca algo deseable ir “más allá” del nihilismo, mientras que para Nietzsche el nihilismo es todo cuanto debemos esperar. Mientras que para Nietzsche el proceso del nihilismo puede resumirse como la muerte de Dios o la desvalorización de los valores supremos, para Heidegger el “Ser se aniquila cuando se transforma completamente en valor” (Vattimo, 1987, p. 24).

Esta coincidencia entre Nietzsche y Heidegger propuesta por Vattimo hay que entenderla a partir de las implicancias del problema de la reducción del Ser al valor. Para Heidegger esta reducción pone al ser en poder del sujeto que “reconce” los valores. El Ser es puesto como causa sólo en la medida en que esa causa es reconocida por el sujeto. Así, en sentido heideggeriano, el nihilismo es la pretensión indebida del sujeto de que el ser está en poder del sujeto. Pero esta no puede ser la significación última de la propuesta de Heidegger, ya que simplemente haría volcar la relación sujeto-objeto a favor del objeto. Para comprender la definición heideggeriana en su afinidad con Nietzsche, “debemos atribuir al término valor, que reduce el ser al valor, la acepción rigurosa de *valor de cambio*. De manera que el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio” (Vattimo, 1987, p. 24). Porque si para Nietzsche los que desaparecieron son los valores supremos, el valor supremo por excelencia es Dios. Con su muerte, Dios ha dejado de ser la instancia final y bloqueadora que era como valor máximo, liberando al valor en dirección a una “potencialidad vertiginosa”. La muerte de Dios significa que los valores adquieren la potencia de “transformarse y convertirse por obra de indefinidos procesos” (Vattimo, 1987, p. 24). Siguiendo el hilo conductor del nexos nihilismo-valores, el nihilismo en su acepción “nietzscheano-heideggeriana” es la mudanza del valor de uso en valor de cambio. El Ser no está en posesión del sujeto, sino que se ha disuelto

completamente en el discurrir del valor, en sus “transformaciones indefinidas” (Vattimo, 1987, p. 25).

Al advenimiento del nihilismo se opusieron una serie de corrientes filosóficas que esperaban recuperar el valor de uso y la nominatividad perdida en el plano político o práctico. El más claro ejemplo fue la aspiración socialista de liberar el producto del trabajo del círculo de la mercantilización mediante una dialéctica totalizante, haciéndolo retornar al productor, a partir de una relación fundamentalmente desalienada con el trabajo. De la misma forma, la gran discusión filosófica del siglo XX, entre “ciencias del espíritu” y “ciencias de la naturaleza”, revela “una actitud destinada a defender una zona en la que aún tiene vigencia el valor de uso que se sustrae a la pura lógica cuantitativa del valor de cambio, lógica cuantitativa que rige para las ciencias de la naturaleza” (Vattimo, 1987, p. 26). Es un “*pathos* de la autenticidad”, del que habría participado también, de alguna forma, *Ser y Tiempo*, lo que se transforma en una resistencia para la realización del nihilismo. Para Vattimo, desde la perspectiva del nihilismo, la cultura del siglo XX asistió a la extinción de todo proyecto de “reapropiación”, bajo la forma de una zona libre de valor de cambio y centrado sólo en el valor de uso. El nihilismo consumado, es decir no pasivo ni reactivo, no implica necesariamente que la liquidación de los valores supremos restablezca una situación de valor –como el valor de la ausencia de valor– sino que demuestra que se le ha hecho cabalmente superfluo lo “propio” de cada cual: el mundo verdadero se ha convertido en fábula (Vattimo, 1987, p. 28). La fábula –que guarda una íntima relación con el *delante decogitar* poético del Zaratustra– no es para Nietzsche un “presunto” mundo verdadero. La fábula *es* el mundo verdadero, desde que no hay ninguna verdad trascendente que la deleve como falsa. La fábula “es un experimento con la verdad”, que atenta contra el valor metafísico de una experiencia auténtica y sólidamente fundada. Si esta experiencia no es *ya* auténtica, es porque “la autenticidad –lo propio, la reapropiación– he perecido ella misma con la muerte de Dios” (Vattimo, 1987, p. 29).

La técnica también es fábula. Es saga y mensaje transmitido en la que se realiza la historia de la metafísica. Sólo pensándola de esta manera, se hace posible despojarla de sus pretensiones de constituirse en una nueva “realidad fuerte”, que pueda aceptarse como evidente (Vattimo, 1987, p. 29). Como mensaje transmitido, como reenvío original, dejamos de interpretarla desde una verdad trascendente, para aceptar que el “sobrepasar es

la metafísica misma”. En la metafísica de la “deshumanización” por la técnica, hay un esfuerzo por superar la alienación de la subjetividad, con miras a una reapropiación *Deus ex machina*. Este esfuerzo de reapropiación es el que conduce siempre a un menos en plenitud, que no hace otra cosa que alimentar en el hombre un nihilismo reactivo, que hace crecer en él la voluntad como venganza. Pero a partir de que aún sin que nada se presente “hay” superación, de que cada vez que la metafísica se lanza hacia la superación encuentra una Nada de presencia que es exactamente lo que la funda en el Ser, Heidegger puede formular –desde la consigna de dejar a la metafísica “abandonada a sí misma”– que en la imposición universal de la *Gestell* se encuentra también el “primer e insistente destello” del *Ereignis* (Heidegger, 1990, p. 90).

En la *Gestell*, entendida como la esencia del mundo técnico, encontramos una mutua pertenencia del hombre y del Ser. Esta, al modo de una “provocación alternante”, nos muestra que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al Ser, el Ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. La mutua “provocación” entre hombre y Ser, que es la marca del mundo técnico, se efectúa entonces como un “acontecimiento de transpropiación”, que apunta hacia una posible experiencia humana nueva, al apuntar en una dirección que no es la pre-vista por su determinación metafísica, pero que no deja de permanecer en contacto con ella. Esta dirección de la experiencia en el mundo técnico, que va desde lo ya pensado hacia lo por pensar, nos permite agregar un matiz a lo planteado por Jünger respecto de la fotografía. Para Jünger, la historia mundial corre el riesgo de convertirse en una colección de imágenes inmediatamente disponibles. Los medios técnicos provocan una especie de eterno presente, que hace que nuestra era de la “reproductibilidad técnica” se caracterice por la retirada del sentido como acontecimiento. Es un atentado contra el entedimiento, porque mientras más “hechos” se nos acercan, menos capacidad tenemos de entender el mundo que nos traen. Pero en el contexto del retiro, tal como lo muestra Eduardo Cadava en *Trazos de Luz* (Cadava, 2014), la fotografía “no consisten en la capacidad de reproducir un objeto, sino que en la de separarlo de sí”. Lo que hace a la fotografía ser tal, “es su fuerza de interrupción de las condiciones de configuración y percepción del mundo”. Si no hay nada antes que la “fotografiabilidad” del mundo, “el mundo surge desde el instante de su muerte”. Porque buscando eternizar su objeto, la fotografía vuelve una y otra vez al acontecimiento de su

muerte, haciendo surgir con su búsqueda, la historia a la que ya no pertenecemos. Para ser fotografía, en su anhelo de perdurar debe hospedar a su propia muerte (Cadava, 2014, p. 38-40; 58-59) .

Ereignis entonces, es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el Ser se alcanzan el uno a otro en su esencia. Lo que nos aproxima hacia aquello a lo que pertenecemos, lo que tiende el puente hacia donde tenemos nuestro lugar, que es el acontecimiento del Ser. Dándose cita en el *Ereignis*, el Ser y el hombre adquieren lo que les es esencial, al perder las determinaciones que les prestó la metafísica: la solidez, la fundación, lo propio, la fortaleza, la realidad, etc. Pensar el *Ereignis* como “acontecimiento de transpropiación”, significa trabajar en la construcción de este “ámbito oscilante en sí mismo”, porque sólo del lenguaje “el pensar recibe la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio” (Heidegger, 1990, p. 93). Tenemos que pensar ahora qué es lo que se concede en lo que el pensar recibe del lenguaje, poniendo en relación el *Ereignis* con la *Überwindung* y la *Verwindung*.

“¿En qué consiste, pues la superación [*Überwindung*] del nihilismo? En la convalecencia [*Verwindung*] de la metafísica” (Heidegger, 1994, p. 112). Esta proposición de Heidegger, de poner en relación la *Überwindung* y *Verwindung*, es un pensamiento que de buenas a primera resulta chocante, y como el mismo Heidegger supone –tal vez por experiencia– uno preferiría eludirlo o suavizarlo. Porque ¿cómo alguien aceptaría de buena gana que está destinado a convalecer de lo que sufre sin nunca poder recuperarse completamente? Pero este pensamiento se justifica, y puede tal vez llegar a aceptarse, si se comprende el modo en que Heidegger ha llegado a pensar esta manera de hacerle frente a la metafísica, que caracteriza al comienzo del final de la filosofía como metafísica. Para Heidegger, el único “objeto” de la filosofía, en este comienzo del fin, es el errar sin rumbo por la metafísica, sin nunca sentirse en casa en ella para aceptar, con más o menos sufrimiento, que de ninguna manera se la puede dejar atrás, como si fuera una simple opinión o una doctrina en la que ya no se cree ni se defiende. Porque aun superada, la metafísica todavía no ha hecho su salida definitiva. Acabada, ejerce el más absoluto de sus

dominios. Permanece con nosotros como lo hacen los rastros de una enfermedad, como un dolor al que nos resignamos, desde que su final se ha vuelto casi tan largo como su porvenir. La metafísica es nuestro presente y también nuestro pasado por venir, por lo que da la impresión –y es esto lo que causa mayor incertidumbre– que cruzar la línea de su final, ha durado mucho más de lo que lo ha hecho su historia previa. ¿Cómo entender que este panorama, el más desolador, sea la promesa de un hallazgo venidero?

El pensamiento intentado en *Ser y Tiempo* habría sido la preparación para la superación [*Überwindung*] de la metafísica. La *Destruktion* que orientó aquel intento, no es ni la negación de la historia ni una superación unilateral de la misma, sino que está determinada como reapropiación de un sentido, el que plegado sobre sí en la historia, aun no ocurre. La *Destruktion* no conoce otro interés –le aclara Heidegger a Jünger– que el de recuperar la experiencias originarias del Ser de la metafísica, que habían sido convertidas en material corriente y vacío (Heidegger, 1994, p. 116). De ahí que la *Destruktion* sea a la vez *Abbau* o desmontaje. Esta definición de la *Destruktion*, como apropiación por el Ser del suelo ontológico de la historia, permite explicar la relación que establece Heidegger entre la superación [*Überwindung*] y la apropiación [*Verwindung*]. Mientras la *Destruktion* se relaciona con la historia, el ser toma un sentido más profundo como superación de la metafísica. Tomando históricamente a la metafísica como un todo –como una “única fatalidad– es como la metafísica alcanza su final. *Überwindung* y *Verwindung* permiten ahora explicar el sentido de la *Destruktion*, en la medida en que esta última ubica el olvido del ser como lo que permanece plegado sobre sí en la historia de la ontología. Pero para corresponder a aquello que permanece plegado y que abre lo libre del espacio en el acontecerá la superación, es necesario comprender la esencia de la metafísica.

Si la metafísica no es otra cosa que el juego de la diferencia ontológica, lo que hace a la metafísica algo equivalente a la superación, no es posible superar a la metafísica. Todo intento de ir en su contra fracasará, porque el hombre no puede ponerse por sobre el Ser. Y dejar de lado el Ser para superar a la metafísica, sigue siendo un intento metafísico de superar a la metafísica. Porque restaurar a la metafísica para recoger lo que ella transmite, implica necesariamente la paradoja del que busca descubrir la oscuridad con una linterna: para producir una interpretación de la metafísica, hay que tomar desde la metafísica “la luz para ver más claro” (Heidegger, 1994, p. 115) lo que, paradójicamente, se encuentra en ella

envuelto en la oscuridad. Pero si la luz dibuja la estela de una oscuridad insumisa, es porque la metafísica está inscrita en la diferencia ontológica. Eso es lo que la vuelve irreductible, de la misma forma que la diferencia ontológica no puede ser reunida. La diferencia entre el ser y el ente nunca podrá ser congregada ni recogida plenamente en la presencia, porque la metafísica no ha alcanzado su final, por lo que la *Verwindung*, no sólo como convalecencia sino que además como torsión, aparece como la manera más apropiada para pensar la cuestión. Si la diferencia ontológica es el destino de la metafísica, antes que superarse, debe aceptarse, agotándola en en la retorsión de su clausura. Por esta razón es que la *Verwindung* es comprendida como apropiación o aceptación de la esencia nihilista de la metafísica, en la que el pensar, en la época del comienzo del fin de la metafísica, toma su lugar. En la línea trazada entre la superación [*Überwindung*] y la metafísica, se sostiene “inestablemente” la apropiación [*Verwindung*] de la metafísica, entre olvido y rememoración.

El olvido del Ser constitutivo de la metafísica no invade la esencia del Ser como si fuera algo separado de él, sino que “pertenece a la cosa del Ser mismo, impera como el destino de su esencia” (Heidegger, 1994, p. 115). El olvido del ser está inscrito en el Ser mismo, porque el ser nunca puede darse todo en presencia. Pero tampoco la rememoración [*An-denken*] puede conducirnos a captar el Ser como un objeto dado ante nosotros, en la luz sin sombra del origen. El Ser se da como una presencia sin presente, por lo que no hay olvido como tal, ni tampoco rememoración como tal. Cuando rememoramos el Ser, el Ser debe ser pensado como *sido*, como ya no presente. En la rememoración a la que se entrega el pensar, lo antiguamente presente desaparece, sin por ello hacerlo la presencia. El rememorar no nos conduce a ninguna parte, sólo nos recuerda el ser “como algo de lo que ya nos habíamos despedido” (Vattimo, 1987, p. 153). Tal como en el comienzo, en el final el Ser no es nada negativo; es un pliegue que, como ocultamiento, es un ocultar que encierra lo aún no desocultado. Así, lo que se devela, lo que sale del ocultamiento, consiste en el ocultamiento de la presencia. Aquel ocultamiento, en el que se funda el no-ocultamiento, es a lo que se dirige el rememorar. El rememorar recuerda lo que ha sido pero que no ha pasado, lo que ha sido sin presentarse, prolongando de esta manera el acontecimiento del Ser (Heidegger, 1994, p. 115). Estos caminos de incierto errar por la metafísica, que se abren rememorando el Ser, son una de las mayores riquezas del pensar,

porque encuentran al Ser dado como promesa y como destino. El ser se retira en su secreto para darse como la promesa de sí mismo. Este permanecer fuera en su retiro que esencia en el nihilismo, es lo que se esencia en toda otra época de la historia del ser. Permaneciendo fuera, se promete él mismo en su desocultamiento y como promesa de su verdad, el “Ser retiene en sí su propia esencia”, determinando en cada caso una época del Ser (Heidegger, 2013, p. 827).

Del lenguaje recibe el pensar la “herramienta” para “construir en equilibrio” un decir que acoja al Ser. Este lenguaje, que pierde sus determinaciones metafísicas para decir la correspondencia entre hombre y Ser, se convierte en una suerte de “performativo”, capaz de instituir “por sí mismo” sus condiciones de validez. De esta manera, en vez de sólo postularse a sí mismo a partir de convenciones, el lenguaje está permanentemente, como signo de su finitud, anunciándose a sí mismo, hablando con anterioridad a sí mismo, siempre está llegando para, al mismo tiempo, encontrarse siempre ya presto a partir, aun cuando, por este mismo movimiento, nunca ha llegado como tal y plenamente. Esta “preestructura” del lenguaje performativo, como la llama Werner Hamacher (Hamacher, 1991), hace del lenguaje [*Sprache*] como tal una promesa [*Versprechen*] de sí: “el lenguaje no habla; o mejor, el lenguaje habla precisamente en su prometerse a sí mismo” (Hamacher, 1991, 1143). Sin embargo, agrega Hamacher, si el lenguaje no arriba nunca a la presencia, el lenguaje no promete algo, sino que promete su promesa, yendo incondicionalmente delante de sí mismo. El lenguaje es una *afformación* [Afformation] o un *afformativo* [Afformative], que expone lo no arribado, dando lo que no puede darse, es un evento o formación que bajo ninguna forma llega a ser exhaustiva (Hamacher, 1991, 1144).

¿Qué es, entonces, el dolor de la metafísica? En el segundo ensayo que Heidegger le dedica a Trakl en *De camino al habla* (Heidegger, 1987), sostiene una identidad entre obra y dolor, y afirma, con Trakl, que el dolor es un umbral petrificado. *Dolor petrificó el umbral* dice el poema de Trakl. Pero este dolor no queda petrificado de una vez por todas, no nombra lo pasado, sino que algo que es siendo ya sido. El dolor presencia en el umbral; el dolor ha venido a ser dolor (Heidegger, 1987, p. 24). Para Heidegger, la condición misma del dolor está dada en términos de “entre” y de “umbral”, por lo que el umbral que soporta el entre es su figura neurálgica (Oyarzun, 2005, p. 99). El dolor desgarrar, dice

Heidegger en su ensayo. Es el desgarrar. El dolor desgarrar des-juntando, separando, pero de modo que separando, lo reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarrar es, a la vez, “el tirar que, como trazo primero, abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción” (Heidegger, 1987, p. 25). El dolor en el desgarrar “es lo unitivo que reúne y separa; es la juntura del desgarrar”. La juntura del desgarrar es el umbral, llevando a término el Entre, haciendo del dolor lo que junta el desgarrar de la Diferencia. Lo decisivo es aquí entonces el carácter reuniente del dolor, que es lo que hace al eje central de la concepción heideggeriana del dolor. Porque concibiéndolo a partir de la reunión, el dolor remite esencialmente al logos, siendo esta pertenencia conjunta la que fundamenta su ensayo sobre Trakl. Si el dolor se debe a la diferencia, el dolor eclosiona el logos (Oyarzun, 2005, p. 100).

Heidegger no diluye el dolor en el lenguaje. Abriéndose en el lenguaje, el dolor permanece en su pura intimidad. Se mantiene tácito, porque el lenguaje no puede asumirlo, no puede incorporarlo a su dominio para hacerlo desaparecer. Cuestión que no hace que el dolor quede relegado en una especie de privacidad no-lingüística, sino que permite explicar que, debido a la anterioridad en la que consiste el lenguaje, “el lenguaje acoge la diferencia, en cuanto deja a la diferencia ontológica acontecer en lo propio suyo” (Oyarzun, 2005, p. 103). Una cosa sólo es, y podrá seguir siendo, en cuanto resguardada por la palabra. Para dejarla ser, el habla [*Sprache*] renuncia a representar la cosa, abdicando de su fuerza de nominación, para abrir, por medio de esa renuncia, a una relación más originaria del lenguaje con la cosa. Esta relación, anterior a la escisión metafísica de lo sensible y de lo inteligible, es la que en el poeta permanece en el misterio. El habla habla, porque se despliega como acontecedora y apropiadora de la diferencia ontológica. Mas la renuncia aquí exigida, no implica para Heidegger una pérdida, sino que es un gesto de gratitud. Hay una tristeza que es inherente al aprendizaje de la renuncia, porque esta es algo distinto que una derrota o un fracaso. Porque el fracaso es el mantenerse *en la línea* de un pensar que fracasa, en la línea en que se quiebra la palabra y se interrumpe en su llegar a sí misma. Este es el meollo del dejar ser y de la renuncia (Oyarzun, 2005, p. 104) y lo que nos reguardará en el desamparo, a partir del doloroso peso de nuestro propio ser.

La renuncia es el “no-negarse” al secreto de la palabra. Pero para este secreto no hay palabra, es decir, no hay palabra “para el decir que pudiera llevar la esencia del habla – al habla”. Debemos realizar este aprendizaje, de que falta la palabra para la palabra, pero haciendo la experiencia de dicha falta. Es la experiencia de algo que no ganaremos jamás y que es lo que hace al tesoro del país de los poetas. Se trata de la topología del reino de la perduración de la palabra que quisiera alcanzarse a sí misma, de la experiencia del quiebre y del umbral, la que antecede a la topografía del país de los poetas que cantan nuestro dolor ahogado por la metafísica. Porque finalmente, lo que el país de los poetas –gobernado por el espíritu del retraimiento y el atardecer– no gana ni ganará jamás, recordándonos con ello la herida de nuestra primera incorporación en el lenguaje, “es la palabra de la esencia del lenguaje (...) la palabra para la esencia de la palabra” (Heidegger, 1987, p. 212). Sólo entregado a este misterio es que lo digno de ser pensado podrá ser confiado a la poesía.

VII. Temporalidad y espacialidad del cuerpo en los *Seminarios de Zollikon*. Un debate con el psicoanálisis a la luz del amor de transferencia.

Fue en un diálogo con un médico suizo –es decir, alguien en quien, tal como acabamos de revisarlo, se reunía “la doble herencia” de la nostalgia como “el dolor de la proximidad de lo lejano”– donde Heidegger habría encontrado “la posibilidad de que sus intuiciones filosóficas no permanecieran inmóviles en la aulas de los filósofos” (Heidegger, 2006c, p. 15). Medard Boss, psiquiatra y profesor asociado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Zurich, escribe por primera vez a Heidegger en 1946, sólo dos años después de finalizada la segunda guerra mundial. Esta primera carta abrirá la puerta a 255 más, y a penas fue posible cruzar las fronteras, a una serie de encuentros que desembocarán, a partir de 1959, en una década de seminarios dirigidos a estudiantes de medicina y jóvenes psiquiatras, dictados por Heidegger en casa de Boss en Zollikon. Pero antes de las cartas y los encuentros personales, la lectura de Boss de *Ser y Tiempo*, introducida por Binswanger durante los años 30, se encuentra en la prehistoria de los *seminarios de Zollikon* y determina una posible visión de conjunto de lo que en ellos será tratado.

Medard Boss comienza a estudiar la obra de Heidegger al mismo tiempo que se encontraba en análisis con Freud, era asistente de Eugen Bleuler y se formaba como psicoterapeuta entre Paris, Londres y Viena. Sin embargo, a pesar de encontrarse en este medio tan rico entre la psiquiatría, el psicoanálisis y la filosofía, los problemas tratados en la obra de Heidegger no hallarán la preponderancia que luego tendrán para él en su

autocomprensión de la psiquiatría, sino hasta su desplazamiento como médico de batallón de una tropa serrana de la armada suiza. Allí, debido al número de médicos ayudantes con los que contaba y a la fortaleza de la tropa que debía cuidar, Boss se encontró por largos períodos desempleado y presa del “aburrimiento”, abocándose decididamente a la obra de 1927. Lo que en ella se nombraba como “tiempo” se le hizo sumamente problemático, así como sus limitaciones –debido a su formación en ciencias naturales– para pensar adecuadamente esa “cosa” que nunca se presentaba ni definía como tal en el texto, sino que era abordada mediante preguntas que sólo reenviaban a otras preguntas. Abandonándolo a medio leer, Boss confiesa “no haber entendido más que una sola frase” de su primera lectura de *Ser y Tiempo*. No obstante, será sobre esa frase que versará la primera carta a Heidegger, en la que solicita “su ayuda pensante” (Heidegger, 2006c, p. 18) para construir en diálogo con él lo que posteriormente será una crítica existencialista a la comprensión mecanicista de la *psyche*, la que ya había sido iniciada por Binswanger, y que terminará transformando al análisis existencial en una escuela terapéutica denominada *Daseinanalyse*.

¿Qué “frase” fue la que Boss “entendió” y que lo hizo “solicitar” la ayuda pensante de Heidegger? Para responder, debemos aclarar primero que no fue exactamente una frase, sino que toda una página la que retuvo la atención de Boss y que cita en extenso en su carta a Heidegger. Se trata de una lectura “confiable” por lo “pausada” –como el mismo Heidegger la califica (Heidegger, 2006c, p. 345)– de la página 122 de *Sein und Zeit*, la que Heidegger agradece con particular entusiasmo. Heidegger ve que en la lectura de Boss su pensar puede “salir de la torre de marfil” filosófica en la que se encuentra a partir de la interrogación de los principios de la psicología y la psicopatología, y que por intermedio de un diálogo con un médico y psicoterapeuta, este llegue a beneficiar a un círculo mucho mayor de personas y aflicciones.

En el párrafo al que pertenece esa página clave, Heidegger está desarrollando el problema de la coexistencia del Dasein y de la facticidad del convivir [*die Faktizität des Miteinanderseins*], habida cuenta de que el Dasein es, en sí mismo, un coestar [*Mitsein*]. Para el Dasein, que inmediata y regularmente se comprende desde un mundo, hay ya otros junto con él. Incluso cuando estos no están “en presencia” para ser percibidos, ya que el coestar [*Mitsein*] determina existencialmente al Dasein. El mundo del Dasein es un mundo

en común [*Mitwelt*]. Esta determinación existencial, intramundamente abierta para el Dasein y los coexistentes, debe ser comprendida a la luz de la “espacialidad originaria del Dasein”. Los advervios de lugar –“aquí”, “allí”, “ahí”– donde se encuentra el Dasein y los otros que con él coexisten, no son determinaciones locales del espacio en el que se “ubica” el Dasein, sino que determinaciones del propio Dasein, por lo que poseen una significación existencial antes que categorial. Estas expresiones demuestran que una “interpretación del Dasein no distorsionada por la teoría, comprende inmediatamente a este en su espacialidad, es decir, en su desalejante y direccionado “estar en medio” del mundo ocupándose de él” (Heidegger, 1998, p. 145). Cuando el Dasein se refiere al “aquí”, no habla en dirección a sí mismo, sino que lo hace alejándose de sí, en dirección al allí de lo que tiene circunspectivamente a la mano. Mencionándose a sí, cuando *se* nombra, lo hace en su espacialidad existencial. Por esta razón, hasta en su estar solo el Dasein es un coestar en el mundo. Porque los otros como otros Dasein, no comparecen nunca como personas-cosas, en una distinción del propio sujeto inmediatamente presente, sino que los encontramos siempre y primariamente en su “estar-en-algo”, constituyente de su estar-en-el-mundo. Por lo tanto, sólo *en* y *para* un coestar puede *faltar* o *estar ausente* el otro, así como el Dasein puede permanecer solo aún cuando se le hagan “presentes” una multitud de semejantes.

Si el coestar es constitutivo del Dasein, debe ser interpretado desde el modo en que el Dasein es determinado en general, que es el fenómeno del cuidado [*Sorge*]. Pero si el coestar es también un estar vuelto hacia un ente que comparece en el mundo, este no es idéntico al ocuparse de un ente cualquiera como un útil a la mano, porque en el coestar estamos vueltos hacia un ente que es también Dasein. De ese ente “no es posible ocuparse, sino que es objeto de *solicitud* [*Fürsorge*]” (Heidegger, 1998, p. 146). Llegado este punto de su lectura del parágrafo es donde Medard Boss habría comenzado a “entender”. Porque la solicitud también es un ocuparse, por ejemplo dice Heidegger, “del cuerpo de un enfermo”, pero es una ocupación que no es el simple manejo práctico de ese cuerpo, sino que el ocuparse es un término que aquí designa un existencial. La solicitud se instituye fácticamente. Se funda en la estructura del tener–que–ser–sí–mismo del Dasein, por lo que trae aparejada una “urgencia fáctica” derivada del hecho de nos movemos en modo deficientes de solicitud, que son los que caracterizan a la cotidianidad. Nuestra solicitud en el trato se relaciona indisociablemente con la relación que tenemos a nuestro propio ser; lo

modos de la solicitud son modos de ser, porque la solicitud revela una estructura del ser del Dasein. En su carta, Boss llama expresamente la atención de Heidegger sobre “las dos posibilidades extremas” de la *Fürsorge* propuestas en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1998):

Puede, por así decirlo, quitarle al otro el “cuidado” y en el ocuparse tomar su lugar *reemplazándolo*. Esta solicitud asume por el otro aquello de que hay que ocuparse. El otro es arrojado de su sitio; retrocede, para hacerse luego cargo, como de cosa terminada y disponible, de lo que constituía el objeto de su ocupación, o bien para desentenderse por completo de ello. En este tipo de solicitud, el otro puede hacerse dependiente y dominado, aun cuando este dominio sea tácito y le quede oculto a él mismo. Esta solicitud sustitutiva y aliviadora del “cuidado”, determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano. Frente a ella está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existensivo, no para quitarle el “cuidado”, sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no *a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él* (p. 147)

En una conversación privada, Heidegger le confiesa a Boss –recordando su primer intercambio epistolar– haber quedado “considerablemente impresionado” con su lectura de este párrafo. Porque para el psiquiatra, en la *vorspringende Fürsorge*, es decir, en la posibilidad de una solicitud que se anticipa para devolver el cuidado, “se encontraba la exacta descripción de la relación ideal del psicoanalista respecto de su paciente en análisis”. Además, el hacer la diferencia entre quitarle el lugar al otro para dominarlo y el devolvérselo como tal, para que así se le haga transparente su cuidado, “permitiría al terapeuta analítico demostrar explícitamente lo que tiene de nuevo y único su método particular de tratamiento por relación a todos los otros tratamientos médicos, que son conducidos por *sustitución*” (Dastur, 2004, p. 118-119). Pero el nivel de la impresión de Heidegger debemos juzgarlo como equivalente al de la crítica que le había dirigido a las fuentes con que Boss construía su “confiable” lectura de la página de *Ser y Tiempo*. Heidegger no se cansó de afirmar que la antropología, la psiquiatría, la psicología y el

psicoanálisis formaban un único bloque. Cada vez que Heidegger se refiere a ellos en sus textos y conferencias, son criticados juntos y dejados de lado indistintamente, como prácticas cautivas de la metafísica del sujeto. Sólo a modo de muestra de esta crítica conjunta, podemos visitar tres textos de Heidegger contemporáneos a la primera carta de Boss. En el primero, *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, Heidegger afirma que “para la Psicología y el Psicoanálisis”, la angustia no es un destino del ser, sino que “un simple estado de abatimiento”. En opinión de Heidegger no sostienen la angustia, por lo que el pensar que piensa en el olvido del ser y que busca llevarlo a su fin nada podría tener que ver con ellas (Heidegger, 2000d, p. 303). Nos encontramos con una apreciación similar en *Ciencia y meditación*, donde afirma que para la Psiquiatría “el ser-ahí en donde existe el hombre en cuanto hombre, queda como inabarcable e inaccesible” (Heidegger, 2007e, p. 178). Por último está *¿Qué significa pensar?*, donde la crítica abre paso también a la ironía y la acusación. La logística –dice Heidegger mirando hacia Estados Unidos– demuestra cada vez más ser la “verdadera filosofía del futuro”. Siempre que se asocie de “manera apropiada” con la Psicología y el Psicoanálisis, esta sin dudas dominará al espíritu, haciendo que “el *trust* de la filosofía venidera sea perfecto” (Heidegger, 2008, 26). A este vaticinio funesto se suma además la acusación de “explotación y tergiversación” de los escritos de Nietzsche (Heidegger, 2008, 45), que se traduce en una fría e indiferente “promesa de felicidad y conformidad igual para todos”, la que lanzada al unísono por el Psicoanálisis y la Psicología, se anuncia como una buena nueva para el hombre del mundo técnico (Heidegger, 2008, 54).

A esta altura de nuestro trabajo no podría impresionar a nadie el que no veamos una contradicción entre el hecho de que Heidegger haya quedado “considerablemente impresionado” y dispuesto a un largo trabajo conjunto con un psiquiatra que leyó *Ser y Tiempo* con anteojeras freudianas, y el rigor y la dureza de la crítica y la polémica que acabamos de presentar. Queda pendiente por ahora saber qué es lo que conocía Heidegger del Psicoanálisis y de la Psicología para conducirlo a semejantes opiniones. Pero a grandes rasgos, esta forma de tomar posición –como ya lo hemos mostrado más arriba– se condice con la manera con que Heidegger abordó siempre su relación con la filosofía, con la ciencia y con las prácticas “extra filosóficas”. Si para él la polémica es un estar *a favor* de la cosa con la que se enfrenta, la crítica de Heidegger debe ser considerada de esta manera:

como orientada hacia lo que es digno de ser cuestionado, y en este caso, por qué no, como una forma de la *solicitud*, como una forma de estar-con-ellas. Porque lo inabarcable e inaccesible lo es *en cuanto tal*, por lo que todo recurso al sujeto o la subjetividad psicológica, biológica o antropológica, abre inevitablemente los horizontes de la destrucción de dicho recurso. El *modo de ser* del ente que somos quedará siempre insuficientemente fundado, desde un punto de vista ontológico, desde estas disciplinas “subjetivas”. Que toda investigación positiva no vea esta insuficiencia y los considere evidentes, es lo que impera en las ciencias. Es su impensado, que no debe ser pasado por alto, ya que sólo teniéndolo presente en la interrogación es que no se ocupa el lugar del otro. Pero tampoco se trata, como si fuera una suerte de cordialidad epistemológica, de esperarlo hasta que sea “sí mismo”. *Se le anticipa* en su poder-ser, se lo toma desde su modo de ser interrumpiendo con la pregunta su devenir sustancia, para así devolverle su cuidado como tal. Esto es lo que Boss quiere devolverle a la Psiquiatría y al Psicoanálisis – lo que tal vez permitiría, al fin, a partir de su trabajo práctico, quitarle las mayúsculas metafísica con que Heidegger las signa en su crítica. Por relación a Heidegger, Boss interpreta la terapéutica sólo como cuidado o *cura*, sin considerar por adelantado, a partir de alguna significación antropológica particular, a aquel que solicita su ayuda.

Esta relación entre *Sorge* y *Cura*, Heidegger la expone en *Ser y Tiempo* a partir de un particular “testimonio preontológico” del Dasein, que se encuentra en la reelaboración hecha por Goethe, para la segunda parte del *Fausto*, de la fábula de la *Cura* de Hyginio (Heidegger, 1998, p. 219). Según Heidegger, en dicha fábula el Dasein se expresa de forma originaria acerca de sí mismo, sin estar determinado por interpretaciones teoréticas y sin tampoco proponérselas. La comprensión del ser, propia del Dasein, se expresa de esta manera preontológica, por lo que la interpretación existencial “no es una invención, sino que, en cuanto construcción ontológica, tiene un fundamento y, en este fundamento, está el bosquejo de sus rasgos elementales” (Heidegger, 1998, p. 219). El testimonio preontológico de la fábula, en la que *Cura*, mientras atraviesa un río, moldea “meditabunda” un “gredoso barro” que posteriormente se convertirá en el hombre, nos muestra al cuidado no sólo como una tarea que le pertenece al hombre durante toda su vida, sino que además, introduce la primacía del cuidado en conexión con la conocida concepción del hombre compuesto de cuerpo –la tierra– y alma. *Cura prima finxit*, dice la

fábula: el origen del ente que es el hombre es el cuidado. Este origen no lo abandona. Está siempre remitido a él. Es lo que sostiene al hombre, lo que lo retiene y lo somete a su dominio mientras este habite en el mundo. Como el Dasein, antes que cualquier rasgo, tiene la impronta del ser del cuidado, recibe su nombre (*homo*) no en consideración a lo que sería su ser, sino que por su relación a aquello de lo que está hecho (*humus*). Saturno quien aparece aquí para decidir en qué consiste lo originario de lo configurado. Es decir, el “tiempo” es el que ha sido ubicado por la fábula como el que dirime la discusión entre Cura y Júpiter. La “determinación preontológica de la esencia del hombre en esta fábula ha fijado así, desde el comienzo, la mirada en aquel modo de ser que domina por entero su *peregrinar temporal en el mundo*” (Heidegger, 1998, p. 220). El término latino *cura* permite entrever nuevas estructuras fundamentales del Dasein, porque llaman no sólo al afán ansioso ni al temple apesadumbrado, sino que a la dedicación y el cuidado; en el cuidado el hombre se realiza a sí mismo y llega a ser el que es.

Sobre esta estructura de ser subyacente, la vida humana se hace humana en sus relatos. En ellos el hombre cuida de sí, haciendo a su estar temporal en el mundo. Esto es lo que Heidegger buscara “hacerles aprender” [*lernen lassen*] a los psiquiatras en Zollikon, con el fin de superar [*Überwindung*] con ellos la dualidad metafísica del sujeto y del objeto para que así puedan convalecer [*Verwindung*] de ella. Se trata de la pregunta por cómo abordar dicha dualidad que separa sujeto y objeto, para así “remover” esto que Binswanger llamó “el cáncer de la psiquiatría” (Heidegger, 2006c, p. 330), la que al separarse del “tejido” del ser, le impide a esta responder adecuadamente a la solicitud de un sufrimiento.

A lo que se aboca Heidegger en la primera lección de los seminarios de Zollikon es a poner en cuestión el “espacio” en el que se desenvuelve la existencia del hombre (Heidegger, 2006c, p. 29). Al diferenciar mediante un esquema el simple “estar ahí” en algún lugar de las posibilidades de percibir no aprehensible con las que el hombre se orienta hacia los objetos que interpela, Heidegger interroga una representación común tanto para la psicología como para la psicopatología de lo psíquico, del sujeto, del yo, de la personalidad, etc. De esta manera, de entrada Heidegger pone en cuestión la posibilidad de

objetivación [*Vergegenständlichug*] de todo lo que es, la que se encuentra a la base de la dualidad del sujeto y del objeto como en la de lo psíquico y lo físico, donde lo “objetivo-físico” es la manifestación observable y medible del acontecer psíquico “subjetivo-interior”. El existir nunca es un objeto [*Gegenstand*] que se encuentra en un lugar, y menos un objeto cerrado sobre sí, al modo de una cápsula. La “nueva forma” de entender el existir humano, que Heidegger opone a la suposición de un sujeto puro receptor de cosas en su conciencia, se llamará entonces Dasein o ser-en-el-mundo. El Dasein no es la mera posición en el espacio del observador, sino que significa “el mantener abierto un ámbito” en el que se da la existencia del hombre. Permanecer en la apertura que consiste en percibir la significación de las cosas que le son dadas, anterior a su objetivación. Por ello, “el Dasein es el ámbito del poder-percibir, por lo que nunca es un objeto, no es bajo ningún modo algo que pueda ser objetivado” (Heidegger, 2006c, p. 30). Heidegger busca con esto dirigir la reflexión hacia un estado de cosas anterior a las que se muestran en las dualidades metafísicas, para mostrar que esas dualidades no sólo implican ya un derivado, sino que también un empobrecimiento de lo humano del hombre.

Pensar lo humano como algo que bajo ningún punto de vista puede ser objetivado, implica pensarlo en una anterioridad a su constitución como conjunción entre cuerpo y conciencia, psiquismo u alma. A partir del Dasein como constitutiva apertura comprometida con lo otro y hacia lo otro, Heidegger propone dejar de lado el esquema cuerpo-psiquismo, para adentrarse en la experiencia de un acontecer humano anterior a la conjunción de sus elementos constitutivos, en su haberse con las cosas en una proyecto de realización. Interrogando el darse de esta mutua unión y referencia –que constituye al destino de la objetivación, que pesa sobre la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis y sobre nosotros– Heidegger retomará el problema del cuerpo del hombre, pero “desde lo que es más radical en el hombre y que se muestra en la experiencia más originaria del propio cuerpo: su carácter de comprensora apertura ocupada con lo otro, orientada hacia el propio cumplimiento de sí” (Corona, 2013, p. 197). Es el fenómeno del hacerse-presente del cuerpo como cuerpo, que Heidegger llama el *corporar del cuerpo* [*das Leiben des Leibes*] (Heidegger, 2006c, p. 147). Este *corporar* se determina a partir de mi modo de ser. Es un modo del ser del Dasein, sin consideración de procesos psicológicos o fisiológicos, ya que el conocimiento teórico-científico es un modo fundado en el tener

mundo corpóreo. Por lo tanto, aun cuando estos procesos psicológicos o fisiológicos participen del hacerse presente del cuerpo, el *corporar del cuerpo* remite al fenómeno de la simple relación al mundo, consignando un “cuerpo ex-sistente” [*Leib*] en su ocupación en la apertura del hombre por sus proyectos.

La espacialización del Dasein en su corporalidad –tal como señalaba Heidegger en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1998, p. 134)– implica una problemática particular, que debió aguardar hasta Zollikon para ser tratada como tal. En *Ser y Tiempo*, Heidegger no trata la cuestión directamente, para quedarse con el problema de la orientación, la direccionalidad y el movimiento de la mano con respecto del utensilio. Quitándole las comillas con que había retenido la cuestión en una época en la que “no tenía nada más que decir al respecto” (Heidegger, 2006c, p. 337), en Zollikon el cuerpo y la corporalidad son interrogados conjuntamente con la espacialidad del Dasein. Heidegger afirma allí que el Dasein del ser humano es espacial en sí, en el sentido de instalar el espacio y la espacialización del Dasein en su corporalidad. Al no estar limitado de antemano a ser un sujeto sin mundo, el Dasein instala espacios al moverse en pos de la realización de sí. Su espacio se determina en una ocupación circunspectiva dependiente de que él es. Al habérmolas corpóreamente con lo que nos sale al encuentro, el fenómeno del hacerse-presente del cuerpo, el acontecimiento de la corporalidad referido a la constitutiva comprensión humana, no puede simplemente ser presupuesto si se quiere que las explicaciones fisiológicas o psicológicas no queden en el aire. Porque en el examen del fenómeno del hacer-presente, Heidegger apunta al cuerpo *mismo*, al cuerpo que *es*, y no a su imagen o representación. A pesar de esto, la exactitud científica permanece ciega a este fenómeno y reticente a su examen. Debe abstenerse de atender a él para ser, como tal, exacta, a pesar de que el fenómeno del hacerse-presente es lo que la misma exactitud busca explicar. Esto hace que a pesar de que el fenómeno del hacerse-presente no contribuya en nada a la explicación y constatación científico-natural, la mirada puesta en el fenómeno, al indicar a lo presente, siga siendo *la* contribución fundamental a dicha explicación y constatación (Heidegger, 2006c, p. 131).

Heidegger introduce la aclaración del fenómeno del hacerse-presente del cuerpo, poniéndolo en relación con el recuerdo y la percepción. A primera vista, parece innegable que el hacerse-presente y el recuerdo dependen de percepciones anteriores, y las percepciones pertenecen además a los órganos sensoriales, con los que escuchamos,

olemos, tocamos, etc. Estos órganos pertenecen al ámbito de lo somático y luego al de lo psíquico, constituyendo un paralelismo. Por ejemplo, caminamos por el bosque y vemos que algo se mueve, oímos su ruido y lo percibimos como algo vivo. Pero al aguzar la mirada confirmamos que nos hemos engañado, ya que sólo había sido el viento que movió las hojas que estaban en el suelo. Concluimos así que no era algo vivo lo que vimos en un comienzo. Ahora bien, la conclusión de habernos engañado sólo puede hacerse desde una visión anticipada del contenido respecto de lo cual nos hemos engañado, que es algo así como la esencia de lo vivo. Esta no pudo ingresar en el “ámbito psíquico” como recuerdo por la vía de la percepción, ya que la percepción debe ya suponerlo para siquiera percibirlo. Nos hemos engañado respecto de una suposición anticipada, en un estar ya dirigidos que no se logra constituir como sujeto. Por lo que al intentar esclarecer el engaño al diferenciar entre el hacer-presente, el recuerdo y la percepción a partir de una relación sujeto-objeto, dejamos sin considerar al cuerpo [*Leib*], objetivándolo en pos de una inaprensible posición subjetiva pura. Abandonamos el problema de la corporalidad y la pregunta por el cómo debe determinarse el entramado de “lo psicossomático” que tanto inquieta a los médicos, analizándolo sólo en sus propiedades mensurables y cuantificables. El encadenamiento causal psique-soma no alcanza por tanto a categorizar la corporeidad ya intencional del ser humano, el hacer-presente como ejecución en medio de las cosas. Porque es el cuerpo [*Leib*] antes del cuerpo [*Körper*], el cuerpo como acontecimiento de sentido (Corona, 2013, p. 199), como encarnación proyectiva de realización del hombre, lo que abre la pregunta la diferenciación de la que se trata en la psicossomática. Es decir, la psicossomática como diferencia y anudamiento de lo psíquico y lo somático, debe preguntarse: *cómo* debe ser llevada a cabo dicha diferenciación, *qué* diferente se lleva a cabo respecto de su diferencia, *cuál* es el mismo que se muestra como diferente y diferenciado, y por último, si este *puede* ser este determinado como tal (Heidegger, 2006c, p. 133).

Aun correctos y útiles, no está probado que los resultados de la investigación científica sean verdaderos, en el sentido de hacer patente en su propiedad el ser el ente del que se trata en cada caso. El principio de diferenciación entre el soma y la psique es considerado, por ejemplo, a partir del ámbito del que cada uno de ellos proviene. Mientras que lo somático podría ser pesquisado mediante lo calculable, lo psíquico en cambio, al no

poder ser pesado ni medido, sólo podrá serlo mediante un método intuitivo. Ambos ámbitos temáticos son considerados de esta manera a partir del modo en que se accede a ellos, a partir de un principio de diferenciación y repartición simple. Pero el modo de acceso a cada una de estas esferas, que va desde el hedonismo hasta el ascetismo, no alcanza a determinar el contenido del ámbito investigado, sino que lo supone. Los ámbitos distribuidos por la dualidad psique-soma se determinan por su modo de acceso, pero el modo de acceso está determinado, de antemano, por el asunto, es decir, por un lado la psique y por otro el soma (Heidegger, 2006c, p. 136-137). Esta estructura circular es constitutiva de la esencia del conocimiento humano, la que produce, en un movimiento de protensión y retención, un anverso y un reverso de lo conocido, sin poder situar en ninguno de ellos un principio.

Por ejemplo, si la tristeza no puede ser medida –cuestión que hoy en día la psicología está empeñada en desmentir, transformando la tristeza en “depresión”– las lágrimas, al ser somáticas, sí podrían serlo. Pero en el mejor de los casos, lo que uno alcanzaría a medir sería la frecuencia y cantidad de un líquido más o menos salino proveniente de los lagrimales de los globos oculares y no una lágrima. Las lágrimas no pueden ser vistas directamente. Las lágrimas que acompañan nuestro dolor y pesar no son ni somáticas ni psíquicas, sino que están tomadas en nuestro cotidiando ser-unos-con-y-para-otros. Por lo que queriendo tomar al fenómeno para reducir su hacerse-presente a la presencia objetiva, repestando el principio simple de repartición de lo psicosomático, lo reducimos en cuánto fenómeno. De la misma forma, afirmar que se está un “poco” triste, o “muy” triste no es el reflejo de cuantificaciones de una profundidad sentimental, sino que modos del temple anímico del Dasein. Es una “profundidad” que no puede ser en absoluto cuantificada. Es una experiencia del Dasein, y como tal, es una “profundidad” que se mueve constantemente junto con él. Al igual que sus desalejaciones, es una relación de profundidad que no puede ser atravesada midiéndose objetivamente, en la medida en que “en la profundidad de una tristeza falta cualquier punto de apoyo y motivo para estimarla cuantitativamente o medirla” (Heidegger, 2006c, p. 140-141). No puedo aprehender ni medir la profundidad de un pesar de forma objetiva, como tampoco puedo atravesar mi relación con dicha profundidad. La profundidad se mueve conmigo, marchando a la par de mi ser.

La comprensión que esta circularidad del conocimiento implica, debe ser siempre calificada a partir del contexto relacional de los entes. Así, en una tristeza lo que es posible mostrar es el modo en que un ser humano es interpelado, lo que trae consigo una transformación de su relación con el mundo y consigo mismo. Lo que puede un cuerpo es lo que ese cuerpo puede comprender. Por esta razón para Heidegger el comprender [*Verstehen*] es un poder-ser [*Seinkönnen*]. El lenguaje óntico –dice Heidegger en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1998, p. 167)– usa a veces la expresión *etwas vertehen* o “comprender algo” en el sentido de “ser capaz de una cosa”, de “poder hacer frente a ella” e incluso de “saber hacer algo”. Lo esencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino que el ser en cuanto existir. Es un poder corpóreo [*Leib*] intencionalmente dirigido a un ente. La experiencia de lo corpóreo, todo lo que nombramos nuestra corporalidad [*Leiblichkeit*], hasta la última fibra muscular y la más oculta molécula hormonal, pertenece esencialmente al interior del existir (Heidegger, 2006c, p. 338). No es, por tanto, materia inanimada, sino que un ámbito del poder-percibir no objetivable ni visible ópticamente como cuerpo [*Körper*]. Lo corporal [*Leib*] se conforma de manera que puede ser usado en el trato con lo material de lo que comparece. Cuando el cuerpo es observado como una “máquina compleja”, como un objeto material e inanimado, ya ha desaparecido lo esencial de lo corporal. Lo corporal, cuando aparece –por ejemplo en la angustia– desconcierta este tipo de observación del cuerpo como “cuerpo orgánico”.

Sólo porque estamos orientados hacia algo que se dirige a nosotros podemos tener un cuerpo y ser corporales, por lo que no debe confundirse este ser corporal existencial con la coporalidad de un objeto meramente ahí (Heidegger, 2006c, p. 339). En la coporalidad existencia, se trata de un cuerpo abierto, referido a la constitutiva comprensión humana. Esto implica que no se añade al cuerpo-objeto un interior-psíquico, sino que antes que el *Körper* ya está el *Leib*, el que no es deducible a partir de nada; es lo originario que sólo es “visible” a los ojos de la apertura comprensora del ser humano (Corona, 2013, p. 201). Se trata de experimentar lo que es más radicalmente propio, que es el estar proyectivamente abiertos en el trato con las cosas. Sólo desde allí se es cuerpo humano [*Leib*], el que puede, además, ser pensado e investigado como cuerpo biológico [*Körper*]. Pero allí donde se es uno no se es el otro; la presencia de uno es la ausencia del otro ya que el Dasein es siempre “antes” lo que es “de hecho”. Por esta razón es que alguien puede no estar estando, por

ejemplo, cuando se dice de él que “vive en la luna” o cuando “se entrega en cuerpo y alma” a una cuestión, “despareciendo” –a pesar de su presencia biológica junto a otros cuerpos– del contacto cercano con los demás. Esta desaparición del cuerpo, no es una simple ausencia sino que es un fenómeno, el que cuestiona las relaciones que mantiene el cuerpo con el espacio y nos exige repensar los límites del cuerpo (Heidegger, 2006c, p. 144-145).

Cuando afirmo que “todo el tiempo estoy aquí”, no digo que estoy en un lugar determinado, sino que permanentemente estoy en un “aquí”. Estoy en todo momento *aquí* sin estar en todo momento en *este* determinado lugar. El estar-aquí del cuerpo [*Leib*] no está determinado por la cuestión del volumen que mi cuerpo [*Körper*] ocupa en determinado espacio. En el momento en que cuantifico el espacio que ocupa mi epidermis sentado en el escritorio mientras escribo ya no se trata de mi estar-aquí, sino que solamente de un cuerpo que ocupa sitio, *este* sitio. El límite del cuerpo [*Körper*] es por tanto la piel. Debido a esto, mi cuerpo está siempre en contacto con algo más allá del aquí de su lugar. Sin embargo, esto no da con el fenómeno del cuerpo. Porque entre el aquí y el más allá del aquí, la diferencia sería sólo cuantitativa. No puedo determinar el fenómeno del cuerpo [*Leib*] en relación con los límites del cuerpo [*Körper*]. La diferencia de sus límites es cualitativa, porque el cuerpo [*Körper*] en cuanto cuerpo [*Körper*] no puede tener en absoluto un límite como el del cuerpo [*Leib*]. Cuando mi cuerpo [*Leib*] se extiende y expande en la percepción hasta la cosa percibida, poniéndose “en contacto” con ella, este límite no se empalma nunca con el límite del cuerpo [*Körper*]. El límite del cuerpo biológico [*Körper*] no llega nunca a ser un límite del cuerpo existente [*Leib*]. Así, cuando señalo con el dedo hacia lo que percibo, evidentemente mi señalamiento no termina en la punta de mi dedo. Pero tampoco está en la punta del dedo el empalme o la intersección entre el sentido y lo material. Se pasa de uno a otro ya que *nada hay* entre ellos. Por lo tanto, no se trata de un “espíritu encarnado” ni tampoco de un “cuerpo espiritualizado”, sino que del *Offensein* del hombre, del acontecimiento unitario *Dasein-Welt* que acontece como *Leib* (Corona, 2013, p. 203). Acontecimiento unitario que no es una conjunción de las dualidades metafísicas, sino que lo irreductible a ellas. Lo que trama al cuerpo es lo que entre ellas no pueden absorber y que les da lugar.

El cuerpo [*Leib*] es en cada caso mi cuerpo [*Leib*] (Heidegger, 2006c, p. 147). Para Heidegger, esta frase pertenece al fenómeno del cuerpo, al *corporar del cuerpo*, el que se determina a partir de mi modo de ser. El *corporar* esta co-determinado por mi ser-humano, en el sentido de mi estancia extática en medio de lo ente. El límite del *corporar*, donde el cuerpo sólo es cuerpo en tanto que corpora, es el horizonte en el que peremanezco. Cada vez que modifico el alcance de mi estancia, se modifica el límite del *corporar*, a diferencia del límite del cuerpo biológico, el que no cambia. Por eso es que adelgazar o engordar deben ser considerados como fenómenos del cuerpo existente [*Leib*] y no del cuerpo biológico [*Körper*] (Heidegger, 2006c, p. 147). Pero el *corporar* mantiene una “curiosa” relación con el *sí mismo* (Heidegger, 2006c, p. 148), al introducir subrepticamente un tercer término, inaccesible para la conceptualidad filosófica tradicional. Ser hombre y ser *sí mismo* es poder decir yo, lo que establece una relación entre la identidad del yo –o su *mismidad*– y el decir. Pero esta no es una relación con un yo inmediatamente dado, sino que con el *decir* yo, con la afirmación de *sí mismo* que acontece, o se encarna, en el *corporar* a partir de una antecedencia. En la antecedencia del decir es donde se encuentra el irreductible al que nos referimos más arriba, que no siendo ni cuerpo físico, ni espíritu, ni la conjunción de ambos, hace girar la rueda de la comprensión. De la misma forma en que no vemos porque tenemos ojos, sino que podemos tener ojos porque somos seres videntes y *nosotros* vemos (Heidegger, 2006c, p. 339), y que cuando escuchamos algo, lo que el oído capta y la manera en que lo hace ya está acordada a lo que *nosotros* escuchamos, el ser humano es *sí mismo* porque tiene lenguaje y porque tiene la potencia de decir, lo que no se confunde con su capacidad anatómico-fonatoria o con el habla pura y simple.

El decir hace visible algo en su estado de cosas, en la medida en que decir [*sagen*] quiere decir mostrar o dejar ver [*zeigen*] (Heidegger, 2006c, p. 148). El cuerpo toma parte en esto en el oír y el ver. Pero el cuerpo no ve, yo veo y a este ver pertenecen mis ojos. El ojo no ve, es *mi* ojo el que ve. Veo mediante *mis* ojos porque correspondencia con el sentido que se produce en la comprensión, precede y hace posible el ver. Además, por su relación con el decir, los movimientos del cuerpo se convierten en gestos. El gesto es un tipo de movimiento, y no la expresión de algo otro o diferente de *sí mismo*. Afirmar que el gesto es expresión es ya una interpretación, por lo que deja sin contestar la pregunta por el tipo de movimiento que el gesto es. Porque si el movimiento expresa, lo que expresa está

“detrás” del movimiento, causándolo, con lo que retrocedemos nuevamente al problema de que el cuerpo [*Leib*] es un cuerpo biológico animado [*Körper*]. Por esta razón, para Heidegger el gesto es lo que caracteriza el movimiento en cuanto *mi* movimiento corporal (Heidegger, 2006c, p. 150). El gesto *copora el cuerpo* entramándolo con el decir, en la medida en que el gesto deja ver haciendo patente. A diferencia del animal, el ser humano no expresa con su gesto, sino que con él demuestra que tiene algo que decir, “ya que el decir en cuanto dejar-ver es un dejar ver al ente en cuanto ente que es, de tal o cual manera” (Heidegger, 2006c, p. 152). El hombre esta en la patencia del ser, en el estar desoculto de lo presente, que es el fundamento del hecho de que el ser humano habla.

El gesto [*Gebärde*] es un conjunto de comportamientos sólo visibles a los ojos de una comprensión humana. El gesto es todo comportamiento del ser humano en cuanto Dasein, determinado por el *corporar del cuerpo* (Heidegger, 2006c, p. 152). Todo movimiento en cuanto gesto y en cuanto comportarse se encuentra siempre en una región determinada, abierta por la cosa a la que estoy relacionado. Así, pensar adecuadamente el estatuto del cuerpo y su *corporar* permite liberar su estructura extática, la que se encuentra más allá del registro de la presencia subsistente. El *corporar del cuerpo*, el fenómeno del hacerse-presente del cuerpo, reenvía el problema del “espacio” de la existencia hacia el fenómeno del mundo en el que existe un Dasein esencialmente cuerpo [*Leib*]. El Dasein se “encarna” en el mundo, por lo que sus gestos, como las lágrimas de tristeza o el sonrojarse de vergüenza, son un acontecer único corpóreo. No expresan una intención interior sino que al acontecer humano corporeo, porque son, de manera única, las intenciones del hombre como ser sí mismo con otros.

El problema del “acontecer del cuerpo existente” [*das Leibliche*] es el problema más difícil de entender, ya que no puede ser reducido –a no ser de manera abstracta– a lo biológico o a algún otro sustrato causal. Heidegger aborda el problema del cuerpo renunciado a entregar una descripción separada del mismo, que lo reduciría a un fenómeno objetivo. Los desarrollos que lleva a cabo Heidegger para esclarecer el estatuto fenomenológico del cuerpo y de la encarnación, buscan arrancar al cuerpo de su

determinación como presencia subsistente para arrojarlo al mundo, mostrando que el cuerpo no aparece sino en una situación común, donde es “un cuerpo entre cuerpos”. Todos los fenómenos del cuerpo [*Leibphänomene*] examinados por Heidegger buscan demostrar esta cuestión, ya que presuponen, al modo de un verdadero *a priori*, una relación a sí con otros. El cuerpo es en cada caso mi cuerpo, el que sólo se hace presente, en sus gestos y movimientos, con otros. Tal como el ser hombre [*Mensch-sein*] es siempre presupuesto para todo fenómeno óptico, el ser-los-unos-con-los-otros [*Miteinandersein*], que no se restringe ni se reduce al encuentro efectivo con un prójimo, es lo que presupone todo poder ser; el poder-encontrarse presupone el ser-unos-con-otros (Heidegger, p. 314). Sobre este suelo difícil de entender, donde la experiencia de lo corporal toma como punto de partida la constitución fundamental del existir humano, Heidegger levantará su crítica al *Daseinsanalyse* de Binswanger y al psicoanálisis freudiano, para ubicar en otro lugar la propuesta de Medard Boss –supervisada de cerca por el mismo Heidegger– de un *Daseinanalytike*. Con esta puesta por separado, se trata fundamentalmente de esclarecer lo que a juicio de Heidegger quiere decir analítica, análisis y analizar, para llegar a percibir, en la relación terapéutica entre médico y el enfermo, el ser-con-otro originario e irreductible en la que aquella descansa.

A ojos de Heidegger, el “análisis psiquiátrico del Dasein”, que Binswanger denominó *Daseinsanalyse*, constituye la más completa incompreensión de su pensamiento (Heidegger, 2006c, p. 330). Binswanger no ve –dice Heidegger– en qué consiste la diferencia ontológica, confundiendo el punto de vista óptico con el ontológico, en su propuesta de un “camino posible” desde la analítica del Dasein a los campos de estudio propios de la psiquiatría. Esta propuesta deriva de una representación equivocada de la diferencia, que pone a la ontología en una especie de piso superior, ubicado por sobre los campos ópticos o “concretos” de aplicación. Cuando Binswanger afirma que busca moverse constantemente de arriba abajo, desde el plano ontológico al plano óptico, desconoce que en realidad no hay ningún arriba o abajo, ya que entre los terrenos en que dice moverse no hay nada separado. No hay transición ni mediación entre el plano óptico y el ontológico, porque la diferencia ontológica no es ninguna separación. Es, exactamente, todo lo contrario (Heidegger, 2006c, p. 297-298). Lo que Binswanger no ha logrado comprender entonces, según Heidegger, es que la analítica del Dasein no tiene nada que

ver con un solipsismo o un subjetivismo que necesite ser complementado. No es una inmanencia que requiera ser suplementada con una trascendencia. En la perspectiva de Binswanger, el análisis psiquiátrico del Dasein podría complementar el hecho que, primordialmente, al Dasein le va su *mismo*. Es decir, que en la prioridad dada por Heidegger al *mismo*, al cada vez mío de su ser, faltaría el complemento de los otros, hacia los que el Dasein puede ir en busca por la vía del amor. Binswanger quiere complementar el “cuidado” mediante el amor. Vemos que Heidegger atisba en esto un pequeño acierto de Binswanger, que lo lleva de alguna manera, sin dejar de criticarlo, a relativizar la tan “completa” incompreensión del psiquiatra alemán. Porque el malentendido no se encuentra tanto en que se quiera complementar el “cuidado” con el amor –porque el amor se fundamenta de igual forma en la comprensión del ser– como en que Binswanger no vea en la *Sorge* un sentido existencial, es decir ontológico, inseparable de la *Fürsorge* (Heidegger, 2006c, p. 187). Sólo considerando este lazo inseparable entre los existenciales, la pregunta por la constitución ontológico fundamental del cuidado no se convierte en una descripción de un fenómeno óntico, sino que apunta a dar cuenta del proyecto ontológico del Dasein, con el que se supera la representación del ser humano como subjetividad.

La separación de la ontología fundamental del “análisis psiquiátrico del Dasein” es por tanto un desconocimiento de la relación entre ontología fundamental y ontología regional. Si la ontología fundamental es el pensar que se mueve en la base de toda ontología, ninguna de las ontología regionales puede renunciar al fundamento, y mucho menos la psiquiatría, al ser una investigación que se mueve en el ámbito de la esencia del ser humano. La recepción de *Ser y Tiempo* en la psiquiatría no puede consistir, como lo suponía Binswanger, en su utilidad para ponerse por encima del problema de la subjetividad y abandonarlo. Si así fuera, no quedaría más que trascender la diferencia sujeto-objeto “hacia fuera” de la metafísica a partir de una supuesta inmanencia, dejando atrás al Dasein como ente histórico, para ir en busca de la presencia del ser como garante del ente (Heidegger, 2006c, p. 284). Es decir, reproducir la lógica de la subjetividad que se quiere superar; abandonar subjetivamente a la subjetividad. En cambio, si se considera la diferencia como acontecimiento apropiador [*Ereignis*], se reconoce junto con ello que la analítica del Dasein significa que ya no hay más el problema de la subjetividad. Soportar la

diferencia en medio del ente como “ser en”: esto es lo que la psiquiatría debería “recibir” y “apropiarse” de *Ser y Tiempo*.

La crítica de Heidegger al “otro” análisis, al de Freud, se desprende directamente de la crítica a Binswanger. Heidegger pregunta a sus interlocutores del seminario, tal como lo hizo con Binswanger, qué entiende Freud cuando habla de análisis. Espera de ellos la elucidación. La respuesta que recibe es un asumido, ya que a diferencia de lo hecho con Binswanger, en ninguna parte se refiere el lugar dónde Freud habría entregado esta definición: para Freud, el análisis es “la reconducción de los síntomas a su origen”. A partir de tal definición, en el análisis freudiano se trataría, pues, de una reconducción a los elementos constitutivos, en el sentido en que de “lo dado”, es decir los síntomas, serían disueltos –como si de un químico se tratara– en esos elementos, con el objetivo aclarar los síntomas mediante los elementos obtenidos por el análisis. Comenzando por lo dado –el síntoma– para ir en dirección a lo dado –sus elementos constitutivos– el análisis freudiano, concluye decididamente Heidegger, no es otra cosa que “una reconducción hacia el origen en un sentido causal” (Heidegger, 2006c, p. 184). Esta conclusión no es contrastada –razón por la que se acepta el asumido de la definición que da pie a la crítica– ya que según Heidegger, ni en la biografía de Ernst Jones ni en ninguno de los textos de Freud, existiría una explicación del por qué fue elegida la palabra “análisis” para rubricar “el intento teórico” de Freud. Y en la medida en que no toda reconducción debe ser un análisis de este tipo, Heidegger compara el análisis de Freud con la analítica de los conceptos en Kant, para extraer de esta comparación no sólo un lugar para Freud en la historia de la metafísica, sino que además, su propia versión de la analítica, la del Dasein.

Si para Freud, quien en este escenario es un fiel heredero del espíritu científico cartesiano, analizar es reconducir al origen con el fin de acreditar una explicación causal, la analítica en el sentido kantiano no sigue el mismo camino. La analítica kantiana es una descomposición de la facultad del entendimiento, donde el carácter fundamental no es la disolución de los elementos, sino que la reconducción a una unidad, en la que se posibilita ontológicamente el ser del ente. Esto, en el sentido de Kant, quiere decir: la objetualidad de los objetos [*Gegenstand*]. En la analítica kantiana no hay causalidad, en el sentido de cadena causa-efecto, sino que una búsqueda por exponer la unidad sintética originaria de la facultad del entendimiento (Heidegger, 2006c, p. 186). Heidegger retiene para su propio

trabajo este sentido de la analítica. La analítica del Dasein debe ser entendida como la reconducción a lo que constituye la unidad de un todo estructurado. Como en Kant, no se trata de reconstituir el proceso óptico de encadenamiento causal, sino que de percibir “la unidad ontológica de una multiplicidad articulada” (Heidegger, 2006c, p. 187).

Nada realmente nuevo encontramos en esta comparación entre el análisis de Freud y la analítica kantiana, ya que en más de una oportunidad el mismo Freud había esclarecido los aportes del psicoanálisis recurriendo a Kant. Para corroborarlo, basta ir a *Totem y Tabú* (Freud, 2007a, p. 8) o *El yo y el ello* (Freud, 2008a, p. 36) para ver a Freud explicar la instancia moral del superyo con el imperativo categórico kantiano y convertir al imperativo en “el heredero del complejo de Edipo”. O se puede recurrir también a uno de los textos metapsicológicos de Freud, específicamente *Lo inconsciente* (Freud, 2010a, p. 167) y encontrar a Freud reconociendo cuánto le debe “el supuesto de lo inconsciente” a la enmienda introducida por Kant en el problema de la percepción exterior. Tal como no puede juzgarse a la percepción como idéntica a lo percibido, no debe sustituirse “el proceso psíquico inconsciente” con la percepción que la conciencia tiene de él. Por lo tanto, para encontrar la novedad, debemos traer de vuelta lo que dejamos más arriba en suspenso: qué es lo que sabía Heidegger del psicoanálisis.

Sobre lo que diremos a continuación no hay certeza, pero es muy probable que Heidegger haya leído este último texto y haya visto la loa de Freud a Kant hacia el final del primer capítulo, ya que él tuvo en sus manos los trabajos metapsicológicos de Freud. En opinión de Heidegger, en ellos Freud desarrolla una ontología tácita, que se ve finalmente absorbida, en base a todos sus presupuestos, por los postulados neokantianos de la escuela de Marburgo. Boss, quien le facilita el libro y lo introduce por primera vez en la obra freudiana, dice que mientras Heidegger lo leía, sacudía contantemente la cabeza en signo de desaprobación, como no queriendo aceptar que Freud haya podido producir tal sistema artificial e inhumano, alejado absolutamente de cualquier experiencia del hombre. Finalizada su lectura, Heidegger concluye tajante: “la metapsicología de Freud es el traslado de la filosofía neokantiana al ser humano. Por un lado, él tiene las ciencias naturales, y por otro, la teoría kantiana de la objetualidad” (Heidegger, 2006c, p. 303). Con la metapsicología, Freud habría propuesto una explicación “absoluta e integral”, un “sistema psicoanalítico” que, al modo de una superestructura secundaria, explicaría

totalmente la continuidad de los nexos causales. La clausura de los nexos remataría finalmente en el concepto de “lo inconsciente”: allí donde se ausentan los nexos causales en la conciencia, surge lo inconsciente como hipótesis auxiliar. Como sistema, en Freud no hay otra cosa que saber científico natural, despojado de historia y de verdad. No hay lugar para el pensar y el experimentar, ni mucho menos para la comprensión del ser. Todo se reduce a una certeza indudable que es el inconsciente. Así, Heidegger hace que Freud quede dividido respecto de sí mismo: por un lado, se encontraría la maquinal y artificiosa metapsicología y por otro sus *Escritos sobre técnica psicoanalítica* en los que Freud recupera su libertad; por un lado su teoría y por otro su práctica, enfrentados en una contradicción irresoluble.

Habiendo conmovido el lugar que el inconsciente ocupa en él, el “sistema psicoanalítico” de Freud ingresa para Heidegger en una pendiente imparable (¿para sostener mejor su “técnica terapéutica”?): rechazo de la segunda tópica por ser “una representación abstracta del *ego-cogito*” (Heidegger, 2006c, p. 260), de la transferencia, porque si ya todo comportamiento está teñido por un temple anímico, “no tiene ningún sentido hablar de transferencia ya que no hay nada que transferir” (Heidegger, 2006c, p. 249) y de la asociación libre, que como regla fundamental, “omite determinar adecuadamente el carácter de ser humano del hombre que habla sin reservas ni miramientos” (Heidegger, 2006c, p. 326). La caída del freudismo por el despeñadero no encontrará freno en Heidegger. Nada le hará cambiar de idea respecto de Freud. Ni siquiera el hecho de que aquel psicoanalista francés que lo visitó en más de una ocasión, decidido a “volver a Freud”, le haga llegar sus *Escritos*, en los que presenta una renovada lectura de Freud. Porque el examen de Heidegger de aquel texto “obviamente barroco” no irá demasiado lejos, a pesar de la fama que alcanzaron los *Escritos* en París (Heidegger, 2006c, p. 397). Finalmente, Heidegger terminará “derivando” a Lacan con Boss. Le dice al suizo que quiere “su opinión de Lacan”, por lo que le “anexa” la última carta que recibió de Lacan, acompañándola de una frase que hara época: “a mí me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra” (Heidegger, 2006c, p. 400).

Esta especie de posición “metapsiquiátrica” en la que Heidegger ubica a Boss para distanciarse de Lacan la retomaremos luego. Ella es clave para continuar un intercambio que, a primera vista, pareciera en este punto haber quedado truncado para siempre. Pero

por ahora, aboquemonos a la propuesta de un *Daseinanalytike*. Boss posee la seguridad de que es posible una doctrina de la enfermedad mental que se base en al analítica del Dasein y una práctica de la medicina y una terapéutica de la enfermedad hecha y “conforme” a su medida (Dastur, 2004, p. 120). Conforme al Dasein quiere decir que “el ser humano, que es en este sentido de ser ente de tal y cual forma, sano y enfermo, es experimentado, considerado y tratado correspondientemente en los casos singulares a la luz del proyecto de ser-humano como *Da-sein*” (Heidegger, 2006c, p. 324). Este permitir-ser en su ser-así de tal o cual manera, sólo es posible si se prescinde del proyecto del ente como criatura racional o que se produce a sí misma, para mantener constantemente, para elegir cada vez, el proyecto del ser-humano como Dasein. El paso del proyecto del *animal racional* al del Dasein, no es sólo algo que compete al que padece y solicita auxilio, sino que es una exigencia dirigida también al investigador y al médico.

El “dejar”, el permitir al ente ser tal como se muestra, sólo es un adecuado dejar-ser cuando el médico se ha experimentado y experimenta como Dasein, determinando toda la realidad humana desde ahí (Heidegger, 2006c, p. 324). El médico debe excluir representaciones no adecuadas acerca del ente que tiene a su cuidado, poniendo en práctica la experiencia del ser humano como Dasein. Tal como *Ser y Tiempo* no puede ser comprendido como una nueva fundamentación teórica del hombre, sino que como la motivación práctica para una modificación de la mirada. Se trata aquí de una modificación práctica del ver teórico, que permita la aparición ser humano en sus rasgos fundamentales. Para tener en la mira al ente humano como conforme al Dasein, el método de investigación no es él mismo fenomenológico, “sino que depende de la fenomenología en el sentido de la hermenéutica del Dasein y es guiado por ella” (Heidegger, 2006c, p. 325).

El *Daseinanalytike* sería pues práctica sin mediación teórica, por la sencilla razón – cara a Binswanger– de que no existe tal mediación entre el plano ontológico y óntico. Se prescinde del sujeto teórico en la medida en que lo óntico y lo ontológico no pertenecen a estratos distintos. Mientras lo ontológico es aquello que permite ver lo que lo que lo óntico es, lo ontológico es el “contenido” mismo de la “ciencia” óntica o temática. El acceso a lo óntico es abierto por lo ontológico, y mantenido por él en lo abierto, pero únicamente en la medida en que es efectivamente y practicamente cumplido por aquel que busca comprender los fenómenos ónticos que se le presentan. Es decir, mientras la ontología sea

considerada como la ontología fundamental del Dasein, como aquel que es su *Da*. Esto implica, para el que se embarca en aquella búsqueda comprensiva, llegar a ser el que se es, es decir, “llegar a probarse a sí mismo como un ser onto-lógico: literalmente, como un ente determinado constitutivamente por la comprensión del ser” (Dastur, 2004, p. 123).

El hombre expuesto en la *Offenheit* sienta las bases para una terapéutica ya no basada en el “sujeto enfermo”, sino en una forma de ser que es apertura al mundo. El padecer es por la existencia, el que no se ubica en un cuerpo sustancial –orgánico o conceptual– sino que en la clausura a la propia apertura. La terapéutica apunta a una recuperación de la libertad por parte del enfermo, la que se consigue sobre la base del testimonio que entrega el médico de la suya en su actuar. Esta puesta en relación de dos libertades, donde una hace volver a la otra a la que le corresponde, vuelve equivalentes la relación terapéutica y la relación pedagógica. Ambas consisten esencialmente no en ejercer una dominación desde el lugar del que enseña o del que cura, sino que una práctica de la “deliberación”, la que puede no estar exenta de violencia o de “resistencias” como toda cura, pero que no busca otra cosa que permitir al otro cumplir por sí mismo la tarea que le incumbe (Dastur, 2004, p. 124). Aquella “relación terapéutica ideal” que propone Boss en base a la *vorspringende Fürsorge* –contrariamente a la transferencia freudiana– mostraría que el médico sólo es necesario momentáneamente. Él no es la causa de la curación, sino que sólo el motivo [*Anlass*] para que esta se desencadene. Esto es lo que permite definirla como una relación propiamente humana, caracterizada por el *Mitsein*, imposible de reducir al análisis de los procesos naturales.

El motivo es un “movimiento” referido a lo que interpela y no lo que efectúa. Determina la forma del actuar y del comportarse, sin convertirse por ello en causa de estos. Incalculable, el motivo equivale al desencadenar lo que el cuerpo como *Leib* cura. Cuando el médico “sabe de su simple ser-motivo” puede todavía haber el ser-con en la terapia; cuando se concibe de tal o cual forma como si el originara la curación en un objeto, entonces “el ser-humano y el ser-con desaparecen”. Un médico debe, en cierto modo, replegarse y dejar ser al otro (Heidegger, 2006c, p. 306).

Bajo estas premisas del saber ser-motivo y el deber replegarse para dejar-ser, Boss explica su proceder en un polémico caso, que le comenta a Heidegger en una carta fechada el 25 de noviembre de 1950 (Heidegger, 2006c, p. 349). Se trata “de un caso de fetichismo

grave”, presentado por Boss en la 66ª Asamblea de Psiquiatras de Alemania. Este caso, expuesto desde el punto de vista existencial, concluye, debido al empeño del sujeto en transformarse en mujer, en la amputación total del pene y la implantación artificial de labios vaginales. Este desenlace se debe a que el paciente “rechazaba” toda intervención que no fuera en ese sentido, por lo que Boss le “aconseja”, finalmente, la castración. No quedan claras las razones que llevaron a Boss a calificar de “grave” este caso de fetichismo, y que tal vez son las que lo impulsaron su actuar como lo hizo, pero a juicio de Carl Jung, quien fue uno de los que supervisó posteriormente el proceder de Boss en este caso –al igual que una veintena de otros médicos– “esta operación no tiene nada que ver con la psicoterapia, pues cualquiera (incluido el propio paciente) podría haber dado el consejo de pedir que lo castrara” (Jung, 2013, p. 334). De esto, Heidegger no dice una palabra en su carta. ¿Estaría de acuerdo con un proceder que concluye con un consejo que reconduce al sentido, finalmente, sobre el *Körper*? Tal vez el silencio otorga, como dicen. Pero no prejuzgamos. Sólo nos quedaremos con lo que se nos presenta.

Por un lado, nos encontramos con que aquellas “resistencias” pasajeras que acompañan a toda “deliberación”, son resueltas por la “violencia” de un observador imparcial, que deliberando entre lo que es y lo que quiere ser el sujeto, actúa bajo la coartada de una realidad dada y objetiva. Por debajo del gesto [*Gebärde*] –tal vez dirigido hacia el terapeuta– se apunta al cuerpo [*Körper*], esperando que en él el sentido que resiste a darse como tal se resuelva definitivamente. Pero además, lo que tal vez resulta más incomprensible de lo hecho por Boss en este caso, es que el diagnóstico mismo de “fetichismo grave” escamotee la relación, que un “punto de vista existencial” debería haber establecido, con la facticidad, con el juego de la existencia, donde lo propio del hombre no es otra cosa que la constante aprehensión de lo impropio. Desarrollando esa aprehensión se hubiera jugado efectivamente la libertad del paciente, tanto que es posible afirmar, con un oxímoron, que la estructura del Dasein “está marcada por un fetichismo original, lo que hace que no puede apropiarse nunca del ente al que se entrega de forma indisoluble” (Agamben G. , 2007b, p. 393). En esta imposible apropiación, el Dasein es libre. Además, si es una entrega indisoluble, el problema del caso no podrá resolverse nunca apelando al cuerpo biológico tal como lo hizo Boss, con el fin de entregarle un “objeto” al “anhelo” del

paciente de “ser” mujer. Por último, ¿cuál fue el destino del pene amputado, en qué lugar queda, o haremos como que desapareció porque nunca más lo vimos?

¿Cómo explicarse todo lo anterior entonces, sino como el actuar del “psiquiatra del psiquiatra”, como la acción de un tercero que capta el fenómeno de la transferencia pero que lo abandona sin analizarlo, lo que no habilita otra salida para la libertad (o el deseo) del paciente sino la de la realidad y la objetividad? En definitiva, esta forma de actuar no puede explicarse de otra manera que como el retorno de lo que quedó pendiente de la crítica de Heidegger a Freud, lo que es revelado por su anterior crítica a Binswanger: sólo es posible asumir que el análisis freudiano es ciencia natural, reconducción de los síntomas a un origen sustancial, en definitiva, pura causalidad mecánica de orientación biológica, si es que se lo separa de lo que nunca debe ni debió separársele, la transferencia. Para decirlo más claramente aún: el análisis para Freud es inseparable del *amor* de transferencia –tal como es afirmado en sus *Escritos sobre técnica psicoanalítica*– cuestión que deja a Freud insospechadamente cerca de Heidegger, a pesar de la opinión de ambos.

Lo que Heidegger le concede a Binswanger es lo que le niega a Freud, para enlazar al vienés junto a toda la saga neokantiana: Natorp, Cohen, Rickert, etc. Heidegger le otorga a la crítica de Binswanger el que el amor no haya sido una cuestión directamente abordada en sus trabajos. Sin embargo, Heidegger “habría sido consciente de su importancia fundacional” de esta *Stimmung* que parece ausente en sus trabajos (Agamben G. , 2007b), lo que le permitía, aun sin haber hecho del amor uno de sus intereses centrales, no confundirlo con un complemento “óptico” del cuidado. Lo que el hombre introduce en el mundo, lo suyo “propio”, no son sencillamente la luz y la apertura del conocimiento, sino ante todo y por primera vez, la apertura a una clausura, a una opacidad. Solamente en la insistencia de este abandono, en esta salvaguardia olvidada del todo, algo así como el conocimiento se vuelve eventualmente posible. De todo esto padece el amor. Porque el amor “es la pasión de la facticidad, en la que el hombre soporta esta impropiedad y esta opacidad, apropiándose de ellas, custodiándolas como tales”. No es la dialéctica de la

afirmación ni la negación de sí y del amado, sino que una pasión, que es “exposición de la misma facticidad y de la irreductible impropiedad del ente” (Agamben G. , 2007b, p. 406).

Esta concepción del amor es lo que Heidegger rechaza que pueda siquiera existir acompañando al análisis freudiano, a pesar de estar frente a la prueba de lo contrario, precisamente cuando se refiere a lo único que le parece admisible en Freud, que son los *Escritos sobre técnica psicoanalítica*. En uno de esos escritos, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (Freud, 2008b), Freud enumera las razones por las cuales el amor que se da *en* el análisis debe ser considerado como la reedición de un amor infantil y edípico, que puso en marcha la neurosis del sujeto. Se trata de un pasaje del tiempo pasado al tiempo presente, de la neurosis infantil a la neurosis de transferencia, por lo que si le decimos al paciente que el amor que declara sentir es una producción del tratamiento, le decimos la verdad. Pero no toda ella. Falta todavía considerar que el amor de transferencia es como cualquier otro amor. No podemos negarle el carácter de “genuino enamoramiento” a lo que sobreviene al interior del tratamiento psicoanalítico. Por lo tanto, el amor de transferencia no es sólo la reedición de un amor pasado, sino que es también, y siempre, el acontecimiento impredecible del enamoramiento o “caer enamorado” [*Verliebtheit*]. El *amor* de transferencia es una apertura a una clausura, que condiciona el “trabajo analítico” a no poder cerrarse por el camino de la racionalidad científica que encadena causas y efectos, pero que a cambio, le abre paso a la cuestión de la verdad.

La transferencia pone en serios aprietos a la etiología de raigambre médica, al exhibir la imposibilidad de discernir entre el acontecimiento y su interpretación, y al encadenar indisolublemente, por una razón interna a la práctica misma del psicoanálisis, verdad y sentido. Oscurecida la verdad factual, así como la plenitud histórica del origen, el psicoanálisis no puede ser considerado lisa y llanamente una “terapia causal”, porque debido a la transferencia, es imposible ubicar como causa lo que “efectivamente pasó”. Existe para Freud otro “lugar de conexión entre el síntoma y su causa” (Freud, 2009). Cuestión que explica suficientemente el que posteriormente a esta afirmación, Freud desestime como una “nueva tarea” para el análisis –cuando lo define claramente en *Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica* (Freud, 2009b) como una “descomposición y disociación” – el finiquitar el tratamiento con una fase de síntesis.

La “fatal diferencia” (Heidegger, 2006c, p. 367) entre consciente e inconsciente adquiere bajo esta luz un estatuto distinto que el de una coartada para confundir, bajo el expediente de la “mala fe”, las causas con los motivos. Si Freud trabaja con los desplazamientos de la libido –uno de los cuales es la “persona del médico”– y no con sus emplazamientos, es porque se trata del pasaje y de la traducción de uno a otro de aquellos sistemas psíquicos. Desde la *Interpretación de los sueños*, texto inaugural para el psicoanálisis, Freud supone que cuando se pasa desde el contenido latente al manifiesto se ha consumado un paso, pero la utilidad de ese paso se esfuma si es que sólo se considera al contenido latente como “la” verdad que concierne a la cura. Lo que la interpretación pretende obtener y consignar no es la profundidad velada de lo inconsciente, sino que las distintas operaciones que aseguraron la transferencias entre lo latente y lo manifiesto. Lo único que permanece activo son esas transferencias, que ponen al alcance de la interpretación los “elementos literales” sobre los que actuó la censura, y que son los mismos elementos que uno debe esperar que aparezcan en la formación de los síntomas. Por esta razón, por la vía del análisis Freud sólo entrega información sobre los desplazamientos de la libido. No es posible obtener una inferencia directa de las colocaciones de la libido durante el transcurso de la enfermedad. Hay transferencias de uno a otro de los sistemas psíquicos, pasaje de un sistema de representaciones a otro, para luego transferirse estas transferencias hacia los rasgos que constituyen y soportan a “la persona del médico”. Esto, que proviene desde el comienzo del mismo psicoanálisis y que encontramos luego en los trabajos sobre técnica, se sostiene también como premisa para la *metapsicología*: si lo inconsciente sólo es cognoscible como consciente, sólo lo es después de que ha experimentado una transposición o traducción –es decir, una transferencia– a lo consciente (Freud, 2010a, p. 161).

Siempre que el inconsciente sea equivalente a la sustancia, este no tiene ni tendrá nunca la más mínima relación con el Dasein. Pero cuando el inconsciente se presenta como “subversión” de la sustancia ¿no sería posible pensar estos pasajes, estas transferencias, como una suerte de *Offenheit*, que hace del sujeto un entreabierto imposible de decir como tal, cuyo surgimiento sólo lo encontraremos en su entre-uno-y-otro? Lacan habría pensado la cosa en juego en un análisis de esta manera, leyendo a Freud con Heidegger y a Heidegger con Freud. Entre uno y otro se constituye una alternancia, donde la

temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia, encuentra en la muerte, como pulsión de muerte, el límite de la función histórica del sujeto. En la transferencia se hace la experiencia de un límite, de un imposible de recordar que huye de la rememoración, para separarla de la significación del pasado, abriéndola al porvenir. En este imposible de recordar se trata para Lacan de la muerte tal como la formuló Heidegger, es decir, la “posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebasable, segura y como tal indeterminada del sujeto definido por su historicidad” (Lacan, 2008a, p. 305). Si la diferencia entre consciente e inconsciente es una diferencia “fatal”, no se debe a que malogra lo esencial, sino que a la relación que mantiene con la fatalidad de la sexualidad y de la muerte. De esta fatalidad es de donde la existencia toma todo el sentido que tiene. Sentido trágico, porque es en sincronía con la muerte y la identificación a un sexo como el sujeto encuentra la palabra en su advenimiento inconcluso, en la medida en que no culmina el reconocimiento de su ser. No es otra cosa sino nuestro destino mortal lo que hallamos cuando vamos a la búsqueda de lo que había en el sujeto antes de los juegos seriales de la palabra (Lacan, 2008a, p. 307).

A partir de algo más próximo a mí que todo lo que puedo llamar mío, el sujeto se constituye respecto de una exterioridad íntima y radical, que Freud llamó inconsciente. Por ello, en la palabra que aquel empeña en el análisis, no encontramos la expresión de una sustancia, sino que la revelación de una “heteronomía radical”, de una “alteridad propia” que trastorna la diferencia de lo interior y lo exterior, de lo propio y de lo ajeno, de lo psíquico y lo somático. El “sentido mortal” revela en la palabra un centro exterior al lenguaje. Lo que no es una metáfora, sino que la manifestación de la estructura del inconsciente. Esta es “diferente de toda espacialización de la circunferencia o de la esfera” –las que esquematizarían los límites de lo vivo y su *Umwelt*– y “se designa topológicamente” como un anillo (Lacan, 2008a, p. 307). El sujeto se constituye en su ser como no idéntico a sí mismo, en una fluctuación entre el interior y el exterior, una interioridad exteriorizada que no puede dirimirse a partir de una intuición pura del espacio, ya que tanto el afuera como el adentro, desde que es un agujero el que establece su repartición, no constituyen sino una única región. Todo el trabajo analítico – y la resistencia al mismo– se sostiene en que el hiato existente en el seno de la identidad no se confunda con lo que podría llegar a erigirse en él. Un blanco o un embuste, el inconsciente es el

capítulo censurado de mi historia. Pero su verdad no es la de la confesión, sino que la del descriframiento: siguiendo sus huellas, sus trazas literales, se muestra como ya estando escrita en otro lugar (Lacan, 2008a). De esta manera, la topología se convierte en una especie de recurso obligatorio para pensar este ser de pasaje, este ser originalmente destinado y constituido por la emergencia de un agujero, que es el sujeto del inconsciente.

Tratándose del ser del sujeto y de la búsqueda de la verdad, no podemos dejar de lado la necesidad de explicar el que este recurso surja por primera vez a partir de la manera que tiene Lacan de leer, con Heidegger, el sentido del descubrimiento de Freud y lo que implica retornar a él. La topología del ser y la topología del sujeto se cruzan aquí, suscitando para el psicoanálisis una interrogación ontológica. A ella trataremos de aproximarnos en lo que sigue.

Segunda parte.

Lacan: la topología del sujeto, el problema ontológico del inconsciente.

La superficie del cuerpo, es desde ahí que el hombre adquiere la idea de una forma privilegiada. Y su primera aprehensión del mundo fue la aprehensión de su semejante. Es que su cuerpo, él lo ha visto, él lo abstraigo, él ha hecho de él una esfera: la buena forma.

Eso refleja la burbuja, la bolsa de piel. Más allá de esta idea de una bolsa envuelta y envolvente (el hombre comenzó por ahí), la idea de la esferas concéntricas fue su primera relación a la ciencia. En la ciencia griega, vemos esta armonía de las esferas de la que uno se sorprende un poco y de la que uno puede decir con Pascal que esa armonía no existe más. “El centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna”, dice Pascal. Eso no quiere decir que él haya tenido razón: el centro no está en todas partes. Eso quiere decir que nosotros debemos aprehender alguna cosa de otro orden que el espacio esférico.

No es seguro que la circunferencia sea la mejor representación de una esfera. El círculo no es la imagen correcta de una esfera, es la imagen de una esfera cuando uno la secciona, es decir, cuando uno la aplana.

Este aplanamiento, a medida que avanzamos a través del mundo, tiende a deshilacharse, como si esta superficie sobre la que proyectamos todo lo que nos rodea tuviera agujeros. El círculo se caracteriza por hacer agujero. Reacción: la idea matemática de la topología.

Jacques Lacan, *Conferencia en el M.I.T*

I. *Oír lo no-dicho en los agujeros del discurso. El espacio semiótico de la clínica como antecedente de la topología del sujeto.*

A partir del ingreso de la muerte como tercer término de una semiología compuesta por las relaciones entre la vida y la enfermedad, la medicina encontró por fin la manera, buscada por ella durante siglos, para que la patología tomara cuerpo en el mismo espacio que el organismo. Muerte, enfermedad y vida constituyen la tríada técnica y conceptual de la clínica, un punto de apoyo insuperable para una mirada que hace de la enfermedad algo exhaustivamente legible. Desde lo alto de la muerte –nos dice Foucault (Foucault, 2004)– “se pueden ver y analizar las dependencias orgánicas y las secuencias patológicas”; la muerte “ya no es la noche en la que se borra la vida”, es el “gran poder de iluminación” que trae a luz “el espacio del organismo y el tiempo de la enfermedad” (p. 205). Sin embargo, no es que la clínica fuese en sí mismo algo nuevo. El lecho del enfermo, desde Hipócrates y Galeno, fue desde el comienzo de la historia de la medicina el lugar privilegiado de indagación médica. Son las formas de visibilidad las que han cambiado, a partir de una reorganización sintáctica que traza un nuevo límite entre lo visible y lo invisible. Con ella, un nuevo espíritu médico se ha formado, del que Bichat y la anatomía patológica son el primer testigo absolutamente coherente. La muerte es ahora a lo que se opone la vida y a lo que se expone en tanto que vida; el conocimiento de la vida –como el conjunto de fuerzas que se oponen a la muerte– sólo encuentra su origen en la destrucción de la vida; la enfermedad y la vida dicen su verdad a la muerte (Foucault, 2004, 207).

El hombre occidental sólo ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de una ciencia, se ha tomado a sí mismo al interior de un discurso y se ha dado a sí mismo una existencia discursiva, a partir de la apertura a su propia supresión. Una relación con la muerte prescribe “a lo universal su rostro singular y presta a la palabra de cada uno el poder de ser infinitamente oída” (Foucault, 2004, p. 276). Si la clínica médica tiene una tal importancia, es porque a partir de ella no hemos dejado de preguntarnos por cómo será oída y de qué manera será considerada la deuda que mantiene el individuo con un sentido que ya no se detiene en él. Es sabido, y se repite casi como un lugar común, que el psicoanalista habría depuesto su mirada y aguzado su escucha para con su “clínica” darle un lugar a aquella palabra de cada uno que, en su singularidad, comporta siempre algo de no-dicho y de puesta en espera. Movimiento de acogida que le permitirá ubicarse en la corriente del desciframiento de un sentido rechazado que se ha transformado en síntoma. Si algo hace a la originalidad del tratamiento psicoanalítico es justamente haber percibido, desde su origen y de entrada, que la relación problemática que un sujeto tiene consigo mismo depende de la relación que mantiene con esa palabra y su sentido, al mismo tiempo propio y ajeno. Para el psicoanálisis, la relación a sí es inseparable y está en conjunción con el sentido de los síntomas.

No obstante, es dudoso que el psicoanálisis, estrictamente hablando, pueda ser considerado lisa y llanamente una clínica (Le Gaufey, 2006). La supuesta diferencia entre una “clínica de la mirada” y una “clínica de la escucha” es tan falsa como inservible para aclarar el verdadero estatuto del psicoanálisis respecto de una práctica médica de la que es heredero. Es mucho más que una simple cuestión de gramática los adjetivos con los que titulamos a la “clínica”. Veremos que es en la economía del signo, en el problema de la realidad y en la geometría del espacio en las que se apoyan cada una de ellas, donde debe ser situada esta diferencia para la cuestión que nos ocupa: el espacio semiótico de la clínica como antecedente de la topología del sujeto.

El psicoanalista no ausculta. Lo que escucha [*entendre*] es de entendimiento, lo que no lo obliga a comprender [*entendre*]. Cuando “aguzar el oído a lo no-dicho en los agujeros del discurso”, lo que aviva con su oído no debe entenderse nunca como “golpes que sonasen del otro lado de una pared” (Lacan, 2008a, p. 295). Porque para el psicoanalista esta pared no es torácica, no es un límite, más o menos espeso, que mediatiza los ruidos

provenientes del interior de un cuerpo. Para él la audición no es una mirada diferida, ni es el relevo de lo que los ojos todavía no alcanzan a presenciar, pero que finalmente verán. La pared a la que se refiere Lacan es más bien un muro de lenguaje. Un puro efecto de superficie de un “cuerpo sutil” (Lacan, 2008a, p. 289) que, si no se lo confunde con superficialidad, dibujara para nosotros los contornos de un agujero, desde donde escucharemos lo no-dicho como un imposible de decir. Constreñido al pie del muro [*au pied du mur*]¹³, el psicoanalista se encuentra del lado que le corresponde: un solo lado, entonces, que es el mismo que ocupa el paciente. Y por encima de ese muro –y no en una realidad más allá de él– es como tratará de responder a lo que “quiere decir” la palabra del sujeto.

La noche viva se disipa con la claridad de la muerte. Con esta sentencia, Foucault concluye uno de los capítulos más importantes de su *Nacimiento de la clínica*, el dedicado al relato pormenorizado de la gran ruptura ocurrida en la historia de la medicina: el surgimiento de la anatomía patológica. Desde el comienzo del Renacimiento hasta fines del siglo XVIII, nos informa Foucault (Foucault, 2004, p. 208), el saber de la vida era tomado en el círculo de una vida que se repliega y se observa a sí misma, por lo que el médico, adscrito sin reparos a este saber, tenía la propensión de conducir su mirada hacia la curación, la iluminación de la enfermedad, en definitiva, hacia la restauración de la vida. El miedo a la muerte la ubicaba a espaldas del médico, en el lugar de una amenaza sombría en la que se abolían su saber y su habilidad. Bichat opera entonces una conversión difícil y paradójica, donde la mirada médica giraba sobre sí misma, pidiéndole cuentas a la muerte, en su inmovilidad definitiva, de los tiempos y los movimientos de la vida y de la enfermedad. La muerte surgía como el referente preciso para todas las observaciones y descripciones de los síntomas, para que estas pudieran, al final del análisis, vincularse a

¹³ Como lo aclara Marcelo Pasternac (Pasternac, 2000, p. 234), la locución francesa *au pied du mur*, significa *contraint d’agir, ne plus pouvoir reculer*. De ahí que, debido a la existencia de lo que Lacan llama “muro del lenguaje”, el psicoanalista esté constreñido y obligado a actuar, que se encuentre “contra la espada y la pared”, sin escapatoria ni posibilidad de recular hacia un fuera o más allá del lenguaje, para encontrar “realmente” en ese más allá su ser –con el que paga para poner en marcha la transferencia– o el de su paciente –puesto entre paréntesis por la pregunta ¿quién habla? de la asociación libre.

algo y no a nada. La nosología se confirma por la autopsia. En ella las notas tomadas en el lecho del enfermo encontraban una coherencia garantizada.

Para que esto se cumpla, basta sólo con mirar a los muertos tal como se observaba antaño a los vivos, es decir, haciendo del hecho patológico un hecho comparado, con el fin de articular una serie que pudiera ser recorrida íntegramente en todas direcciones. Era necesario entonces disectar a los cuerpos sanos, para compararlos con los enfermos, comparar los cadáveres de los sujetos muertos por una misma enfermedad, y por último, comparar los órganos alterados con los que mantuvieron un funcionamiento normal (Foucault, 2004, p. 193). La mirada médica recorre ahora un camino que no le había sido abierto sino hasta este momento. Un camino vertical, “que va de la superficie sintomática a la superficie del tejido” y un camino en profundidad, “que se hunde de lo manifiesto a lo oculto” (Foucault, 2004, p. 194). Una tercera dimensión se abre, el volumen anatómico-clínico, sobre la que se desplaza la mirada médica para conciliar las dos dimensiones sobre las que ya se había posado, la de los tejidos y la de los síntomas. El ojo médico, en la experiencia anatómico-clínica, domina a la vez que estructura, en su profundidad esencial, el espacio que debe descubrir, “entra en el volumen patológico, o más bien constituye lo patológico como volumen; es la profundidad espacialmente discursiva del mal” (Foucault, 2004, p. 194). Que el enfermo tenga un cuerpo, en su densidad y espesura, no se debe a que haya un enfermo, sino que a que hay un médico. Es la fuerza espacializante de la mirada médica la que hace que lo patológico forme un cuerpo con el cuerpo mismo (Foucault, 2004, p. 194).

Tomando las cosas desde su “severidad estructural”, la constitución de la pareja médico-enfermo no se debe a otra cosa que a la constitución de una experiencia en la que la mirada del médico es el elemento decisivo. Es la mirada del médico la que hace que tanto su personaje como el del enfermo no sean dos elementos correlativos exteriores, como el sujeto y el objeto o el que mira y el mirado, sino que ambos se pertenezcan desde el interior, a partir de la plenitud del organismo. Por esto que la medicina y la cirugía no son ya sino una única y misma cosa, desde el momento en que “el desciframiento de los síntomas se ajusta a la lectura de las lesiones”. El cadáver abierto “es la verdad interior de la enfermedad, es la profundidad extendida de la relación médico-enfermo” (Foucault, 2004, p. 195).

Para Bichat, la observación no es nada si se ignora el lugar del mal. La noción de sede sustituye a la de clase o tipo. No hay enfermedad sin sede, de la misma manera en que sería absurdo pensar que hay funciones sin órganos. El sentido en un comienzo genérico del análisis de los tejidos, pasó, por su misma estructura, a tomar pronto el valor de una regla de localización. Mientras que antes de la aparición de la anatomía patológica, localizar era, en definitiva, ubicar un punto de partida espacial y temporal de una cadena causal en la que el organismo podía insertarse, para Bichat y sus seguidores, la localización queda despojada del problema de la causa, para transformarse en un punto de irradiación desde el que se organiza la patología. La localización es un “centro primitivo”, en el sentido de un segmento de espacio inmóvil ubicado en el cadáver, que ordena la enfermedad con vistas hacia su futuro antes que a su pasado (Foucault, 2004, p. 195) . Pero esto que en Bichat parece ser la superación definitiva del problema del esencialismo patológico, es más bien una renuncia a un problema que para él quedó sin resolver. Sólo a partir de la posición tomada por Broussais en lo que Foucault llamó “la crisis de la fiebres” se podrá llegar a hacer, al mismo tiempo, del espacio local un espacio causal, en una consonancia que hace desaparecer para siempre del campo médico el *ser* de la enfermedad (Foucault, 2004, p. 267). Volveremos sobre esto más adelante.

La enfermedad, espacializada e individualizada a partir de una percepción médica portadora de la muerte, adquiere una profundidad que sigue los caminos, oscuros pero necesarios, de la reacción de los tejidos. Enfrentados a esta oscuridad del reverso del cuerpo, Foucault introduce la pregunta por lo que es ahora el cuerpo que permanece visible, por qué es ese conjunto de fenómenos reconocibles por sus signos y sus síntomas. Si la enfermedad tiene asignados los sordos caminos del interior del cuerpo, la anatomía patológica atenúa la importancia de los síntomas clínicos a favor de una experiencia de lo inerte y de la violencia del cadáver revelado. Se borra “la significación de lo vivido en provecho de una geometría masiva” (Foucault, 2004, p. 225), lo que trae aparejado una mutación de las relaciones entre signos y síntomas. Bajo su forma primera, en la medicina clínica el signo no era de una naturaleza diversa que el síntoma. Cada manifestación de la enfermedad podía alcanzar el valor de signo siempre y cuando la lectura médica fuera lo suficientemente extensa como para abarcar completamente la cronología del mal. El síntoma es un signo en potencia, de la misma forma que el síntoma es un signo leído. Pero

para una percepción anatomoclínica, como el signo puede presentarse en varias enfermedades distintas, se trata de la constitución de un conjunto de rasgos tan exhaustivo como sea posible, que permita dilucidar precisamente la enfermedad de la que se trata. La realidad que cada signo implica no es la enfermedad misma, ya que “el síntoma puede permanecer mudo, y el núcleo significativo del cual se creía armado, puede revelarse inexistente” (Foucault, 2004, p. 226). El mutismo de los síntomas puede ser rodeado, mas nunca vencido. El signo ya no cumple el papel del síntoma que habla, sino de lo que sustituye a la ausencia fundamental de palabra en el síntoma.

Desde el momento en que todas las indicaciones semiológicas de una enfermedad son susceptibles de no corresponderse con ella, ya que ninguna de esas indicaciones puede considerarse enteramente evidente ni cierta, para no engañarse, el examen clínico sólo debe prestar atención a lo que emana directamente del cuerpo. En su carácter apodíctico, el signo debe ahora hablar solo y por sí mismo. En su *Tratado sobre la auscultación mediata*, Lænnec identifica la tisis al tener la impresión de que, en el examen del enfermo, podía escucharse que “una voz salía directamente del pecho del enfermo”, desde una superficie de alrededor de una pulgada cuadrada, claro efecto de una lesión pulmonar, quizá como una especie de abertura en el cuerpo del pulmón. Esta voz que escucha Lænnec en el cuerpo del tísico se caracteriza por ser más grave y firme que la podía escucharse en el caso de los pleuréticos. La auscultación médica es el paradigma de esta “nueva forma de hablar” de los signos, mostrando claramente que, para la clínica, “el valor del signo no tiene ya relación con la extensión sintomática; su carácter marginal, restringido, casi imperceptible, le permite atravesar, como al sesgo, al cuerpo visible de la enfermedad y alcanzar de una sola vez la naturaleza” (Foucault, 2004, p. 227). El signo no remite más a algo así como a la enfermedad misma y su naturaleza, sino que a la actualidad de la lesión (Foucault, 2004, p. 228).

La mirada médica se encuentra así desdoblada, entre, por un lado, una mirada local y circunscrita, mirada límitrofe del tocar y del escuchar, la que sólo aflora en las superficies visibles, y por otro lado, una mirada absoluta, que domina y funda todas las experiencias perceptivas y que las estructura en una “unidad soberana” (Foucault, 2004, p. 235). Cuando el médico observa, un ojo suplementario se posa sobre la visibilidad de las cosas, atravesando la transparencia de la vida –por la que los sentidos particulares se

desvían y se enredan— para ir directamente y sin rodeos hacia la solidez de la muerte. La obsesión de la medicina del siglo XIX por este ojo absoluto, le permite a Foucault calificar a la estructura perceptiva y epistemológica que gobierna la anatomía clínica —y a toda la medicina que deriva de ella— como la de una “visible invisibilidad”: la verdad, supuestamente hecha para el ojo, le es arrebatada y el saber se desarrolla en una serie de envolturas, en las que el “elemento oculto toma la forma y el ritmo del contenido oculto”, que hace que sea “de la misma naturaleza del velo para ser transparente” (Foucault, 2004, p. 235). Para la clínica, no se trata de otra cosa que de localizar el signo en la geometría general del cuerpo, con el fin de que la racionalidad médica pueda, finalmente, sacudirse las entidades metafísicas producidas por el nominalismo nosológico, el mismo que tanta ayuda le había prestado antaño. Pero la anatomía patológica no podrá por sí misma conjurar la metafísica del mal, por lo que dejará en manos de la fisiología el aseguramiento y el equilibrio final de su saber.

El método constituido por Bichat dejaba abierta dos series de problemas. Los primeros, referían al ser mismo de la enfermedad y su relación con las lesiones. ¿Es la lesión la forma originaria y espacial de la enfermedad o es solamente su causa más próxima o su primera manifestación? Pareciera que la sede fuera menos importante que el conjunto de los síntomas que distinguen la enfermedad y su verdadero carácter. La “sede” no es más que la inserción espacial de la enfermedad, porque su esencia mórbida se encuentra en sus demás manifestaciones (Foucault, 2004, p. 246). Cuando la sede no es otra cosa que el vínculo entre el síntoma y la causa, la lesión es rechazada al dominio de lo accidental. La lesión no sería más que el lugar por donde “se ingresa” en la enfermedad. Mientras mejor la situamos en términos anatómicos, la enfermedad se retira y se repliega más profundamente a la intimidad de su esencia. Con este antecedente, cabe dudar de que todas las enfermedades posean una localización, cuestión que trae de la mano la segunda serie de problemas. El mismo Bichat había aceptado que existían al menos dos de aquellas enfermedades sin localización: las enfermedades nerviosas y ciertos tipos de fiebres, llamadas ideopáticas o esenciales. Dos grandes géneros de enfermedades eran entonces aceptados: las que van acompañadas de una lesión evidente en uno o varios órganos, que son las que hace mucho tiempo llamadas “enfermedades orgánicas” y las que no dejan ningún

tipo de registro en el cuerpo, que son las llamadas “enfermedades nerviosas” (Foucault, 2004, p. 247).

No obstante, al separar entre las enfermedades sin apoyo y las enfermedades que encontraban su asidero en la lesión orgánica, hizo que la lesión se convirtiera sólo en una primera manifestación de la enfermedad, cuestión que abrió la puerta inopinadamente para que una vez más tomará fuerza la idea de la clasificación de las enfermedades. Esto explica el prestigio del que gozaba la obra del psiquiatra Pinel en la misma época de Bichat, cuyo método, por haberse hecho cargo de las “enfermedades del espíritu”, no requería sino de un modo secundario de la clínica o la anatomía de las lesiones (Foucault, 2004, p. 249). Para Pinel, en la enfermedad sólo se trataba de la organización y de los efectos de recurrencia, por lo que la experiencia anatomoclínica sólo es considerada al amparo de la repartición nosológica del cuerpo. Esta tutela de la nosografía, que obligaba a duplicar el análisis perceptivo de las lesiones orgánicas en el de las esencias mórbidas, sólo sucumbirá ante la medicina “explícitamente fisiológica” de Broussais, quien, suplementando las propuestas de Bichat, traerá al centro del debate, mediante el “concepto” de irritación, la pregunta por el estatuto orgánico de las fiebres.

La fiebre, primero que todo, no es como tal un signo de enfermedad sino que de la resistencia a la enfermedad. Es una “afección de la vida que se esfuerza por apartar la muerte” (Foucault, 2004, p. 252). Tiene, por tanto, el sentido de una valor saludable, de un movimiento de excreción y de intención de purificación. Sobre este fondo de finalidad es posible analizar su movimiento y su mecanismo: el análisis de las fiebres recubre exactamente el mecanismo de las inflamaciones locales; hay en ella fijación de sangre, contracción y luego reacción del sistema nervioso para restablecer el movimiento; separación de la irritación según los órganos afectados. En esta identidad funcional entre inflamación y fiebre, demuestra que es el sistema circulatorio el elemento fundamental en el proceso. Las funciones normales se desplazan doblemente, poniendo primero un fenómeno irritante y luego una irritación, lo que permite concluir que existe una irritabilidad general de los órganos que se ve aumentada y estimulada (Foucault, 2004, p. 253). Tal como se irrita y reacciona el corazón y las arterias, lo hace la resistencia de la vida ante el estímulo dañino.

Una irritación difusa del sistema sanguíneo le permite a la fiebre ser tanto general como local. Porque la fiebre puede ser el síntoma general de una enfermedad que permanece como local a lo largo de su desarrollo. En un esquema como el que presenta Broussais, no podía siquiera llegar a plantearse el problema de la existencia de fiebres “esenciales” sin lesiones asignables. Sin importar el punto de partida, su forma o su superficie de manifestación, la fiebre posee siempre y en todos los casos el mismo tipo de apoyo orgánico, un especie de solidez sustancial y diferenciada, que se reparte según sus formas específicas en el organismo (Foucault, 2004, p. 254). El vastísimo campo de experiencias médicas que Broussais había atravesado durante su formación, hacían que su retorno a la idea preclínica de que la inflamación y la fiebre comportan un mismo proceso patológico, tuviera un significado distinto del que tuvo en la medicina del siglo XVIII. Esta identidad patológica se encuentra ahora apuntalada en el principio de los tejidos de Bichat, por lo que se sostiene en la obligación de encontrar una superficie de ataque de lo orgánico (Foucault, 2004, p. 261).

La conversión conceptual que Bichat había autorizado es puesta en claro a partir de Broussais. Siempre es la enfermedad local la que al generalizarse entrega los síntomas particulares de cada especie, porque la fiebre no es otra cosa que un fenómeno localmente individualizado, pero de estructura patológica general (Foucault, 2004, p. 263). Todas las verdades patológicas pueden nacer de esta generalización. El síntoma particular no detenta un signo local. Sólo es un índice de generalización, en el que el síntoma general de la inflamación lleva siempre consigo la exigencias de un lugar de inserción bien localizado. La especie orgánica de la localización adquiere un carácter realmente independiente del espacio de configuración nosológica, desde que la inflamación –como un trastorno de la armonía de las funciones y la desorganización de los tejidos de los órganos– no es tanto una constelación de signos, sino que un proceso que se lleva a cabo al interior de un tejido. La inflamación como fenómeno debe considerarse como compuesto por “dos capas patológicas” de nivel y de cronología diversa, donde la primera responde a la disarmonía funcional y la segunda a la disarmonía de textura. Esta estratificación es lo que vuelve necesaria una medicina fisiológica que, considerando la realidad fisiológica de la inflamación, pueda anticiparse sobre la desorganización anatómica, que es lo que recién la hace sensible a vista (Foucault, 2004, p. 264). Adelantándose a lo que puede ver con el fin

de detectar el trastorno funcional, la fisiología clava su mirada en los órganos y sobre la vida concreta de los órganos. Se desprende así de un centro de la lesión, el que no estaría dado desde el comienzo, para dirigirse en cambio hacia los trastornos funcionales y sus síntomas, señalando con ello una raíz orgánica anterior a la lesión. La fisiología permite conjeturar que aquello que no aparece desde el comienzo, funciona como la garantía de que la enfermedad, desde su mismo origen, está ya arraigada y localizada en el cuerpo. Finalmente, el papel que encuentra la sintomatología en esta estructura, está fundado completamente sobre este carácter local del ataque patológico: desde las influencias orgánicas, un camino debe ser remontado –deducido o inducido– hasta el punto inicial de la perturbación fisiológica. El único lenguaje que la observación de los síntomas hablará, será el lenguaje mismo de la anatomía patológica (Foucault, 2004, p. 265).

El axioma de localización se ubica por sobre el principio de visibilidad, por lo que lo importante no es lo que de las alteraciones se ofrece a la vista, sino lo que en ellas se encuentra determinado por el lugar en el cual se desarrollan. Sólo un cadáver que no ha sabido ser interrogado es el que permanece mudo, porque “la enfermedad es del espacio antes de ser para la vista” (Foucault, 2004, p. 266). Se abre un campo de investigación completamente espacial para la medicina, determinado por valores locales, que es la unión definitiva de la anatomía normal y patológica. Es posible ahora definir la causa de las enfermedades y no sólo renunciar a la asignación causal a través de la nosología, tal como lo había hecho Pinel. Con Broussais la localización reclama un “esquema causal envolvente”, sin referencia alguna al “afuera” del ser de la enfermedad: la sede de la enfermedad no es más que el punto de enganche de una causa irritante producida por un agente extraño al órgano afectado, punto que a su vez está determinado por la irritabilidad del tejido y la fuerza de irritación del agente; es decir, “el espacio local de la enfermedad es al mismo tiempo, e inmediatamente, un espacio causal” (Foucault, 2004, p. 267).

Al localizar el signo patológico en el espacio del cuerpo, en un tiempo anterior al de su visibilidad, la clínica obtiene para sí una causalidad y una racionalidad alejadas de las entidades metafísicas que le ofrecía la nosología. Sin embargo, para no volver a precipitarse en un esencialismo de la enfermedad que haga regresar a la clínica a un problema que considera ya superado, aquel espacio *a priori* necesita fundarse absolutamente en una lesión. Sólo mediante el expediente de la lesión, el signo que se

manifiesta ya enmarcado en el espacio del cuerpo puede ser atribuido a una causa que, a su vez, es coporal. Sobre este punto clave de la nueva clínica, que por efecto de las nupcias entre anatomía y fisiología establece un lazo “envolvente” y determinante entre un signo y una realidad que, en definitiva, le corresponde y a la que este se adecua, pasará la ruptura del psicoanálisis con el espacio semiótico de la clínica. Aquello que es considerado como una ganancia por la clínica médica y su racionalidad es aquello que el psicoanálisis debe perder decididamente para sacar al síntoma de su “invencible” mutismo. La relevancia de esta pérdida de Freud en el terreno de la racionalidad clínica es lo que a ahora vamos a tratar de medir con la vara del tratamiento médico de la histeria. Cabe entonces la pregunta: ¿cuál es la espacialidad y la semiótica del psicoanálisis si no es precisamente la de la clínica?

Durante su estadía en la Salpêtrière, entre 1885 y 1886, Freud tuvo que lidiar con lo que Jean Allouch ha llamado una “histérica en suma” (Allouch, 1993). Esta expresión, que es el nombre que recibe la histérica del maestro de la neurología francesa Jean-Martin Charcot, remite a dos cosas: una primera referencia es al saber, ya que en el Hospicio de París la histérica se presentaba ante el médico con el fin de que en ella el saber pudiera sumarse, pero “en suma” significa además una histérica que es tomada en sueño [*en sommeil*], presa de un estado hipnoide; en la Salpêtrière, el sueño provocado y la suma de saber son solidarios. El saber sumado es denominado “cuadro”. Este funda su verdad en un significante llamado “lesión funcional”, que se desempeña como soporte para la posición que toma Charcot en la escena clínica, y que puede estar encarnada tanto por el discípulo como por la misma histérica. Con este reparto de posiciones, la “lección de la Salpêtrière” (Allouch, 1993, p. 44) se efectúa como discurso –afirma Allouch en los términos de Lacan– lo que también puede entenderse como un reparto en torno a la constitución del signo clínico (Le Gaufey, 2006).

Ante el signo clínico pueden tomar posición al menos dos personajes, o en su defecto, aparecer dos papeles diferentes que pueden llegar a estar unidos en una misma persona. Por un lado el cínico, supuesto saber, quien está advertido de la naturaleza

engañadora del signo por sí mismo. Para él no es sólo saber lo que está en juego, y por eso no se deja engañar, sino que también, y más fundamentalmente, la búsqueda de la referencia. En el otro extremo se encuentra el alumno o también el paciente, que es quien no sabe, el inocente que a veces ni siquiera ve el signo y que si lo ve, se precipita a considerarlo en una significación librezca y vacía. Este segundo personaje encarna la generalidad de un saber no-clínico. Entre el supuesto saber de uno y el no-saber del otro, se monta un espacio teatral que permite ir desde el signo hasta el referente, “para tocar una significación localmente pertinente” (Le Gaufey, 2006, p. 456). Mientras el alumno/paciente encarna el signo en su opacidad, es decir, en su pura presencia sensible que permite vislumbrar que representa otra cosa de lo que es, lo que hace necesario buscar el “algo” a lo que está ligado ese signo, el clínico encarna –sostenido en esto por el alumno/enfermo– la certeza de que *hay* algo diferente, de que *hay* un referente, de suerte que el signo liberará la significación que tenía escondida, porque en definitiva, el signo es “la consecuencia de la existencia del referente, del “algo” al que está más fuertemente ligado” (Le Gaufey, 2006, p. 457).

El *teatro* de la clínica –cuestión tan explícita en la historia de la Salpêtrière– no es otra cosa que el drama de la búsqueda del referente. Una aventura emprendida por la corriente más o menos agitada de la producción de significaciones que, pasando de una a otra, pueden conducirnos finalmente hasta el referente –y probar que están anudadas fuertemente a él– o hacernos fracasar en nuestro intento de alcanzar con éxito esa presencia. Este drama, en la clínica de Charcot, se juega entre una hipótesis traumática y una hipótesis lesional, las que se dan a relevo como dos nombres para un mismo problema: el de la causalidad. La teoría del traumatismo le permite a Charcot dar cuenta de la distancia comprobada entre la intensidad con que se impone la permanencia de una parálisis histérica y la poca importancia, objetivamente hablando, del incidente que fue su punto de partida. Con el fin de reducir dicha desproporción entre la intensidad de la causa traumática y el desarrollo de los síntomas, Charcot utiliza una distinción que proviene de autores ingleses. Cuando el *shock* traumático no basta para explicar los síntomas, hay que suponer que a ese *shock* se agregó otro, que debe ser calificado como “nervioso” (Allouch, 1993, p. 45). El apelativo a un shock suplementario lleva la desproporción hacia una igualdad.

Es imposible asimilar esta teoría del trauma con la que propuso Freud, hasta el punto de que el abordaje freudiano sólo es posible a partir de la exclusión de la “psicología” de Charcot. Para el francés, es la depresión de las facultades mentales lo que explica que el *shock* traumático se traduzca posteriormente en síntomas. Nada de esto se encuentra en Freud. Para Freud el trauma se explica por una “relación simbólica” entre ideas: la suscitada por el *shock* traumático y otra idea a la cual se encontró ligada históricamente (Allouch, 1993, p. 46). Esta teoría es presentada por Freud a Charcot con el famoso caso de Ana O. en el que puede apreciarse cómo el *shock* se metamorfosea en síntoma no por la insuficiencia psíquica, sino que debido al vínculo simbólico que se establece entre lo que evoca ese *shock* con otra representación, ligazón que ocurre “sin que el yo sepa la razón de ello o pueda intervenir para impedirlo” (Freud, 2010b, p. 21). Charcot no podía sino permanecer indiferente ante una explicación como la de Freud, en la que la histeria seguía sin conocer la impresión que la aflige ni explicar adecuadamente el lazo entre el ocasionamiento y el fenómeno patológico, pero que en vez achacarle este vacío en el saber a una “depresión de sus facultades mentales”, consideraba al síntoma como la clave que permitiría producir el saber que allí faltaba. Para Freud, el inconsciente es un saber insabido –lo que dista bastante de un simple no-saber ligado a lo no-conciente– por lo que en el tratamiento de la histeria, se trata de no impedir que ese saber pueda llegar a formularse. Si uno mantiene la inferencia de que es forzoso que exista un proceso psíquico correspondiente –afirma Freud– pero además “da crédito a la aseveración del enfermo, que desmiente ese proceso”; y si uno reúne “los múltiples indicios de los que surge que el enfermo se comporta como si empero supiese el por qué, si explora su biografía y descubre en esta una ocasión –un trauma– apropiada para producir *justamente* tales exteriorizaciones afectivas”, todo ello impone una solución: el enfermo se encuentra en “un particular estado anímico en que ya no todas sus impresiones ni sus recuerdos se mantienen cohesionados en un entramado único” (Freud, 2010b, p. 21).

Enfatizamos esa justeza que debe ser descubierta en la biografía para explicar el ocasionamiento de la enfermedad, porque en ella descansa en buena medida el rechazo de Freud a la “psicología” propuesta por Charcot. Para este último, al igual que para toda la tradición de la neurología francesa y alemana de la época, la única razón para explorar la biografía de una enferma, era la de justificar el suelo de la degeneración hereditaria. Como

una causa de difícil clasificación, la herencia era la predisposición necesaria para explicar todo desarreglo nervioso, así como la artimaña para justificar el fracaso de los tratamientos y la cronificación de las enfermedades. La “predisposición neuropática” surge para llenar la laguna de la anamnesis médica cuando va en busca del ocasionamiento de la enfermedad. Charcot fue quien llevó al máximo el empeño de toda una generación por esclarecer el origen hereditario de la histeria con su concepto de *agents provocateurs*, cuya única función era la de una “causa concurrente”, que lograba despertar lo que ya se encontraba en el suelo mal sano de una sangre corrompida (Vallejo, 2012). Si la causa de la histeria no es otra que la degeneración, todo los accidentes que puedan ocurrir en la vida de una enferma no son más ni otra cosa que eso, accidentes, pura contingencia que permitiría hacer de la proliferación sintomática algo objetivo. Sólo al obviar la cualidad del *agente provocador* tomándolo al interior de un cuadro clínico, para Charcot podía sostenerse con toda seguridad la hipótesis de un suelo hereditario subyacente a la enfermedad. Pero a ojos de Freud, los signos de esa objetividad “encontrada” por el maestro francés no eran más que su propia construcción. El apelativo a la herencia no sólo es un “cómodo expediente verbal” (Freud, 2010c, p. 272), teóricamente hablando, sino que más importante aún para Freud, es el efecto de una sugestión que sólo se evidencia por la capacidad práctica de Charcot. El indiscutible interés de Freud por Charcot se encuentra en que este último podía explicar los síntomas histéricos reproduciéndolos bajo hipnosis, apoyándose “prácticamente” para ello en la hipótesis de una “lesión funcional”. En el terreno de la práctica clínica es donde debe acontecer la ruptura con una herencia transmitida en silencio.

La explicación que Freud recibe de Charcot “no consiste más que en esa misma reproducción” (Allouch, 1993, p. 48). En la reproducción artificial de los síntomas histéricos se encuentra para Charcot la única posibilidad de diferenciar una sintomatología de origen orgánico de una de origen histérico. Para el neurólogo francés, el calificativo “funcional” indicia un tipo de lesión que no es localizable, en el presente, en la autopsia. Es una lesión transitoria, una suposición de lesión material hecha a partir de la necesidad clínica de una lesión anatómica. La lesión es la que agrupa, funda y justifica que los síntomas se constituyan como cuadro clínico y luego como enfermedad. Es la lesión lo que entrega la legitimidad médica a toda enfermedad, al situar una referencia precisa para los

síntomas y determinar con claridad la etiología. Una ley rige la puesta en relación del análisis diferencial de los síntomas, la lesión y el método anatómico-clínico: la localización de las diferencias sintomáticas puede ser llevada lo más lejos que se quiera, siempre que existe una referencia última que es la lesión; el referente salvaguarda de todo peligro al método (Allouch, 1993, p. 49).

El método anatómico-clínico hará su prueba de validez con la histeria, con una enfermedad dudosa, rebajada y descalificada junto con las demás neurosis. La histeria no era considerada una enfermedad como cualquier otra, no se la estimaba como una “verdadera” enfermedad, debido a la confusión sintomatológica que producía su examen y a su disposición a la “simulación” –alegato epistemológico y moral, en el que cabe incluir el claro componente sexual que también se le atribuía. La histeria se manifestaba en una infinidad de formas sintomáticas diferentes, imitando a prácticamente todas las enfermedades que pueden ocurrirle al cuerpo humano. Más que como una enfermedad como tal –es decir, orgánica– se la consideraba una suerte de “afiebramiento” de las pasiones, una “patología de segundo grado” en definitiva, de la que debía ocuparse el moralista antes que el médico. En este espinoso terreno, premunido con el método usado para las enfermedades “verdaderas”, Charcot se propone excluir la simulación para aislar un “tipo fundamental”. Pretende traer de vuelta al campo médico lo que considera que le ha pertenecido siempre por derecho propio, estableciendo un diagnóstico diferencial con las enfermedades neurológicas. Al consagrarse al campo de las neurosis, Charcot hará de la histeria una enfermedad definida, una “naturaleza” en la que nada está librado al azar y donde todas sus manifestaciones se ajustan a reglas bien determinadas, válidas para todos los tiempos, países razas, etc.

Las presentaciones de enfermos de Charcot se abocaban, primero que todo, a mostrar un diagnóstico más que a establecerlo. Es decir, apuntaban a montar el cuadro clínico en el que la histeria podía ser aprehendida, para con ello, posteriormente, demostrar que la histeria se adecuaba a dicho cuadro, lo que en definitiva probaría que la histeria no es una simuladora. El cuadro tiene por función excluir la simulación, porque el cuadro es toda la legitimidad que Charcot le ofrece a la histeria, ya que este está pensado para no ceder en lo más mínimo a sus fantasías y caprichos (Allouch, 1993, p. 58). Revisemos esta doble puesta en juego –la demostración diagnóstica y la identificación al cuadro– en el relato

de una de esas presentaciones, titulada *Sobre un caso de coxalgia histérica de causa traumático en el hombre*. Hay en ella un primer examen, que desata de entrada una primera sorpresa: *este hombre vigoroso aquí frente a ustedes* –dice Charcot a su auditorio– *es un histérico*. Nada de esto puede constatarse a primera vista, dado que la apariencia del enfermo se encuentra muy alejada del tipo clásico de los histéricos. El cuestionamiento del carácter orgánico de la coxalgia presentada se vale de un saber clínica sólidamente constituido, que es la manera en que Brodie distinguió en 1837 la artropatía orgánica de la afección histérica de las articulaciones. Pero aun cuando Charcot utilizaba frecuentemente esas distinciones para constituir su imagen clínica de la histeria, en esta ocasión minimiza su importancia, para priorizar por sobre ellas el juicio lanzado por Brodie de que la histeria no es más que simulación. Todos los signos que en el enfermo presentado nos conducirían a concluir que padece de una afección articular con lesión orgánica, serán usados por Charcot para afirmar lo contrario.

Para esto, Charcot incluye en la escena a un tercero que hará profesión de prestar su cuerpo a la mirada del espectador, un individuo sano y “habitado a posar para los pintores” (Allouch, 1993, p. 58). Charcot le pide a este que imite todo lo posible la actitud del enfermo, que es la que lleva a dudar de la organicidad del caso. La mirada de los asistentes podrá captar ahora que la deformación de los glúteos que exhibe el modelo, aun cuando se observa idéntica a la del enfermo, sólo es lograda debido a la posición anormal de la pelvis. En este primer examen, el signo de la “actitud característica” es liberado y aislado de su sustrato orgánico. Pero para no correr el riesgo de convertirlo en un “signo de nada”, es decir, en un signo carente de referencia, este tendrá que poder insertarse en un cuadro por venir, el que no podría por sí mismo producir aquel signo. De ahí la necesidad del segundo examen de Charcot, en el que se opera un cambio en el diagnóstico y donde Charcot se adelanta a lo que debe ser producido: Charcot asume que su paciente está afectado por una coxalgia *sine materia*, para verificar mediante este asumido si los síntomas se equiparan a la descripción de Brodie (Allouch, 1993, p. 59). El eje del examen es ahora la hiperestesia. Un pellizco en la piel junto a la cadera produce una reacción en el enfermo que no es proporcional a la estimulación ejercida en esa zona. La aparición, debido a esta reacción hiperestésica, de lo que se conoce como “signo de Brodie”, permite que lo que en Brodie funcionaba como causa de la histeria de las articulaciones, adquiera

en cambio en el examen de Charcot la forma de un signo. Esta concepción de la causalidad a la que apela la histeria transformada en cuadro es la de una remisión, la de una postergación o aplazamiento para después, cuestión suficiente para volver insoluble la cuestión de la causalidad en la histeria (Allouch, 1993, p. 59).

Si existe una patología histérica por fuera de toda definición por la simulación, se debe a que una parálisis motriz histérica posee características que la distinguen de una parálisis orgánica que afectaría los mismos sitios del cuerpo. De ahí la necesidad de la “lesión funcional”, la que Freud considera críticamente para volverla en contra de lo que con ella Charcot pretende justificar. Puesto que “únicamente sólo puede haber una anatomía que sea verdadera –afirma Freud– y puesto que encuentra su expresión en características clínicas de las parálisis cerebrales, es completamente imposible que la anatomía sea la explicación de las particularidades distintivas de las parálisis histéricas” (Freud, 2010c, p. 205) . La histeria se comporta como si la anatomía no existiera o como si no la conociera. Debido a que –tal como lo vimos más arriba con Foucault–es el signo el que entrega una presencia actual a la lesión, el que imaginiza su presencia más allá de lo que aparece, Freud interpretará la lesión en ese nivel. Freud toma la lesión “al pie de la letra” o dicho de otro modo, la interpreta en su materialidad de significante. La interpretación freudiana de la lesión como “lesión debida al lazo de la representación con otra representación”, implica permanecer en el nivel del síntoma y revisar la noción misma de causalidad, manteniendo para ello la brecha que existe entre lo que se afirma y lo que se da a ver. Si para Charcot todos los factores etiológicos juegan el papel de causas accidentales, es porque la definición de traumatismo y su concepción de la causalidad son solidarias. Una causalidad ligada al cuadro no puede constituirse fuera de la pura suposición de una referencia, designada como “degeneración” o como lesión (Allouch, 1993, p. 60). Porque desde el momento en que el referente falta allí donde se lo convoca, habría que vérselas con la imposibilidad de hacer un cuadro a partir de una pura sumatoria de signos.

Los llamados “estigmas” patognomónicos de la histeria, introducidos en un tercer examen en este caso de coxalgia de causa traumática, son el último recurso para hacerle frente a semejante catastrofe para el cuadro clínico. Pero el “signo estigmatizado” de la hemianestesia, operando como el punto de anclaje de la idealidad del cuadro y de la

decisión sobre el diagnóstico, sólo aparecía bajo el efecto de la técnica de sugestión. Bajo el efecto de la consigna hipnótica, el enfermo puede llegar a dar uno y solamente uno de sus síntomas, el que se le pida. Se limitaba de esta manera el síntoma, al mismo tiempo que se lo desencadenaba a voluntad. Al enfermo se le demandan sus síntomas, siempre ya ordenados y codificados, siempre prestos a salvar el método, sin importar el momento en que se encuentre el interrogatorio. Sin embargo, si estos fenómenos constatables en toda histeria aparecían aun si esta no se encontraba en crisis, y a pesar de su constancia, había veces en que estos simplemente no se encontraban, comienza poco a poco a despejarse que los estigmas eran respuestas a las consignas del médico. Esto es lo que trae de vuelta al engaño y la simulación que tanto querían desalojarse de la clínica de la histeria a partir de la constricción del cuadro. La histérica le entrega al cuadro mismo valor de síntoma, haciendo de lo que debía acabar con la simulación, un espacio de simulación generalizada: tantos síntomas como demandas del médico hubieran. Al querer acorralar el “artificio del enfermo”, Charcot “llega a reintroducir él mismo este artificio reproduciendo, como dice sin darse cuenta, artificialmente los síntomas” (Allouch, 1993, p. 63).

Al abandonar esta “causalidad lesional”, Freud sustituye la noción de “tejido corporal” por otra, que podríamos llamar “tejido histórico” (Le Gaufey, 2006, p. 465). Se trata de la preponderancia de una “corriente simbólica” –de un ponerse a la espera de un sentido que no logra cerrarse, de un saber por venir que no logra reducirse o “localizarse”, a no ser por un forzamiento sugestivo, en ninguna significación– que colocan a la transferencia y a la asociación libre como los dos ejes que ordenan el tratamiento psicoanalítico. Para Freud, los fenómenos de la psiconeurosis sólo son asequibles a partir de estos dos ejes, porque como estos fenómenos “se generan por el efecto retardado [*nachträglich*] de unas huellas psíquicas inconscientes, sólo serán asequibles para una psicoterapia que en esto debe transitar otros caminos que los de la sugestión con o sin hipnosis” (Freud, 2010c, p. 273). La laguna que permanecía sin miramientos luego de la anamnesis clínica, y que era rellenada por Charcot con la hipótesis de la “predisposición neuropática”, Freud la transforma en una latencia temporal, en un “intervalo entre el

vivenciar y su reproducción”, que es lo que produce “una reacción psicopatológica” determinada. Pero el abandono de la “causalidad lesional” –que trajo una serie de nuevos problemas para Freud y sus seguidores, debido a la manera en que atentaba contra la racionalidad clínica– no fue llevado a cabo sin vacilaciones por Freud. El nombre de esta vacilación se conoce en la historia del psicoanálisis como “teoría de la seducción”.

La “teoría de la seducción” funcionaba como una hipótesis para abordar la espinosa cuestión de la predisposición de la enfermedad, ya que la etiología había significado hasta entonces la mayor dificultad a la que se enfrentaban los desarrollos freudianos sobre la histeria. Freud había tenido que conformarse, como lo confiesa al final de *Cuestión preliminar* (Freud, 2010d, p. 43), sólo con develar la causa de los síntomas, sin haber podido más que rozar, para los historiales allí presentados, la etiología de la enfermedad. Ante tal frustración, la teoría de la seducción –que en resumidas cuentas, sostenía que la enfermedad era la resultante, para una enorme cantidad de casos, de una seducción sufrida por el sujeto en su infancia, entregado a los caprichos de un adulto perverso– le ofrecía a Freud la oportunidad de colmar dos vacíos: explicar la predisposición de la enfermedad, al mismo tiempo que prometía curarla completamente (Vallejo, 2012, p. 38). La teoría de la seducción le permite a Freud explicar ordenadamente las causas de la enfermedad, dando para cada enfermedad una etiología específica, lo que tiene como efecto una forma de cura fundamentada y de efectos perdurables. Pero las promesas de la teoría le impidieron ver a Freud hasta qué punto era él quien empujaba a sus pacientes a producir los relatos que este esperaba. Porque es posible pesquisar que, desde que él deja de “pedir” estos recuerdos a sus pacientes, los recuerdos de seducción dejan de aparecer en el fundamento de las psiconeurosis (Vallejo, 2012, p. 42; 143).

El povenir de la en ese entonces todavía joven teoría psicoanalítica, dependía de que Freud no estuviera repitiendo la maldición de la Salpêtrière en su práctica privada en Viena. Pero era tal el ahínco con el que Freud buscaba resolver el problema de la etiología, que no podía sino poner en juego su propio deseo para sostener, en su práctica, una teoría de la que tanto esperaba. Desde el momento en que Freud consideró tener en su poder una teoría que explicaba absolutamente la etiología de las neurosis, no podía sino tomar por reales las fantasías que sus pacientes le relataban. En el mismo instante en el que Freud señalaba al paciente la posibilidad de que el padre fuese el responsable de su neurosis, el

personaje paterno hacía su entrada en el análisis, rubricando los recuerdos de sus pacientes, aparición que garantizaba la teoría al mismo tiempo que entregaba consistencia a sus esperanzas volcadas en esos recuerdos infantiles. El deseo de Freud de que el padre apareciera en el relato de sus pacientes como causa específica, se expresa de manera clara en una de las cartas a su amigo y confidente W. Fliess, fechada el 31 de mayo de 1897. En ella, Freud le comenta uno de sus sueños y concluye: “el sueño muestra mi deseo cumplido de atrapar un *pater* como causante de la neurosis” (Vallejo, 2012, p. 86).

El lugar ocupado por la herencia nerviosa es reclamado por Freud para la sexualidad específica, la que se encarna, a partir de la teoría de la seducción, en la pesquisa de abusos sexuales efectivos acometidos por el padre. Atrapando un *pater* en cada caso, Freud podía reemplazar la mirada hereditaria, menoscabando no sólo el papel casual directo de la herencia en la etiología de las neurosis, sino que además, con el atentado sexual infantil, Freud era capaz de proponer una tesis que la reemplazaba, presentando una etiología alternativa a la de Charcot. Freud va en busca de los recuerdos infantiles y las novelas familiares para ubicar, al modo de un punto cero, el instante preciso en que la sexualidad despertaba por la intromisión traumática del padre, causando la neurosis. Pero para que se plasmara definitivamente, la teoría debía certificarse en el campo de la clínica. Allí se encontraba el terreno más valioso a conquistar por la empresa freudiana. El psicoanálisis aseguraba que las neurosis eran curables y su etiología transparente a la indagación. Freud anunciaba que las comprobaciones del descubrimiento del “origen del Nilo” no paraban de llegar hasta él, hasta el punto de que el nuevo lenguaje freudiano – padre, sexualidad, infancia– tarde o temprano podría llegar a ganarse el aprecio de toda la comunidad médica, hasta traducir plenamente la fenomenología hereditarista (Vallejo, 2012, p. 137). Pero una vez más, serán las cartas a su amigo Fliess las que mostrarán la verdad de los éxitos terapéuticos que Freud anunciaba a la comunidad científica con la fuerza de la convicción. Mientras que en público Freud mostraba una altanería equivalente a la importancia de su descubrimiento, las cartas a su amigo alemán reflejaban–prácticamente desde que el comienzo de la teoría de la seducción– el reverso de ese ánimo exaltado.

En esas cartas Freud se lamenta constantemente de no haber logrado nunca una cura definitiva en ninguno de los tratamientos emprendidos, hasta que el 21 de septiembre de 1897 le comunica a Fliess el abandono definitivo de la teoría de la seducción: *ya no creo más en mi Neurótica*. Varias son las razones que llevan a Freud a tomar esta decisión: las continuas desilusiones de conducir un análisis a su efectiva conclusión; lo poco probable que tantos padres sean perversos; la inexistencia de un signo de realidad en el inconsciente, que permite discernir entre un recuerdo real y una fantasía; en la psicosis no se alcanza nunca el recuerdo temprano. Las conclusiones que Freud extrae de este quiebre de su pensamiento pueden iluminar *a posteriori* cuáles eran las apuestas más importantes de su paradigma de la seducción: soñar con curar las neurosis; acceder al fin a un saber sobre la etiología específica; acabar de una vez por todas con el familiarismo hereditarista (Vallejo, 2012, p. 139). Tres designios encadenados, que son las tres cosas que el psicoanálisis perdió entre los años 1895 y 1897 y que jamás recobrará.

Pero en la renuncia de Freud a la teoría de la seducción no se trata, lisa y llanamente, de una pérdida por las que debemos afligirnos. Encontramos también en ella una ganancia no menos importante para la teoría y la práctica psicoanalítica. Es que a partir de esta pérdida irrecuperable, vemos aparecer en el horizonte la posibilidad de poner radicalmente en duda que el psicoanálisis se sostenga de manera decisiva en la noción de causalidad, tal como lo hace la clínica. Un agujero que ya que no se sitúa en lo trascendental del conocimiento, “lugar por lo demás muy cómodo para transponerlo por un retroceso”, sino que en “un lugar más próximo como para empujarnos a olvidarlo”, que es el acceso a nuestro propio ser, así como al goce aparejado a ese acceso (Lacan, 2008b, p. 349): esto es lo que presentifica la ruptura entre los signos y sus referentes, introducida por Freud a la luz de la transferencia.

En la 28ª Conferencia de Introducción al Psicoanálisis, *La terapia analítica*, Freud advierte, con el fin de iluminar la dinámica de la cura psicoanalítica, que las distribuciones de la libido extraídas del gobierno del yo, “no permiten producir una inferencia directa” acerca de sus colocaciones durante el curso de la enfermedad. Así —continúa Freud—

suponiendo que sea posible llevar a término un caso mediante “el establecimiento y desasimiento de una fuerte transferencia paterna sobre el médico”, sería erróneo derivar de ello “que el enfermo padeció antes a raíz de una ligazón inconsciente de su libido con el padre”. La transferencia paterna no es la “localización” de la libido. Sólo “es el campo de batalla” en el cual se hace posible apoderarse de la libido del enfermo, y que “no ha de coincidir por fuerza con uno de los bastiones importantes del enemigo. La capital enemiga no se defiende necesariamente en sus puertas” (Freud, 2009c, p. 415). La transferencia hace del psicoanálisis otra cosa que una “terapia causal”, desde que la repetición en transferencia –como lo muestra la advertencia de Freud– no puede ser considerada como una prueba de una realidad de lo que aconteció antes. La transferencia “deshace la posibilidad de pensar tranquilamente en una especie de clínica histórica” (Le Gaufey, 2006, p. 465) que sería el único recurso “clínico” con el que contaría el psicoanálisis, asimilando sin reparos inconsciente e historia. Para que la transferencia pueda presentificar la estructura semiótica de la cura, desembarazando al tratamiento psicoanalítico de la necesidad de correr tras una realidad con la que no se da, esta no puede ser entendida como un pasaje entre dos instancias temporales claramente definidas: del tiempo pasado al tiempo presente, de la neurosis infantil a la neurosis de transferencia, de las figuras significativas de la historia del sujeto hasta la presencia encarnada del analista en el aquí y el ahora, etc. No es la historia por sí misma lo que pondrá freno a la compulsión a la repetición, sino que es la repetición, como límite de la rememoración, la que hace a la “temporalidad historizante” de la experiencia de la transferencia (Lacan, 2008a, p. 305).

Identificándose con el lenguaje, el sujeto se pierde ahí como un objeto para constituirse como pregunta, descentrándose de la experiencia individual. Siendo sujeto del lenguaje, recibe de este la revelación de un ser que no se reabsorbe en las imágenes en se sostiene el yo, el que tendrá que realizarse por la vías de la palabra. Por esta razón, para el sujeto el tiempo se ha vuelto un efecto de su palabra. Si lo que más primordialmente busca en la palabra es la respuesta del Otro a la pregunta por lo que es y por lo que desea, el sujeto profiere lo que fue con vistas a lo que será. El tiempo comporta entonces una materialidad significativa. Se establece como pura diferencia que denuncia cualquier apariencia de objetividad. Lo que realiza la historia del sujeto “no es el pretérito definido de lo que fue, puesto ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que soy, sino

el futuro anterior de lo que habré sido para lo que estoy llegando a ser” (Lacan, 2008a, p. 288). Como el sujeto habrá sido en el futuro anterior, el análisis no pretende otra cosa que el advenimiento de una “palabra verdadera” (Lacan, 2008a, p. 290), de una palabra que interrumpa la expresión en la diacronía del discurso, en beneficio de la revelación de la sincronía significante, que es la que caracteriza a la temporalidad inconsciente para este sujeto que es pura indeterminación: la anterioridad lógica del futuro por sobre el pasado, a partir de la abolición del presente; la construcción de pasados nuevos, que sólo podrán ser recordados en el porvenir.

La distinción que hace Lacan (Lacan, 1981, p. 84-85) entre una palabra plena –que realiza la verdad del sujeto– y una palabra vacía –que pone al sujeto en relación “a lo que tiene que hacer” en el análisis, según lo que dictan los distintos códigos culturales– responde a que la palabra que interesa al psicoanálisis no se refiere ni a un objetivo ni a una finalidad. Lo que vuelve tan paradójica la posición del analista, es que esta palabra que promueve su práctica se instala en un espacio que –aun sin rechazarla– no procura la reciprocidad, sino que apunta fundamentalmente a un efecto de sorpresa que tome al sujeto por asalto. Sin importar el rigor y la vigilancia que ejerza la conciencia, “vaciando” la palabra de su peso y su sentido, a penas pronunciada la palabra se muestra como lo que es: errabunda e inopinada, “plena” de consecuencias para la existencia del sujeto. La palabra dice más de lo que quiere decir, o dice ahí donde este piensa no estar diciendo nada. A diferencia del error –que sería una forma de “dar alcance” a la verdad por la vía del conocimiento– la equivocación [*mépris*] realiza una verdad frente a la que no tenemos refugio. La equivocación es la verdad de un sujeto que no puede sustraerse a los efectos de su palabra (Lacan, 2008d, p. 387). Esta verdad es inolvidable, ya que presenta un problema que es *interior* a la relaciones entre la palabra y el lenguaje. Es una articulación en acto. Pero es inolvidable, además, debido a que se constituye como un tiempo anterior a la rememoración. El recuerdo sólo puede traer a la presencia la estela de su retiro. Esto explica que el no-actuar del psicoanalista guíe el discurso del sujeto hacia la realización de esta verdad. La abstención del analista, su negativa a responder, cuando está desprendida de todo motivo particular, adquiere el estatuto de un elemento de realidad en el análisis (Lacan, 2008a, p. 297).

Este elemento de realidad, exigido por Freud para distinguir la repetición de la rememoración en la transferencia, distinguen, para Lacan, los efectos constituyentes de la transferencia de los efectos constituidos que le siguen. Lacan esclarece la exigencia de Freud al enfocarla en la fenomenología del sujeto, en cuanto este se constituye en la búsqueda de la verdad (Lacan, 2008a, p. 297). Esto implica que no podemos aproximarnos a “los agujeros de lo no-dicho en el discurso”, lanzando al sujeto a una remisión indefinida de un significado oculto, haciendo de su palabra la medida y el instrumento de un acercamiento progresivo al borde de ese agujero. De proceder de esta manera, nos veríamos empujados por los efectos de sugestión que comportan la gama de regresiones imaginarias. El sujeto va al encuentro, cada vez, de lo que anticipa que encontrará. Para salir de este movimiento sugestivo, Lacan resalta “el error subjetivo” que cierra el pacto inicial del análisis. Al comienzo del análisis, el sujeto supone que “su verdad ya está dada en nosotros” y que nosotros “ya conocemos por adelantado su verdad” (Lacan, 2008a, p. 297). Si este momento constituyente no debe ser descuidado, es porque es un momento inmanente a la entrada del sujeto en el análisis, por lo que no se le hace responder de este error inicial en los efectos constituidos que se producirán luego.

Si la transferencia desarticula este efecto sugestivo, es porque apunta a des-suponer esta suposición inicial. Aquello que no es alcanzado por la diacronía del discurso, lo que surge como un punto de fuga en el reconocimiento del ser del sujeto de la palabra, debe encontrar otro sesgo que el de la realidad: su lugar en la estructura del lenguaje, para descifrar a partir de ello el sentido de esa palabra. Es decir, traducir lo que no es sino de por sí lenguaje. Y el lenguaje es más próximo a nosotros que todo a lo que podemos acercarnos. Más allá del “muro del lenguaje” no hay sino “tinieblas exteriores”, por lo que la tarea de interpretar –como lo dijimos al comienzo de este capítulo– pone al analista “al pie del muro”. Constreñido al borde de un abismo, el analista toma posición del mismo lado que su paciente. Es que para ambos es una situación sin salida, y así es como debe resolverse, si es que no se cae en la trampa de confundir los objetos con el significado, ni de entender lo que se oye “como golpes que sonasen tras una pared”. Es decir, si no se confunde la resistencia del sujeto con la resistencia del discurso.

Cuando la cosa “no marcha como debiera”, se dice que el sujeto resiste. Se piensa entonces que es una cuestión de fuerza, por lo que hay que empujar. Procedimiento de esta manera, es uno el que provoca la resistencia, al asumir que la “resistencia resiste”, cuando la resistencia sólo existe porque es uno el que hace presión encima, porque la fuerza proviene de nosotros, al suponer un punto ideal desde donde podría comprenderse todo el proceso que ha sido llevado a cabo con el sujeto. La resistencia sólo empieza desde el momento en que, desde la suposición de un punto cero, se intenta hacer progresar al sujeto. Por parte del sujeto no hay resistencia. En él, se trata más bien de liberar “la insistencia sufriente” que existe en el síntoma, la que aparece, a partir de un punto ideal de interpretación del propio sujeto, como una inercia (Lacan, 1983, p. 342-343).

Desde que se aleja definitivamente el referente del signo, y la palabra no apuesta por otra cosa más que su propia realización, se devanece aquel tercer personaje tan importante para el montaje de la escena clínica: el alumno, el que en su inocencia ve al signo por sí mismo (Le Gaufey, 2006, p. 468). En el triángulo signo/médico/alumno con el que se inaugura la clínica, el vértice del alumno era lo que otorgaba la perspectiva y la profundidad a la mirada del clínico que escrutaba el cuerpo. El psicoanálisis carece de ese vértice. Cuando interpreta, afirma que el Otro, como lugar de la palabra, no lo tiene. Y cuando por hipótesis se lo hace aparecer, inmediatamente surge la resistencia. Se intenta volver a la clínica y auscultar la resistencia. Se la comprende, haciendo que una parte del discurso quede por debajo de las demás. Pero al afirmar la carencia de ese vértice, considerando que cualquier parte del discurso es equivalente en sus efectos de sintáxis, el signo, “tan engimático en su sentido como evidente en su presencia” (Le Gaufey, 2006, p. 468) desaparece como tal. *Otra escena* que la de la clínica es la que entonces puede ponerse en juego. Sobre esa escena aparece el sujeto, sobredeterminado en la ambigüedad de su discurso por un inconsciente que, siendo donde ello habla, “es menos profundo que inaccesible a la profundización consciente” (Lacan, 2008c, p. 411).

A partir del psicoanálisis, el signo sólo podrá ser enseñado si es reconstruido. En la clínica, el alumno, por principio, debía ser absolutamente cualquiera. Él era el punto de ceguera y de aprendizaje progresivo, que permitía pasar del signo opaco al signo cumplido. Toda ciencia experimental requiere de este observador que, o es cualquiera o simplemente no es, ya que es su presencia anónima la que garantiza la posibilidad de reproducir la experiencia. Por el contrario, la situación analítica, como lo escribe Freud, “no admite un tercero cualquiera” (Le Gaufey, 2006, p. 469). En ella se desvanece no sólo el observador/alumno, sino que además la pareja normalidad/patología. En aporía en el agitado mar de las historias, ya no contamos “con ninguna guía para saber por dónde buscar lo que permitiría cerrar una significación correcta” (Le Gaufey, 2006, p. 469). Al destruir la economía interna del signo clínico, al ponerse en marcha en el momento en que el inconsciente borra el recurso a una presencia primera en la que esta economía se apoya, se trata para el psicoanálisis de considerar y permanecer en aquel instante que el exámen clínico pasaba rápidamente por alto: el momento del síntoma, en que el signo se encuentra sin relación a nadie ni nada (Le Gaufey, 2006, p. 470). Por encima del cierre de las significaciones, el signo es acogido en el análisis en su puro valor de llamada, a partir de una postura que sobrepasa a cualquier clínica –aún si se consideran detalladamente las faltas o virtudes de su mirada o su escucha– ya que apunta decididamente “a la dimensión simbólica a través de la cual el sujeto de la palabra encuentra su propia existencia” (Le Gaufey, 2006, p. 471).

Es lo que se pierde, y lo que puede ser vuelto a ganar, en cada vuelta de la significación tratando de alcanzar su cierre definitivo, lo que ahora funciona como causa. Pero ya no precisamente como causa de los síntomas, sino que como causa del deseo. Siguiendo muy de cerca este problema es que Lacan comenzará a pensar la topología del sujeto. Esta “sólo se elucida por una segunda vuelta sobre sí misma” (Lacan, 2008b, p. 350), toda vez que la existencia del sujeto es concebida por él como una “juntura” entre saber y verdad, como una coyuntura permanentemente abierta a partir de su misma constitución como sujeto del lenguaje. La mayor parte de aquello de lo cual el sujeto cree poseer una certeza reflexiva, que extrae de un momento determinado de esa juntura, no es otra cosa que “una disposición superficial, racionalizada y justificada secundariamente” de lo que fomenta su deseo, que es lo “que confiere a su mundo y a su acción su curvatura

esencial” (Lacan, 1983, p. 336). Tomando las cosas desde el ángulo de esta *Spaltung* constitutiva del ser hablante, el saber puede llegar a invertir efectos de verdad, al resaltar, en la consideración de esa segunda vuelta, una estructura de espiral cerrada “mucho más propia que la de la antigua esfera” (Lacan, 2008b, p. 350) para responder a la diferencia del adentro y del afuera que se le propone al sujeto.

Tratamos de comenzar a pensar, a partir de Lacan y de Freud, el agujero que pone en juego la pulsión de muerte. Es decir, el agujero que implica la inexistencia de una satisfacción plena y los “fenómenos de repetición” a los que esa inexistencia se encuentra asociada: los sueños traumáticos, la repetición del juego infantil, la compulsión a la repetición en transferencia. Al mostrar la relación profunda que une en Freud la pulsión de muerte con los problemas de la palabra (Lacan, 2008a, p. 304), Lacan pretende orientar el trabajo analítico por las vías de un goce perdido, imposible de reencontrar. El goce es una “satisfacción insatisfactoria”, un “coeficiente de insatisfacción” que acompaña como su sombra a toda satisfacción asociada al desciframiento de los síntomas y su interpretación. Porque no sólo con su *Spaltung* o escisión subjetiva es con lo que paga el ser hablante su ingreso en el lenguaje. También paga con la inadecuación que experimenta respecto de un objeto que sería adecuado para su satisfacción sexual, contra el que podría aplastar su deseo. Para el ser hablante, entendido como enunciación y como sustancia, la distancia que se produce entre el placer esperado y el placer obtenido no es un accidente de su historia ni una contingencia, sino que es a lo que está destinado (Károthy, 2001, p. 17-18).

Esto es lo que lleva a Lacan a recordar la manera en que Freud, en una nota de *El porvenir de una ilusión* (Freud, 2007b, p. 53), rechazaba cualquier tipo de entusiasmo por la totalidad y toda confianza en la Providencia al emparentar, como lo hacía también el poeta Multatuli, a los dioses gemelos *Logos* y *Ananké*. La gran Necesidad no es otra que la que se ejerce en el Logos (Lacan, 2008b, p. 350). Las necesidades ligadas a la impotencia y el desvalimiento del hombre desde su nacimiento, producen una dependencia que no es mantenida sino por el lenguaje. A través del lenguaje, “las necesidades se van diversificando y desmultiplicando hasta el punto de que su alcance aparece de un orden totalmente diferente (...) hasta el punto que esas necesidades han pasado al registro del deseo” (Lacan, 2008e, p. 772). Es en la repetición simbólica *más allá* del principio del placer donde el Logos se esencia. De la misma manera, si la repetición es la única que es

necesaria –ya que designa para lo psíquico la “tarea previa de dominar o ligar la excitación” (Freud, 2008c)– se debe a que esta sólo acontece en el Logos. El Destino se transmuta como repetición y la repetición dice la esencia del Logos. Logos y Destino son una misma cosa desde que la única necesidad que existe es la del Logos (López, 2011, p. 44-45).

El automatismo de repetición no apunta a otra cosa que “a la temporalidad historizante” de la experiencia de la transferencia, de igual modo que “la pulsión de muerte expresa el límite de la función histórica del sujeto” (Lacan, 2008a, p. 305). Ese límite que es la muerte, para Lacan debe ser entendido “según la fórmula que da Heidegger”, es decir, como la “posibilidad absolutamente propia, incondicional, irrebalsable, segura y como tal indeterminada del sujeto” (Lacan, 2008a, p. 305). En cada instante presente en lo que la historia tiene de finalizada encontramos ese límite, representando al pasado bajo su forma real, el que se manifiesta “invertido en la repetición” (Lacan, 2008a, p. 305). Para Freud, como para Heidegger, *antes* está la muerte. Un sentido mortal se revela en la palabra, al modo de un centro exterior al lenguaje. Decir esto sin embargo es “más que una metáfora”. Manifiesta una estructura, que es “diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera, en la que se esquematizan los límites de lo vivo y su medio” (Lacan, 2008a, p. 307). Un anillo o (en su forma tridimensional) un toro es lo que para Lacan designa de mejor manera aquella “curvatura esencial” del mundo humano, desde que el hombre busca orientar su deseo en dirección hacia lo que le sería más propio. Porque la espacialidad de esta experiencia de sí es contraria a todo “pretendido progreso de la interioridad”, ya que este es efecto de una “falsa recurrencia al infinito de la reflexión”; iteración que no penetra en profundidad alguna, sino que produce un espejismo que emplaza a la conciencia y en el que se sostiene el supuesto privilegio del yo en relación con las cosas (Lacan, 2008d, p. 400). Es un fenómeno topológico “de disposiciones de pura exterioridad”, en virtud de que el anillo demuestra en su doble exterioridad, periférica y central, una única región.

La palabra se desdobra en la estructura, debido a que la estructura se constituye a partir de la inexistencia de un centro desde el que podría investirse ordenadamente el lenguaje. Ese vacío central es el *Kern unseres Wesen* del que hablaba Freud, el núcleo de nuestro ser. No hay punto de vista estable para la subjetividad, desde que el horizonte de lenguaje al que esta se enfrenta puede ser abordado indistintamente desde cualquiera de sus

extremos. El punto de vista es del lenguaje. Como una doble posibilidad siempre ad portas de cumplirse, los extremos de lo propio y lo ajeno, lo extraño y lo íntimo, lo exterior y lo interior, se dan alcance y se tensionan, a partir de un indecible que Lacan identificó con su teoría del significante y de la letra, cuestión que funcionó como una llave para desmontar la estructura del signo lingüístico en beneficio del descubrimiento freudiano.

II. El desmontaje del signo y la desustancialización del sujeto. Una lectura a la letra de la lingüística de Saussure.

El campo psicológico debe ser definido como el conjunto de las relaciones del organismo y su medio. Este organismo, entendido como unidad o totalidad, es lo que organiza el mundo que lo rodea, estructurando geométricamente su medio o *Umwelt* en el intercambio entre el exterior y el interior. Esto demuestra el evidente parentesco que existe entre la psicología y la etología, cuestión que Lacan destaca desde el momento en que introduce el registro imaginario. El animal se encuentra en situación, rodeado por un medio constituido por “portadores de significación”, lo que se asocian al organismo mediante “circuitos funcionales” o “círculos de significación”. No hay animales que se adapten [*anpassen*] más o menos en forma perfecta a su *Umwelt* –concluye Jakob von Uexküll su crítica a la teoría de la adaptación– sino que “todos se ajustan [*einpassen*] perfectamente a él” (von Uexküll, 2014, p. 89) Cada objeto adquirirá significaciones diversas, dependiendo del sujeto con el que se encuentra en relación. Siempre hay añadidura subjetiva en el esfuerzo de conocer, por lo que no es preciso conocer la realidad para adecuarse a ella. Del círculo de relaciones que se entablan entre sujeto y objeto no se puede salir, por lo que hay que desistir de afirmar que sabemos qué es el mundo realmente, para permanecer dentro de los límites subjetivos dados con los medios subjetivos dados (von Uexküll, 2014, p. 81).

Para la psicología, entonces, la estructura no es otra cosa que la *forma*, con lo que tiene esta de “buena forma” o *Gestalt*. La *forma* no representa nada más que una relación espacial de lugares, una especie de esqueleto espacial revestido por sensaciones de contenido con la carne de las propiedades (von Uexküll, 2014, p. 77). La función de la forma es unir los diversos niveles de complejidad en los que se configura el organismo, a partir de la idea de una unidad intencional a la base. En cualquier nivel, desde lo más pequeño a lo más grande, siempre es una unidad unificante lo que se encuentra destacado. Desde la descomposición de las formas rígidas y su modificación por períodos para dar lugar a formas nuevas, todo demuestra un orden, un sentido y un significado. El mundo se constituye empujado por un “fuerza” que mueve y ordena la unidad del todo en el mundo animal, que Uexküll llamaba “conformidad de un plan” (von Uexküll, 2014, p. 94), y que en el campo de la psicología fue conocida bajo el nombre de “personalidad total”.

Pero desde que uno toma como punto de partida el lenguaje, la estructura no puede ser la forma. Para Lacan, “la sola idea de una unidad unificante ha tenido siempre el efecto de ser una mentira escandalosa”. Esa idea “es incomprensible siempre que el hombre experimenta su vida, como cualquiera podría dar cuenta, a la deriva [*à la dérive*]; para él “la vida va como bajando por un río y de tiempo en tiempo toca un banco, se queda por un momento aquí o allá sin comprender absolutamente nada –y este es un principio del análisis, que nadie comprende nada de lo que sucede” (Lacan, 2013). Tratando de experimentar su propia vida, el sujeto se convierte en una especie de “espectador intermitente”. El sujeto es un espectador que se desvanece y se desplaza cada vez que cree alcanzar alguna certeza que pudiera fijar la deriva en la que se encuentra su propia vida, tratando infructuosamente de coordinarse con aquella virtualidad inaprensible que es la “conformidad de un plan”. Pero el aparecer y desaparecer del sujeto no son términos contrarios. Desapareciendo de la presencia, al sujeto se lo encuentra como objeto perdido, o más precisamente, son las formas de “borramiento” de ese objeto lo que lo soportan y le confirman su existencia simbólica.

Si no hay lenguaje que presente al lenguaje como lenguaje-objeto, si no hay meta-lenguaje que pueda ser hablado, en definitiva, si no hay otro lenguaje que el lenguaje ordinario que la gente habla, el sujeto con que nos encontramos, desde el momento en que tomamos como punto de partida el lenguaje, es un sujeto que pierde su sustancia,

desapareciendo de la presencia junto con la pregunta con que interrogamos esa presencia (Lacan, 2013). Es que aun hablante, el sujeto no se identifica con el pronombre personal que usa en su discurso. También es el desplazamiento incesante de su significación. Que el sujeto sea entonces “la intermitencia de un espectador evanescente”, demuestra para Lacan que es el sujeto el punto más sensible de la naturaleza del lenguaje, porque el sujeto es un espectador que debe ubicarse y orientarse en el mundo a partir de este “punto” de partida que no es sintético. El sujeto es la demostración de que en el lenguaje existen identidades no sintéticas. Si como afirma Lacan, el inconsciente está estructurado como un lenguaje, esto no responde sólo a que la materialidad del inconsciente sean palabras, sino porque toca, además, a ese nervio del lenguaje que es la cuestión del sujeto (Lacan, 2013).

Si la estructura –entendida como estructura del lenguaje– no es la forma, es imperativo “avezar el pensamiento en una topología, que sólo la estructura necesita” (Lacan, 2008f, p. 618). Hay que insistir sobre otra relación con el lugar y su espacialidad. La estética trascendental tiene que rehacerse para el tiempo en que la lingüística “ha introducido en la ciencia su estatuto innegable: definiendo a la estructura por la articulación significativa como tal” (Lacan, 2008f, p. 619). Para comprender esa articulación significativa, en su carácter diferencial y negativo, hay que sortear las barreras que impone la consideración del signo lingüístico. Lo que el signo *representa* –que es el punto de partida del *Curso* de Saussure y al que este no puede dejar de retornar– nos impide acceder claramente a la economía de la diferencia, así como a la ruptura que esta economía introdujo respecto de toda una tradición filosófica. Aun cuando no logra zanjar del todo esta cuestión, Saussure sabía de la necesidad de tomar distancia del signo, para considerar en todo su “valor” el nuevo tipo de entidades introducidas por su lingüística.

Ser y ser uno dejan de estar enlazados para la lingüística estructural, porque le entidad lingüística sólo existe a partir de su diferencia; su ser está atravesado por la mutiplicidad de todos los demás elementos que componen la misma lengua. Hay seres que no son *un* ser, que son “la unicidad de un entrecruce de determinaciones múltiples y no una unicidad centrada alrededor de un punto íntimo de indentidad consigo mismo” (Millner, 2003, p. 42). Esta disyunción entre identidad y semejanza rompe con una relación que se creía asentada con firmeza por la tradición: que la semejanza material es un índice de la indentidad y que la identidad, a su vez, se consumaba por la vía de las semejanzas.

Considerando esta disyunción en toda su radicalidad –lo que lo lleva a apostar por la teoría del valor antes que por el signo –conduce a Lacan a considerar la unidad bajo otra luz que la de la “unidad unificante”, que es la de la unidad contable introducida por la diferencia significativa.

La renovación conceptual del psicoanálisis que Lacan tomó a su cargo, comenzó apelando a una modificación de una posición teórica y práctica que se centraba en las diferencias entre el psicoanalista y el paciente, para explicar, a partir de esas diferencias, los efectos terapéuticos que producía el análisis. Lo que Lacan, en *Variantes de la cura tipo*, llamó “poder discrecional del oyente” (Lacan, 2008g, p. 318) fue, por sobre todo, un llamado de atención para un psicoanálisis anquilosado en su reglamentación técnica y en la creencia que la terapia analítica se sostenía en la comunicación de un saber inconsciente que el analista adquiriría progresivamente mientras escuchaba a su paciente. Porque esta comunicación no es más que una muleta para el narcisismo. La “falsa humildad” con que el psicoanalista defendía la reglamentación técnica de su práctica –es decir, la de “no creerse el profeta de alguna verdad establecida” ni de “hacerse una idea demasiado elevada de su proceder”– lo alejaba sin retorno del camino de esa “verdadera humildad”, la que se revela sólo desde el momento en que alguien recibe un discurso y se pregunta “por lo que quiere decir hablar”. Porque con esa pregunta, que interpela a la “condición del hablante”, el analista toma a su cargo “la acción que le corresponde en la producción de la verdad” (Lacan, 2008g, p. 319).

Es el oyente que acoge el discurso el que decide lo que “quiere decir” ese discurso, lo que el “querer decir” dice, así como la abolición o no del sujeto o de quién dice. Decide sobre el sentido y sobre el sujeto. Pero al apoderarse de este “poder discrecional del oyente”, el psicoanalista tiene la obligación de “llevarlo a una potencia segunda” (Lacan, 2008g, p. 319), haciéndolo caer sobre sí mismo. Ese el límite que le impone el inconsciente a nuestro poder de practicantes, lo que nos hace “verdaderamente humildes” cuando nos hacemos de él. Hay decisión desde que no existe una normativización terapéutica de la condición humana, de la misma forma que no existe un oyente universal, que sería el heredero de una reglamentación técnica que no estaría afectada por esa decisión involucrada en la práctica. Desde el momento en que el poder recae sobre la persona [*personne*] del analista, su sí mismo ya no es nadie [*personne*]. Sólo es la apertura al decir

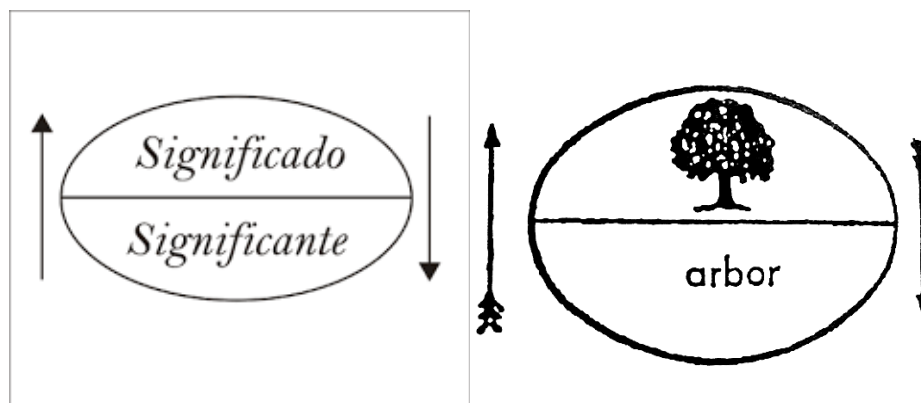
del discurso en la asociación libre. El psicoanalista es el hombre al que se habla, y al que se habla libremente, por lo que su presencia en el dispositivo sólo debe encontrar su justificación a partir de esa libertad (Lacan, 2008h, p. 587).

La renovación conceptual introducida por Lacan no proviene entonces desde una reflexión epistemológica sobre la capacidad de los conceptos freudianos de describir mejor o peor que en el momento de su elaboración una “realidad psíquica” siempre cambiante, sino que es el producto de un examen atento de la relación del sujeto a lo que, en su propio discurso en el análisis, excede las significaciones que en él se articulan. La posición de Lacan habría sido siempre esta, la de abordar el psicoanálisis mediante la interrogación de sus medios. Para Lacan, esos medios o principios rectores no podían provenir más desde la biología –como alguna vez fue la pretensión del psicoanálisis– ni tampoco de la psicología, sino que debían venir de la lingüística, y más particularmente aún, desde las reflexiones de Saussure. A partir de la lingüística estructural, el lenguaje “no se confunde con ninguna de las funciones somáticas o psíquicas que le estorban en el sujeto hablante”, ya que este, en su estructura, “preexiste a la entrada que hace en él cada sujeto en un momento de su desarrollo mental” (Lacan, 2008i, p. 463). Sin importar lo ineducable y refractario a la norma que sea el deseo, este no determina menos al sujeto en su acción como lo determina en su palabras, en las que el deseo encuentra la ocasión de hacerse oír cuando es tomado a la letra. Tal como se le presenta a Lacan, toda la cuestión descansa en saber lo que las formaciones del inconsciente pueden aportarnos de nuevo en lo concerniente al significante y sus relaciones tanto al sujeto hablante como al significado (Safouan, 2013, p. 157). Es decir, para Lacan, una formación del inconsciente permite captar dónde el sujeto se subordina al significante y cómo pasa con él al campo del significado.

Pero con la intención de aislar el significante para transformarlo en la letra del deseo –invirtiendo para ello el signo lingüístico– Lacan matiza su acercamiento a lingüística en el mismo instante en que se apoya en ella para interrogar los medios del psicoanálisis. Esto le valió a Lacan más de una crítica por parte de la lingüística académica. Principalmente, se lo acusaba de haber hecho un “uso metafórico” de la lingüística (Lacan, 2009, p. 39) con su *como un* lenguaje con que definía al inconsciente. Pero a Lacan le importaba por sobre todo el lenguaje. A eso se atenía, porque con eso se las tiene que ver en un análisis. El inconsciente me permite saber a lo que puedo atenerme

–todo lo que proviene de él tiene la estructura del lenguaje– sin por eso llegar a saber qué es lo que digo ahí y dónde yo me ubico para decirlo. Sobre el inconsciente se avanza sin fingir hipótesis. La exterioridad respecto de sí del lenguaje, su centro exterior, es “más que una metáfora”, aun cuando haga que toda designación no pueda ser sino metafórica. Revela la estructura del significante, que es el único soporte del discurso –ya que designa “un referente que nunca es el adecuado”– es de lo que Lacan busca sostenerse (Lacan, 2009, p. 43).

Para Saussure, el signo lingüístico es una dualidad de significado (o concepto) y de significante (o imagen acústica), donde cada una de las partes que lo componen es inseparable de la otra. Significado y significante son dos caras de una sola y misma noción. No hay significante que no pase por un significado, ni significado que no incluya un significante, por lo que el signo es una totalidad resultante de su asociación. Según el lingüista ginebrino, el espíritu no contiene formas vacías o conceptos innominados, y a la inversa, el espíritu no recibe otra forma sonora que la que le sirve de soporte a una representación identificable para él. El significante es “la traducción fónica” del concepto, mientras que el concepto o significado, “es el correlato mental del significante” (Benveniste, 2007, p. 52). Juntos se imprimen en el espíritu, por lo que juntos son evocados cada vez cada acto de habla. Esta “consustancialidad del significante y del significado” (Benveniste, 2007, p. 53) es lo que asegura la unidad estructural del signo lingüístico como “forma y no como sustancia”, es decir:



Esta forma del signo explica, además, una de las analogías hecha por Saussure en su *Curso de lingüística general* (Saussure, 1945, p. 137) que hace comparable a la lengua con una hoja de papel, con el fin de explicar el espacio configurado por la lengua, que es el terreno mismo en el que se mueven e interactúan los hablantes:

La lengua es también comparable a una hoja de papel: el pensamiento es el anverso y el sonido el reverso: no se puede cortar uno sin cortar el otro; así tampoco en la lengua se podría aislar el sonido del pensamiento, ni el pensamiento del sonido; a tal separación sólo se llegaría mediante una abstracción y el resultado sería una psicología pura o una fonología pura (p. 137).

A diferencia de una psicología pura y de una fonología pura, la lingüística busca ubicarse en el nivel de la unión del pensamiento con el del sonido. Si la lingüística sólo estudia las lenguas positivas, es decir, las que son o fueron efectivamente habladas, es porque según Saussure sólo el uso como hecho social puede llegar a configurar un código que organiza la lengua para una colectividad hablante determinada. Esta “topología de la hoja de papel”, que es la puesta en continuidad del anverso y el reverso de la lengua hablada, se sostiene en el corte seco que postula la arbitrariedad del signo lingüístico o la inexistencia de una motivación previa de los elementos que en él se pondrán en relación – lo que será luego refrendado por Saussure mediante su teoría del valor. La arbitrariedad del signo lingüístico refiere a que el signo es inmotivado. Que la unión entre sus *componentes* no comporta por sí misma ninguna necesidad natural. A partir de la noción de arbitrariedad, Saussure puede dar cuenta de una contingencia inherente a la lengua, de su “mutabilidad” e “inmutabilidad”, lo que la vuelve impotente para defenderse del constante desplazamiento del significante y del significado. La lengua, dice Saussure, “es un vestido cubierto con remiendos de su propia tela, se reconstruye a partir de sus propios resultados” (Thomas, 2007, p. 86). En la lengua no existe algo capaz de explicar racionalmente la producción de una palabra, en la medida en que la lengua se modifica *al mismo tiempo* que permanece inmutable –en su modificación como lengua. Pero es inmutable y modificable sólo en el espacio del signo. Para Saussure, ninguna permanencia ni modificación es posible por fuera del espacio del signo, que es el dato primero de la lengua.

Ahora bien, ese *al mismo tiempo* de lo mutable y lo inmutable, destaca el factor temporal involucrado en el acto de unión de los componentes del signo, que es lo que debe llevar a cabo cualquier hablante cuando hace uso de la lengua. Este factor temporal introducido por la arbitrariedad no hace referencia a una sumatoria de instantes sino que a un tiempo de corte, que es el que produce el espacio del signo, como el lugar en que el lazo entre significado y significante ya no es arbitrario sino que necesario. Y en la tierra de lo necesario puede crecer robusto el árbol de la razón¹⁴. La introducción de este problema temporal –a partir del cual deberá medirse toda la relevancia que tuvo la inversión lacaniana del signo lingüístico saussureano– ha sido aislado por Guy Le Gaufey (Le Gaufey, 2012, p. 151) para precisar que, si la arbitrariedad apela a la noción de acto, el tiempo del acto es la arista más espinosa de esta ambigua noción de Saussure y la que más debe retener nuestra atención.

Le Gaufey introduce explícitamente la pregunta por el *momento* en que ocurriría aquel acto en el que se encontrarían, conjuntamente –o para decirlo con Saussure, arbitrariamente– *un* significante y *un* significado. Pero el espacio mismo de esta pregunta no puede existir, puesto que supone un tiempo anterior, en el que una sustancia dada tendría en su poder, por un lado, un significante, y por otro, un significado, sin estar todavía en posesión del signo, que es el único terreno en el que esos dos podrían unirse y desde donde podría formularse la pregunta por su relación. Una cosa es que las expresiones varíen sin cesar en el tiempo y el espacio, que el habla es siempre habla en contexto. Pero otra muy distinta, y por lo tanto anterior, es pensar el tiempo de una pregunta sin lugar, el instante de apertura de ese tiempo y ese espacio en el que ocurren las variaciones de la palabra. Para un lingüista como Saussure, era de vital importancia evitar la palabra “convencional” para referirse al lazo entre significante y significado, ya que la convencionalidad –tan cargada de metafísica desde el *Crátilo* de Platón– presupone la existencia de unidades lingüísticas ya recortadas, para un mundo de objetos ya recortados también. Con la arbitrariedad, Saussure puede reafirmar su tesis de que la lengua no es una nomenclatura. Que el significado y el significante no son más que “masas amorfas” que se

¹⁴ Por lo que el segundo esquema del signo propuesto por el *Curso* de Saussure parecería, a primera vista, ser estrictamente kantiano (véase p. 78 de este trabajo) a pesar de que la identidad entre lengua y razón será rechazada por el ginebrino. Esta contradicción es indicativa de los problemas que tuvo Saussure para integrar el esquema del signo en una teorización del lenguaje que no hacía más que rechazarlo.

desplazan paralelamente en un “reino flotante” (Saussure, 1945, p. 135). Por esta razón, al tratar de formular el acontecimiento de la ligadura entre significado y significante, arbitrario habla en Saussure de un “acto imposible”, porque implica que los componentes del signo poseerían una existencia anterior a la composición del signo, cuando sólo el signo es aquello que los localiza (Le Gaufey, 2012, p. 152).

Si Saussure insiste tanto en esta cuestión, es porque la arbitrariedad funciona como el “mito de origen” de la lingüística, tan necesario e imposible como el asesinato del padre freudiano de *Tótem y Tabú* (Le Gaufey, 2012, p. 152). Si la imposibilidad de este mito es proporcional a su necesidad, se debe a que la arbitrariedad es el único acto que puede decir la reunión local y material del significante y significado desde una perspectiva genética del signo, el único en poder decir la partición del signo antes del signo. En opinión de Le Gaufey, a diferencia de lo que propone Benveniste, el término debe ser mantenido a pesar de los problemas que acarrea, porque en tanto que mito, viene a depejar el lugar del sujeto, que en este caso, es el sujeto como fabricante de la lengua: “en el crislo inventivo de la lengua, Saussure no puede menos que alojar un sujeto, pero en lugar de ubicarlo con este término bien difícil de sostener, nombra el modo de acto según el cual opera: arbitrario” (Le Gaufey, 2012, p. 152). Como la lengua se revela incapaz de explicar racionalmente la producción de una palabra nueva, esta producción queda referida entonces a un sujeto impensable, que vendría a decir la palabra de “arbitrario absoluto”. La investigación de Saussure sobre los anagramas, muestran cuan atormentado estaba por esta cuestión del sujeto. Es que la lingüística, para convertirse en una ciencia, debía limitar lo arbitrario y poner en su lugar una mayor claridad racional. Por esa aspiración científica, la lingüística debía decidir si seguir trabajando con un sujeto más o menos intencional –que era el sujeto al que Saussure echaba mano al hablar de la “linealidad de la emisión vocal”– o continuar observando solamente contingencias en el uso hipogramático de los anagramas, lo que lo apartaba definitivamente de aquel sujeto (Le Gaufey, 2012, p. 153). Esta decisión permaneció abierta en Saussure, iluminando otros terrenos por fuera del que se considera propiamente como el suyo, porque su aporte al pensamiento se condice con mucha dificultad con lo que hoy conocemos como disciplina lingüística.

Lacan impugnará lo arbitrario del signo pero reteniendo su paradoja, con la finalidad de invertir, a través de su consideración, el signo lingüístico: S/s en vez de s/S. La distinción del significante y del significado –afirma Lacan– “va mucho más allá del debate sobre lo arbitrario del signo, tal como se ha elaborado desde la reflexión antigua, e incluso desde el callejón sin salida experimentado en la correspondencia biunívoca de la palabra con la cosa, aun cuando fuese en el acto de nombrar” (Lacan, 2008i, p. 465). Al invertir el signo, la tónica que define al signo lingüístico se convierte en la misma que define la del inconsciente (Lacan, 2008i, p. 481). El lugar del inconsciente se define por la preeminencia del significante en la producción del significado. Esto trae consigo una nueva noción del sujeto, a partir de que este adquiere una función del todo ajena a la que le otorgaba la representación: ser el eje común entre el significante y el significado. A diferencia de la propuesta lingüística de Saussure –en la que el signo no cesa de aparecer como el “dato” de inicio de la lengua– para Lacan las formaciones del inconsciente son operaciones que se ejercen selectivamente en el nivel del significante: sea directamente o sea por la vía de la disociación de su significado, el que permanece latente y a la espera de anudarse a él, debido a un doble sentido o una significación engañosa (Safouan, 2013, p. 157).

El olvido de Freud del nombre Signorelli (Freud, 2010e) es ejemplar respecto de la preeminencia de la instancia significante, en un inconsciente que significa incesantemente sin que el sujeto lo sepa. En un viaje en coche, conversando sobre Italia con un desconocido, Freud no logra dar con el nombre Signorelli, nombre del pinto de los frescos de Orvieto sobre las cosas últimas: el Juicio Final, el Infierno, el Paraíso y el Anticristo. Pero este no es un olvido simple. No es un olvido absoluto. En el lugar del nombre olvidado aparecen dos nombres sustitutivos, que son inmediatamente reconocidos por Freud como incorrectos: Botticelli, Boltraffio. Que comparezca algo en el lugar del olvido para Freud es digno de atención y es lo que motiva el análisis del fenómeno. Porque este tipo de sustituciones son características de las formaciones del inconsciente. Desde la interpretación de los sueños que Freud está advertido de que el olvido es una forma de la memoria. La aparición de los nombres sustitutos son un desplazamiento que afirma la existencia de un determinismo psíquico. Por esta razón, los nombres sustitutivos deben ser considerados, al igual que los sueños, como una “frase destinada a transmudarse en acertijo gráfico” (Freud, 2010e, p. 13). A la manera de un *rébus* es como debe ser tomado lo que

los nombres incorrectos dan a leer. Por lo tanto, no como la representación figurativa de un objeto, al modo de una escritura ideográfica, sino que a partir del desarrollo de una serie de “asociaciones extrínsecas” (Freud, 2010e, p. 14) que consideren la materialidad sonora de los nombres, ya que estos se encuentran desprovistos –por ser el efecto de un desplazamiento– de un sentido unívoco.

Para poner en relación a Signorelli, en tanto que reprimido, con su retorno, Botticelli y Boltraffio, al análisis de Freud no le interesa el valor de representación o de figuración que esos nombres poseen o podrían poseer, sino que su valor representante, su cara material en una “referencia signante” a otros signos. No hay una relación perceptible entre el nombre olvidado y sus sustitutos. Todo pasa por la manera en que se representan entre sí cada uno de ellos mediante una serie de desechos (Lacan, 1981, p. 82). Botticelli aparece, dice Freud, porque la última parte de la palabra, las sílabas *elli*, son un resto de la palabra Signorelli, descompletada debido a que no aparece *Signor*. La sílaba *bo* es otro desecho. Es lo que queda de una conversación anterior de Freud en Bosnia-Herzegovina y que quedó sofocada. Lo que fue y no fue dicho en aquella conversación anterior toma un nuevo valor a la luz del olvido del nombre Signorelli, o mejor dicho, de la represión de *Signor*. Para Freud, la represión no logra explicarse ni por el particular contexto en que fue evocado el olvido, ni por las características particulares del nombre esforzado a abandonar la conciencia. Pensar que fue causado por alguno de estos dos motivos implicaría asumir que el objeto de la represión no es el significante, sino que el signo en su conjunto. Lo que no haría más que atestiguar que la represión es una “pendiente incoercible por la que cae nuestro espíritu, al rechazar hacia atrás, como siempre lo hace, todo encuentro y toda verdad, sin importar su novedad” (Safouan, 2013, p. 158).

En cambio, la represión, si tiene que ver con el significante, debe ser considerada como una una operación “puntual”, en relación a la angustia que despierta aquello que va a surgir, a saber, “la verdad siempre al hilo del instante” (Safouan, 2013, p. 158). El olvido es el efecto de un conflicto psíquico. Tal como los síntomas, es una formación de compromiso. La conversación anterior al olvido de Freud versaba sobre las costumbres de los turcos que un colega le había contado a Freud. Estos, ante una enfermedad que no tiene solución, confiezan a su médido su total resignación ante el destino, diciendo: *Herr* (señor), ya no hay nada más que hacer, sé que si lo pudiera salvar lo habría hecho. Lo que

trae a la memoria otro recuerdo, el que Freud no quiso comunicar a su acompañante, por lo que fue suprimido [*unterdrückt*]. Los turcos, quienes tienen gran estima por el goce sexual, le habían confesado una oportunidad a Freud: *Herr*, cuando eso ya no ande, la vida perderá todo valor. Freud sofocó estos pensamientos que giraban en torno a la sexualidad y la muerte, los que tocaban una situación particular para Freud: desde Trafoi, Freud había recibido la noticia de que un paciente suyo se había suicidado por el sufrimiento que le producía una incurable enfermedad sexual.

La proximidad significativa entre Trafoi y Boltraffio da cuenta de la participación de la reminiscencia del paciente muerto de Freud en el olvido del nombre Signorelli. *Herr* lleva a Freud al encuentro con el límite de lo decible. Si como lo indica Lacan, la significación de una frase no se completa sino hasta que toca a su fin, por lo que siempre está anticipándose hacia una significación que no cesa de no advenir como tal, la represión puede ser descrita como un corto circuito en ese recorrido. *Signor* está reprimido porque puede traducir *Herr*. Pero además, en el olvido del nombre Signorelli, hay un mecanismo distinto de la represión. Lo suprimido [*unterdrückt*], que no es simplemente el hecho de apartar la atención de algo –por ejemplo, abstenerse de un comentario debido al contexto– sino que es lo “caído en el fondo de manera definitiva”. Es lo que constituye un “punto de atracción que hace posible todas las demás represiones, los demás pasos hacia el lugar de lo que ha quedado debajo como significante” (Lacan, 1987, p. 226). La muerte y la sexualidad no son significados. Tampoco son contenidos del pensamiento. Constituyen el elemento represor que se encuentra tras el olvido y que lo desencadena. La muerte y la sexualidad son un imposible de afrontar, por lo que producen un agujero en la memoria, delimitado por el significante.

Esto explica, para Lacan, el carácter significativo, o no representativo, de eso suprimido primordial, de “lo irreductible de lo incognito” [irreductible de *l'incognito*] (Lacan, 2006a, p. 121) más allá de todo lo que puede aparecer por el retorno de lo reprimido, que Freud llamó *Urverdrängung*. Pero además, explica el que para Lacan, el fondo no sea una profundidad insondable, ni la imposible representación de una sustancia fundamental, sino que la manera en que lo inconsciente demuestra radicalmente que en el lenguaje todo es diferencia –significante. El agujero aquí en juego, en torno al que se construye la estructura, no es un problema de profundidad sino que un problema de borde,

“dato simbólico por excelencia” (Le Gaufey, 2006, p. 264). Lo que constituye al lenguaje es el “encuentro fallido” con el “buen referente”, que por ese mismo yerro lo localiza y especifica como real. Lo real es lo que escapa a la definición clara y precisa de la representación, pero lo que la imanta a sí misma en el transcurso del levantamiento de las represiones. Pero con el real no hay encuentro como tal. Un solo acto de palabra, que dice un encuentro con el mismo gesto que lo niega, es lo que designa este extraño borde, que sólo se le da a quien busca traspasarlo: ese borde tiene un solo lado, como si fuera una especie de litoral.

Este énfasis puesto por Lacan en la restauración de la noción de significante para el análisis de las formaciones del inconsciente, permite esclarecer que su interés en la lingüística introducida por Saussure pasaba fundamentalmente por la teoría del valor y por la manera en que esta teoría interrogaba el ser de la diferencia y de la identidad. Y si esta interrogación de la lingüística, comporta además un reposicionamiento de problemas fundamentales de la ontología griega, no podría extrañarnos que Lacan convoque también a Heidegger para que participe de la discusión. Sobre esta convocatoria volveremos un poco más adelante. Permanezcamos por ahora en lo que significa la teoría del valor. Según Jean Claude Millner (Millner, 2003, p. 36), esta teoría viene a responder a una pregunta: ¿cómo puede sostenerse el signo en ausencia de un mítico amo de las palabras y de todo punto fijo externo al lenguaje? Un signo dado sólo se sostiene por la existencia de otros signos. Esta definición, que es la innovación más importante de la doctrina, toma como punto de partida lo que se acaba de establecer.

A partir de la teoría de la arbitrariedad, estamos en conocimiento de que es imposible considerar que el signo, en un primer tiempo, se compondría de dos entidades separadas cuya relación, recién en un segundo tiempo, se trataría de establecer. La arbitrariedad nos enfrenta al problema de un tiempo discontinuo o de corte. El signo es una entidad única, y de lo que se trata es de su composición o de su división. Por esta razón es que además de la analogía de la hoja de papel, Saussure propone otra, “más fundamental” (Millner, 2003, p. 36), que refiere al encuentro del sonido y el pensamiento en la lengua: en ausencia de viento, la superficie de una napa de agua es absolutamente lisa, pero es necesario sólo un poco de viento para que unos pliegues aparezcan en ella (Saussure, 1945, p. 137). Una onda no puede existir aisladamente. Sólo es concebible en el conjunto,

que es el efecto, “a la vez único y multiplicado”, de la brisa pasando sobre la superficie de la napa. Cada onda se descompone en agua y viento, y aún sin descomponerla, siempre puede ser tomada desde dos puntos de vista: desde el efecto del viento sobre la superficie o desde el conjunto de las ondas, que articulan la masa de agua, en sí amorfas (Millner, 2003, p. 37).

El encuentro del sonido y del pensamiento no preexiste a la ocurrencia misma del encuentro, porque concierne al movimiento del flujo general del pensamiento y al flujo general de los sonidos. Es la división simultánea de dos flujos lo que explica que el signo dado no existe sino por los otros signos que los sostienen en su ser. El dispositivo teórico de esta analogía, que parece una versión laica del primer versículo del Génesis, tendrá un gran futuro en el estructuralismo: al comienzo hay un magma sin cualidades ni divisiones, luego se da un acontecimiento, que es el encuentro con otro magma, él también sin cualidades ni divisiones (Millner, 2003, p. 38). Un solo encuentro basta. Hace basta. A partir de él pueden producirse divisiones, y con esas divisiones, diferencias. Este modelo puede entonces generalizarse, ya que permite obtener, al obedecer al principio del mínimo y el máximo, el máximo posible de propiedades a partir del mínimo de operaciones, que en realidad es una sola: la división. Una propiedad no puede ser obtenida sino mediante la operación de división o de corte. Y el corte puede realizar una sola cosa: distinguir dos dominios diferentes. De esto se impone una consecuencia: no hay más propiedades que las diferenciales (Millner, 2003, p. 38).

Lo único esencial de la lengua –es decir, aquello que la hace diferente respecto de toda otra cosa– es que no importa por qué ángulo tratemos de interpelarla, jamás podremos encontrar individuos en ella. Es decir, no encontraremos nunca entidades determinadas por sí mismas, las que luego podrían sufrir una generalización por el lenguaje. En la lengua, desde el comienzo hay generalización. Nada existe fuera de ella. Y como la generalización supone un punto de vista, la lingüística se ocupa de los productos de “operaciones latentes” del espíritu. Saussure parte de la singularidad de la lingüística para definir un objeto que escapa de las categorías de la ontología clásica, estructurada a partir de la oposición entre ser invariable y apariencia invariable. Esta “mirada filosófica” sobre la lengua misma es radical respecto de la gramática comparada. Por ejemplo, decir “lo juro” es un acontecimiento singular, lingüístico y general, porque esta frase no podría ser obtenida

generalizando un conjunto de casos similares. No es entonces “lo particular lo que hace posible la construcción de la generalidad, sino que es la generalidad la que permite que exista un acontecimiento singular” (Thomas, 2007, p. 66-67). La ciencia del lenguaje toma posición en el fracaso liminar de la inducción de lo particular a lo general. En lingüística, los conceptos no se establecen por generalización a partir de los objetos. El punto de vista lingüístico es inverso: el concepto es el que engendra el objeto, engendramiento que debemos considerar como el fruto de una operación del espíritu (Safouan, 2013, p. 165).

Una vez que el signo ha sido lanzado a la circulación –pero ningún signo existe si esto no sucede– se encuentra en la imposibilidad absoluta de decir su identidad en el instante siguiente. El espíritu tiene la facultad de engancharse a un término en sí mismo nulo, lo que crea un vínculo necesario e intrínseco entre la lengua y el sujeto parlante (Thomas, 2007, p. 74). Debido a que la “realidad concreta” para un hecho de lenguaje es una resultante, una co-producción, sin estar vinculadas por una relación de causalidad, se necesita una “operación del espíritu”. La operación asociativa que engancha al espíritu con la lengua están actuando siempre en un “sistema latente”. Por lo tanto, cuando una entidad de lenguaje se asocia a otra, esta no es una operación suplementaria al espíritu, es el espíritu, es decir, “un momento en la determinación de toda cualidad doble” (Thomas, 2007, p. 75).

Un signo no existe sino en virtud de su significación; una significación no existe sino en virtud de su signo; un signo no existe sino en virtud de la diferencia con otros signos. El signo es un encuentro, tal como nace una onda por el encuentro entre el agua y el viento. A ese encuentro es a lo que Saussure llama signo, a falta de un mejor nombre para el acontecimiento de la ligadura. El significante y el significado sólo se mantienen juntos por una especie de encierro en el que está apresado el signo, ya que las propiedades del signo son las relaciones de diferencia. La relación de asociación “interna” de un signo requiere de la relación con otros signos y de esos signos entre ellos, por lo que la relación del signo consigo mismo es de la misma naturaleza que la relación del signo con otros signos. Lo “interno” está cruzado a la vez por lo “externo” (Millner, 2003, p. 39).

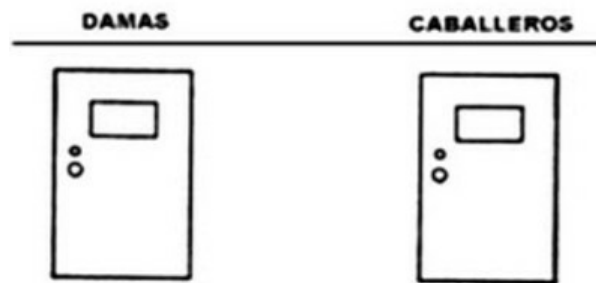
La lengua no consiste en un conjunto de valores positivos y absolutos, sino que en un conjunto de valores negativos o puramente relativos, que no tienen existencia más que decomponiéndose a través de sus elementos vecinos. El apoyo que Lacan encontró en esta

tesis es considerable, desde que uno lo ve –a partir de *La instancia de la letra*– intentando con ella un acercamiento desustancializado al sujeto clásico. En el sentido de esta tentativa es que debemos comprender –como lo sostiene Moustapha Safouan– las observaciones hechas más arriba sobre el sujeto de la represión y su “operación puntual” (Safouan, 2013, p. 161). Pero además, nos recuerda –como lo anunciamos al comienzo de este capítulo– que todo el trabajo hecho por Lacan a partir de su apoyo en la lingüística, no responde a una nueva manera de teorizar la lengua y sus estructuras, sino de revisar “de qué manera la puesta en obra de la lengua trae consigo la determinación del sujeto” (Le Gaufey, 2012, p. 154). Si el significante, como se sostiene sin pensar mucho en lo que se dice con ello, “no puede operar sino siendo en el sujeto” (Lacan, 2008i, p. 472), es porque “nada soporta la idea tradicional filosófica del sujeto que el significante y sus efectos” (Lacan, 2004, s/p). Lacan no niega la suposición de que el sujeto haya pasado hacia el campo del significado, sino que se detiene en la función del sujeto como punto de franqueamiento o de pasaje del significante al significado. Se trata entonces de interrogar el posicionamiento del sujeto y de cómo el hombre se engaña respecto de dicha posición.

¿Qué es *un* significante? “tal como lo heredo de una tradición lingüística – respondería Lacan el 19 de diciembre de 1972 en su seminario *Aun*– es algo que debe estructurarse en términos topológicos” (Lacan, 2006b, p. 27). Esto significa, en lo que concierne al lenguaje, que el significante ante todo produce efectos de significado y que importa no elidir que, entre el significante y el significado, hay una barra que es necesario franquear. Pero si no todo lo que es lenguaje pertenece al lingüista –lo que puede verificarse desde que el significante no proviene sólo de Saussure, sino que antes de él, de los estoicos y de San Agustín– es porque esta manera de topologizar al significante debe responder a la subversión del sujeto producida por la invención del inconsciente. Se hace necesario entonces forjar otra término, para dejar a la lingüística su dominio reservado. *Lingüistería* es un neologismo forjado por Lacan con el fin de tomar en consideración lo que no podría pertenecer al campo de la lingüística, cuando define al inconsciente como estructurado como un lenguaje: que se diga [*qu'on dise*], lo que queda olvidado tras los

dichos en lo que se escucha (Lacan, 2006b, p. 24-25). El subjuntivo destacado por el decir de Lacan pretende dar cuenta de la apertura de la temporalidad del inconsciente. *Que se diga* responde a una acción que permanece siempre como posible, en la medida en que la enunciación –o lo que entredice un dicho– no se realiza en los enunciados, tal como podría suponerlo la lingüística.

La *lingüística* debe desprenderse, primero que todo, de la ilusión de que el significante representa al significado o que este responde en su existencia a nombre de una significación cualquiera. El esquema saussureano del *árbol* –que habría que poner más a cuenta de los alumnos del *Curso* que de Saussure mismo– es el sustento de dicha ilusión. Si para Lacan se trata de lo que es *un* significante, es porque el significante, aun cuando es indeterminado, puede llegar a ser colectivizado. No que *el* significante sea una significación cualquiera –lo que se conoció bajo el nombre de polisemia –o sea tratado como un vocablo [*mot*]. Un significante, que es el que está interesado en la experiencia analítica, se obtiene al redoblar “la especie nominal”, por “exagerar en la dimensión incongruente”, lo que produce una “precipitación de sentido inesperada” (Lacan, 2008i, p. 467):



Esto que Lacan llama “segregación urinaria” muestra el significante interesado en la interpretación analítica, ya que redobla la nominación por la yuxtaposición de los términos *caballeros/damas*. Ningún nominalismo es posible aquí, ya que el significante ingresa en la realidad a partir de la diferencia y no por su adecuación a un significado predeterminado. Estas dos puertas gemelas no nombra un “baño”, sino que “simbolizan el lugar excusado ofrecido al hombre occidental para satisfacer sus necesidades naturales fuera de casa”

(Lacan, 2008i, p. 467). El significante no se ve en cada unas de las placas esmaltadas que se encuentran por sobre cada puerta. Si ocupa un lugar en la realidad, es por su efecto de diferencia sexual y de segregación, no sólo urinaria ya, sino que también civil, identitaria, etc. De la diferencia se obtiene la respuesta de cómo actuar ante las puertas que son la marca de un disenso que no conoce pacto que lo resuelva, ya que ni Caballeros ni Damas podrán ceder en cuanto a la preeminencia de uno sin atentar contra la gloria del otro.

La entrada del significante no debe implicar ninguna significación, desde que el algoritmo S/s con su barra es pura función significante. El algoritmo, en cuanto que es pura función significante, no puede revelar sino una estructura de significante a esa transferencia de significado (Lacan, 2008i, p. 468). La estructura del significante es que sea articulado. Sus unidades, se comience por donde se comience, “dibujan imbricaciones recíprocas y englobamientos crecientes” que se someten a una doble condición: reducirse a elementos diferenciales últimos y de componerse según leyes de un orden cerrado (Lacan, 2008i, p. 469). Estos elementos, los fonemas, son el descubrimiento decisivo de la lingüística. La topología se encarna en este descubrimiento, siempre que el significante no se limite de ninguna manera al soporte fonemático. En lo fonemas no debe buscarse ninguna constancia fonética en la variabilidad moduladora a la que se aplica este término, “sino que al sistema sincrónico de acoplamientos diferenciales, necesarios para el discernimiento de una lengua dada” (Lacan, 2008i, p. 469). De aquí, Lacan define la letra “como la estructura esencialmente localizada del significante” (Lacan, 2008i, p. 469).

Para ubicar la letra, hay que concebir, sobre un plano topológico, un espacio topológico compuesto por relaciones de vecindad, cuyos puntos no estarían separados, sino que íntimamente ligados unos con otros. Estos puntos, además, tendrían la propiedad de ser diferentes de sí mismo (Darmon, 2008, p. 51). Si uno considera, para explicar este espacio, el espacio de las letras del alfabeto, uno podría decir que se trata de un montón de signos sobre una hoja de papel. Si fuera así, las letras resultarían ser del todo asimilables a puntos separados por el espacios. Entre dos letras vemos claramente que hay un vacío, un espacio separado, el que nos permitiría dividir a las letras del alfabeto en dos conjuntos de forma natural, por ejemplo, las primeras diez letras y las diecisiete restantes. Sin embargo, las letras no son objetos idénticos a sí mismo, susceptibles de asimilarse a puntos separados. Ellas forman parte de un sistema de diferencias que no comprenden términos positivos,

sino que se generalizan en ese sistema y se distribuyen mediante un corte que constituye a dichos conjuntos. Aunque la letra se encuentre localizada, su lugar sólo es su diferencia con todas las demás letras pertenecientes al sistema del alfabeto. El verdadero espacio topológico no es por lo tanto la hoja de papel con sus signos, sino que el espacio constituido por las relaciones diferenciales, lo que significa que extraer cualquiera de las letras produce modificaciones cuantitativas y cualitativas en el sistema. No hay separación natural entre las letras. Entre ellas no hay vacíos. Entre letra y letra encontramos cada vez a todas las demás letras del alfabeto. La identidad de la letra depende de su posición respecto de las demás con las que se pone en relación (Darmon, 2008, p. 51).

Esta segunda propiedad del significante, que es la de componerse según las leyes de un orden cerrado, es con lo que se afirma la necesidad del sustrato topológico, al que uno puede aproximarse mediante el término de *cadena significante*: “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos” (Lacan, 2008i, p. 469). Según Lacan, este encadenamiento responde a las condiciones de estructura que determinan, en la gramática, el orden de imbricaciones, desde los rasgos distintivos hasta la unidad superior de la frase, como en el léxico, el orden de los englobamientos constituyentes del significante hasta la locución verbal. Esto se explica, por ejemplo, por el empleo de un semantema, ya que este no remite a sí mismo para estructurarse como unidad, sino que a su grado inmediatamente superior. El uso de una lengua nos muestra que el patrón de búsqueda de la significación está dado por estas correlaciones del significante al significado. Pero la noción de empleo, si es considerada adecuadamente —es decir, considerando a la palabra como inseparable de su uso común— nos impide quedarnos en los límites estáticos en los que permanece la gramática y el léxico. De permanecer en ellos, caeríamos en el error de suponer que, más allá de esos límites, la significación reinaría sin competencia en una indicación a la realidad. Por esta razón es que, para Lacan, el límite en el que permanecen tanto la una como la otra —que no es otra cosa que la sumatoria *partes extra partes* del puro espacio del código— no se constituye respecto de una realidad a significar en la que el signo se completaría, sino que respecto del tiempo que introduce el significante.

El recurso de Lacan a una significación superior que no significa como tal, efecto de la sobre-significación que produce la dialéctica entre los niveles de la significación, no consiste en sostener una significación más elevada o última, tributaria de la anterioridad de

un Uno que no podría presentarse como tal. Debido al encadenamiento significativo, el Uno ya no deviene normativo –al contarse a sí mismo– para una determinación ulterior del ser. El Uno se encarna en la eclosión del lenguaje, en la indecisión entre el fonema, la palabra, la frase y el pensamiento, plegados como una serie de anillos encadenados en los que nada es modificable sin destruir el todo. El límite del empleo, en los confines del espacio instrumental del significante, es un tiempo de corte, de anticipación y retroacción; un tiempo de paso y de apertura de la significancia en general. Tiempo introducido por el significante, desde que su naturaleza “es la de anticipar siempre el sentido, desplegando ante él mismo su dimensión” (Lacan, 2008i, p. 469).

El paso [*pas*] de y al sentido es también un no [*pas*] de sentido. Cada paso al sentido, al estar vaciado de toda necesidad, recoge lo poco de sentido [*peu de sens*], lo tenue y equívocas que son las palabras para convertirse en el sostén de un sentido pleno (Lacan, 2007, p. 101-103). Ningún elemento del discurso logra actualizarse como tal, porque como lo mostró Freud, hasta los gestos “actuales” deben ser considerados como palabras de discurso en su poco de realidad. Como puede apreciarse en el nivel diacrónico de la frase, el sentido sólo acontece por la interrupción de su secuencia, lo que se adelanta al término de su fin significativo. La significación sólo se cierra a partir de su último término, el que ya se encuentra anticipado en la construcción de los demás. De esta manera es como se devela el sentido de una palabra que sólo se significa en los límites de la lengua hablada, y “que se vuelve más oprimente mientras más se lo hace esperar”. El sentido de una frase no se pierde por su espera, sino que se intensifica en una demanda que exige sin condición el más allá de lo que queda inacabado y en la expectativa del cierre de la significación. Expectativa que no es diferente a lo que sucede cuando a partir del simple recurso a un *pero...*, se hace retroceder la frase, produciendo un efecto de retroacción que sella el sentido a partir de una dirección que va de los dichos al decir (Lacan, 2008i, p. 469). El *pero...* adquiere entonces el carácter de letra, ya que al no tener sentido alguno, por su posición hace vacilar el sentido de todo un discurso: la honesta rosera [*rosière*] queda destinada al matrimonio por conveniencia, ya que en su venta al mejor postor, se la presenta como la más virtuosa, *pero* pobre (Lacan, 2008i, p. 470).

De lo anterior puede concluirse, entonces, que “es en la cadena significante donde el sentido *insiste*, pero en ninguno de los elementos de la *cadena* consiste en la significación de la que es capaz en el momento mismo” (Lacan, 2008i, p. 470).

Esta forma de pensar el sentido lleva a Lacan a contrariar el postulado saussureano de “segmentos de correspondencia” entre las masas indeterminadas del pensamiento y del sonido, que detienen el deslizamiento incesante de la significación. La letra domina en la transformación “dramática” del sentido, ya que esta abrocha como una “basta de acolchado” un significante con otro significante, para producir una nueva significación. La linealidad del deslizamiento no es constituyente de la cadena del discurso, porque este no se conforma a partir de la emisión de una única voz. Y aun cuando la escritura occidental exija dicha linealidad horizontal como necesaria, esta no es suficiente. Porque la orientación en el tiempo no es un *a priori* del discurso, sino que es un factor significativo, por lo que al invertir los términos que lo componen, se invierte además su orden temporal: Pedro golpea a Pablo, Pablo golpea a Pedro (Lacan, 2008i, p. 470). La sincronía del significante, como dimensión simbólica, somete a su tiempo a la sucesión de acontecimientos narrados, abriendo la secuencia de la historia a una multiplicidad de voces que se superponen entre sí.

Para esto es suficiente con escuchar la poesía, como bien lo sabía Saussure, para que “se haga escuchar en ella una polifonía y para que todo discurso se ordene sobre los varios pentagramas de una partitura” (Lacan, 2008i, p. 470). De la puntuación pende cada una de las unidades de la cadena significante, y de “la vertical” ese punto depende la existencia de la polifonía (Lacan, 2008i, p. 471). El punto escande y abre a la multiplicidad vocal. *Arbre*, árbol, ya no en su aislamiento nominal, sino que al término de una de estas puntuaciones, muestra que no sólo porque la palabra *barre*, barra, es su anagrama, que permite traspasar la barra del algoritmo saussureano (Lacan, 2008i, p. 471). Descompuesta en “el doble espectro de sus vocales y consonantes”, llama con el roble y el plátano [*avec le roble et le platane*] a las significaciones con que el *arbre* se carga de “fuerza y majestad” bajo la flora. Desaguando los contextos simbólicos en los que es tomado en el hebreo de la Biblia, “yergue en una colinda sin frondas la sombra de la cruz”, la que se reduce luego “a la Y mayúscula” signo de la dicotomía, pero también al árbol genealógico, al árbol circulatorio, al de la vida del cerebelo, al de Saturno y de Diana, llegando hasta el

“árbol conductor de rayos” y la arborescente “escama quemada” del caparazón de la tortuga, uno de los modos de adivinación del Y-King (Lacan, 2008i, p. 471). ¿Es entonces la figura del árbol la que traza nuestro destino, o el relámpago, que hace surgir “esa lenta mutación en el ser en el *Hen Panta* [Uno todo] del lenguaje”? ¿Es esta una elección entre el árbol de Saussure y el relámpago del *Logos* heideggeriano?

No podríamos asegurar de que Lacan coloca al lingüista y al filósofo como las alternativas de una elección que el psicoanálisis debería hacer para pensarse a sí mismo y su práctica. Pero tampoco podríamos afirmar resueltamente lo contrario, de que ambos le parezcan complementarios. Preferimos mantenernos en la encrucijada. Porque más importante que elegir uno u otro de los caminos que aquí se nos presentan, nos parece la manera en que Lacan ha hecho aparecer a Heidegger aquí. En el texto de Lacan, Heidegger no aparece sino ligado al punto, a la letra y la traducción. Lacan no habla de Heidegger, sino que lo traduce, para dejar “a la palabra que él profiere su significación soberana” (Lacan, 2008i, p. 494). Pero si se trata de una traducción ligada a la polifonía de las voces, es porque existe más de una traducción de Heidegger hecha por Lacan. Está la más conocida, que es aquella que Lacan hizo de la conferencia *Logos* para el primer número de la revista *La Psychanalyse*. Pero hay otra traducción más. Una que aparece casi como al pasar en *La instancia de la letra*. Nos referimos a la traducción que, con su definición de cadena significante, hace Lacan del *anillar [ring] del anillo [Ring]* de la conferencia *La Cosa* (Heidegger, 2007b, p. 253). Esta traducción, como ya vimos en el capítulo anterior, tenía ya un antecedente en la forma en que Lacan, en *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*, pone en relación el centro exterior del lenguaje, revelado por el sentido mortal de la palabra, con la muerte como límite de la historia en Heidegger. En *La instancia de la letra*, el anillo se pluraliza y se multiplica, como una manera de encadenar el anillo lacaniano y el heideggeriano. Los efectos del significante reducen a tal punto a su reducto a la presencia, que Lacan se sorprenda que “la caza del Dasein no la haya aprovechado más” (Lacan, 2008e, p. 762). La instancia de la letra [*l’instance de la lettre*] puntúa la topología del ser, considerando, a partir del desvanecimiento del sujeto bajo el

significante, el estar dentro del Dasein –la instancia [*Insändigkeit*] del Dasein en la apertura del ser (Heidegger, 2000d, p. 306).

Se ha vuelto posible para Lacan una articulación entre el *logos* heideggeriano y la razón desde Freud. Esta última describe la insistencia de Freud por localizar la materialidad del sujeto como deseo, a partir de la emergencia de la *Deutung* como praxis del inconsciente, en su dependencia respecto del *logos*. El fundamento de este *logos*, aquello que nos permitiría escucharlo en sus efectos, no proviene de ninguna sustantificación mítica, sino que de “lo real de la letra como soporte de la repetición simbólica” (López, 2011, p. 37). La manera en que Heidegger retorna a la poesis presocrática con su lectura de ese “intraducible” *logos* que aparece en el fragmento 50 de Heráclito, le otorga a Lacan una poderosa herramienta para no desatender en su fundamento la razón desde Freud. En la traducción hecha por Snell del fragmento 50 de Heráclito, del griego al alemán, se lee: “si ustedes no lo han percibido de mí sino del sentido, entonces es sabio descie en el mismo sentido: Uno es Todo, *Hen Panta*” (Heidegger, 2001c, p. 153). Por su parte, Lacan traduce de Snell al francés: “si lo que ustedes han oído no proviene de mí, sino del sentido, es sabio también decir de forma parecida en ese sentido: Uno es Todas las Cosas, *Hen Panta*” (López, 2011, p. 39). *Logos* es por lo tanto palabra oída, palabra que no proviene de mí. Quien habla en el *logos* es el lenguaje. La palabra no es el hombre, en ella algo se da a escuchar y en la dimensión de la escucha impera el *logos*. Esta es la condición de la verdad.

Lo que *logos* es –dice Heidegger– lo sacamos de *legein* que quiere decir hablar, enunciar, lo enunciado. Desde los griegos, significa ya contar hablar, pero además, y de una forma más originaria, significa *legen*, *legere*, es decir, “poner delante y abajo”. Aun cuando prevalece el juntar, lo que reúne y recoge, de modo preferente, *legein* significa hablar y decir (Heidegger, 2001c, p. 153-154). Este carácter indecible es lo que vuelve a *logos* una palabra conductora del pensamiento: su extensión por un campo semántico complejo, sin permanecer fijada en ninguna de las acepciones que la traducen. Lacan rescata la homofonía de *legein* con el vocablo francés *léguer* [legar], ya que entiende que colocar poner por delante y abajo, tiene su origen en *laisse* [dejar], verbo que desde el siglo XVI produce el sustantivo derivado *legs* [legado] (López, 2011, p. 40). El legado es una transmisión simbólica que requiere del escrito, de la letra como soporte material del *logos*;

ni sonido ni significación, le letra no encierra nada mientras no sea leída –o escuchada. Esto disitngue al escrito de lo que es imaginado en torno a él. La lectura del escrito encuentra en lo indecible su suelo y los tropiezos de la lectura muestran el desconocimiento que implica suponer una connivencia natural entre la imagen y lo que, del lenguaje, lee. “Architectura” es como Allouch llama a esta lectura primera y constituyente del escrito; lectura del signo que se hace con elementos del *legado* del lenguaje (Allouch, 1993, p. 155).

Que para Lacan el ser sea una metáfora, pero que no sea una metáfora afirmarlo, significa que no hay más ser que el que es arrojado por el significante, el que, como letra o litoral, bordea el agujero del ser siempre ya transferido. Lo que me incumbe del lenguaje, en mi fuero más íntimo, no es ninguna presencia interior, sino lo que el lenguaje hace presente en su acto de velar-develar. El *logos* procura su revelación por el hablar. Se trata de un acto fundante, el que no trae ningún mensaje. Oír, por lo tanto, es sumisión al *logos*, es una transferencia que el sujeto puede desoír, pero que exige una correspondencia de nuestra parte a lo que nos dice, para que lo nos ha sido legado, sea: que Uno es Todas las Cosas (López, 2011, p. 40). El hombre no puede nombrar el *logos*. El hombre es dicho y es conducido por él. Por eso, tal como lo afirma Heidegger hacia el final de su conferencia (Heidegger, 2001c, p. 169), *logos* es medida, lo que a Lacan, al leer la medida como *medida*, le permite recontrar a *la razón desde Freud*: medida introducida en lo real por lo único capaz de medir, es decir, el significante (López, 2011, p. 49). Es el significante, y no el hombre, la medida de todas las cosas.

La posición del sujeto está estrictamente ligada a la suposición de un paralelismo entre los componentes del signo. Pero el S y el s del algoritmo saussureano no se encuentran alineados, ya que el eje común que los pondrían en contacto no existe. Es entonces por creerse ubicado en ese lugar, a través de la certeza de su pensamiento, que el sujeto se engaña. Porque tal como es imposible que la enunciación se realice plenamente en los enunciados, debido al tiempo del *que se diga [qu'on dis]* que la caracteriza, existe un abismo, propiamente incalculable, que impide realizar una equivalencia entre el

pensamiento y el pensar (Lacan, 2006b, p. 129). Para comenzar a considerar dicho engaño, Lacan ubica al sujeto en el campo del significado. Lo confunde provisoriamente con ese lugar y propone que ha atravesado la barra del signo. Esta forma de presentar el problema sólo tiene sentido porque Lacan parte de la idea de la autonomía del significante en la génesis del significado. El sujeto aparece en el lugar del significado por la razón de que él es también efecto del encadenamiento del significante.

Está claro que, como lo señala Benveniste respecto de Saussure (Benveniste, 2007), no hay manera de tomar un significante sin acompañarlo inmediatamente de un significado, mientras uno no haya salido del signo, que es el lugar donde ambos se unen indisolublemente. Lacan sabía de esta prescripción lingüística, tanto, que para él eran inconfundibles el signo y el significante. La transmutación de la situación de un discurso no alcanza a encontrar su justificación en la acumulación y la sumatoria de significaciones. Sólo la invención del significante y su función es lo que la justifica, porque es alrededor de él que todo se irradia y organiza, cual si fuese una “línea de fuerza tomada desde la superficie de una trama” (Lacan, 2002, p. 382-383). Entonces ¿qué significa esta localización “provisoria” del sujeto y qué es ese “pasaje” del significante al significado, impensable en un campo que no sea el del psicoanálisis? Se trata de tomar al significante por fuera de su rol constituyente del signo para alcanzar su dinámica propia, lo que Lacan hace a partir del problema de la identificación –es decir, de la relación del sujeto al significante (Le Gaufey, 2012, p. 155).

Lacan retoma el *cogito* a partir de su “real opacidad” (Le Gaufey, 2012, p. 168), es decir, ingresando en él por una arista que no es la de la tradición –reflexivo y transparente a él mismo a través de la conciencia. Porque aun cuando Descartes legó al pensamiento un sujeto sin precedentes, nunca aclaró del todo de qué estaría hecho semejante sujeto (Le Gaufey, 2012, p. 168). El *pienso luego soy* es absolutamente fundamental para lo que representa la subjetividad moderna, lo que no justifica que este sea tan simple como aparenta ser. Para Lacan la enunciación del *cogito*, el *je* [*je pense, donc je suis*] no comporta la misma transparencia que tendría el acto de la conciencia captándose a sí misma a partir de la derivación existencial del *cogito*. La aprehensión por parte de la conciencia no le libra a aquella las propiedades de una enunciación que la antecede y que abre el lugar donde adviene lo que se es. Es decir, la enunciación no le es dada a la

conciencia diferentemente de como lo hace un objeto. En aquello que piensa nunca se hace otra cosa que constituirse en objeto. El *je* entonces no es un dato inmediato. Su captación por la conciencia no agota la totalidad de la realidad, así como tampoco la existencia, que a este le compete. Por esta razón, para Lacan el *cogito ergo sum* debe ser acompañado de un matiz de espacialización en el orden del pensamiento: *ubi cogito, ibi sum*. El *cogito* reza entonces, a partir de este matiz: allí donde pienso: “yo pienso luego soy”, allí soy. Cuestión que me limita –continúa Lacan– “a no ser en mí ser más que en la medida en que yo piense que soy en mi pensamiento” (Lacan, 2008i, p. 483).

Uno se prohíbe la entrada al universo de Freud si elude el *cogito*, pretextando, para justificar esta interdicción, su aspecto filosófico. La noción de sujeto es indispensable, pero como sujeto del significante en su relación con el lugar que ocupa como sujeto del significado, cuestión que excluye, desde el comienzo, cualquier subjetivismo. Ahora bien, ese lugar –pregunta Lacan– ¿es concéntrico o excéntrico? Porque “no se trata de saber si cuando hablo de mí mismo lo hago de manera conforme a lo que soy, sino si cuando hablo de mí [*moi*], yo [*je*] soy el mismo que aquel del que hablo” (Lacan, 2008i, p. 484). Si Lacan hace intervenir el término pensamiento, es porque ese término se encuentra en Freud, quien lo ocupaba para designar los elementos que están en juego en el inconsciente. Para Lacan existen “pensamientos inconscientes” porque el pensamiento no es otra cosa que los mecanismos significantes. Lo que explica que cuando Freud hace participar al pensamiento, lo hace al revés de cómo lo hace el *cogito* filosófico. El giro de la conversión freudiana subvierte “el núcleo del espejismo que hace al hombre moderno tan seguro de ser él mismo en sus incertidumbres sobre sí mismo, incluso a través de la desconfianza que pudo aprender desde hace mucho tiempo a practicar en cuanto a las trampas del amor propio” (Lacan, 2008i, p. 484). A partir de ese núcleo, el hombre se ha decidido, a pesar de la nostalgia que envuelve dicha decisión, a no ser más que lo que es y a no encontrar ningún sentido más allá de la tautología. En nombre de que es lo que es –tal como se dice que “la guerra es la guerra” o que “un centavo es un centavo”– el hombre no se desprenderá más de la evidencia de que es en el acto mismo en que se ha decidido a serlo. Pero en ese acto no gana nada, solo pierde lo que ya está perdido en lo que es. Esta decisión es la que lo lleva, desplazándose del polo metonímico para ir ahora hacia el polo metafórico, que es el que despunta cuando el hombre se consagra a la búsqueda del

significante que lo convertiría en aquello que es, a no poder abandonar la certeza de que, al venir al ser, aún perdiéndose en esa búsqueda, es (Lacan, 2008i, p. 484). Pero es en estos dos puntos donde la evidencia será subvertida, usando como “armas” el mismo aval al que apela la evidencia: la metáfora y la metonimia.

El inconsciente freudiano es retomado por Lacan a partir de una metáfora y de una metonimia vueltas contra sí mismas, para operar una subversión de las relaciones del sujeto con el pensamiento. Hay pensamiento ahí donde no soy, luego soy ahí donde no pienso. Esta es una inversión completa de las relaciones del sujeto con el pensamiento, ya que donde hay pensamiento inconsciente, “je” no está, y ahí donde está el “je”, como el lugar de la enunciación, no se piensa en absoluto. La metáfora y la metonimia no tienen otro estatuto más que ser un juego significativo, el que debe ser comprendido desde su punta activa “que clava mi deseo sobre un rechazo del significante o sobre una carencia de ser, y anuda mi suerte a la cuestión de mi destino”, lo que hace que ese juego se juegue, hasta que termina la partida mi existencia, “allí donde no soy porque no puedo situarme” (Lacan, 2008i, p. 484). Para Lacan, soy lo que tengo de devenir. Tomando la vía del significante, lo que era concebido tan sólo como una falta en el orden de la metonimia, es entregado a la metáfora y se convierte en un pasaje a la existencia. Es una sustitución significativa que abre a un sentido por venir. Tal como en el juego del hurón [*du furet*], el sujeto permanece como aquello que corre [*il court, il court*] huyendo bajo nuestras manos [*prises*], tal como lo hace “el anillo del sentido sobre la cuerda verbal”. Por lo tanto –lo que no es sino una aberración cartesiana– debe decirse que “no soy, allí donde soy el juguete de mi pensamiento; pienso en lo que soy, allí donde pienso pensar” (Lacan, 2008i, p. 484).

Los contenidos del inconsciente no entregan ninguna realidad consistente en el sujeto. Lo inconsciente es sin fundamento porque es de la verdad de la que sus contenidos toman su virtud y en la dimensión del ser: *Kern unseres Wesen*. (Lacan, 2008i, p. 485). El acceso al *cogito* no es directo, sino que es un clivaje entre el ser y el pensamiento. Por esta razón es que para Lacan el sujeto y su *cogito* se encuentran en el mismo terreno que el psicoanálisis. Sobre ese sujeto, en tanto que sujeto de la ciencia, el psicoanálisis debe operar para que se le libre el acceso al universo de Freud y para sostener, a partir de ello, la estructura del sujeto. La “inversión” producida por Freud de la que habla Lacan, debe ser entendida – parafraseando la *Obertura* a los *Escritos*– como un rizo en sentido topológico.

Es decir, como un nudo en el que se cierra un destino del ser, para relanzarlo como destino a través de su redoblamiento invertido (Lacan, 2008j, p. 23).

Si ninguna otra cosa soporta la idea tradicional de sujeto más que la existencia del significante y sus efectos –sabemos ahora, metafóricos y metonímicos– es porque el significante no debe ser tomado sólo como no idéntico a sí mismo, sino que como “diferente de todos los otros”. Un significante –y no *el* significante– vale sólo respecto de una batería y designa tanto lo que es como lo que no es. El sujeto es una respuesta que, por intermedio del verbo ser, viene a realizar una soldadura entre dos apariciones diferentes. Es lo que viene a afirmar “lo mismo”, asumiendo “espontáneamente” una identidad sobre un fondo de diferencias. Por esto es que para Lacan A es A, la identidad de la letra, es un dato construido, una operación que ocurre en el lugar mismo del sujeto en tanto que representado por un significante. La equivalencia es un trabajo del sujeto que Lacan llama identificación. Lo que da forma a cada una de esas apariciones que el sujeto identifica, no descansa en ninguna propiedad reflexiva, por lo que la letra “A” no se define por un movimiento tautológico. Como dijimos más arriba con el ejemplo del alfabeto, A no es A, porque se define por su diferencia con todas las demás. Llevando la letra a la escritura, por ejemplo mediante dos trazos diferentes para la misma letra puestos uno al lado del otro, podemos poner en serie ambos trazos y notar que aunque perfectamente identificables, al mismo tiempo no se parecen en nada. Lo mismo vale para algo sumamente complejo, como son los caracteres chinos que usa Lacan como ejemplo en su seminario *La identificación*, como para algo extremadamente simple, como lo serían dos trazos hechos sólo de “palotes”. Mientras más uno se aplique a buscar sus diferencias, tanto más se fracasará en ese intento, ya que careciendo de la semejanza como tercer término, nunca podrá alcanzar “lo mismo” (Le Gaufey, 2010, p. 56-57).

No es por la pérdida de la semejanza que aparece la letra como soporte. El significante en su función de diferencia se presenta bajo la paradoja de ser diferente de la diferencia que se funda sobre la semejanza (Lacan, 2004). Y para demostrarlo, Lacan recurre a un tercer ejemplo, sacado de su propia experiencia. Dice haber ido al museo de Saint-Germain y tropezado, en la sala Piette, con un hueso de reno que lo impactó particularmente. Lacan observa en el hueso una serie de palotes, dos primero, luego un pequeño intervalo y después todo recomienza. Antes esto, Lacan se dice –he aquí por qué

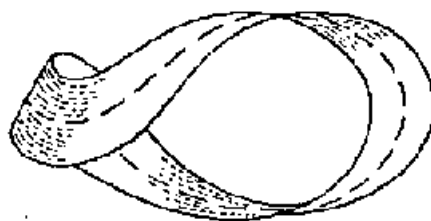
tu hija no es muda, por qué tu hija es tu hija, porque si fuéramos mudos, ella en absoluto sería tu hija. La contingüidad de los trazos inscritos en serie en el hueso pueden ser diferenciados sólo desde su equivalencia formal. La mismidad se mantiene ahí donde el sentido se ha evaporado.

Frente a esas marcas, Lacan “sabe inmediatamente que no sabe nada en cuanto a sus referentes y que, sin embargo, no puede no tomar como signos” (Le Gaufey, 2010, p. 58). Esta es la diferencia significativa. En tanto que no reenvían a nada más, las marcas puestas en serie sólo hacen signo de un sujeto y suscitan un lector. Un significativo se distingue de un signo en que los significantes no manifiestan otra cosa que la presencia de la diferencia y nada más, por lo que lo primero que implica es que la relación del signo con la cosa está borrada. Cada uno de los palotes inscritos en el hueso ya no es posible saber de qué eran signo, sólo valen como la pura presencia del acto de contar y como elementos de conjunto. Este uno de la “marca de la diferencia pura” pone a prueba las relaciones del sujeto con el significativo. El paso [*pas*] que se franquea al diferenciar el signo del significativo es el paso de la cosa borrada [*effacée*], por lo que las distintas formas de borrar, las diversas *effaçons*¹⁵ por las que el significativo entrega los modos mayores de manifestación del sujeto (Lacan, 2004). Al revés del signo, el significativo no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa al sujeto para otro significativo. El significativo puede mantenerse solo, disociado del referente y del significado, sin que desaparezca el efecto de sujeto (Le Gaufey, 2010, p. 59).

La mismidad no se encuentra en las cosas que se suman o se comparan, sino que en la marca que hace posible la suma de las cosas sin tomar en cuenta sus diferencias cualitativas. La marca tiene el efecto de borrar la diferencia, lo que es clave para comprender lo que sucede con el sujeto inconsciente en la repetición: lo que este repite es un efecto significativo. Cada una de las muescas, en sí misma, no representa nada para

¹⁵ Respecto de las dificultades para traducir este neologismo de Lacan, Ricardo Rodríguez-Ponte aclara lo siguiente: “Esta “fórmula”, por la que Lacan pide permiso [a su auditorio del seminario para introducirla] es un neologismo: *effaçon* condensa *effacer*, “borrar”, o *effacement*, “borramiento”, y *façon*, que en su primera acepción remite a la acción de dar forma a algo, de ejecutarla, es decir a la “fabricación”, “factura”, “creación” (*façon* deriva del latín *factio*, “poder, manera de hacer”, que a su vez deriva del verbo *facere* → *faire* → hacer), y en otras acepciones a lo que suele traducirse como “manera”, “modo”, incluso “forma”. Podría inventarse algo como *factuborradura*, para incluir la idea de “un borrar que hace”, pero esto en castellano tendría un carácter mucho más forzado que este equívoco-neologismo inventado por Lacan en francés”.

nadie, pero se articulan entre ellas para hacer serie y esa serie implica un sujeto. La clave de esta insistencia en la repetición es que su esencia, la repetición de la mismidad simbólica, es imposible. El sujeto del inconsciente es el efecto de esta repetición, de la obliteración o *fading* de su primera fundación. Esto es lo que explica que para Lacan el sujeto se presente siempre en su esencia como dividido, como constituido a partir de una brecha en su relación a sí. Habiendo depurado al sujeto de cualquier dimensión sustancial, quitándole todo saber –ya que el sentido y la significación sólo aparecerán en el significante por venir– para Lacan el significante que lo representa se reduce a no ser más que un trazo único –*einzigster Zug*. Este trazo único, o rasgo unario [*trait unaire*], se encuentra como algo que es al mismo tiempo uno y dos, de ahí que la expresión de Freud pueda traducirse también como “de una sola vez” o “de un solo trazo”. Así, el *einzigster Zug* puede ser pensado como una inversión que se produce sin traspasar un borde; como el retorno sobre una presencia a la que no se puede volver en tanto tal, sino sólo repetir el acontecimiento de su inscripción en tanto que perdida. Para entregar este movimiento simbólico a la intuición, de algo que es a la vez 1 y 2, es que Lacan se sirve de la superficie topológica de la banda de Möbius:



La representación topológica de este objeto, creado en 1861 por Listing, comprende un *borde* –lo que la diferencia de la esfera– cuyo recorrido, partiendo por su anverso, continúa en el reverso sin la necesidad de una solución de continuidad. Que la banda de Möbius se componga de un único lado es lo que describe su propiedad topológica fundamental, que es la de ser *unilatera*. Esta característica se relaciona con su orientabilidad. La banda de Möbius es una superficie no orientable, es decir, que

avanzando por el borde de la banda, el sentido que en ella pudiera inscribirse se invierte. Las líneas dibujadas sobre la banda pueden considerarse entonces como una o como dos. Esta superficie es considerada por Lacan como la base de una cierta forma esencial de inscripción del origen (Lacan, 2008k, p. 814), en el nudo donde se constituye el sujeto. El trazo unario introduce una pérdida en la realidad, inaugurando, con esa pérdida, un lugar en la realidad para que el sujeto se funde en ella como falta –que es la falta de su “mismidad”. Ese lugar es lo que permite que esa falta se inscriba y tenga un valor operativo. Es lo que permite definirla en una colección finita de significantes o en un “círculo de *otredad*” (Lacan, 2013). Es el lugar del Otro el que admite a ese sujeto como una “presencia evanescente”, como la cosa que corre bajo la cadena significativa.

III. *Das Ding*, una topología freudo-heideggeriana.

En Viena, el 7 de noviembre de 1955, Lacan hacía manifiesta su consigna de un “retorno a Freud” en psicoanálisis. El sentido de un retorno a Freud –decía aquel día Lacan– es un retorno al sentido de Freud (Lacan, 2008d, p. 382). Pero esta consigna de Lacan no tiene nada que ver con un retorno a las fuentes. No es la queja de quien demanda la restitución de un sentido primero u originario que se ha desdibujado fatalmente con el paso del tiempo. Esta forma de retornar a Freud expresaría tan sólo una necesidad externa. Una especie de regresión que tendría como efecto el asumir, en acto, y contra la intención declarada de realzar la obra de Freud, que el sentido de la misma ya se ha vuelto caduco, que es imperativo su remplazo por otro sentido, que diría mejor lo acontecido originariamente. Es que considerada desde el exterior, el retorno al sentido de Freud –así como al sentido a secas– se subordinaría a una consigna que expresaría la existencia de algo “como tal” en Freud, lo que posteriormente, y como un efecto de esta presencia anterior, habría producido más o menos sentido, el que habría sido traducido más o menos adecuadamente según las posturas teóricas que vinieron luego de la muerte de Freud. Subordinado el sentido, la disputa sólo podría llevarse a cabo sobre el terreno de los enunciados de Freud, a partir de la preferencia que cada capilla psicoanalítica declarararía tener por uno o por otro de esos enunciados.

Cuando con la consigna del retorno, Lacan se proponía explicitar un sentido que “Freud preservaba en él por su sola presencia” (Lacan, 2008d, p. 381) se ubicaba en las antípodas del idealismo que implica ese hablar *sobre* Freud. Porque desde el momento en que aquel día de noviembre Lacan agitaba la bandera del “retorno a Freud”, este no

pretendía enfrentarse con Freud “mismo”, sino que –como lo dice el mismo título de su conferencia– con “la cosa freudiana”. La relación que desde ese día Lacan se empeñará en establecer al sentido de Freud y al modo en que ese sentido, para preservarse, se relaciona con lo que sería “la presencia” de Freud, será regulada basándose en aquella “cosa freudiana”, ya que ella sólo puede ser explicitada “en el sentido de Freud”. Lacan se dedica entonces a leer el texto de Freud. Lo somete largamente “a la prueba del comentario” para realizar el freudismo y para suscitar, a partir de su lectura, el lugar desde donde el descubrimiento freudiano podría volver a tomar la palabra. Una obra sólo puede ser juzgada a partir de sus propios criterios, los que, en el caso de Freud, son los criterios del descubrimiento del inconsciente. La introducción del inconsciente implica la destitución del sentido como principio regulador, por lo que las significaciones que emanan cuando *ello habla*, lo hacen como una especie de hemorragia inagotable de valores simultáneos y contradictorios, en torno a un vacío que las dispersa. De esto hablaba Freud cuando en *La interpretación de los sueños* (Freud, 2010f), sostenía que si el sueño posee un sentido, dicho sentido no arranca desde un centro desde el cual este estaría naturalmente enraizado, sino que gira en torno a lo que llamó “ombiligo del sueño”. Los pensamientos oníricos que constituyen el sueño “se enmarañan y desbordan en todas las direcciones” sin un punto de perspectiva que los oriente u ordene, por lo que el deseo que el sueño realiza y al que apunta la interpretación, surgirá desde el lugar más espeso de ese tejido, “como un hongo a partir de su micelio”. El deseo del sueño brota de un modo imprevisto y parasitario, acompañado por una oscuridad que ninguna luz podría aplacar (p. 519). Este es el sentido que devela Freud. A ese registro es al que debe confinarse toda búsqueda de la génesis de las significaciones que Freud encontró y que lo condujeron a producir su descubrimiento. El sesgo de la cosa freudiana –que Lacan toma a partir de su lectura de Freud desde el sentido de Freud– impide, por lo tanto, que sea “sencillamente” Freud lo que está en juego en la consigna del retorno. Freud no esclarece a Freud, el hombre no es la verdad de la obra, tal como no hay sentido del sentido. Lo que se encuentra en juego para Lacan en su “retorno a Freud” es el campo freudiano y la experiencia de la cosa. Eso pone a Freud fuera de sí, ya que ese campo “que Freud experimentó rebasaba las avenidas que se encargó de disponer en él para nosotros” (Lacan, 2008d, p. 382).

Tal como sostiene Jean Allouch, en el momento en que Lacan localizaba lo que llamó como “campo freudiano”, le ofrecía al psicoanálisis un borde sin el cual este no habría hecho otra cosa más que desaparecer en una generalidad cualquiera en su intento de permanecer actual. Pero un tal borde, edificado a partir del hecho de no dejarse persuadir por un saber sobre el sentido, no interviene solamente para discriminar los problemas que provienen de ese campo de los que no son de su jurisdicción, sino que además, permite percatarse de aquello que, viniendo desde otra parte, instruye, desplaza, y pone en cuestión al psicoanálisis. Sentimos un cambio de métrica en ese rebasamiento de las avenidas freudianas, por el carácter relativo de la distancia de los puntos de referencia que las constituyen. Es bastante seguro entonces de que esta orientación basada en “la cosa freudiana” Lacan se la adeude especialmente a Heidegger (Allouch, 2013, p. 48). Esta conjetura puede sostenerse, primero, en varios datos históricos. La conferencia de Lacan en Viena tuvo lugar dos meses después de la visita de Heidegger a Francia para los encuentros de Cerisy-la-Salle con motivo de una década dedicada a la obra heideggeriana, los que siguieron a la publicación, un año antes, de la compilación *Conferencia y artículos* en la que precisamente se encontraba la conferencia *La Cosa*. Cinco años antes, y ya teniendo una lectura de *Ser y Tiempo*, Lacan visitaba por primera vez a Heidegger en Friburgo. Un año después de esa visita traducía *Logos* con el consentimiento del mismo Heidegger. Aún si no es seguro que Lacan se haya inscrito en la década de Cerisy, lo que sí lo es es que organizó una fiesta en honor a Heidegger y su muerte en su casa de campo de Guitrancourt, en la que también participó Jean Beaufret y Kostas Axelos. Esta serie de visitas demuestran el vivo interés que tenía Lacan por el trabajo de Heidegger y por mantener un intercambio con él, cuestión que explicaría el abundante número de referencias a Heidegger y de temáticas heideggerianas que aparecen en los escritos de Lacan de los años 50’ (Allouch, 2013, p. 48).

Podría hacerse el inventario de las temáticas heideggerianas en Lacan, lo que no dejaría de tener su interés, pero dejaríamos caer con él la pista de algo mucho más importante. Si Lacan buscaba el reconocimiento de Heidegger, si “quería apasionadamente ser reconocido por él”, no era solamente para “rendirle un vibrante homenaje” (Roudinesco, 2005, p. 339), sino porque pretendía que Heidegger reconociera también algo relativo a la Cosa del pensar en el psicoanálisis. Lacan obtiene de su lectura de Heidegger

una forma de abordar el texto de Freud. Pero en esta lectura no se trata de “leer en el Otro lo que está en uno”, de descubrir nuestro propio pensamiento en el del Otro, sino que se trata de “leer en el Otro lo que está en el Otro”. Esta última fórmula es válida tanto para la manera en que Heidegger lee a Heráclito como para la manera en que Lacan lee y traduce a Heidegger con vistas a la Cosa freudiana (Allouch, 2013, p. 46).

La voz de Heráclito –decía Eugene Fink en la apertura del seminario que dictó junto a Heidegger sobre el pensador presocrático–nos alcanza luego de dos mil años. Esa voz lanza un desafío extraordinario al pensar, desde que se quiere reflexionar sobre los pensamientos ya pensados por Heráclito. Enfrentados a la fragmentariedad de los textos legados, la problemática filológica pasa a un segundo plano respecto de esa voz que se desprende de la la experiencia de la cosa misma, es decir, de lo que “debió figurar ante la mirada espiritual de Heráclito” (Heidegger & Fink, 1986, p. 7). La cosa del pensar no se nos opone nunca como un objeto ubicado en un territorio de la verdad en la que pudiera descubrirse y develarse. No hay un todo Heráclito, sus fragmentos no se configuran como una totalidad que podría ser ordenada. Será entonces en el movimiento mismo del pensar como se accederá “al movimiento espiritual” de Heráclito, lo que “nos libera a nosotros mismos para la cosa que merece ser nombrada como la cosa del pensar” (Heidegger & Fink, 1986, p. 8). Heráclito “no describió ningún fenómeno, sino que simplemente los vio” (Heidegger & Fink, 1986, p. 21) por lo que en sus fragmentos no se trata de información, menos de la expresión de una percepción, sino que se trata de mostrar y de hacer visible una dimensión mediante el decir. La interpretación de los fragmentos de Heráclito busca “hacer visible la dimensión de Heráclito desde nuestro pensar” (Heidegger & Fink, 1986, p. 26). Por esta razón, Heidegger y Fink rechazan la traducción de Diels del *Ta panta*, del fragmento 64, por *Weltalt*. *Ta panta* no es el concepto de “todo” [*Inbegriff*] que no deja nada fuera de sí, sino que es una construcción que debe ser explicada a partir de otros fragmentos. En la construcción del fragmento 64, *Ta panta* es aquello a lo que el relámpago se refiere gobernado. Como la luz que desata bruscamente, como el fuego en la fase de momentaneidad, saca a la luz *Ta panta*, da contorno a las cosas en su figura y dirige el movimiento. El relámpago es lo gobernante. No es la totalidad del mundo, sino que es lo “conformador-de-la-totalidad-del-mundo” en cuyo resplandor “las cosas en global alcanzan apariciones diferenciadas” (Heidegger & Fink, 1986, p. 24).

La voz de Heráclito no puede ser captada [*Begriff*] encerrándola en enunciados o en conceptos. Su voz se encuentra desperdigada entre los fragmentos, por lo que ninguno de ellos es inmediatamente legible, sino que cada uno de los fragmentos está atravesado por los todos los demás que habilitan su lectura. Cifrada entre “los todos” de los fragmentos, la cosa de Heráclito podría llegar a aparecer como algo inaccesible al orden de la representación, configurando así para el lector una experiencia de lo diverso. Los oídos lacanianos no podrían sino prestar mucha atención a esta lectura en la que el lector tendría la experiencia de la cosa misma que habría experimentado Heráclito, es decir, la experiencia en la que el Todo acontece en un relámpago. La experiencia de la cosa es aquella que desdeña la significación de los enunciados, la que salta por encima de la significación como tal para destacar solamente el entramado de relaciones que las palabras de Heráclito sostienen entre sí y con “las muchas cosas” y, más allá de estas, con la cosa de Heráclito (Allouch, 2013, p. 47). Cabe notar entonces el parentesco de este “trabajo del pensar” que promueven Heidegger y Fink en su seminario del 66’-67’, con la manera en que Lacan traducía a Heidegger, cuando –como él mismo decía– dejaba que “su palabra profiera su significación soberana” (Allouch, 2013, p. 47) y con el modo en que Lacan traducía la famosa sentencia de Freud *Wo Es war, soll Ich werden*, como “un llegar a ser en el lugar del ser” (Lacan, 2008d, p. 393), como un llegar a ser en la luz relampageante de una hiancia simbólica, debido a que con esa sentencia, Freud “se igualaba a los presocráticos” (Lacan, 2008h, p. 559). En este deber de advenir allí donde *ello estaba* encontramos, dice Lacan, lo que podría llamarse “el ascetismo freudiano”, aquel que se stiuía en el principio de la entrada del paciente en el análisis y que encuentra su raíz en la experiencia moral que el análisis pone en juego: la pregunta por lo que se desea y la relación que mantiene con los imperativos que le son propuestos al sujeto para dar con ello (Lacan, 2003, p. 16).

Lacan fue el primero en leer la *Ding* freudiana, que se encuentra en el *Proyecto de psicología*. Este *Entwurf*, como bien señala Lacan en su seminario *La ética del psicoanálisis* (Lacan, 2003), no es una obra. Su texto no está completo, ya que fue escrito

por Freud en 1895 en una correspondencia con W. Fliess, sin la intención de que esta fuera publicada. Eran cartas que discurrían sobre todos los temas posibles, sobre cuestiones tanto objetivas como personales, por lo que a Freud le parecía bien en que no fueran leídas. Tras la muerte de Freud, las cartas fueron publicadas, pero sobre esa correspondencia cabían todo tipo de reparos respecto a los criterios usados por los editores de las versiones francesa e inglesa –Anna Freud, Ernst Kris y Marie Bonaparte– para “escoger” aquellas cartas que finalmente llegaron a la posteridad en la época en que Lacan se dedicó al *Entwurf*. A pesar de esto, para Lacan el *Entwurf*, que Lacan lee directamente del alemán, ocupa un lugar eminente. Revela “una especie de basamento de la reflexión freudiana”, comporta “un parentesco evidente con todas las formulaciones de su experiencia que Freud se vio conducido a dar luego” (Lacan, 2003, p. 48).

Para Lacan, el *Entwurf* no habla de psicología. Su reflexión es del orden de una experiencia propiamente ética. Freud percibía allí, a partir de la oposición entre el principio del placer y el principio de realidad, la dimensión propia en la que se despliega la acción humana, en tanto esta se orienta en una relación enigmática entre el placer y el bien como el fin último de dicha acción. La oposición entre estos el principio del placer y el principio de realidad, la del proceso primario y el proceso secundario, refleja el conflicto que Freud percibía en los hechos de la neurosis, ya que ese conflicto es, de entrada, “masivamente de orden moral” (Lacan, 2003, p. 49). Freud se sitúa entonces en un linaje que se constituye a partir de una interrogante por la autenticidad del movimiento del alma, por lo que significa adquirir un *logos* verdadero sobre nuestras vidas y por lo que implica habitar el mundo propio y mantener relaciones con uno mismo y con los otros a partir de esa verdad. Pero en Freud no se trata de un saber sobre el bien. Tampoco de los fines de la virtud o de las reglas del deber. Sino que se trata de volver a introducir el problema del *eros* cuando hablamos de nuestra vida con la verdad, cuando suponemos que hay una verdad relativa a nuestro deseo. La ética en Freud no tiene otra raíz más que el deseo, por lo que la ética se transforma con él en un problema erótico.

En opinión de Lacan, todos quienes se han dedicado a la cuestión de la ética han retornado siempre al tema del placer, casi como si fuera una suerte de exigencia interna a su campo el intento de reducir las antinomías que en el hombre se vinculan con dicha cuestión. Esto se explica desde que el placer aparece en muchos casos como el término

antinómico al esfuerzo moral, aún cuando es necesario que encuentre en el placer la referencia última, aquella a la que debe reducirse el bien que orientaría la acción humana. Es decir, la única forma de reducir la antinomía entre el bien y el placer, sería que el placer se reduzca a un bien, para que oriente, como un punto de referencia, a la que todo bien concebible debe enlazarse. Desde ese punto, que enlaza lo representado con la representación, podría ser posible enunciar las leyes *a priori* que permitirían trazar el mapa en el que el sujeto orientaría su relación a sí. La solución del problema se encontraría en esta especie de nudo, lo que permite captar la constancia con la cual reaparecer el problema del conflicto en toda elaboración moral (Lacan, 2003, p. 49).

El *Entwurf* es “el primer combate de Freud con el *pathos* mismo de la realidad que debe enfrentar en sus pacientes” (Lacan, 2003, p. 50). Freud descubre la vida profundamente significativa de esa realidad. De ahí que para Lacan sea tan importante, para expresar el verdadero sentido de este término en el despliegue de la actividad analítica, oponerle el término realidad otro término, *Bahnung*, que es el que Freud coloca en primer plano para describir el funcionamiento del proceso primario. Sobre ese término es que Lacan calibrará su relación al texto freudiano, del que dice saber, llegado el caso, “tomar sus libertades y distancias” (Lacan, 2003, p. 50). Para Lacan, el término *Bahnung* toma su su significación a partir de su propia doctrina de la prevalencia del significante en la cadena inconsciente del sujeto. Traduciéndolo así, Lacan pretende acentuar ciertos rasgos de la experiencia analítica. Pero además, le permite introducir una distinción entre lo que sería la experiencia del contenido lo que sería el andamiaje de los conceptos freudianos. Ambas aristas de su traducción hacen a lo que él llama como “fidelidad” al texto freudiano. No se trata simplemente –dice Lacan– de ser fieles al texto freudiano y realizar su exégesis, “como si este fuese la fuente *ne varietur* que sería el modelo, el lecho, la vestimenta, a imponer a toda nuestra experiencia” (Lacan, 2003, p. 51). Hay que buscar el *phylum*, el despliegue de los conceptos en Freud para retomar esa intuición inicial y central de orden ético que valorizaba y animaba su práctica.

Bahnung fue vertido al inglés por *facilitation* y al castellano por *facilitación*. Sin embargo, la palabra alemana comporta un alcance completamente opuesto. *Bahnung* evoca, al decir de Lacan, “la constitución de una vía de continuidad, una cadena, y pienso incluso que esto puede ser comparado con la cadena significante” (Lacan, 2003, p. 53).

Traducir *Bahnung* por *facilitación*, lleva a que se pierda un hecho importante, que es que para Freud, la evolución del aparato que él denomina ψ , depende de una articulación de la cantidad de excitación, Qn , que recoge y no del pasaje de la cantidad simple entre sus estratos. Para dar cuenta de ello, Freud parte desde el supuesto de unas “barreras-contacto”, el que surge desde la consideración de que es el propio proceso de conducción de Qn el que produce la diferenciación en la capacidad y el tipo de conducción que puede llevar a cabo el aparato (Freud, 2010g, p. 343). El medio o “tejido nervioso” a través del que se conduce la cantidad de energía no se encuentra diferenciado de antemano. Este medio “tiene la propiedad rectora de la memoria”, es decir, la aptitud de ser alterado duraderamente por un proceso único, lo que lo diferencia de un medio que es afectado pero que inmediatamente vuelve a su estado anterior. Pero para que el aparato pueda recibir nuevas excitaciones, debe, a la vez, alterarse y permanecer inalterado. Por lo tanto, es menester separar el recuerdo de la percepción, lo que a la luz del supuesto de las “barreras-contacto” divide a las “neuronas” en aquellas que dejan pasar la excitación como si no tuvieran ninguna “barrera-contacto”, por lo que luego del “decurso excitatorio” vuelve a estar tal como antes, y aquellas cuyas “barreras contacto” permiten sólo el paso parcial de la excitación, por lo que al alterarse constituyen un estado otro que el anterior y por eso, son susceptibles de construir memoria (Freud, 2010g, p. 344). Este segundo sistema de neuronas, “no pasaderas” por retener Qn y que son susceptibles de memoria, son las Freud llama ψ y la memoria está constituida por las *Bahnung* existentes entre las neuronas que componen a ψ y por los distingos o articulaciones que se producen en esas *Bahnung* (Freud, 2010g, p. 345).

De lo anterior se desprende la relación entre el principio del placer y el principio de realidad. El principio del placer no es susceptible de inscripción en ninguna referencia biológica, sino que está sostenido en que la experiencia de satisfacción a la que el principio del placer busca remitirse, está entermanete suspendida del Otro, que Freud designa en el texto como *Nebenmensch*. Es por intermedio de este *prójimo*, en tanto que sujeto hablante, “como todo lo que se relaciona con los procesos de pensamiento puede adquirir forma en la subjetividad del sujeto” (Lacan, 2003, p. 53). Cuando el *prójimo* es considerado como el objeto que brinda la percepción, “es simultáneamente el primer objeto-satisfacción y el primer objeto hostil, así como el único poder auxiliador” por lo que será sobre el *prójimo*

“como el ser humano aprende a discernir” (Freud, 2010g, p. 376). Pero que el principio de realidad no responda a una referencia biológica y que el mundo permanezca suspendido del sueño de una primera percepción, no implica de ninguna manera que debamos lanzarnos a la búsqueda de una manera que haga que la realidad se imponga por su propio peso. La perspectiva que debe tomarse es la opuesta a los dictámenes de la adaptación y de la supervivencia de la especie. El placer sólo se articula en la economía humana en relación a un punto siempre dejado vacío y que no cesa de permanecer en la sombras: ¿qué es la realidad para el hombre cuando este busca su placer? Y tratándose de la articulación entre el placer y la realidad, es por lo tanto la pregunta por la posibilidad de ese sueño antes que de buscar la forma de ponerle fin, así como de las condiciones de la percepción de la realidad con la que se querría hacerlo (Lacan, 2003, p. 54).

Freud plantea que el sistema ψ debe retener un cierto nivel de Qn , el que hasta el final de su trabajo jugará un papel importante. El sistema de neuronas tiene desde el comienzo dos funciones: recoger los estímulos *desde afuera* y descargar las excitaciones generadas endógenamente (Freud, 2010g, p. 347). La compulsión al desarrollo biológico del aparato depende de la descarga de esas excitaciones generadas al interior del aparato. Por esta razón, cuando el sistema realiza esa acción, cuando con ella disminuye la excitación con miras a alcanzar el placer, la descarga, que significa una disminución del displacer con miras al placer, nunca puede ser completa, no puede orientarse jamás a alcanzar un nivel cero de reposo último. Si así se empeñara en ese esfuerzo, el aparato quedaría sin recursos para responder al “apremio de la vida”, el *Not des lebens* que es lo que lo compele al desarrollo. El trabajo con la cantidad consiste para Freud en que la carga se mantenga en un determinado nivel constante, a partir de lo cual podrá regularse dinámicamente todo el aparato, entre sus funciones de recolección y de descarga. Para esto, es que en los sistemas ψ y ϕ asumen “sendos compromisos primarios”. El sistema ϕ es el grupo de neuronas al que llegan los estímulos exteriores y el sistema ψ recibe la estimulación endógena. Pero esta no es una separación simple, ya que lo endógeno implica una transformación y una complicación a la luz del supuesto de las “barreras-contacto”. Mientras más grande sea la Qn mayor será la *Bahnung*, lo que implica que el distingo entre los dos sistemas de neuronas debe realizarse respecto de las cantidades con las cuales deben lidiar. Que el sistema ψ sólo tenga que ver con el interior del cuerpo y el sistema ϕ

se entrame con la periferia es una diversidad de “medio y no de naturaleza” (Freud, 2010g, p. 348).

El sistema ψ es una red compleja, susceptible de estrechamientos y de *Aufbau* o de extensión. Entre este sistema y el otro hay un franqueamiento. Lo que llega como cantidad, franqueado cierto límite, se transforma completamente en lo que respecta a su estructura cuantitativa. La noción de *Aufbau*, de estructura, es esencial para Freud, ya que para el sistema de neuronas ψ , la *Aufbau*, es retener la cantidad, mientras que su función es descargarla (Lacan, 2003, p. 55). Lo que Freud estudia es el aparato nervioso y no la totalidad del organismo, por lo que el aparato se presenta en el ser vivo como aislado y su función no es simplemente la de un circuito que fluye simplemente entre el estímulo y la respuesta. Es evidente que ese aparato “es esencialmente una topología de la subjetividad – de la subjetividad en la medida en la medida en que ella se edifica y se construye en la superficie del organismo” (Lacan, 2003, p. 55). Todo lo que sucede entre el interior y el exterior del sistema, “presenta la paradoja de ubicarse en el mismo lugar en que reina la articulación por la *Bahnung*, que es el lugar donde se produce todo el fenómeno alucinatorio de la percepción, de la falsa realidad a la que estaría predeterminando el organismo” (Lacan, 2003, p. 55-56). En ese mismo lugar se forman también los procesos orientados hacia la realidad, en los cuales el sujeto podría volver a encontrar el camino a su satisfacción, la que se distingue del principio del placer.

La satisfacción se corresponde con una acción específica, ya que sólo ella puede corresponder con el objeto recontrado. Este es el fundamento de la repetición en Freud, ya que a la *spezifische Aktion* siempre le faltará algo –que no se distingue, en el momento en que acontece, de lo que sucede cuando se produce la reacción motriz, pues ella es acto puro, descarga de una acción (Lacan, 2003, p. 56). Este es el intervalo inherente a la experiencia humana, que se manifiesta entre la articulación del anhelo y lo que sucede cuando el deseo toma un camino para realizarse. Hay allí algo que se ubica muy lejos de la satisfacción y que mantiene una especie de monotonía carente de cualidad. Esta monotonía resalta la naturaleza temporal de la transferencia de Q_n de una neurona a otra, entregando a ese decurso un carácter que no proviene de la cantidad, el que Freud denomina como “período psíquico”. Toda resistencia de las “barreras-contacto” sólo vale para para la transferencia de Q , mientras que el *período* se propaga por doquier sin inhibición (Freud,

2010g, p. 354). La cualidad recién será sentida por la conciencia cuando la monotonía del período psíquico es desviado a partir de la conciencia de apropiarse del período de la excitación. Pero este surgimiento de la cualidad no puede durar. Las sensaciones concientes no dejan tras de sí ninguna huella ni son reproducibles (Freud, 2010g, p. 355). La descarga motora tendrá siempre entonces un carácter reducido respecto de todo aquello que el sujeto persigue, lo que sancionado a partir de la experiencia moral, permite captar la analogía que existe “entre la búsqueda de una cualidad arcaica de placer indefinible, que anima toda la tendencia inconsciente” y “lo que puede haber en ella de realizado y satisfactorio en el sentido más acabado del término” (Lacan, 2003, p. 56).

El término *das Ding* es introducido por Lacan debido a que su examen permitiría resolver ciertas ambigüedades y ciertas insuficiencias en la comprensión del sentido que tiene en Freud la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer. Para Lacan, esta oposición posee toda su importancia, siempre que sea discernida con vistas a la práctica del psicoanálisis en tanto que ética. Solamente cuando no son evitadas las implicaciones éticas de la praxis analítica, mediante el recurso a problemas psicológicos, es que pueden aparecer esta clase de problemas. Pero profundizar en el examen de la ética no implica que las ambigüedades y las insuficiencias a las que se refiere Lacan alcancen a resolverse mediante la instrucción de una deontología adecuada. Porque de entrada es la inadecuación del sentido lo que da la pauta del desarrollo de la cuestión. Es decir, *algo* que es del orden del significante, de la necesidad de que exista un “significante concreto, positivo y particular” que permita traducir y poner de manifiesto la sutil oposición de los dos términos alemanes que dicen “la cosa” –*das Ding* y *die Sache*– cuando no hay nada– en francés, como tampoco en castellano– que se corresponda con ella; ninguna cosa que pueda recibir y sostener adecuadamente lo que significa esa oposición, que es la que sostiene, a su vez, la fractura entre los dos principios freudianos.

En francés –como en castellano– hay sólo una palabra, *cosa*, que deriva del latín *causa*. Esta referencia etimológica jurídica indica lo que se presenta como “la envoltura y la designación de lo concreto” (Lacan, 2003, p. 57). *Das Ding* se dice de una operación, de una deliberación en el sentido jurídico, apuntando alguna vez no sólo a la operación judicial misma, sino que también a la agrupación de acontecimientos que la condicionan, el *Volkversammlung* (Lacan, 2003, p. 58). Estos sondeos etimológicos de Lacan pueden

extenderse un poco más si uno se remite a Heidegger. Las antiguas palabras alemanas *thing* y *dinc* significan “asunto” y nombran todo aquello que concierne de uno u otro modo al hombre, en definitiva, todo lo que para él se encuentra en cuestión. A esto es a lo que los romanos llamaban *res* y su relación con el caso, con aquello sobre lo que se discute. Sólo porque causa, que es sinónimo de *res*, significa el caso, es que la palabra causa puede llegar a adquirir el sentido de una causalidad que produce un efecto. *Thing* y *dinc* traducen, en su significado de reunión, de negociación por un asunto, la palabra romana *res*, aquello que concierne. De la palabra *res*, de la palabra causa como caso y asunto, viene la palabra románica la cosa y la palabra francesa *chose*, que en alemán se dice *das Ding* (Heidegger, La Cosa, 2007b, p. 245-248). En resumen –como lo señala en *La instancia de la letra...*– esta promoción de la etimología del nombre *cosa* [*chose*], describe para Lacan un “doble radio divergente”, en el que ese nombre se quiebra: por un lado el ropaje latino que la cubre y la refugia en la causa [*cause*] y por otro la nada [*rien*] a la que su misma vestimenta latina arrojó a la lengua por su parentela con la *rem* (Lacan, 2008i, p. 465).

Pero hay que desconfiar de la etimología como punto de partida, desde que ella puede transformarse en un arrebato que nos conduciría, a pesar del quiebre de la palabra que demuestra, por la pendiente de la metafísica y el sentido original. Antes que la etimología tome el papel de guía, hay que comenzar desde el único lugar del que se puede partir: al ras del lenguaje, para que este nos interrogue sobre su naturaleza. Por eso es que Lacan toma el camino del “uso del significante en su sincronía”. Debemos adjudicarle mucho más peso, dice, “al modo en que *Ding* y *Sache* son utilizado corrientemente” (Lacan, 2003, p. 58). Porque basta con acercarse a un diccionario etimológico para percatarse de que *Sache* también refiere en su origen a una operación jurídica. Es la cosa cuestionada en un litigio o “para decirlo en nuestro vocabulario, el paso al orden simbólico de un conflicto entre los hombres” (Lacan, 2003, p. 58). Pero *Sache* y *Ding*, aun cuando le etimología lo sugiera, no son absolutamente equivalentes.

Lacan recuerda que Freud, buscando establecer la diferencia entre una representación consciente y una representación inconsciente, opone una “representación-cosa”, *Sachvorstellung*, a una “representación-palabra”, *Wortvorstellung*, afirmando que la primera pertenece a lo inconsciente, mientras que la segunda pertenece a lo preconscious. Cada uno de estas representaciones, dice Freud en *Lo inconsciente* (Freud, 2010a), no son

diversas transcripciones de un mismo contenido en instancias psíquicas diferentes, ni diversos estados funcionales de investidura en un mismo lugar, sino que “la representación-cosa más la correspondientes representación-palabra y lo inconsciente es la representación-cosa sola” (p. 198). Esto, que es el fruto de la intelección de Freud de que las afinidades de palabra que demuestra la esquizofrenía son el efecto de una “resignación de las investiduras de objeto” (Freud, 2010a, p. 197), no contraría, sino que refuerza la hipótesis de Lacan de que el inconsciente de Freud se estructura por la articulación significante. Sobre lo que opera la represión no es otra cosa que significantes. No hay *Verdrängung* de contenidos. Es sólo respecto de la posición del sujeto con el significante como se organiza la represión. Esto es lo que único que permite hablar en términos operativos de inconsciente y separarlo de lo subconsciente o de lo no consciente. Cuando Freud afirma entonces que el inconsciente “contiene las investiduras de cosa de los objetos” y que el preconscious “nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por la representación-palabra que le corresponde” (Freud, 2010a, p. 198), Freud distingue entre una operación del lenguaje como función, es decir, “el momento en que ella se articula y desempeña un papel en el preconscious, y la estructura del lenguaje, según la que se ordenan los elementos puestos en juego en el inconsciente” (Lacan, 2003, p. 59). La proposición de Freud no es que existen signos inconsciente, como “representación-cosa” y signos preconscious, como “representación-palabra”, sino que entre ambos hay coordinaciones, *Bahnungen* o “puestas-en-cadena”, que constituyen su economía.

No es anodino que Freud hable de *Sachvorstellung* y no de *Dingvorstellung* y que las *Sachvorstellung* estén ligadas a las *Wortvorstellung*, mostrando que hay relación entre cosa y palabra. La palabra sólo aparece cuando se ha separado de ella a las cosas, siendo la palabra la que llevo a la cosa. Si hay conocimiento comandado por las *vorstellung*, es porque el mundo en que sucede ese conocimiento es un universo de lenguaje y en el que los procesos simbólicos gobiernan todo. La *Sache* “es la cosa como producto de la industria o de la acción humana en tanto que gobernada por el lenguaje” (Lacan, 2003, p. 60). Las cosas, las *Sache*, sin importar lo implícitas que sean, siempre están en la superficie, al alcance de ser explicitadas. De eso se trata el preconscious. Cuando algo de nuestro interés recae sobre ellas suficientemente pueden transformarse en objetos para la consciencia. La palabra tiene una posición recíproca. En tanto que se articula, se explicita

con la cosa, en tanto que una acción dominada por el lenguaje. *Sache* y *Wort* están estrechamente vinculadas en el pensamiento de Freud, pero *das Ding* se encuentra en otro lugar, ya que en ella no hay nada explicitable (Lacan, 2003, p. 60).

Si Freud habla de principio de realidad, *Realitätprinzip*, no lo hace para destacar la existencia de necesidades vitales, sino que para poner en primer plano la presión que ejercen *die Not des Lebens*, La necesidad, la presión y la urgencia de la vida, que es lo que interviene en el proceso secundario. No es una actividad correctiva de lo que se trata, sino que de la cantidad de energía conservada por el aparato y que es necesaria para conservar la vida. El principio de realidad se ejerce invocado por una necesidad lógica, que Lacan llama “el secreto” del principio de realidad: cada vez que se lo quiere hacer funcionar como algo que se remite a la realidad, resulta claro que lo único que hace es aislar, mediante un proceso homeostático, al sujeto de esa misma realidad (Lacan, 2003, p. 61). Lo psíquico no puede ser una regla para operar de manera eficaz [*Wirklichkeit*] sobre la realidad [*Realität*], ya que lo que él es ya forma parte de ella, lo que explica que el conocimiento la conciba a la realidad como algo impenetrable y que la adaptación no sea sino un proceso secundario y derivado. La cantidad externa entra en contacto con el sistema ϕ , que es el que está dirigido hacia el exterior y todo está hecho para que la cantidad sea netamente interceptada, detenida en relación a lo que será mantenido de otra cantidad, la que mantiene y distingue al sistema ψ en el conjunto neuronal. Para Freud, la tendencia originaria del sistema de neuronas es mantener Q_n en cero, lo que se satisface no sólo con una descarga rápida cada vez que se eleva la tensión en el aparato, sino que esta tendencia ya actúa en la recepción del estímulo. La neuronas ϕ no terminan libremente en la periferia, sino que ya actúan por debajo de formaciones celulares que reciben el estímulo exógeno. Estas formaciones, como “aparatos nerviosos terminales” tienen el fin de “poner diques a las Q exógenas, no dejarles ejercer un no reducido efecto sobre ϕ ”, como una especie de pantallas que rebajan lo que recibirá luego el sistema ψ (Freud, 2010g, p. 349-350)

Respecto de la cualidad, esta se inscribe en la consciencia de manera discontinua según los órganos sensoriales involucrados. Los sensorios no sólo amortiguan o restringen, sino que cumplen el papel de un tamiz. Se trata de una “profunda subjetivación del mundo” que tría la realidad, haciendo que esta no sea percibida por el hombre en estado natural más

que bajo una forma “profundamente elegida” (Lacan, 2003, p. 62). Para explicar la generación de cualidades, Freud propone la existencia de un tercer sistema de neuronas, ω , el que es excitado a raíz de la percepción y cuyos estados de excitación tendría como resultados “sensaciones conscientes”. La única labor de la consciencia en el acontecer psíquico es la de brindar cualidades. Es el lado subjetivo del proceso. Estas cualidades no son nada por sí mismo, sino que son cantidades todavía menores que las que enfrentan los otros dos sistemas. Las “sensaciones conscientes” cualitativas, por lo tanto, sólo se producen allí donde la cantidad está desconectada y apaciguada lo más posible (Freud, 2010g, p. 352-353). Si como lo propone Freud, el hombre sólo entra en relación con trozos escogidos de la realidad, esto se debe a que esta sólo interviene en una función localizada, como efecto de una economía de conjunto. La realidad no concierne a la cualidad, “en tanto que ella nos informaría más profundamente, alcanzando una esencia”, sino que concierne a sus signos, los que “nos avisan de la presencia de algo que se relaciona efectivamente con el mundo exterior señalándole a la consciencia que se enfrenta con dicho mundo exterior” (Lacan, 2003, p. 62). El “signo de realidad objetiva” que permitirían al aparato psíquico disitnguir entre percepción y representación es aportado por el sistema ω . Pero no se trata de que la consciencia “toque” la realidad, sino que su descarga, así como cualquier otra, produce un signo de realidad para el sistema ψ , le informa de la realidad haciendo signo para él (Freud, 2010g, p. 371). La realidad de la que habla el principio freudiano no es entonces la de la suerte que corre el organismo en un medio hecho de azares y de encuentros y al que tiene que responder operativamente de alguna u otra forma, sino la que tiene que ver con otra cosa, que es *das Ding*.

A partir de un cuadro de dos columnas, Lacan distribuye los términos *Lustprinzip* y *Realitätprinzip* para explicar que lo que es inconsciente funciona del lado del principio del placer, mientras que el principio de realidad domina todo lo que se presenta en el orden del discurso bajo la forma de lo “reflexivo, articulable y accesible”, es decir, todo lo que proviene desde el preconscious. Los procesos de pensamiento, tal como Freud lo subraya, son inconscientes. Sólo alcanzan la consciencia cuando pueden ser verbalizados. Cuando una explicación reflexiva los pone al alcance del principio de realidad y al alcance de la consciencia, siempre ávida de captar mediante la atención cualquier cosa que le permita orientarse en el mundo (Lacan, 2003, p. 63). Sólo de manera frágil y fugaz el sujeto logra

captar cómo es que sus pensamientos se engranan y emergen sus ideas. Siempre pueden esgrimirse razones para ver surgir en uno tal o cual disposición afectiva, sin que nada pueda confirmar, en ese orden de razones, el verdadero mecanismo de esta emergencia. Las razones sobran para hacernos creer en una racionalidad oculta que espejea siempre en falsas capturas, tomando por separado lo que sólo puede observarse en su trabazón. Porque el engaño del inconsciente se denuncia en la sobrecarga retórica, en el cúmulo de representaciones incompatibles entre sí que se adicionan en todo discurso que quiere argumentar sobre él, tal como Freud lo demuestra con la historia del “caldero agujereado” (Freud, 2008d, p. 60).

La verdadera trabazón de los pensamientos debe ser captada en un lugar diferente que en el puro artificio de la palabra articulada. El movimiento de la palabra, *Bewegung*, se anuncia en la consciencia por el proceso de descarga que mantiene el nivel de tensión lo más bajo posible. Pero de la descarga el sujeto consciente no aprehende nada. La consciencia es restituida siempre en su integridad, sin guardar memoria alguna de la descarga. En la consciencia sólo se tiene la impresión del esfuerzo del movimiento para hablar y de que hay algo centrípeto en ese movimiento. Pero de ello sólo hay una percepción oscura, lo que llega sólo a oponer en el mundo dos cualidades, monótonas ambas, de lo móvil y de lo inmóvil. Sólo porque hay movimiento articulado de la palabra se percibe lo que puede moverse y lo que es imposible de mover (Lacan, 2003, p. 64). A esto se refiere Freud cuando afirma que la única forma que tiene la consciencia de registrar algo de lo que ocurre en lo psíquico, es hacerse de un “período del movimiento neuronal” (Freud, 2010g, p. 354) para a través de él anoticiarse de lo relacionado con los procesos “interiores” de pensamiento, que son ensayos de senderos de representación en representación, alrededor de los cuales el mundo humano se organiza. Sólo cuando el circuito sensación-motricidad interesa a cierto nivel del sistema ψ , algo alcanza a ser retroactivamente percibido, algo que bajo la forma de una “representación-palabra” logra hacerse sensible (Lacan, 2003, p. 64).

En el sistema ψ Freud aísla un sistema *Ich*, definido estrictamente como un sistema uniformemente cargado, con una facilitación expedita entre las neuronas que lo componen. Hay algo en ψ que se constituye como *Ich*, lo que perturba, por su presencia, “decursos que se consumaron de manera defintiva”, ya se hayan acompañado de satisfacción o de dolor.

Debido a que está constatemente investido, *Ich* se corresponde con una especie de reservorio, requerido por la función secundaria. El *Ich* aparece como una función reguladora, “como la totalidad de las respectivas investiduras ψ , en que un componente permanente se separa de uno variable” (Freud, 2010g, p. 368). Así, el *Ich* sólo puede realizar lo que busca, que es librar sus investiduras por el camino de la satisfacción, si influye sobre las repetición de vivencias de dolor y de afectos, que es lo que Freud en general llama inhibición. Como el mantenimiento de la carga uniforme es una función, el *Ich* es el inconsciente en función, en tanto que es reglado por esa corriente uniforme (Lacan, 2003, p. 65).

Por otro lado, el sistema *percepción-consciencia*, que es el sistema que percibe y que registra, no está al nivel del *Ich*. La consciencia está en otro lado, en un aparato que Freud se ve en la obligación de inventar y que sitúa en un puesto intermedio entre ψ y ϕ , sin por ello constituirse como un límite entre ambos. Intentando articular la *Wahrnehmung* y la *Bewunsstein* es como Freud comienza a desarrollar desde muy temprano su teoría de la memoria y del funcionamiento del inconsciente. Esta teoría gira en torno a la estratificación sucesiva de inscripciones, y al ordenamiento y reordenamiento de estas a partir de múltiples nexos. Esto es último es lo que Freud juzga como lo esencialmente nuevo en su teoría: la memoria no preexiste de manera simple, sino que múltiple, registrada en una variedad de signos (Freud, 2010h, p. 274).

En la carta 52 a Fliess, del 6 de diciembre de 1896, Freud afirma que la *Wahrnehmung*, que la impresión original y primitiva del mundo externo, queda por fuera de una experiencia apreciable. No es simplemente una impresión, una *Prägung*, sino que es un signo de escritura, una *Niederschrift*, en el sentido de algo que hace signo (Lacan, 2003, p. 66). Para Freud, la elaboración que va desde una significación del mundo a una palabra que pueda formularse, desde lo más arcaico del inconsciente hasta la forma articulada de la palabra, todo ocurre entre *percepción* y *consciencia*. Lo que sucede entre ambos, y que responde a una topología subjetiva, tiene que ver con el inconsciente, pero ya no sólo con el inconsciente en función, sino que con el inconsciente en estructura, en *Aufbau* (Lacan, 2003, p. 66). En tanto que la estructura signifiante se interpone entre la *Wahrnehmung* y la *Bewunsstein* que el inconsciente interviene, el principio del placer también interviene, pero ya con con el fin de mantener constante una carga, sino que en tanto *Bahnungen*. La

estructura de la experiencia acumulada yace y queda ahí. Así, la función retiene la descarga, mientras que la estructura la regla (Lacan, 2003, p. 66). El *Ich* es el soporte de la cantidad que constituye el núcleo del aparato psíquico. Sobre él se pone en juego la primera aprehensión de la realidad por el sujeto.

Se trata de la realidad que tiene que ver con el sujeto del modo más íntimo, de la realidad que involucra al prójimo como lo más próximo, al *Nebenmensch*. Este término es singular en alemán, ya que llama y articula, a la vez, lo marginal y lo similar, la separación y la identidad (Lacan, 2003, p. 66). En Freud, se trata siempre de encontrar la identidad entre la percepción y el recuerdo de la satisfacción anterior. Este es el “fin práctico” del pensar reproductor (Freud, 2010g, p. 375) ya que una vez alcanzada la constatación de la identidad, que es a lo que apunta el movimiento mismo del deseo, el aparato puede pasar a la descarga al producir un signo de realidad. Habiendo coincidencia, el acto específico puede tener lugar. Los problemas para el trabajo mnémico recién comienzan cuando la identidad que se alcanza es sólo parcial. Recién ahí surge el interés por discernir, lo que como ya dijimos más arriba siguiendo a Freud, es aquello que el hombre aprende a partir de la percepción del prójimo. Los complejos de percepción que parten del prójimo –dice Freud– “son en parte nuevos e incomparables –por ejemplo sus rasgos en el ámbito visual– en cambio, otras percepciones visuales –por ejemplo los movimientos de sus manos– concidirán dentro del sujeto con impresiones visuales propias, en un todo semejantes, de su cuerpo propio, con las que se encuentran en asociación los recuerdos de movimientos por él mismo vivenciados” (Freud, 2010g, p. 376). Así, el complejo del prójimo “se separa en dos componentes”, uno de los cuales comporta una “ensambladura constante”, manteniéndose como *cosa del mundo*, mientras que el otro “es comprendido a partir de un trabajo mnémico”, por lo que puede ser reconducido a una noticia del cuerpo (Freud, 2010g, p. 376).

Das Ding es el elemento aislado en el origen por el sujeto en su experiencia del *Nebenmensch* como siendo aquello que por naturaleza es extranjero, *Fremde* (Lacan, 2003, p. 67). Hay una diferencia en el enfoque del juicio desde que el complejo del objeto queda dividido en dos partes. Todo lo que en él es cualidad y puede ser formulado como atributo, queda dentro de las cargas del sistema ψ , quedando dentro de las representaciones primitivas que permitan juzgar y distinguir el placer del displacer. *Das Ding* permanece

como algo completamente diferente en esta “división original de la experiencia de la realidad” (Lacan, 2003, p. 67). Guy Le Gaufey ha destacado cómo el verbo alemán *sonder* es pronunciado por Lacan en su traducción y comentario de esta parte del *Proyecto*, para que haga el trabajo de división. *Sonder* –dice le Gaufey– quiere decir separar, desunir, hacer la selección. Pero *sonderbar* quiere decir también lo extraño, lo singular, lo bizarro, barroco, o de manera más simple, lo curioso (Le Gaufey, 2013, p. 35). La *Ding* impresiona, *imponieren* dice Freud, por el hecho de ser una *konstantes Gefüge*, por tener una ensambladura constante. El adjetivo *konstant* es sobre todo un adjetivo matemático y físico, pero que es usado en este contexto por Freud para destacar lo que se mantiene estable, lo que permanece tal como es. Este campo semántico es reforzado a continuación con la expresión *beisammenbleit*, la que se dirige a enfatizar un mismo sentido, que es que *das Ding* no se descompondrá, que es algo irreductible, algo que resta al final de todas las separaciones, algo de lo que ya no puede separarse nada más (Le Gaufey, 2013, p. 36). *Das Ding* en toda su opacidad se opone entonces a lo que no va a cesar de descomponerse y de entrar en correspondencia con lo que ya está ahí, como un reconocimiento que se alcanza, gracias a las imágenes de movimiento, a partir de la mera identidad (Le Gaufey, 2013, p. 36).

El “asombro y la extrañeza” que Freud declara sentir en *El malestar en la cultura* (Freud, 2007c, p. 106) ante “el reclamo ideal y de difusión universal” que hace la sociedad ilustrada por el amor al prójimo, Lacan lo ubica en directa relación con su lectura del *Entwurf* y del término *das Ding*. Si Freud rechaza con una pasión desconfiada ese mandamiento “más antiguo que el cristianismo”, es porque le parece excesivo como imperativo, aun cuando la sociedad lo presente como “su mayor título de orgullo”. La “actitud ingenua” que adopta Freud ante la consigna de *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, haciendo como si la escuchara por primera vez, lo lleva a afirmar que todo se juega en la parte final del imperativo, en la indicación práctica de cómo llevar a cabo ese amor ideal. En el *como a ti mismo* se trata “del peso del amor”, de la enormidad que implica el amor a sí mismo, cuya fuerza Freud llamó narcisismo, y al que Lacan dio un nuevo

estatuto a partir del *estadio del espejo*. Estoy ligado a mi cuerpo –dice Lacan resumiendo ese *estadio*– “por la energía propia que Freud ubicó como energía psíquica, el Eros que hace que los cuerpos vivos se enlacen para reproducirse, y que él llamó libido” (Lacan, 2005, p. 46). Pero lo que amo no es el cuerpo prematuro y fragmentado que se escapa de mi control, sino una imagen que me engaña al mostrarme mi cuerpo en su forma o *Gestalt*. Me amo a mi mismo en la medida en que me desconozco esencialmente, en la medida en que el yo debe desconocer toda la vida del organismo que le toca representar. Sólo amo al otro [*autre*] mi semejante, y en él no amo otra cosa más que a mi mismo. No sólo en la devoción neurótica, sino que en el altruismo y en la filantropía, el hombre no considera más ni otra cosa que el amor por sí mismo (Lacan, 2005, p. 47). Y la cara ética del estadio del espejo, agrega a la investigación del moralista, que la instancia del yo debe identificarse también “con el odre, con la desmesura de la sombra de la que el cazador se vuelve presa, con la vanidad de la forma visual” (Lacan, 2005, p. 48).

El yo está compuesto por capas superpuestas de identificaciones con formas imaginarias. En ellas, el hombre cree reconocer el principio de su unidad bajo la forma de un dominio de sí mismo, cuando él es la víctima de la imagen, porque esta no lo concierne en nada. Cuando la imagen permanece inmóvil en su pura mueca, cuando se desarticula y se desmembra, es cuando surge para el hombre la indicación de su lugar en el mundo. Porque el mundo no se hizo a su imagen y semejanza. Lo que encuentra en la imagen son significantes, “cuya industria había comenzado a salpicar el mundo”, convirtiéndose en la esencia de ese mundo (Lacan, 2005, p. 48). El discurso de la ciencia desenmascara que ya no queda nada de una estética trascendental que pudiera establecer un acuerdo, aun si estuviera perdido, entre nuestras intuiciones y el mundo. La realidad física “se revela impenetrable a toda analogía con cualquier tipo de hombre universal. Ella es plena y totalmente inhumana” (Lacan, 2005, p. 49). El problema que se nos plantea entonces es que ya no puede ser el del conocimiento [*connassaince*], el de un co-nacimiento [*co-naissance*] entre el sujeto y el objeto, porque el discurso de la ciencia, para ponerse en marcha, tuvo que reunciar a él y a todo antropomorfismo (Lacan, 2005, p. 50). No es causal entonces que la ciencia moderna tenga una forma atómica, ya que ha sido estructurada por el significante. Estamos habitados por ese atomismo. Y si Freud consideró algunas de las hipótesis del atomismo psicológico, no fue para tratar los elementos de la

asociación como ideas necesitadas de una depuración a partir de la experiencia, sino que para considerarlas como significantes, cuya constitución requiere del principio de permutación: que una cosa puede ir al lugar de otra y por eso sólo representarla (Lacan, 2005, p. 50). Las representaciones “ya no tienen nada de apolíneo, poseen un destino elemental” (Lacan, 2005, p. 51).

La verdadera razón del inconsciente, es que el hombre sepa desde el origen que subsiste en una relación de ignorancia, lo que significa que todo acontecer psíquico implica una primera división, por la cual todo lo que repercute en ese acontecer –simpatía, placer, dolor, etc. –contornea y deja afuera la Cosa a la que está destinada todo significante orientado como ya predicativo. Pero esa Cosa no es en absoluto objeto y no podría serlo. Sólo surge como correlato con un sujeto que se desvanece, un sujeto en *fading*, bajo la estructura significativa. La estructura significativa “ya está ahí antes que el sujeto tome la palabra y se haga con ella portador de alguna verdad o pretenda algún reconocimiento” (Lacan, 2005, p. 51). La Cosa es “lo que en el ser vivo, quienquiera que fuere que habite el discurso y se pronuncie en palabras, marca el lugar donde padece porque el lenguaje se manifiesta en el mundo. De este modo aparece el ser en todos los lugares donde el Eros de la vida halla el límite de su tendencia unitiva” (Lacan, 2005, p. 55). Nada hay más cercanos a nosotros que este lugar. Desde él debemos amar al prójimo como a nosotros mismos, porque en él el lugar de la Cosa es el mismo.

El *Ding* como *Fremde*, como extranjero, incluso hasta hostil, pero siempre como un primer exterior, es aquello en torno a lo cual se organiza el andar del sujeto en relación al mundo de sus deseos. El sujeto hace la prueba, en este andar que es un andar de tanteos y de control, de que algo sigue o no ahí y de que ese algo puede servirle para ubicarse en relación “a ese mundo de anhelos y espera, orientado hacia lo que le servirá, llegado el caso, para alcanzar a *das Ding*” (Lacan, 2003, p. 68). Se supone que este objeto advendrá allí donde se lo espera, cuando todas las condiciones necesarias para su advenimiento estén cumplidas. Pero es claro que es imposible encontrar lo que se trata de recontrar, porque se trata de recontrarlo en tanto que objeto. El objeto está perdido por naturaleza, nunca será vuelto a recontrar. Esperando algo mejor o peor, alguna cosa está ahí, pero siempre esperándolo. El mundo freudiano entraña este objeto perdido, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto. Es lo que se trata de volver a encontrar, pero que como mucho, se lo

volverá a hallar como nostalgia (Lacan, 2003, p. 68). Esperándolo, en el estado de anhelo, sólo se lo recontrará bajo las coordenadas del placer, se los buscará bajo la forma de una tensión óptima, pero nunca se lo volverá a encontrar como objeto. Lo buscado, entonces, es el objeto en relación al cual funciona el principio del placer. Por lo tanto, es la alucinación del objeto lo que ordena como valedero el mundo de la percepción. De la alucinación depende la atención disponible, el estar a la espera de un objeto cualquiera.

Cuando se comprende que el funcionamiento del principio del placer es el soporte de toda la experiencia práctica del sujeto, se esclarece lo que es y en dirección a qué se orienta lo que Freud llama “acción específica”, *spezifische Aktion*. Freud dice en su carta 52 a Fliess que el acceso histérico no es una descarga, un “aligeramiento” de la tensión, sino que una “acción”, la que “conserva el carácter originario de toda acción: ser un medio para la reproducción del placer” (Freud, 2010h, p. 280). La histeria demuestra que un hecho, en el encadenamiento de los acontecimientos psíquicos, no es de ningún modo una descarga motora, sino que “una contingencia relativa” (Lacan, 2003, p. 69). Para Freud, el carácter original de toda acción es ser medio de reproducción, *Mittel zur Reproduktion*. Todo se encuentra calculado, reglado en *des Anderen*, en el Otro, “prehistórico e inolvidable”, que nadie nunca más podrá alcanzar después. Esto explica el comportamiento neurótico. Si el fin de la acción específica apunta a volver a encontrar *das Ding*, a reproducir un estado inicial, la histeria busca recrear un estado centrado en el objeto, “en tanto que ese objeto es el soporte de una aversión” (Lacan, 2003, p. 69).

La experiencia de la histeria se ordena a partir de una insatisfacción primera. En la neurosis obsesiva, en cambio, la experiencia de placer se organiza en torno a un objeto que entrega demasiado placer. El obsesivo se regula para “evitar lo que el sujeto ve claramente como siendo el objetivo y el fin de su deseo” (Lacan, 2003, p. 69-70). Por último, en la paranoia, el sujeto se ubica respecto de ese extraño como no creyendo en él, *Versagen des Glaubens*. Esta *incredencia* es una actitud radical del paranoico, porque involucra la fe que soporta la relación del hombre con la realidad (Lacan, 2003, p. 70). En la paranoia se produce el rechazo de cierto apoyo en el orden simbólico, de un término que sostenga la base del sistema de las palabras “a cierta distancia o dimensión relacional”, para que pueda producirse una articulación significativa primitiva. Hacia eso que falta es hacia lo que tiende “el esfuerzo de suplencia, de significantización” del paranoico. Pero se trata de algo

que sólo cumple su función por su lugar en lo simbólico, por su función de límite, gracias al cual puede producirse una sincronía significativa. Ese lugar es lo que permitiría que el Otro sea Otro como lugar significativo, porque encontrando su lugar respecto del Otro, aquel no le aporta a este ninguna garantía (Lacan, 2003, p. 83). Hay aquí una topología que instituye una relación con lo real que configura un límite, tan necesario desde que “la hiancia renovada que significa *das Ding* ya no podemos colocarla para nada bajo la garantía del Padre” (Lacan, 2003, p. 124). La Ley se encuentra fundada en el Otro. La respuesta última a la garantía demandada al Otro del sentido de esa Ley es su desfallecimiento, que se escribe: S(A) [S de A barrado]. La mediación de la Ley falta, porque esta proviene desde el lugar donde no hay garante para ella, donde falta el que garantiza, a saber, Dios (Lacan, 2003, p. 233-235).

Das Ding es un “fuera-de-significado” (Lacan, 2003, p. 70). En función de él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en una sincronía primitiva que es anterior a la represión, ya que la represión es ya una elaboración de sentido. Es entonces respecto de *das Ding*, de la sutitución de su muda realidad, que podrá producirse un primer emplazamiento de la orientación subjetiva, aquel que Freud denominaba como “elección de neurosis” (Lacan, 2003, p. 70). Sin embargo, este mutismo de la realidad de *das Ding* es particular. No podría ser explicado como ausencia o falta de palabra, desde que *das Ding* sólo se presenta en la medida en que hace palabra [*faire mot*]. Por esto, aun cuando Freud afirme que lo extraño y hostil aparece por primera vez en la experiencia de la realidad para el sujeto a partir del grito, para Lacan ese grito primero no es necesario. Como hablante francés, basta para él con introducir algo que está incrito en la lengua francesa pero que no se encuentra en la alemana. *Das Wort* es, a la vez, *mot* como *parole*. *Mot* tiene en francés un sentido particular. Es “esencialmente, *no hay respuesta*”, dice Lacan. *Mot*, es lo que se calla cuando ninguna palabra [*mot*] es pronunciada (Lacan, 2003, p. 71).

Cuando se trata de las cosas entre las que debemos orientarnos, son las cosas en tanto que mudas, que no es lo mismo que cosas que no tienen ninguna relación con las palabras [*parole*]. El silencio del Otro en tanto que *Ding*, a partir de la diferencia entre *mot* y *parole*, refiere no sólo a que hay algo que no recibe respuesta en la palabras dirigidas al Otro, sino que además, hay algo que tampoco puede pedírsele en lo que se le pide, que queda sin

respuesta en todas sus respuestas. Sin importar cuan lejos se empuje la demanda por aquello elidido, hay algo que no puede pedirse en lo que se pide porque el Otro no lo tiene. Eso permanece de todas formas en el lugar del Otro, aun cuando este no lo posea para darlo. *Das Ding* no es por tanto una ausencia sobre un fondo de presencia, sino que lo extranjero en la intimidad, lo exterior al campo de las representaciones. Por ello que ni la racionalidad científica, ni la búsqueda del sentido por parte de la religión, pueden “salvar la Cosa o dárnosla” (Lacan, 2003, p. 166). Esta afirmación no se explica porque, a pesar de aparecer como discurso antagónicos, la primera nutra a la segunda –el hombre, pensándose “racionalmente” como la flor de la creación, seguirá alimentando cada vez más su sentimiento religioso– sino porque nuestra relación a la Cosa no está intercedida por la autoridad que tendría un discurso para significar nuestras plegarias, sino que está mediada por el significante. Es decir, el “círculo encantado que nos separa de la Cosa es planteado por nuestra relación con el significante y por su incidencia” (Lacan, 2003, p. 166).

Lo que representa la articulación de un ¡Tú! [*Toi!*], que surge en un momento de desasosiego, desamparo y sorpresa ante un prójimo privilegiado para nosotros, en torno al que giran nuestras mayores preocupaciones, no es nada simple. En ese ¡Tú! está la tentación de domesticar al Otro prehistórico, al Otro inolvidable, ese que siempre está ad portas de sorprendernos. Porque el *Tú* comporta una defensa y “en el momento en que es pronunciado, enteramente en ese *Tú*, y no en otro lado, reside *das Ding*” (Lacan, 2003, p. 72). A este *Tú* de domesticación que nada domestica, a la vana vinculación que trata de llevar a cabo, como si se trata de una “apertura” al Otro, le corresponde lo que puede ocurrir cuando respondemos a una orden que llega más allá del aparato, que nos intima, desde el lugar “donde bulle aquello que en nosotros nos hace tener que ver con *das Ding*” (Lacan, 2003, p. 72). A ese llamado se responde con un ¡Yo! [*Moi!*], que no es otra cosa que un Yo de excusa, que un Yo de rechazo, un Yo que tiene de *muy poco para mí* [*Moi*] (Lacan, 2003, p. 72). Se trata del surgimiento del yo en el declinar original en el que se articula. El yo, en la experiencia aislada de su surgimiento, se articula como una defensa, mediante la que se expulsa en un movimiento que lo anonada como identidad vivida o sustancia psicológica o presencia subjetiva. Es decir, nada que pueda poner a la cuenta de ese mi. Si ante todo el yo es un yo de excusa y de rechazo, esto se debe a que, en un mismo movimiento, presentifica en su ser aquello que reniega ser.

Das Ding refiere a la apertura inaugural al ser, al vacío a partir del cual surge algo como algo para el hombre. Por esta razón –dice Lacan– Freud la coloca en el núcleo de un mundo subjetivo organizado en relaciones significantes, pero al modo de una exterioridad íntima. Porque justamente si la Cosa está en el centro de la organización significativa, es porque está excluida. *Das Ding* es un centro que debe ser pensado no simplemente como ausencia, sino que como exterioridad. Se trata de la *extimidad* (Lacan, 2003, p. 171) del Otro prehistórico imposible de olvidar, aquel que nos vuelve exteriores a nosotros mismos, que proyecta nuestra interioridad a partir de un exterior inhóspito, por presentarse bajo la forma de algo *entfremdet*, de algo “ajeno a mí pero estando mi núcleo” (Lacan, 2003, p. 89). La economía del mundo subjetivo se define porque el significante se encuentra implantado a nivel del inconsciente, mezclando sus puntos de referencia con la orientación que podría entregarle su presencia como organismo vivo. Sin embargo, y ahí está toda la cuestión económica, el significante no es una sustancia. Tampoco introduce ningún tipo de profundidad. A diferencia del cualquier ser vivo, que sólo puede recibir o registrar aquello que está hecho para recibir, aquello a lo que está ligado como forma, en el hombre, debido a la existencia del significante, hay algo ya abierto, existe una hiancia que lo pone en tensión con la imagen que le sería propia, que es por donde se inserta para él orden de la presencia y de la ausencia.

El sistema de los signos de percepción, *Wahrnehmungszeichen*, primera transcripción de las percepciones en el aparato, es lo que para Lacan constituye una sincronía primitiva del sistema significativo. Este sistema funciona como un punto de amarre que, para cada sujeto, establecerá las *Banlungen* que organizarán posteriormente la relaciones entre el pensamiento y el mundo. Pero si se trata de signos es porque estos no implican la cualidad como lo que informaría de alguna propiedad esencial del objeto, sino en tanto indican la presencia de algo que se relaciona con el mundo, señalándole a la conciencia que se encuentra enfrentada con dicho mundo. Siempre hay algo que, ligado a la experiencia, se le presenta al sujeto significado como presencia o como ausencia. Pero ese algo que llega a ocupar un lugar para él como significado, podrá hacerlo siempre que los signos de percepción se articulen con la sincronía primitiva del significante. Desde ahí es desde

donde todo comienza para el sujeto. En este nivel, la “jaculatoria elemental” del *Fort-Da* no significa el dominio de la presencia o de la ausencia de un objeto primordial, sino que es una sincronía significativa que abre el mundo, una tensión entre lo simbólico y lo real que subyace a los objetos que podrían llegar a ocupar un lugar para el sujeto en la experiencia. A partir de esta sincronía entonces “algo se organiza, algo que el simple juego del *Fort* y del *Da* no bastaría para constituir” (Lacan, 2003, p. 82).

La extimidad lacaniana—como la referencia a una hiancia lógicamente anterior a la represión, que pone en el centro de cada uno “un lugar abierto desde donde la nada nos interroga sobre nuestro sexo y nuestra existencia” (Lacan, 2005, p. 61)— converge en este punto con la propuesta heideggeriana del ser como el ámbito de lo abierto. El juego del *Fort-Da* muestra cómo el niño jugando a desaparecer y regresar un carretel, dirige la mirada hacia el lugar dejado vacío por la desaparición de la madre; no hacia el sitio por donde esta se aleja, sino que al lugar vacío, fija su mirada allí donde ella estaba (Károthy, 2001, p. 77). Pero ese vacío, en torno al que se organiza el juego como repetición del adentro y del afuera, no puede ser circunscrito por el puro hecho de jugar. El juego por sí mismo no es suficiente para constituirlo. Su trazado centrífugo atañe al campo de la exterioridad, a la constitución de un primer exterior. El vacío sólo puede aparecer a partir de la sincronía del par fonemático “o-a”, por lo que la repetición del juego no sólo no produce el vacío, sino que tampoco lo colma. Ninguna restitución se produce en el juego, sino que una delimitación que es efecto de un redoblamiento de lo exterior en el interior. Por esta razón es que para Freud, el juego del *Fort-Da* demuestra la organización del aparato psíquico a la luz de la pulsión de muerte. Un objeto que como tal es indiferente y la oposición de dos fonemas que funciona a pesar de la perfección de su vocalización, muestran la inscripción del pequeño niño en el lenguaje, el pasaje al lugar donde tendrá que habitar a partir de los cuatro elementos mínimos suficientes para que una batería significativa sea concebible: el par fonemático “o-a”, al que se suma otro par, el de la significación presencia y ausencia. En el mínimo inicial concebible del significativo no podría haber dos sin tres —dice Lacan— y esto debe implicar el cuarto, “el cuadripartito, el *Geviert*, como dicen en algún lado Heidegger” (Lacan, 2003, p. 83).

Los elementos que componen la repartición de lo cuadripartito —la tierra, el cielo, los divinos y los mortales— no son presentados por Heidegger como entidades que esten a

disposición del hombre perservar. Nada hay en cada uno de ellos que deba ser salvado. La labor restaurarlos en su presencia, sino salvaguardar lo abierto del lugar en torno al que circundan. Conmemorar el retiro del ser en su esencial pertenencia mutua. Por ello es que para Heidegger, en la repartición de los cuatro –en la muta reflexión que gira en torno de la cosa que se demora en tanto que cosa, que demora perseverando en su ser– se trata del anudamiento de los cuatro. Es su repartición misma la que consituye la estructura unitaria de *das Geviert*, que es la estructura de la libre e inicial disposición del mundo que se ofrece en tanto que mundo. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los demás. Con ello, cada uno se presenta en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de la cuaterna. En el mutuo reflejar de los elementos no se hace presente ninguna imagen, en la misma medida en que la reflexión no se puso en marcha a partir de una imagen. Para que haya reflejo y mutuo darse, hay que renunciar a que alguno de esos elementos tome posición como la presencia que guía la relación, tal como lo hace mediante su juego el juicioso niño freudiano, que con su juego efectúa la renuncia pulsional de la madre como *das Ding*. Ninguno de los elementos de la cuaterna se empecina en su particularidad, porque cada uno se apropia desapropiándose. *Das Geviert* es el juego del reflejo de apropiación y despeje, donde cada uno de los elementos da juego a los restantes, confiándose en ellos. Es un reflejar que acontece en lo libre.

Se trata entonces de que la renuncia acontezca ahí sin protestas, sin esperanzas de retorno, para afrontar el riesgo de un mundo que justamente ha sido abierto por el retiro del ser y por el extásis del *Da*. Lo que Heidegger llamó como “onto-teología”, no es otra cosa que el intento de colmar lo abierto, de poner algo sub-yacente en ese lugar. Pero si Lacan prefiere el término hiancia, es porque para él, a diferencia de Heidegger, se trata de delimitar lo abierto. Eso sería lo único que permitiría no sucumbir a la nostalgia y el dolor de existir y abrirle la puerta a cualquier cosa que quisiera retornar para ubicarse en ese lugar. Esta es la relevancia, política y para el porvenir del pensamiento, que adquiere la topología con Lacan. Por eso Lacan no dejó de referirse a Heidegger con y a través de la topología. De informarle con entusiasmo los progresos a los que llegaba y los problemas que iluminaba en sus seminarios con ella, no sólo en su casa de campo de Guitrancourt, sino que en cada uno de los encuentros que tuvo con el filósofo. Lacan quería que su “amigo” Heidegger consintiera “un instante en detenerse en ello”, a pesar de que su

intentona fuera un “voto puramente gratuito”, ya que él sabía claramente que Heidegger no podría hacerlo. Lo que Lacan pretendía que Heidegger considerara a través de la topología, es que “la metafísica no fue nunca nada y no podría prolongarse más que ocupándose de taponar el agujero de la política. Es su fuerza” (Lacan, 2012a, p. 581).

Introducimos así un matiz en la convergencia que concedimos sin reparos más arriba entre la extimidad y lo abierto. Este matiz es lo que felizmente impide que las propuestas de Lacan y de Heidegger se vuelvan indistintas hasta el punto de perder su originalidad, como si se trata de una gota de agua que se desvanece al toca a otra. Si desde el comienzo hemos propuesto un diálogo entre el psicoanalista y el filósofo, es porque nos interesan tanto los contenidos como el tono de ese diálogo. Son las marcas que dejan sus enunciaciones las únicas que no permiten pasar de uno al otro. Lo que distingue en este punto a la voz de Lacan, lo que le da su entonación particular en el debate que hemos propuesto entre la extimidad y lo abierto tan importante para la topología, aparece ya bastante temprano. Es posible rastrearlo al menos cuatro años antes del seminario *La ética del psicoanálisis* y la introducción de topología de la extimidad. Por lo tanto, el matiz al que aquí hacemos referencia, es menos un alejamiento y una revancha de un “Lacan tardío” respecto de la incontestable influencia que tuvo Heidegger en lo que podría llamarse un “primer momento” de su obra, que algo que debe relacionarse con una posición tomada por parte de Lacan, porque es esta la que en definitiva le dará razón a esa topología. Si la extimidad de *das Ding* es la razón de la topología (Lacan, 2003, p. 89), hay aquí algo que sitúa dicha razón.

En la penúltima clase del seminario *Las estructuras freudianas de las psicosis*, Lacan aclaraba su posición respecto de la proposición heideggeriana de que el hombre es un ente abierto. En este nivel –afirmaba Lacan– es donde se mantendrían los que verdaderamente piensan la existencia más allá de los prejuicios de la ciencia, pero aun cuando algunos intenten difundir la idea contraria –sentencia Lacan– “estén seguros que yo no me mantengo ahí” (Lacan, 2002, p. 422). Esto no es un rechazo, sino que un intento por parte de Lacan de situar lo abierto en las “hiancias del ser”, única manera para poder decir algo coherente al respecto desde el psicoanálisis. Estas hiancias han asumido ciertas formas en la experiencia analítica, pero no por ello esta se cierra “al aspecto cuestionador y cuestionable de la posición humana, pero le aporta algunos determinantes” (Lacan, 2002,

p. 422). Sólo cuando estos determinantes no son tomados como algo determinado, el psicoanálisis se aleja de los prejuicios de la ciencia y alcanza la esencia de la realidad humana.

Los determinantes a los que se refiere Lacan aquel 27 de junio de 1956 son los encargados de delimitar lo abierto. En tanto que nada determinado, los determinantes que aporta la experiencia analítica –o para llamarlos por su nombre, los significantes que la experiencia aporta– le permiten a cada uno de los que lleva a cabo dicha experiencia, que pueda tomar la palabra para interrogar su existencia, tratando de cernir con las limitaciones y posibilidades del lenguaje, la explanada de su ser. En tanto que determinantes, las hiancias del ser son escansiones que responden a un efecto no representativo de la representación. El significante es tributario entonces de las *Vorstellungsrepräsentanz* que, según Freud, constituyen al material inconsciente. El representante es el que sitúa, exclusivamente por su posición, el pliegue del afuera, lo que lo convierte en causa de la representación. Estas hiancias son las que le dan juego a la puerta batiente del afuera, las que limitan el umbral de atravesamiento del exterior al interior del cuerpo. En la experiencia estas han asumido la forma genérica de las zonas erógenas, puntos de fijación fundamental de nuestra relación con el mundo, que le otorgan al significante su carácter pulsional. Si la interpretación busca denunciar una tendencia cuando esta adquiere una consistencia o “fijeza” determinada, debe hacerlo sin olvidar que la pulsión es un “advenimiento de significante” (Lacan, 2008h, p. 570) que empuja a la significación, que constriñe de manera perentoria a una existencia a ordenar y situar lo que en un comienzo estaba imperceptiblemente desordenado.

Lo que Lacan no acepta entonces es que lo abierto siempre lo esté. Por eso es que él no se mantiene ahí. Porque de hacerlo, de buscar permanecer en un abierto no configurado, al no ser sostenible esa permanencia como tal, introduciría disimuladamente la esperanza de que quizás algo pueda salvarnos de nuestra caída, y que, finalmente, logre configurar lo inabarcable de ese lugar, rebajándolo a ser un espacio a su medida. Tratar de permanecer en lo abierto, hacer de la instancia que horada la identidad una estancia que la sostiene en lo indeterminado, confundiría el hiato que da lugar con el rostro anhelado que podría llegar a situarse en él. A la espera, cualquier seña de ese rostro sería suficiente para convertirse en un Otro del Otro, cuando de lo que se trata en el análisis es de vaciar al Otro de todas las

garantías que se le suponen, de interrogar por tanto su demanda, para producir un “Otro sin llamado”, que “sólo se atiende a lo diverso” a partir del relámpago de la diferencia (Allouch, 2013). Esta concepción del Otro es coherente con el hecho de que, desde Lacan, sería demasiado atribuirle al Otro un llamado, para componer con ello un gran Relato. El Otro no es un ser. No es Dios [*Dieu*] sino lugar [*lieu*] (Allouch, 2013, p. 84). Un gran Relato, cualquiera sea su factura, traza un sólo círculo, quedando remitido por ello a una “profundidad originaria” que funciona solamente como sustituto de otro círculo, de un segundo bucle que se ausenta del primero. Todo gran Relato, hasta el que invoca que ya no quedan más “grandes Relatos” para sostenernos, es invocado en su cumplimiento por la falta de un límite para lo abierto. El Otro, como lugar significante, es una “delimitación de lo abierto”, que “vuelve inútil” la articulación de un gran Relato. Serán entonces ciertas superficies topológicas –principalmente el *crosscap*– las que brindarán a Lacan esta ubicación del Otro en su carácter de abierto. Ya que en vez de necesitar la ausencia de límites para mantener dicho carácter en el Otro, la topología configura una transformación de los mismos, permitiendo traducir esos límites en “un recorrido subjetivo que se cierra, sin ser por ello un gran Relato” (Allouch, 2013, p. 127-128). El cierre será entonces la confirmación, por una segunda vuelta sobre sí mismo, del carácter abierto del lugar del Otro. Volveremos sobre esto en el capítulo subsiguiente. Pero para ir hacia allá, debemos permanecer un instante más en la Cosa.

La Cosa permanece fundamentalmente velada. Esto explica que para concebirla, estemos obligados a cercarla, y que el pensar y el actuar del hombre giren en torno a las modalidades que produce para cernirla. Si la Cosa ocupa un lugar en la constitución psíquica, que Freud definió como principio del placer, es porque la Cosa es “aquello que de lo real primordial padece del significante” (Lacan, 2003, p. 146). Si hay un real original o primordial, un real como categoría, este es inabordable. Sería una pura y simple exterioridad con la que no cabe ningún tipo de relación. Cuando lo real tiene existencia para el sujeto, es porque surge limitado, como padeciendo de la marca del significante, como un real articulado con lo simbólico. Este real es el material del que se sirve lo simbólico, por lo que lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar. Permanece articulado en lo simbólico, pero como inaccesible para él, siempre en el mismo lugar de inaccesibilidad. En esta perspectiva, lo real es también lo imposible, porque para lo

simbólico, aparece siempre de la misma manera. Por lo tanto, no hay nada que medie entre la organización significante, entre la red de las *Vorstellungsrepräsentanz* que domina el aparato psíquico, y la constitución de ese lugar central que se presenta como el campo de la Cosa como tal. En ese campo es donde el objeto tendrá que ser recontrado, lo que no dice nada respecto, de buenas a primeras, de si el objeto ha sido realmente perdido. A partir de Freud, el objeto es por su naturaleza recontrado, pero que haya sido perdido es una consecuencia, es un efecto reatroactivo producido por cada nuevo hallazgo (Lacan, 2003, p. 147). Cada hallazgo del objeto hace de la Cosa *Otra Cosa* que la que se pretendía. La Cosa permanece de esta forma velada, representada sólo por la diferencia producida por el hallazgo. De permanecer en este nivel, la búsqueda del hombre no sería más que desdicha e impotencia.

Pero si lo encontrado es buscado, debe serlo en las vías del significante, es decir, en el elemento que borra las huellas que ha seguido el sujeto, porque ese mismo borramiento [*effaçon*] es lo que lo manifiesta como deseo. La búsqueda en el significante, para tener un carácter subjetivante, no puede sino pensarse más allá del principio del placer, por fuera de la constitución psíquica, en su extremo más íntimo, como una “búsqueda antipsíquica” (Lacan, 2003, p. 147). Por su lugar y su función, esta búsqueda no se impone como meta mantener en el nivel más bajo posible la tensión que regula el aparato anímico, sino que conducir el pasaje del sujeto de un significante a otro, a partir del borramiento de las huellas en torno a las que se cristaliza y aglutina la ley de igualdad del principio del placer. La ley del principio del placer es la de la homeostásis, la de la carga constante y uniforme del sistema del yo, mientras que el significante, al desagregar sus elementos, proyecta siempre “más allá” esa igualdad. De esta forma, la estructura significante no comporta ninguna orientación para el principio del placer, porque no se contenta con “volver a encontrar las cosas bajo los signos” (Lacan, 2003, p. 148), sino que borra los signos que nos permitirían siquiera reconocerlas.

No hay que precipitarse entonces sobre el hecho de que el hombre pueda ser el artesano de sus soportes, de que puede modelar, en su individualidad, significantes. Porque lo más importante de esta capacidad creadora, es que un objeto moldeado por él pueda cumplir la función de no evitar la Cosa como significante, sino que representarla, en tanto que ese objeto es creado (Lacan, 2003, p. 148). El “apólogo de la jarra”, que le permitió a

Heidegger, a partir de la consideración de su esencia, desplegar la estructura unitaria de la Cuaterna en su conferencia *La Cosa*, le permite ahora a Lacan no tener que construir un mito alrededor de ese vacío en el centro de lo real que es la Cosa, sino que introducirlo a partir de la “distinción elemental”, en la jarra, de su uso como utensilio y de su función como significante (Lacan, 2003, p. 149). Para Lacan, el vacío de la jarra, lo que al decir de Heidegger hace a su esencia y lo ubica entre el cielo y la tierra, no es un dato manipulable. No es un estado de cosas al que podemos referirnos, sino que un movimiento de puesta en forma. Si es el vacío el que crea, al introducir en el mundo la perspectiva de lo pleno, no podría hacerlo sino a partir del modelamiento de una “nada de particularmente significado”, que es lo que caracteriza a la función significante de la jarra. Modelar un significante como nada es un proceso de vaciamiento, la efectuación de una limitación que agujerea, y que como todo proceso podría obstruirse y obliterarse. Abordar así esta cuestión nos permite entender que para Lacan exista una identidad entre “el modelamiento de un significante y la introducción en lo real de una hiancia, de un agujero” (Lacan, 2003, p. 151).

Pero además, nos permite darle el crédito que merece a lo que a simple vista parece nada más que un agregado al “apólogo heideggeriano”. El pote de mostaza –dice Lacan– al igual que la jarra, está por esencia, en nuestra vida práctica, vacía. Se nos presenta siempre como pote vacío. Por eso sube hasta nuestras narices el anhelo de mostaza, el anhelo de lo pleno. No importa lo que contengan esos pequeós hexágonos, estos no tiene ninguna relación natural con nuestro mundo. Pero no es eso lo que los constituye como vacíos, sino que su misma producción, lo que los vacía es el nombre que llevan y padecen. La marca *Bornibus*, “una de las representaciones más familiares del pote de mostaza”, es entonces “uno de los nombres divinos, porque es *Bornibus* quien lleva los potes de mostaza” (Lacan, 2003, p. 151). Ahí está el límite. Con *Bornibus* “podemos limitarnos” [*borner*] –sentencia Lacan. Para Lacan hay todavía *nombres divinos*, pero estos no traen nada de vuelta, se introducen en el mundo sin ningún mensaje, haciendo agujero por el efecto no representativo del significante que acontece en este caso en el juego entre las palabras *Bornibus* y *borner*.

De esos límites no representativos está compuesto el Otro. Ningún nombre es eterno en él. Porque el Otro es el efecto del final de la clausura de la bóveda celeste (Lacan, 1983, p. 359-361). El silencio eterno de los espacios infinitos que tanto espanto causaba a Pascal se ha convertido en algo adquirido. Si la jarra y el tarro de mostaza representan “la existencia del vacío”, es porque en la representación se presentan como nada, *nihil*, por lo que la mano del alfarero crea *ex nihilo*, crea a partir del agujero real en el Otro. Lo simbólico crea a partir de que su material es lo real. Así, mientras Lacan sostiene en una mano la referencia heideggeriana a la facticidad, no deja mantener en la otra la ruptura que implica en nuestro mundo el surgimiento de la ciencia moderna. Que se crea a partir de que algo podría no estar donde está, de que los puntos de referencia de la existencia son fundamentalmente contingentes, dice lo mismo que “la equivalencia articulada entre la materia y la energía” podría llegar a rasgar toda la trama de apariencias en la que nos sostenemos. Los elementos nos responden ahí donde se los interroga. Hemos introducido una hiancia a partir de la modelamiento de un significante, con el que interrogamos la Cosa. Mientras creamos, lo único que nos responde desde el cielo es un enorme silencio, una nada nos interpela, que es la situación exacta de la Cosa como tal (Lacan, 2003, p. 151)

IV. El Banquete en el espacio del objeto parcial: agalma y objeto a.

Tres ejes son los que ordenan el seminario de Lacan, del año lectivo 1960-1961, dedicado a la transferencia. En este seminario se tratará, tal como lo anuncia su título, de la transferencia *en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*. Este título representa, a la vez, el argumento de Lacan y su programa de trabajo. La *disparidad subjetiva* no es la simple disimetría entre los sujetos, sino que algo que “se levanta desde el principio contra la idea de que la intersubjetividad pueda orientar por sí sola el marco en el que se inscribe el fenómeno”. Contra la paridad impuesta por la comprensión intersubjetiva, contra el aplanamiento de las sinuosidades del terreno que ella implica, Lacan introduce el término inglés *odd* para dar cuenta de algo que ninguna palabra francesa alcanza a calificar con justeza, indicando con él lo que hay de esencialmente impar en la transferencia. Sólo un término tan inusual en francés como *imparité* podría aproximadamente traducirla y alertarnos, a la vez, de que algo de lo no recíproco está en juego. *Su pretendida situación* se desprende de la *disparidad*. Para Lacan, la experiencia psicoanalítica *bajo transferencia* no podría nunca considerarse simplemente como una situación de hecho. Por eso, la palabra *pretendida* afirma la intención de Lacan de inscribir su seminario “al menos en una posición correctiva por relación al esfuerzo de organizar un psicoanálisis en torno de la noción de situación”. No se podría sostener, sin forzar las cosas, que el psicoanálisis esté constituido como una situación de a dos. Pero si se

insistiera en ello a pesar de su carácter *odd*, sería una situación inscrita en falso, donde sólo a través del “compromiso” de las partes involucradas en la situación pretendida, permitiría que estas permanezcan situadas en un mismo lugar. No podría sino desconocerse el lugar donde se producen los efectos en un análisis, mientras se asuma esta presencia no sólo neutra, sino que también neutralizada, como un dato de inicio y al que es posible volver al término del recorrido analítico. En cuanto a la parte final del título, las *excursiones técnicas*, ella rubrica las dos anteriores, inscribiéndose en referencia a esos principios o “al menos en la búsqueda de ellos”. Porque la *técnica* requiere, para que pueda siquiera referirse a una experiencia cuyo único medio es la palabra, “de una justa topología y, por lo tanto, de una rectificación de lo que está implicado comúnmente en el uso que hacemos todos los días de la noción, teórica, de transferencia” para referirla a una experiencia (Lacan, 1999).

Pero este seminario no encuentra su comienzo en una explicación sobre su programa, el que la versión “oficial” del seminario, prácticamente inutilizable por la cantidad de errores que contiene en el establecimiento del texto, prefirió omitir¹⁶. Tratándose de la experiencia psicoanalítica, el comienzo no podría estar en la claridad de los enunciados ni en la transparencia de la enunciación. A esto se debe una segunda explicación por parte de Lacan, la que aludiendo al camino recorrido hasta ese momento, realza la novedad de lo que va a presentar a partir de aquel 16 de noviembre de 1960. He puesto mucho tiempo – dice Lacan, como haciéndose cargo de una deuda con quienes han seguido su seminario por ya ocho años– en “llegar a este corazón de nuestra experiencia. Verán que esa larga demora no carecía de razón”. Este seminario, como lo señala Jean Allouch (Allouch, 2011, p. 139), será la primera vez que Lacan ligue la cuestión del amor a la de la transferencia. Será a partir del amor que Lacan interrogará ese “corazón” de la experiencia analítica que es la transferencia, dado que no hay que olvidar que, en el comienzo de la experiencia, fue el amor. Esta novedad, de la que Lacan es consciente, será destacada por él a partir de la manera en que acentuará el *affaire Alcibiades* (Allouch, 2011) como

¹⁶ Por esta razón, hemos utilizado la traducción de Ricardo Rodríguez Ponte, quien produce una versión crítica del seminario “establecido” o “autorizado” a partir de un trabajo comparado entre todas las versiones existentes “no establecida” y el trabajo de corrección de la versión oficial, llevado a cabo por la *École lacanienne de psychanalyse*, titulado *Le transfert dans tous ses errata*. Debido a que esta traducción no posee paginación, para citarla hacemos referencia a las fechas de las sesiones del seminario.

conclusión de la diez lecciones del seminario que dedica a comentar el *Banquete* de Platón. En opinión de Lacan –en la lección del 30 de noviembre– lo que sucede en el intercambio entre Alcibíades y Sócrates, debe ser considerado como algo que “va más allá de los límites de lo que es el banquete” (Lacan, 1999), es decir, lo que sucede entre esos dos personajes va más allá del espacio circunscrito por su dialéctica. Ellos encierran todo el problema del amor, que es la no coincidencia entre el amante y el amado; dan lugar a una discordia, a una *imparité* que no necesita de la dialéctica para surgir, ya que basta con estar metido en el asunto del amor para estar atravesado por ella. De lo que se trataría en el elogio que Alcibíades dedica a Sócrates –cuando lo compara con esa especie de sileno o sátiro que es el *agalma* que contiene en su interior cosas preciosas (221e)– es de la “realización de una metáfora” y no sólo de una simple analogía con una imagen. Es una sustitución que da lugar. Lo que de ella podría haber en el análisis, permitiría poner en relación la naturaleza del amor con la pregunta por el acceso al ser de nuestros pacientes, el que es procurado, en el mismo análisis, por la vía del amor. Por esto es que el comentario del *Banquete* le permitirá a Lacan ilustrar la transferencia en la relación analítica. Si Freud –tal como lo habría hecho también Sócrates– eligió servirse del amor sirviéndole, convertirse en su amo siendo también su incauto, lo hizo con el fin de “no tener que camuflar de cordero rizado del Buen Pastor a Eros el dios negro” (Lacan, 2008h, p. 579).

En esta decisión de servirse de Eros sin travestirlo con el Bien para que alguien, cualquiera sea, pueda sostener su pregunta respecto de su deseo, es donde recién adquieren su estatuto todos los problemas relativos a la transferencia. Lacan coloca a Sócrates en el origen de esta decisión, inaugurando “la más larga transferencia que haya conocido la historia del pensamiento” (Lacan, 1999). Pero lo que ha puesto en marcha esa transferencia es lo que Lacan llama el “secreto de Sócrates”, cuya confesión encontramos en el *Lisis*. Allí, dirigiéndose a Hippotales, hijo de Hierónimo, Sócrates declara “no tener necesidad de que este le confiese si ama o no ama”. Me consta –dice– “no sólo de que tú amas, sino que has llevado muy adelante tus amores. Es cierto que en todas las demás cosas soy un hombre inútil y nulo, pero el dios me ha hecho la gracia de un don particular que es el de conocer a primer golpe de vista el que ama y el que es amado” (204c). Sócrates pretende no saber nada, sólo reconocer lo que es el amor a partir de saber dónde está el amante y dónde está el amado. Mas la confesión por parte de Sócrates de su secreto –insistirá

Lacan— no ha hecho que ese secreto deje de ser tal. Esto nos permitiría suponer que quien se ubica en el origen de esta larga transferencia no por eso está primero como fundador de ese origen, ya que puede, por esa razón, quedar después del que vino después. Si hay algo inconfesable en lo confesado por Sócrates, es porque lo comprometido en el origen en ese don del Otro es la enunciación, la que no podría aclararse mediante la producción de enunciados. La enunciación permanece retenida como un *no saber* inicial y fundamental, a la manera de un anuncio en la evocación de la palabra. Esta es la presencia del inconsciente en la mayéutica socrática. Vemos entonces por qué el *Banquete* comienza con una broma producida por un equívoco. Apolodoro es el primero en tomar la palabra, diciendo no sentirse mal preparado para responder debido a una anécdota que le ocurrió dos días antes. Se dirigía al centro desde su casa en Falero y unos de sus conocidos, al verlo de lejos desde atrás, le dijo: “— ¡Eh! Apolodoro, el de falero ¿no me vas a esperar?” (172a). Al respecto, Claudia Mársico y Lucas Soares en su traducción del diálogo (Platón, 2012), indican que aun cuando no queda del todo claro, la broma parecería cifrada en la manera en que el extraño llama a Apolodoro. Podría tratarse de la estructura métrica de su larga apelación. Pero lo gracioso —en opinión de los traductores— parece estar más relacionado con la asociación fónica entre *phalerús*, “falerense”, gentilicio de la zona barrial de Apolodoro, con *phalakrós*, “pelado” o *phállos*, “falo”. Esta broma inicial conduce al amor a su variante sexual, donde la asociación fónica en su equivocidad sería una figura prevalente para establecer una referencia al erotismo, en tanto que tema del diálogo en su versión más básica, para luego, a partir de ahí, dirigir el discurso hacia un amor más sublime, como forma de acceso al plano de lo inteligible (Platón, 2012, p. 140-141).

La transferencia de Sócrates a Freud nos retrotrae una vez más al comienzo, para romper con una tradición que, en opinión de Lacan, consiste en abstraer, en neutralizar y vaciar de todo su sentido a lo que puede estar en juego en el fundamento de la relación analítica. Porque esta, en resumidas cuentas, no consiste en otra cosa más que en aislarse con otro para enseñarle lo que le falta [*ce qui lui manque*]. Y aquello que le falta, aquello que no sabe de sí y que lo conduce al encuentro con otro que pueda significar esa falta, debido a la naturaleza de la transferencia, sólo podrá aprehenderlo en tan tanto que amante. Sin embargo, amar no puede significar simple e inmediatamente pretender el bien de

alguien, puesto que el Bien es un término más que problemático. No se está entonces con ese otro para que se corresponda con el Bien, sino que para que ame y para que llegue a saber lo que es amar, a partir de una posición de nesciencia fundamental. El *él no sabe* es la vía por la que Lacan establece un puente entre el psicoanálisis y toda la tradición del *gnothi seauton* o *conócete a ti mismo*. Es decir, si hay allí una relación, esta se da a partir de que el saber posible de formular no está prescrito por el autoconocimiento. El énfasis no está en el sujeto del conocimiento, sino que el acento del precepto delfico se desplaza hacia una relación a sí en tanto que “cuidado de sí”, el que no podría ya plantearse en los términos de un conocimiento fundado y legítimo, sino sólo, a partir de la transferencia, como un movimiento entre dos posiciones intercambiables. La partida analítica se inscribe en los términos de un amor que arranca al sujeto de su estatus y su condición actual para empujarlo a un trabajo de sí. Su erótica, entonces, pretende una ascesis del sujeto, una forma de *espiritualidad* que pondría en juego el ser de ese sujeto para que pueda acceder a la verdad –tal como diría Foucault, quien se “cruza”¹⁷ en esto con Lacan en *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2001, p. 33)– a partir de dos posiciones: el *erastés*, el amante [*l’amant*], o incluso el *eron* [*l’aimant*], el que ama, y el *erómenos*, el que es amado [*aimé*]. Lo que caracteriza al primero, al amante –apunta nuevamente Lacan en la lección del 30 de noviembre– es esencialmente lo que le falta. A lo que cabe añadir que él no sabe lo que le falta. Mientras que el *erómenos*, el objeto amado, tampoco sabe lo que tiene, desconoce por qué es amado, siendo eso lo que constituye su atractivo. Lo que tiene el amado, aun sin saberlo, “es llamado por el amante a revelarse y a presentificar lo que hasta ese momento no es más que posible” (Lacan, 1999). Sin embargo, sin importar si se lo sabe o no, lo que uno “tiene” escondido, lo que ha sido llamado en la eventualidad de su

¹⁷ “Digamos lo siguiente: no ha habido tanta gente que, en los últimos años –yo diría: en el siglo XX–, haya planteado la cuestión de la verdad. No hay tanta gente que haya preguntado ¿qué pasa con el sujeto y la verdad? Y: ¿qué es la relación del sujeto con la verdad? ¿qué es el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos. No veo más que a Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben haberlo advertido, trato de reflexionar en todo eso más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Así es. Pero es indudable que desde el momento en que se plantea ese tipo de cuestiones, uno no puede dejar de cruzarse con Lacan” (Foucault, 2001, p. 188-189). Foucault había asistido al seminario del 18 de mayo de 1966, sesión en la que Lacan había comentado detalladamente dos obras de Heidegger, *De la esencia de la verdad* y *La doctrina de la verdad según Platón*, ambas sin traducción al francés en ese momento.

aparición, no es el complemento de lo que al otro le falta. Entre ellos no habrá complemento, sino que sustitución (Lacan, 1999).

El término de la acción analítica no podría ser entonces el bien de aquel que es incitado a ocuparse de sí, sino que la revelación del lugar del Otro donde él podrá acceder a su verdad. Pero para alcanzarla, el sujeto deberá pagar el precio de que no hay nada de suyo [*de soi*] en ese encuentro con la verdad (Allouch, 2011, p. 145). Ni la búsqueda de quien demanda auxilio, ni la acción con que se responde a ella, pueden orientarse por alguna de las pequeñas satisfacciones morales ligadas a ser alguien, sino sólo y precisamente por Eros, el que permanece siempre envuelto en la espesura del comienzo, reticente a todo conocimiento. En definitiva, en el análisis no ponemos a Eros al servicio de ningún Bien, porque el dominio de Eros llega “infinitamente más lejos que cualquier campo que pueda cubrir el Bien” (Lacan, 1999). Aserción radical, que será refrendada por Lacan en la lección del 14 de diciembre, al referirse al momento de “eclosión del amor de transferencia” (Lacan, 1999). Es como aquello de lo que alguien carece que se articula lo que encontrará en el análisis, a saber, su deseo. Pero el deseo no es un bien, no es algo que alguien podría llegar a tener. Es en el tiempo de esa “eclosión”, definido “en el doble sentido cronológico y topológico del término”, que hay una posición que se invierte, para hacer “de la búsqueda de un bien la realización del deseo” (Lacan, 1999). La emergencia de “la realidad del deseo” no se condice con la posesión de un objeto. Si es precisamente esto lo que conduce el abordaje de Lacan del *Banquete*, al considerarlo –como afirmaba en la lección inaugural del seminario– como un texto “original” por relación a toda una tradición que es la nuestra sobre el asunto de la estructura del amor, se debe a que ese abordaje se perfila a partir de lo que Lacan ya había dicho el año anterior, en torno al Bien y lo Bello como puntos de referencia de toda una tradición ética, en el seminario *La Ética del psicoanálisis*.

Es decir, su comentario del diálogo sólo encuentra asidero, para demostrar la emergencia de esa realidad del deseo, a partir del rechazo de “la noción platónica de Soberano Bien”, como aquello que podría llegar a ocupar el centro de nuestro ser. El haber despejado esto hace parte del tiempo que le tomó a Lacan llegar al núcleo de la experiencia. Tiempo de arduo trabajo sobre *das Ding* como agujero en lo simbólico que, como lo veíamos hacía el final del capítulo anterior, hace que el arribo a los problemas de

la transferencia se encuentren precedidos por el esclarecimiento hecho por Lacan de “la estructura creacionista del *ethos* humano como tal, del *ex nihilo* que subsiste en su núcleo” (Lacan, 1999). El *ethos* humano se envuelve y subsiste en torno del vacío impenetrable del *exnihilo*. Para abordar este impenetrable, como el lugar donde eclosiona el amor de transferencia, Lacan recuerda desde el inicio su crítica a la *Schwärmerei* de Platón, de la que el *Banquete* es un “testamento extraordinario” (Lacan, 1999). Lo que Lacan entiende por la *Schwärmerei* de Platón, es el haber proyectado sobre ese vacío impenetrable la idea de un soberano Bien. Este término, Lacan lo toma desde Kant, para quien es una “notación crítica”—en tanto que ensoñación, fantasía o entusiasmo—dirigida hacia la superstición, la “exaltación” y el “fanatismo religioso” que extravían a la razón práctica. De esta manera, para alcanzar nuestra experiencia con un “objetivo crítico”, Lacan hizo su camino desde lo que llamó “la conversión aristotélica” de la ética por relación a Platón. Porque en opinión de Lacan, para saber la suerte “histórica” que corrieron las concepciones éticas a partir de Platón, la referencia aristotélica es esencial, ya que Aristóteles, como también lo señaló Foucault (Foucault, 2001), es una “enigmática excepción” en la historia de la filosofía antigua, respecto a la relación entre *eros* y *ethos*.

Ética a Nicómaco posee algo en común con todas las demás éticas que se desprenderán posteriormente de ella, que es la tendencia a referirse a un orden no cuestionado, presentado como una ciencia que define cierto carácter o *ethos*. Todo arte y toda investigación, dice Aristóteles (1094a-1095b), de la misma forma que toda acción y toda elección, tiende hacia algún bien, por lo que el bien es hacia lo que todas las cosas tienden. Pero como hay una multiplicidad acciones y de artes, hay también una multiplicidad de fines, siendo los fines de las actividades principales, preferibles a los fines derivados o secundarios. Existe entonces, además de la multitud de los bienes, algo que es bueno por sí mismo y que es la causa de que todos aquellos sean bienes. El Bien en sí subsiste como *telos*, porque es lo querido antes que todo fin particular. Es inútil por tanto permanecer en el detalle de cada una de las opiniones para luego dirigirse hacia los principios que las determinarían. Sin duda se comienza por las cosas más fáciles de

conocer en el mundo en el que estamos, pero para ello, es menester que aquel que pretende acceder a las cosas buenas y justas y, en suma, a la política, haya sido bien conducido por sus costumbres. Teniendo ya los principios, el punto de partida es el *qué*, y quedando este suficientemente claro, no habrá necesidad del *por qué*. Se plantea así entonces el problema del modo en que ese orden podrá ser establecido en el sujeto, de “cómo puede obtenerse la adecuación que lo hará entrar en ese orden y someterse en él” (Lacan, 2003, p. 33).

El establecimiento del *êthos* es propuesto por Aristóteles como diferenciando al ser vivo del ser inanimado. El ejemplo de la piedra es propuesto por el estagirita para dejar en claro que “ninguna de las virtudes éticas se producen en el hombre por naturaleza”, tal como “ninguna cosa natural se modifica por costumbre” (1103a). A la piedra, por su naturaleza, no se la podría acostumbrar a moverse hacia arriba, aun si se lo intentara lanzándola miles de veces hacia arriba. Por lo tanto, “las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas mediante la costumbre” (1103a). El *êthos* se trata de obtenerlo conforme al *ethos*, es decir, a un orden que hay que reunir en un Soberano Bien como “punto de convergencia y de atadura”, en el que el orden particular se unifica en un conocimiento más universal, permitiendo, como lo quería Aristóteles, que la ética desemboque en una política. Macrocosmos y microcosmos están ahí, supuestos desde el principio a partir de un centro gobernado por el *nous* (Lacan, 2003, p. 33). El problema una y otra vez retomado por la ética aristotélica se dirige por tanto al que ya posee la ciencia. Es un discurso dirigido a aquel que ya participa del discurso recto, que está inserto ya en el *orthòs logos*, para interrogarse con él por el hecho de que a pesar de que ya está dado el camino para la buena acción, existan, de todos modos, tantos y tantos desvíos. Lo que Lacan llama “amo antiguo” para distinguirlo de la “bestia heroica representada por la dialéctica hegeliana”, es lo que le permite dilucidar las relaciones entre la intemperancia y la virtud. En la perspectiva aristotélica, el amo antiguo es una “presencia, una condición humana vinculada de manera mucho menos crítica a la del esclavo”, porque el ideal de ese amo, es “escabullirse lo más posible del juego del trabajo” para dirigirse hacia un ideal de contemplación” (Lacan, 2003, p. 34). Sólo por medio de la paciencia y de la moderación los hombres pueden llegar a saber sobre el Bien, ya que a él nada le falta, se basta por sí mismo, siendo la Naturaleza misma la que destina al hombre a querer saber sobre él. Si hay

un eros de la tarea de pensar y en esta pasión consiste el hacer filosofía, los filósofos habrían sido amigos, *philoí*. Pero la amistad verdadera, en la perspectiva aristotélica, es un vínculo que une a los hombres que actúan conforme a ese “deseo de saber”, para descubrir con él la armonía y el acuerdo con ellos mismos y con los otros, que el Universo ha preparado para ellos.

Aun cuando *Ética a Nicómaco* signifique un paso decisivo en la edificación de una reflexión ética, para Lacan sería difícil no ver que, a pesar de que ella mantiene la noción de Soberano Bien, lo hace para cambiar profundamente su sentido, haciéndolo consistir en la contemplación de los astros en la esfera más exterior del mundo. Y es justamente porque esta esfera, “que era para Aristóteles un existente absoluto, increado, incorruptible, está para nosotros decisivamente volatilizada en el espolvoreo de las galaxias, último término de nuestra investigación cosmológica, que podemos tomar la referencia aristotélica como punto crítico de lo que es en la tradición antigua la noción de Soberano Bien” (Lacan, 1999). Este cambio fundamental en la concepción de la Naturaleza desprende un nuevo problema ético que el psicoanálisis pretendió asumir. Porque psicoanálisis propondría “otra mirada sobre el eros en el mundo moderno en el que nuestro *bonheur*, o fortuna, no tiene apoyo cósmico” (Rajchman, 2001, p. 58). La sexualidad, a partir de Freud, se distingue por un rasgo “profundamente rebelde, que no puede asimilarse a nuestro bienestar o *eudaimonia*”; no es algo que, si se modera o se restringe, permitiría armonizar nuestras actividades con el mundo. Para Freud “existe una desavenencia entre nuestro *eros* y nuestro *ethos*” que hace que la “gran ficción” aristotélica ha perdido para nosotros toda credibilidad, siendo sólo el complemento de la “imposibilidad fundamental” de nuestra existencia libidinal (Rajchman, 2001, p. 59). Un *eros* perturbado es que el se encontraría en acción en la sabiduría quieta y reflexiva del deseo de saber aristotélico, lo que hace que sea inherente a “nuestras *âmes* este *amour* que perturba nuestra búsqueda más o menos temperada del bien; y lo que vuelve tan grata la “ficción” de que el mundo esté tan bien ordenado como para armonizarse con esta búsqueda” (Rajchman, 2001, p. 61). Mientras que Sócrates ingora de entrada lo que es el bien para poner en marcha el *eros* implicado en su búsqueda, induciendo para ello el deseo en los jóvenes atenienses, Aristóteles naturalizaría la búsqueda de la verdad excluyendo ese deseo, desde que la *paideia* se

sostiene en la suposición de que está ya en la esencia del alma la búsqueda del saber (Rajchman, 2001, p. 61).

Así, tomaba la forma de una tarea fundamental el desembarazarse de un supuesto que había marcado profundamente al pensamiento ético, a saber, “que no hay algo bueno, *good*, *Gute* y placer, sino a partir del Bien” (Lacan, 1999). El abandono de la contemplación del Bien, con el fin de reformular el finalismo de la ética aristotélica, lanzaba al pensamiento a la búsqueda del principio del obrar bien, del *Wohl tat*, para identificar la naturaleza de la ley que rige nuestro deber moral, que es por donde, a partir de una “precisión filológica”, Kant introducía la *Crítica de la razón práctica*. Tal como afirma Lacan –en una suerte de paráfrasis a *Concepto de un objeto de la razón pura práctica*, segundo capítulo de la *Analítica de la razón práctica* (Kant, 2005, P. 69-70)– “que se esté bien en el mal, o, si se prefiere, que el eterno femenino no atraiga hacia arriba, podría decirse que este virja se tomo de una observación filológica: concretamente que lo que se había admitido hasta entonces, que se está bien en el bien, reposa sobre una homonimia que la lengua alemana no admite: *Man fühlt sich wohl im Guten*” (Lacan, 2008m, p. 728).

Lo que Lacan admiraba de esta empresa kantiana, era su búsqueda por distinguir la moral de la prudencia, rechazando para ello del territorio de la ley moral todo recurso a lo patológico, todo miramiento a un bien o a una pasión, para orientarse exclusivamente por la búsqueda práctica de su racionalidad. La tesis principal de la *Crítica de la razón práctica* es que la razón práctica –entendida como un examen crítico de la voluntad aplicada a la conducta –aun cuando generalmente se compone de impulsos y emociones, puede ser guiada por la razón, prescindiendo para ello de la variable subjetiva de la obtención de placer como causa del obrar ético. Es que en opinión de Kant, la razón es práctica en sí misma, es equivalente a la voluntad, ya que en tanto que razón, es capaz de proporcionar los motivos y los fines de todo obrar, sin que eso implique verse en la necesidad de eliminar los elementos no racionales, sometiéndolos al dominio de la parte superior del alma, sino que trascendiéndolos. Si la relación entre el Bien y el bienestar “no implica una relación de identidad sino una diferencia, esto es porque establece en la ética una objeción a esa identidad, objeción intrínseca a la estructura de rigor que propone en la

relación que existe entre los fenómenos de la sensibilidad y los que están más allá de la sensibilidad” (Károthy, 2005, p. 59)

Toda acción moral y todo deber moral de un agente moral, se encuentran regidos por una ley, la que difiere lógicamente de su posible generalidad, porque la ley es, al mismo tiempo, un imperativo que obliga a los individuos a aplicárselo libremente a sí mismo. El agente moral, guiado por su voluntad como causa libre, se coloca bajo la égica de la ley sin consideración por sí mismo como ser natural, es decir, “a despecho de todo objeto que le pusiera su condición” (Lacan, 2008m, p. 728). Kant divide el campo de los objetos a partir de la razón práctica, dejando por un lado los objetos de la sensibilidad, del bienestar o del placer y por otro los objetos de la ley moral, del Bien como *das Gute*. Si la ley puede ser considerada *a priori* como fundamento determinante de la acción, la que está determinada, a su vez, por la razón pura práctica, el juicio que decide si una cosa es o no un objeto de la razón pura práctica “debe ser independiente de la comparación con nuestra sensibilidad”; la “posibilidad moral” precede a la acción, sólo así “el fundamento determinante de la acción no es el objeto sino que la ley de la voluntad” (Kant, 2005, p. 68). Es en el momento en que el sujeto ya no tiene frente a sí ningún objeto cuando encuentra la ley, cuyo fenómeno es “algo significativo”, una “voz de la conciencia” que al “articularse como máxima, propone el orden de una razón pura” (Lacan, 2008m, p. 729). La máxima hace ley sólo cuando puede “retenerse como universal por derecho lógico”, lo que no quiere decir que se imponga a todos, “sino que valga para todos los casos, o mejor dicho, que no valga en ningún caso si no vale en todo caso” (Lacan, 2008m, p. 729).

El Bien aparece debido a esta exclusión de todo objeto patológico, imponiéndose a estos debido a su valor universal. El peso del Bien, por lo tanto, no le es propio. Está dado “por la exclusión de todas las pasiones que puedan afectar a un sujeto en su interés por un objeto” (Károthy, 2005, p. 65). Como lo sostiene Lacan, Kant se encuentra con el Soberano Bien de los antiguos por inducción sobre ese efecto de exclusión, precisando que “ese Bien no actúa como contrapeso, sino, si así puede decirse, como antipeso, por la sustracción de peso que produce en el efecto de amor propio que el sujeto siente como contentamiento, *arrogantia* de sus placeres por el hecho de que una mirada a ese Bien vuelve esos placeres menos respetables” (Lacan, 2008m, p. 728). En Kant no se trata de un contrapeso ya que no es que el Bien sea el otro plato de la balanza frente a los sufrimientos

de la vida. Los objetos patológicos no son sólo los objetos de placer, sino que todo lo que toca la sensibilidad humana, placer o sufrimiento. El antipeso kantiano es una sustracción del peso. En la perspectiva del Bien, los objetos patológicos quedan en un estato menos respetable, pero además, como algo que queda por fuera o por detrás de todo conocimiento posible, como una voz que se dirigiría a cada uno, libre a individualmente, diciéndonos que actuemos como si nuestra acción pudiera valer para todos los casos (Károthy, 2005, p. 66). Sólo puede llegar a conocerse la necesidad y la posibilidad del imperativo moral, ya que el por qué de es algo que la razón no alcanza a explicar. Se puede tener la conciencia de su necesidad, pero esa necesidad no puede conocerse sin ponerle una condición, lo que rebajaría el imperativo de categórico a hipotético.

Del concepto de Soberano Bien, entendido como el ideal que reúne virtud moral y felicidad proporcional al grado de perfección adquirido por la virtud (Kant, 2005, p. 132), proviene la antinomia propia de la razón pura práctica, que Kant buscará resolver interrogando la solución que los estoicos y los epicúreos dieron a dicha antinomia. La virtud es la condición más elevada de todo lo que puede parecer deseable. Es el bien más elevado. Mas no por ello es ya un bien completo, porque requiere además de la felicidad, no sólo a los ojos de la persona que se toma a sí misma como fin, sino que además ante el juicio de una razón imparcial. Pero si la felicidad es el acuerdo con el orden natural, surge el problema de que ese orden natural no es de nuestra dependencia ni se encuentra bajo nuestro control. En suma, para Kant la agudeza de epicúreos y estoicos habría estado mal empleada “al buscar obstinadamente la identidad entre dos conceptos heterogéneos, el de la felicidad y el de la virtud” (Kant, 2005, p. 133). El error de ambas escuelas fue haber propuesto una falsa alternativa, haciendo que la pregunta por cómo es prácticamente posible el bien supremo, permanezca como un problema sin resolver “a pesar de todas las tentativas de coalición que se han hecho hasta ahora” (Kant, 2005, p. 135).

En el bien supremo práctico, que ha de realizarse mediante la voluntad, la virtud y la felicidad son entendidas como necesariamente enlazadas. La razón pura práctica no puede admitir una sin que la otra también le pertenezca. Así, en tanto que bien práctico, posible mediante la acción, el enlace de virtud y felicidad no puede ser conocido analíticamente, sino sólo concebido como una síntesis de conceptos *a priori*. Debido a esto, la segunda de las proposiciones de la antinomia de la razón, que afirma que la “convicción virtuosa

produce necesariamente felicidad”, no es falsa absolutamente –como si lo es la primera, que afirma que “la búsqueda de la felicidad produce un fundamento de convicción virtuosa. Sólo lo sería en el caso de que se la considere bajo la forma de la causalidad del mundo de los sentidos y si se acepta dicho mundo como el único posible para el ser racional. Es decir, es una proposición falsa sólo de modo condicionado (Kant, 2005, p. 137), dado que no puede esperarse que en un mundo que no responde a convicciones morales, tenga lugar una conexión necesaria y suficiente para el bien supremo entre felicidad y virtud, mediante la observancia exacta de la ley moral (Kant, 2005, p. 137). Siempre y cuando no se confundan los ordenes empírico y trascendental y se considere la relación entre fenómenos como una relación de cosas entre sí, el bien supremo podrá tornarse prácticamente posible, convirtiéndose en un objeto verdadero para una voluntad moralmente determinada por máximas objetivas, constituyendo el fin superior de dicha voluntad. El conflicto de la razón pura práctica consigo misma es, por lo tanto, meramente aparente, porque lo puesto en cuestión por la antinomía de la razón práctica es el campo de conexión entre moralidad y felicidad según una ley universal (Kant, 2005, p. 137-138). La moralidad constituye el bien más elevado, como primera condición del bien supremo, mientras que la felicidad constituye el segundo elemento del mismo, la que a pesar de ser una consecuencia moralmente condicionada, es una consecuencia necesaria de la primera (Kant, 2005, p. 142). Por esta razón es que, para Kant, el empirismo, descuidando la existencia de un fundamento puramente intelectual de la causalidad en el mundo de los sentidos que es al agente moral, extirpa hasta la raíz la moralidad de las intenciones, sustituyendo el deber y el respeto por la ley, por algo totalmente distinto: un interés empírico con el que las inclinaciones entran recíprocamente en relación para tratar de fundar la moral. El empirismo expone al hombre a “todo tipo de arrebatos místicos” [*als alle Schwärmerei*] (Kant, 2005, p. 84), entregándolo a un “fanatismo moral” que pretende cumplir la ley sólo por su inclinación moral, haciendo de la observancia de la ley acciones puramente meritorias a partir del amor de sí mismo (Kant, 2005, p. 86).

La ética kantiana ubica el soberano bien según la ley moral. En los principios fundamentales prácticos se puede concebir, al menos como posible, un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a ella. Pero ese enlace no puede conocerse ni comprenderse. El fanatismo moral y los

ensueños religiosos [*Religionschwämerein*] son un obstáculo para el uso práctico de la razón, por su promesa de extenderla y superar sus límites “mediante una intención suprasensible o por sentimientos similares” (Kant, 2005, p. 161). Nuestras voluntades, tal como entiende el término Kant, no son “santas”, ya que nuestro obrar bien no puede prescindir del imperativo. En el hombre, la ley tiene la forma de un imperativo, por lo que puede presuponerse en él, como ser racional, una voluntad pura, “pero en cuanto ser sujeto a necesidades y a causas determinante sensibles, no se puede suponer una voluntad santa, es decir, una voluntad incapaz de máximas contrarias a la ley moral” (Kant, 2005, p. 37). En tanto que seres morales, nuestra voluntad es profana; confrontada y obligada por sí misma, anhela transgredir un imperativo. Sin embargo, ningún dolor o castigo podrán expiar dicha transgresión, ya que ninguna sanción podrá restituirle al conocimiento sensible lo inaccesible del imperativo. El imperativo, ordenando categóricamente, responde al tiempo inicial de un incondicional absoluto que para Lacan equivale a *das Ding*. Esta representa la figura principal de la inaccesibilidad del goce más allá de la ley, “porque la Cosa no puede convertirse en objeto de deseo” (Károthy, 2005, p. 95). La *Schwämerein* no sólo es un préstamo cargado del reproche kantiano, sino que además, es una herramienta utilizada por Lacan para dar cuenta de todo lo que también el término encubre. Si Lacan lee a Kant junto con Sade, es porque habiendo eliminado todo *pathos* de los criterios de la ley moral, Kant vuelve posible el mundo sadiano. Sade es una de las realizaciones posible de su ética. Nuestro deseo sólo arde –dice Lacan– en una relación con la Ley, por lo cual deviene deseo de muerte. Sólo por nuestra relación a la Ley el deseo adquiere un carácter desmesurado e hiperbólico. Es preciso entonces elaborar las formas de transgresión de la Ley, que franquea el lazo del deseo con la interdicción para introducir, por encima de la moral, una erótica (Lacan, 2003, p. 104).

En el surgimiento del libertinaje, Lacan encuentra algo para lo cual el cristianismo había allanado el camino: “que en nuestro deseo, en nuestro eros, hay algo desnaturalizado, irreductible al amor natural por nosotros mismos o por nuestro propio bien, y las pasiones y compasiones que de ello se desprenden” (Rajchman, 2001, p. 70). Existe un “erotismo de la ley desnaturalizada” de nuestro deseo, una satisfacción en el hecho de obedecer a la voz de la conciencia por lo que la conciencia moral y el sadismo constituyen dos posibilidades de una estructura básica, que encuentra en el deseo algo anterior a cualquier bien. En suma,

“es nuestro eros el que, antes que todo acatamiento o transgresión de cualquier obligación particular, nos convierte en seres obligados. A la inversa, nuestro eros, nuestro deseo, se nos presenta como un imperativo o una necesidad que nos es imposible ubicar tanto en nosotros mismos como en el mundo de nuestros intereses” (Rajchman, 2001, p. 70). Ni dentro ni fuera, su trascendencia está dada por su articulación con la ley. Debido a las prohibiciones y a la figuras de las prohibiciones, “nos exponemos ante nosotros mismos y entre nosotros mismos a este hecho primordial: cada cual se constituye en la respuesta que da a la ley de su propio deseo” (Rajchman, 2001, p. 70). Si en Kant todo permanece al interior de la razón, bajo la forma idealizada de un respeto libre de una prohibición que demanda sólo lo que en tanto seres racionales podemos estar de acuerdo en hacer, Sade pretende encargarse de la inmoralidad de la satisfacción obtenida por la respuesta a la prohibición.

El marqués de Sade destituye, en apariencia, la idea kantiana de Dios, como un ser moralmente perfecto, capaz de realizar la síntesis de virtud y felicidad, y la idea de la inmortalidad, en el momento en que se declara ateo e instituye lo que se conocerá como “la segunda muerte”. Esta no sólo es “la aniquilación, sino también la anulación de la posibilidad de que esa aniquilación sea el principio de nueva vida” (Károthy, 2005, p. 118). La segunda muerte no significa para Sade una simple destrucción, sino que es la pretensión de la aniquilación absoluta, el abasallamiento y anonadamiento de todo principio generativo. Por lo tanto, su postulado del “naturalismo ateo” no es un llamado a la liberación de las pasiones, no es un intento de transgresión que rebajaría la Ley a su simple condición de norma, sino que es efectivamente un racionalismo, sostenido principalmente en el *Sistema de la naturaleza*, del Barón D’Holbach (Károthy, 2005, p. 119). Como efecto de este racionalismo y naturalismo ateo, es interesante constatar que Sade se opuso en todos sus escritos a la pena de muerte, condenando a las víctimas de sus novelas a una vida perpetua. Las víctimas son “maltratadas y fustigadas hasta lo indecible, son inmediatamente reparadas para volverlas a un estado de normalidad que permitiría convertirlas nuevamente en víctimas deseables. Ese era justamente el fantasma mayor desplegado en su obra: el tormento continuo” (Károthy, 2005, p. 120). Sade era entonces un educador ejemplar, un enciclopedista kantiano, que siempre se propuso escribir lo imposible de escribir, llegando hasta el límite de la mostración del sexo. Todo el sexo y

todas las posturas. Sade mantiene una ética libertina de raigambre iluminista o racionalista, siendo su tema principal “la libertad sin límites de la razón humana” (Károthy, 2005, p. 121).

El libertino pretende destronar al dios cristiano en favor de una celebración de la Naturaleza como una “sustancia supuesta gozar”; denuncia la religión porque constata la “impotencia del mito de la creación divina como explicación de la causa del universo, del porqué del Ser, y en consecuencia, del goce” (Károthy, 2005, p. 123). Sade avanza ahí donde todo otro libertino se detendría y comenzaría a retroceder. Sustituye la falsa libertad moral celebrada por el libertinaje y la reemplaza por una moral que implica la más estricta obediencia. Sade franquea el límite del placer, propagando una ley moral aún más severa que la desobediencia para la obtención de placer, ya que su mandato dice que hay que gozar, que el goce es una obligación. Pero será en esta obligación de franqueamiento, en nombre de una Naturaleza omnipotente, donde Sade encontrará su límite, siendo condenado a prisión. El verdugo de Sade se sacrifica a un Otro sanguinario y oprimente, convirtiéndose en un funcionario celoso de un mandato natural al goce, mientras que es la víctima quien duda y plantea preguntas; sólo la víctima “queda dividida entre la palabra y el cuerpo, experimentando el peso de la angustia” (Károthy, 2005, p. 124). Los crímenes sadianos, reclamado por la voz de la Naturaleza, parecen posibles sólo en comparación con un crimen supremo que permanece imposible. Porque mientras la naturaleza tiene necesidad de crimen, contra ella no hay ningún crimen posible. En consecuencia, no hay crimen posible. Sólo está la Ley, ya que, “incluso para Sade, la Cosa permanece inaccesible” (Károthy, 2005, p. 125).

Sade eligió convertirse en el prisionero de ese límite. En su vida Sade fue víctima. Encarcelado durante gran parte de su vida por un decreto real, nunca se liberó de su fantasma, sino que se consagró a él; fue tanto su prisionero voluntario como su víctima porque se encontró, en su vida, ocupando la posición que en su fantasma le corresponde a la víctima, hundido en el trance del “entre-dos-muertes” (Károthy, 2005, p. 125). Dentro de su prisión, el imperativo de goce mediante el crimen se convierte en la obligación de decirlo todo mediante la escritura (Károthy, 2005, p. 130). Mientras no se haya dicho todo, mientras que el objeto de goce no haya sido inventariado completamente, debe mantenerse con vida para seguir a merced de su despedazamiento simbólico. Sade ambicionaba

alcanzar un decir que no dejara resto alguno, un decir que englobe su exceso. Pero siempre es posible un nuevo exceso, un goce por añadido que condena a quien escribe a mantener el repertorio. Por eso que en las obras de Sade, las escenas de sexo se alternan con reflexiones filosóficas, interrumpiéndose y como concluyendo cada uno lo que la otra no alcanzó a decir. La acción erótica y la filosofía se alternan, por turnos, para tratar de resolver una misma cuestión (Károthy, 2005, p. 131). Es entonces “sobre los caminos insultantes del goce sadiano”, por su enfrentamiento con las barreras últimas que lo hacen tropezar en el acceso a la Cosa, que es posible acceder a la frontera propiamente trágica donde se sitúa “la *Oberland* freudiana” y que Freud reconoció como pulsión de muerte (Lacan, 1999).

Ni razón ni necesidad son suficientes para apreciar de lo que se trata en el campo de la realización moral del hombre, desde que la función del deseo introduce una dificultad suplementaria. El discurso, la razón, está en el inicio en estado inconsciente, antes del nacimiento de cualquier experiencia con alguna cosa en particular. Se encuentra envuelta y no sabido por quien es su soporte. A partir de esta estructuración, el hombre situará sus necesidades. La captura en el campo inconsciente tiene para el hombre un carácter primitivo fundamental. Pero ese campo entraña una *Spaltung* que se mantiene en todo el despliegue de su desarrollo y respecto al que la función del deseo debe articularse. Por lo tanto, el deseo posee un punto de tropiezo, por lo que el deseo complejiza enormemente la dirección del hombre hacia su integración. Este es un problema de goce, el que se presenta como un campo central, inaccesible y opaco. El goce “no se presenta pura y simplemente como la satisfacción de una necesidad, sino como “satisfacción de una pulsión”, la que debe ser articulada como algo complejo, que no podría reducirse a la tendencia en el sentido de la energética (Lacan, 2003, p. 252-253). La pulsión entraña una dimensión histórica, que se marca en la insistencia con que se presenta. Se relaciona con algo memorable por haber sido memorizado, por lo que “la rememoración, la historización, es coextensiva de la pulsión, en lo que se llama lo psíquico humano”, lo que también hace que ingrese, para el registro de la experiencia, la destrucción (Lacan, 2003, p. 253).

Entonces, si el goce es la satisfacción de una pulsión, es la satisfacción de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte responde a aquella “articulación compleja” requerida por Lacan, “en la medida en que ella se articula en un nivel que sólo puede ser definido en

función de la cadena significante, en tanto que un punto de referencia puede ser situado en relación al funcionamiento de la naturaleza” (Lacan, 2003, p. 255). Algo más allá es necesario, desde donde puede ser captado una memorización fundamental, de suerte que “todo pueda ser retomado, no simplemente en el movimiento de las metamorfosis, sino a partir de una intención inicial” (Lacan, 2003, p. 255). Voluntad de destrucción, voluntad de comenzar de cero, voluntad de Otra-cosa, en la medida “en que todo puede ser puesto en causa a partir de la función del significante” (Lacan, 2003, p. 256). *Más allá del principio del placer*, Freud delinea un campo, en el horizonte de la experiencia analítica, en donde “si subsiste un sujeto, es incuestionablemente un sujeto en tanto que no sabe, en un punto límite de su ingorancia, si no absoluto” (Lacan, 2003, p. 257). La pulsión de muerte no es “ni verdadera ni falsa”, remite sólo a un punto abisal, fundamentalmente problemático, revelador de la estructura *exnihilo* del campo, que es el campo infranqueable de la Cosa (Lacan, 2003, p. 258). El campo de la Cosa, que es “donde se proyecta algo más allá, en el origen de la cadena significante”, es el lugar donde queda puesto en causa, y en tela de juicio, todo lo que es del lugar del ser (Lacan, 2003, p. 259).

La *Schwärmerei* de Platón significa para Lacan, a la luz ya no de Kant sino que de Kojève, un reproche al griego “por haber interpretado el Uno inefable, el objeto de la *Carta VII* revelado al hombre en y por el silencio, más allá de la díada del bien y del mal (en otras palabras, ese vacío central que es la Cosa), como *agathon* y como *theos*” (Henrion, 1996, p. 114). Esta recriminación de Lacan se deja enmarcar en “un reproche de binaridad”, constatado a partir de una observación de Kojève, quien señala que Platón sabía –al punto de haber sido el primero en descubrirlo– que el discurso es *tres*. El hombre –dice Kojève– realiza activamente la división entre Naturaleza e Historia, siendo esencial a esta división la Unidad coherente del Discurso, cuyo sentido se despliega en el tiempo. Hablar de todo aquello que se habla dando cuenta de ello, es hablar del Concepto como tri-Unitad, como algo que no está inmediatamente dado entre el Discurso y la realidad “doble”, sino que debe realizarse (Auffret, 2009, p. 514-515). Teniendo en consideración la intuición de Platón de esta triplicidad, se desemboca inmediatamente en los motivos que lo obligaron a detenerse “en el Ser-dos” y a “retroceder hacia el Uno de Parménides” como unidad fuera del tiempo, en lugar de “dirigirse hacia la trinidad” (Henrion, 1996, p. 114). Según Kojève, ese motivo habría sido religioso: Platón no habría querido abandonar el

discurso teológico, porque había podido prever sus consecuencias, es decir, “que no hay más allá, que no hay dios, lo que se habría negado a admitir” (Henrion, 1996, p. 114). El hombre no puede sino perder la inmutabilidad eterna de lo verdadero en el discurso, desde que se distingue del ser para concebirlo, dándose con ello un fin que no se encuentra inscripto en ninguna naturaleza (Auffret, 2009, p. 518). Así, en la línea de un discurso que ya no remite a una eternidad fuera del tiempo, podemos ubicar la proposición de Lacan de un punto de creación *exnihilo*, desde donde nace lo que es histórico de la pulsión, como la única perspectiva que podría “entrever la posibilidad de la eliminación radical de Dios” (Lacan, 2003, p. 258).

Si el *Banquete* es un “testamento extraordinario” de la *Schwärmerei* de Platón, se debe a que la *Schwärmerei* es ya el “efecto de un duelo que bien podemos decir inmortal, puesto que está en la fuente misma de todo lo que se ha articulado después, sobre la idea de inmortalidad” (Lacan, 1999). Sócrates encarna ese duelo, sosteniendo su pregunta con su *daimon*, con aquello demoníaco que lo acompaña –como él mismo afirma en la *Apología de Sócrates*– y que se manifiesta bajo la forma de una voz que constantemente lo disuade de lo que va a hacer (31d). Lo divino y lo demoníaco conviven en él, por lo que si “sirve a *eros* para servirle”, lo hace a partir de esa conjunción inquietante, que aproxima la idealización del amor al vacío que habita el corazón del hombre. Sócrates sostiene el vacío constitutivo del saber. Pero también, aquel duelo Sócrates lo encarna a través del “Sócrates es mortal”, con el que Aristóteles “nos presenta la cara transferencial de su relación con Sócrates” (Henrion, 1996, p. 115). La “más larga transferencia” que haya conocido la historia del pensamiento, desde la *atopía* de Sócrates, que marca su destino y su relación a *eros*, hasta la pulsión de muerte freudiana y su “compulsión *demoníaca*” (Freud, 2008c, p. 36), entraman para nosotros el acto con que se realiza del deseo, el que no cuenta ya con el sostén de ninguna binaridad para su realización. Lo que anhela la binaridad, en su elogio del amor, es negar la muerte, conquistar la inmortalidad a través de un discurso cada vez más adecuado una idealidad eterna, mientras que el deseo, en sus relaciones con el amor, es deseo de muerte. Aunque mucho se hable de él, el amor es algo que esencialmente se despliega en una escena y sucede en acto. El amor es algo que se hace. Por esta razón, Platón no tiene ni destino ni *daimon*, sólo alcanza a presenciar el final de fenómeno, ya que “testimonia [sobre el amor] sin descuidar nunca sus ideas” (Henrion, 1996, p. 117).

El desorden que acompaña a la irrupción de Alcibíades en el *Banquete* (212d), quien con su aparición rompe con la estructura básica de la trama del diálogo que hasta ahí había sido planteada –es decir, presentación de los discursos y posterior elaboración de Sócrates– es lo que mayormente retendrá Lacan. Porque Lacan se ha abocado al diálogo a partir de la pregunta por “la emergencia a la realidad del deseo como tal”, es que la aparición de Alcibíades, en un triángulo amoroso entre Sócrates y Agatón (213b), podría demostrar dicha emergencia, llegando a adoptar rasgos que la acercaría a una sesión de análisis. La posibilidad del surgimiento de la transferencia implica ceñir la topología de lo que el sujeto debe encontrar en el análisis en el lugar de lo que busca. Es como aquello de lo que carece que encontrará en el análisis lo que busca, a saber, su deseo. Pero el deseo no es un bien, no es algo que alguien tendría. Será en el tiempo de la “eclosión del amor de transferencia” –como decía Lacan en la sesión del 14 de diciembre– en el sentido topológico y cronológico del término, que se producirá una inversión de posiciones que permitirá que la búsqueda de un bien constituya la realización del deseo. Por lo tanto, no se trata de la posesión de un objeto, sino que de la emergencia de la realidad del deseo como tal (Lacan, 1999).

Al respecto, Jean Allouch (Allouch, 2011) se pregunta por la diferencia que habría entre la “emergencia a la realidad del deseo como tal” y la “realización del deseo”, ya que la emergencia no deja de ser, también, una “realización del deseo”. La topología, en su opinión, sería la manera en que podría contestarse esa pregunta en lo que tiene de paradójica, ya que “se trataría de un lugar emergente y no del objeto que, viniendo a ocupar dicho lugar, sería el objeto del deseo realizado” (Allouch, 2011, p. 155). El sentido de esta pregunta se discute de manera vibrante en el *Banquete*, y es su escena final la que es convocada para esclarecer la emergencia de la realidad del deseo como tal. Paso a paso, la lectura de Lacan no tiene otro propósito que iluminar esa escena, haciendo referencia al objeto del que se trataría en ella. Se pretende reconocer en lo que Alcibíades articula en torno a la cuestión del *agalma* –dice Lacan en la lección del 1 de marzo– el tema del “objeto escondido” en el interior del sujeto Sócrates, para admitir que allí, “se revela una estructura en la cual podemos recontrar lo que somos, nosotros, capaces de articular como

muy fundamental en lo que denominaré la posición del deseo” (Lacan, 1999). Existe una relación que liga al Otro, al que se dirige la demanda de amor, con la aparición de un término para el deseo que ya no es ese Otro, sino que algo que representa un decaimiento, es decir, algo de la naturaleza del objeto. El término “decaimiento” es aquí fundamental, y su aparición sólo ha sido posible por el hallazgo del *agalma* (Allouch, 2011, p. 156).

Hay una identidad entre este decaimiento del Otro de la demanda de amor y la transformación del psicoanalista, el que pasa de ser alguien a ser cualquiera, no importa quién. Su esencia es una nada, por lo que al ser interrogado por el analizante con un *¿quién eres tú?*, el psicoanalista no podría sino “vacilar”. Esto es lo que hace que el deseo del psicoanalista comporte la eficacia de un duelo, “precisamente el duelo de ser alguien, quienquiera que sea” (Allouch, 2011, p. 143). Sólo ese duelo permitiría que ese deseo sea operatorio en una cura. No rehusarse a ser *un cualquiera*, “en vacilar en tanto que singular, tal sería la *performance* de ese duelo [ya que no se trata de estar advertido del duelo de forma intelectual] que así ofrecería al deseo del analista su condición de eficacia” (Allouch, 2011, p. 143). El punto conclusivo de una transferencia exigiría del psicoanalista este duelo, que no es en absoluto un duelo por un objeto exterior a sí, sino que el duelo “por eso mismo que hace que cada uno sea “sí” y ningún otro”. O dicho de otro modo, “en tanto que sujeto, ya no soy un significante, ya no me caracterizo, como el significante saussuriano, por el hecho de ser eso que todos los otros no son” (Allouch, 2011, p. 145). Ningún deseo de ser sí mismo en el psicoanalista. Por esto, para Lacan resulta ejemplar el gesto de Sócrates, al rehusarse a ser amado por Alcibiades –“fíjate mejor, bendito muchacho, no sea que no te das cuenta de que no soy nada” (219a)– remitiendo ese amor a Agatón, porque en ese gesto, palabra y acto van de la mano.

Con la entrada de Alcibiades “se trata de amor en acto” –dice Lacan al comienzo de la lección del 1 de febrero– de una relación del uno al otro, que va a tener que manifestarse. Alcibiades introduce el amor en su realidad más cruda: nadie quiere compartir el *erómenon*. Del elogio del amor se pasa al elogio del otro. Desde que se trata de hacer entrar en juego al otro no puede evitarse que haya más de uno –son como mínimo tres. Es lo que Lacan llama el “al-menos-tres” del amor y que Sócrates no deja escapar en su respuesta a Alcibiades. Otro registro es el que aparece aquí y que la relación dual de aquel que, en el ascenso hacia el amor, procede por una vía de identificación, ayudado para

ello por lo bello, hasta ver en ese bello a él mismo identificado al final a la perfección de la obra del amor. Otra cosa, pues, entra así en juego, otra cosa distinta que esa relación unívoca de identificación del bien supremo. La complejidad, precisamente la triplicidad del amor, entrega lo esencial en que se sostiene el descubrimiento analítico: “la topología de la que resulta en su fondo la relación del sujeto con lo simbólico, en tanto que esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura” (Lacan, 1999). En el “amor en acto” está entonces la transferencia y la cuestión de su posible efectuación.

Tres rasgos correlacionados surgen del relato del intento desesperado de Alcibíades por desenmascarar a Sócrates y obtener de él un signo de su deseo como prueba de que Sócrates lo ama exclusivamente a él (221c-222d). El primero de estos rasgos –dice Allouch– es “el rechazo socrático al amor considerado como intercambio, como trueque, dicho de otro modo, un dejar en un rincón la teoría pausania del amor, de lo que Lacan ubica exactamente como siendo el amor para alcanzar un bien mayor”; a continuación está “la identificación de Sócrates como Sileno, como portador de *agalmata* que, precisamente, se negaría a intercambiar con Alcibíades cualquiera fuese el objeto en cuestión –aunque este objeto fuera tanpreciado como la belleza de Alcibíades. Sócrates no ratifica esta identificación y toma muchos recaudos para atribuir a Alcibíades el “drama silénico y satírico” vehiculizado por su discurso”; el último de los rasgos es “el desdibujamiento del juego socialmente regulado del erastés y el eromenós. Eromenós reputado, en esta escena Alcibíades es inducido a comportarse como un erastés. Erastés reputado, Sócrates está más bien en posición de eromenós. Este par de terminos no permitirían cifrar adecuadamente las posiciones respectivas de Sócrates y Alcibíades en esta escena. El binomio, al igual que la teoría de Pausanias, debe ser desestimado” (Allouch, 2011, p. 158-159).

La lectura de Lacan de la escena entrega al propio acto de la narración de Alcibíades el valor de algo que se encuentra entre la declaración de amor y la difamación, casi la maldición de Sócrates. Algo similar a lo que confesaba Freud en una de sus cartas a Jung, cuando el vienés decía que “ser calumniado y quemarse en el fuego del amor con el cual trabajamos, son los riesgos del oficio”. El analista se ofrece a ese riesgo. Alcibíades, en represalia por la soberbia de Sócrates que se burló con ironía de su belleza y su juventud (219d), entra hasta en los más mínimos pormenores de su aventura con él, tratando de que manifieste un signo de su deseo. Alcibíades sabe que Sócrates siente deseo por él, lo que

quiere es un signo de ese deseo. La “determinación” de Alcibíades (Allouch, 2011, p. 159) se debe al hecho de que a este le parece que sólo bastaría con que Sócrates se declare para obtener de él todo lo que está en juego, que es “todo lo que él sabe” (Lacan, 1999). Según esta lógica de Alcibíades, vista desde la óptica de Sócrates, “obtener de Sócrates ese signo de su deseo abriría la vía para la obtención de ese saber en posición de *agalma*” (Allouch, 2011, p. 159).

Pero si él es un amado, un *eromenós*, ¿qué necesidad tiene al respecto –se pregunta Lacan, todavía el 1 de febrero– de hacer que Sócrates le de un signo de un deseo? Ese deseo es de algún modo reconocido, y por ende conocido, Sócrates eso nunca lo oculto; entonces ¿qué quieren decir su maniobras de seducción, que muestran un arte al mismo tiempo que una total falta de pudor? En la exigencia de Alcibíades se encuentra “el misterio mismo del amor” (Allouch, 2011, p. 160). Sócrates se rehúsa a entrar él mismo en el juego del amor porque sabe de qué se trata en materia de amor, y porque Sócrates sabe, es que no ama. El saber irrumpe en el amor al mismo tiempo que el *agalma*, e incluso lo hace en posición de objeto, de *agalma* (Allouch, 2011, p. 160). Lo que Sócrates sabe acerca del amor se desprende que no pueda posicionarse como *eromenós*, no puede más que rehusarse “porque para él *nada* hay de amable en él, su esencia es un vacío, un hueco, *kenôsis* que representa la posición central de Sócrates” (Allouch, 2011, p. 160). Pero esta autovaloración de Sócrates no es una apreciación psicológica de su persona, sino que en ella hay una lección en acto, una lección actuada respecto del amor.

Según Lacan. cuando Sócrates cede la palabra a la enseñanza de Diótima (201d), lo hace porque sabe que el amor no se deja capturar en las redes de un saber transparente a sí mismo. Es una cesión de la enunciación de su discurso, que permite captar cómo el amor no logra reducirse al saber socrático. Haciéndose de esta opinión, Lacan expresa su desacuerdo con los comentaristas que hacen de la mediación de esa figura prestigiosa que es Diótima, un movimiento que le permitiría a Sócrates “no permanecer mucho más tiempo en posición de magisterio respecto de aquél al que le ha dado el golpe decisivo”, como si Diótima representara solamente el recurso a un personaje imaginario, que le permitiría a Sócrates “menguar la confusión que su intervención le ha impuesto a Agatón”.

La luz socrática –continúa Lacan en la lección del 18 de enero– “no anula lo dicho por Agatón”, sino que expresa su desacuerdo interrogándolo, “para con ello hacer surgir la

función de la falta” como deseo de saber. La interrogación socrática, su dialéctica, cuestiona al significante en su coherencia de significante. A partir de esta premisa es como se dirige a Agatón para preguntar por el amor del que él ha hablado (199d-199e). Ese amor, le pregunta, ¿es amor de algo o amor de nada? Amar y desear algo ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿se puede desear lo que ya se tiene?, preguntas que siguen esa coherencia del significante que podemos ver ya en ese pequeño desliz con que comienza el diálogo. Resulta evidente que Sócrates nunca deja de ser el maestro de su interrogatorio. En su dialéctica él siempre está seguro. Por lo que si le cede la palabra a Diótima, es porque con su método las cosas no podrían ir más lejos, en tanto que dominio cerrado sobre su propio coherencia. No puede sorprendernos entonces –sentencia Lacan– que el discurso de la *episteme* “no pueda proseguirse más allá de cierto límite que concierne a tal objeto, cuando este objeto es el amor” (Lacan, 1999).

Que la pobreza acompañe a *eros* no podría sorprender, si se toma en consideración su mito de origen relatado por Diótima. La pobreza es uno de los ascendientes de *eros*. Lo sorprendente es que el saber sobre *eros* se encuentre agujereado. Eso es lo que Sócrates sabe acerca de su saber sobre el amor. Por lo tanto, ese saber, agujereado antes que escaso, debe ser entendido topológicamente como un borde, es decir, que “ese vacío que Sócrates habita y del cual está prevenido, es también, más allá de su persona, un vacío de saber”. El amor “debe vérselas con un agujero de saber”, lo que implica, en definitiva, que “no hay teoría del amor” (Allouch, 2011, p. 161). Con esto, el doble equívoco de Sócrates y Alcibíades aparece de una forma mucho más clara. En tanto que Alcibíades quiere obtener a cualquier precio ese saber que imagina que Sócrates posee, este último reivindica poseer algo de ese orden como si fuera un saber sobre el amor, al punto de decir que es su único saber, “pero ese saber minimalista está en posición de borde de un irreductible agujero del saber” (Allouch, 2011, p. 161). El vacío de Sócrates, su *kenosis*, se opone a lo lleno de Agatón. Sócrates le dice que él es quien está lleno y que hará una especie de trasvasije, como si del paso de un líquido de un vaso a otro se tratara. Esto no es sino una ironía de Sócrates –aclara Lacan en la lección del 8 de febrero –pero una ironía que quiere presentar lo que hay de constitutivo en su posición y que está en boca de Alcibíades. Salvo en lo que concierne a las cosas del amor, él no sabe nada: *amathia*, *inscientia*. Pero *inscientia*, aclara Lacan, no es ignorancia bruta, es “es el no-saber constituido como tal, como vacío, como

llamado del vacío en el centro del saber” (Lacan, 1999). Sócrates no puede entregar los signos de su deseo porque recusa ser un objeto digno del deseo de Alcibíades como del deseo de nadie.

Es porque Sócrates sabe que él no sabe que no ama; porque sabe que él no sabe lo que es el amor que no ama. Pero ¿es el amor el que conduce al conocimiento del amado o el conocimiento es el que conduce al amor? Desde la posición de Sócrates, el conocimiento no refiere al amado sino que al amor. Nos obstante –dirá Lacan en la sesión del 8 de febrero– “el mensaje socrático, si comporta algo que tiene referencia al amor, no parte ciertamente, en sí mismo, fundamentalmente, de un centro de amor” (Lacan, 1999). Nada hay en la posición de Sócrates que permite acercarlo al mandamiento del amor al prójimo o a alguna efusión, mística o extásis. Pero sobre este aspecto ligado al conocimiento, al saber y al objeto implicado en la cuestión del amor, Lacan se desmarca de Sócrates ya que no puede hacer del todo suya su posición (Allouch, 2011, p. 161).

La advertencia de Sócrates a Alcibíades de que se desengañe, que se detenga y que “examine con más cuidado” sus aseveraciones para que de esa manera “no se engañe” con respecto lo él verdaderamente es, ya que Sócrates no es, hablando con propiedad, nada, no permitiría deducir que Alcibíades verdaderamente se esté engañando (Allouch, 2011, p. 162). Sócrates tiene razón en rechazar su “codicia”, como dice Lacan, acierta al ausentarse de su lugar respecto de ella para relanzar el diálogo hacia su continuación. Pero no por ello correspondería alertarlo de ello y concluir que se engaña por su confesión. Porque la codicia de Alcibíades, que es la codicia de lo mejor, se expresa en términos de objeto y en eso no deja de estar en lo cierto. Desde el punto de vista de Lacan, otra vez en la lección del 8 de febrero, “Alcibíades no dice —Es para mi bien o para mi mal que yo quiero eso que no es comparable a nada, y que está en ti, *agalma*. El dice — Lo quiero porque lo quiero, sea para mi bien o para mi mal. Y es justamente en eso que Alcibíades revela la función central en la articulación de la relación del amor. Y es en eso también que Sócrates se rehusa a responderle él mismo en ese plano” (Lacan, 1999). Es la misión propia misión de

Sócrates, la que le fue asignada por el oráculo de Delfos, lo que hace que él se extravíe, reenviando cada quien a ocuparse de su alma. Lacan se desenmarca de Sócrates en el punto en que este quiere encauzar a Alcibíades por la senda de su propio bien, lo que replica su rechazo de un psicoanálisis de orden pastoral (Allouch, 2011, p. 162). Con su *noli me tangere*, Sócrates implica a Alcibíades en el camino de su bien, cuando de lo que se trata en el análisis para Lacan, es de mantener alguna ambigüedad respecto de ese *su bien*. Eso es lo que el *Banquete* pone en cuestión: la identidad del objeto del deseo con ese *su bien*.

El verdadero héroe del *Banquete* es Alcibíades, el “hombre del deseo” como lo llama Lacan (Allouch, 2011, p. 162). Alcibíades, en opinión de Lacan, es aquel cuyos deseos no conocen límite, y en el campo en que se embarca, que es el campo del amor, avanza de una manera muy llamativa, sin temor a la castración. Por ello, el demonio de Sócrates es Alcibíades, “exactamente en el sentido en que nos es dicho en el discurso de Diotima que el amor no es un dios, sino un demonio, a saber, quien envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle” (Lacan, 1999). Son entonces las respuestas de Sócrates a su demonio Alcibíades las que demuestran su extravío. Porque estas son respuestas endebles para alguien como Alcibíades que desea siempre la misma cosa, ese objeto único que ha entrevisto en Sócrates y que Sócrates desvía para reenviarlo donde Agatón, a partir de que Sócrates sabe de que él no tiene ese objeto. Lo que Alcibíades busca en Agatón es ese punto supremo donde el sujeto se abole en el fantasma, sus *agalmata*. Pero para percatarse de ello, es necesario desembarazarse de la oposición, absolutamente moderna, del sujeto y del objeto, única manera, por lo demás –para decirlo en los términos de Foucault– en que puede llegar a plantearse el precio que el sujeto debe pagar para acceder a la verdad de su deseo.

A partir de esa oposición siempre subyacente surge un prejuicio, que es que en el amor hay que tomar al otro como un sujeto y no simplemente como un objeto. El objeto, tomado como puro valor de placer o de fruición –dice Lacan en la sesión del 1 de febrero– reduciría a una “función omnivalente” lo único del otro, su más propia singularidad, en tanto que debe ser para nosotros un sujeto. En caso contrario, haríamos de él un objeto cualquiera, puramente intercambiable y por eso, profundamente devaluado. Se trata entonces de sostener, a partir de este vocabulario moderno, una superioridad a favor del *partenaire* amado en el hecho de que lo consideramos como un sujeto. Pero considerar al

otro como un sujeto no es mejor que apreciarlo como un objeto. Puede admitirse que un objeto vale lo que otro, siempre y cuando se admita que el término *objeto* refiere a algo que podemos comunicar y distinguir, cuando eso no siempre es así. Ahora, si un sujeto no vale lo que otro no es por su singularidad, sino porque, estrictamente, es otro. El sujeto es efecto de una combinatoria, por lo que podemos hacerlo entrar en nuestro cálculo porque calcula como nosotros. Definiéndolo a partir del cálculo, se capta cómo el sujeto ingresa obligatoriamente en una división determinada por su sometimiento al lenguaje. En el sujeto hay una parte en la que ello habla solo, por su propia cuenta, en lo cual el sujeto permanece suspendido. Si esto no se olvida, puede apreciarse con justeza lo que la relación de amor evidencia. Que es que el sujeto con el que se tiene un lazo amoroso, es tomado también como objeto del deseo, y eso es lo que al sujeto lo amarra y lo engancha en la relación de amor, frente al cálculo puro que podría, sin problemas, prescindir de él (Lacan, 1999).

Es necesario entonces acentuar el correlativo objeto del deseo, que no es el objeto del “transitivismo de los bienes”, sino que la mira del deseo como tal, lo que acentúa un objeto entre todos. A esto responde la introducción en el análisis de la función del objeto parcial, el que culmina para cada uno en un punto límite que es la metonimia del discurso inconsciente. Estos objetos parciales –el seno, el escíballo, el falo– lo son porque la adición de ellos no logran nunca asemejarse a un objeto total. Estos *agalmas* –para nombrarlos con el vocabulario del *Banquete*– son objetos ocultos, escondidos, secretos hasta el punto de que el sujeto no podría sino borrarse y abolirse durante su búsqueda, lo que hace que también puedan ser nombrados como “objetos de deseo”. El objeto parcial se introduce entonces como el blanco del deseo como tal, cuestión que lo acentúa como un objeto ubicado por encima de todos los demás, por no tener equivalencia ni entrae en equilibrio con ellos. Si el *agalma* es absolutamente único, es debido a que, literalmente, no tiene par. Objeto impar, entonces, no por responde a una exaltación amorosa, sino porque es incomparable (Le Gaufey, 2013, p. 41). El objeto parcial es un objeto que no tiene imagen, que no detenta para sí ningún alter ego. El objeto del deseo queda, por esta razón, aparte de cualquier seriación, de cualquier serie y de todo lo que cae bajo las especificaciones de la unidad –es decir, permanece por fuera de la dialéctica del narcisismo. Así, el *agalma* ya posee las características de lo que dos años después Lacan llamará *objeto a*. Mientras el yo es el modelo del “objeto total”, en la medida en que siempre posee una imagen en el

espejo, el objeto parcial se caracteriza por ser no especular, incapaz de ingresar en ninguna cuenta (Le Gaufey, 2013, p. 44). Aun cuando a primera vista parece extraño, para Lacan todo lo que puede dedoblarse imaginariamente es *uno*, “porque el uno global es el dos replegado sobre *él mismo*” (Le Gaufey, 2013, p. 43).

El sujeto no se sustenta en un objeto chato, redondo o total, porque él no es una bolsa ni una esfera que se cierra globalmente entre el “él” y el “mismo”, sino que una mitad sin par. Y en su apreciación de eso, a partir de su “lección en acto” respecto del amor, es que Sócrates se equivoca. Sócrates sustituye de “manera auténtica” su señuelo por el señuelo de los dioses, en la medida en que justamente sabe lo que es el amor, y porque lo sabe, está destinado a equivocarse, desconociendo la función esencial del objeto hacia el cual se apunta, constituido por el *agalma*. Alcibíades –dice Lacan– “muestra la presencia del amor, pero no la muestra sino en tanto que Sócrates, quien sabe, puede allí engañarse, y no lo acompaña más que engañándose allí” (Lacan, 1999). Por lo tanto, el engaño entre ellos es recíproco; “es tan cierto para Sócrates, si es un engaño y si es cierto que él se engaña, como es cierto para Alcibíades, que está tomado en el engaño” (Lacan, 1999). Del lado de Sócrates, el engaño está en su propio saber. Es porque sabe de su propio vacío que está destinado a engañarse al respecto y a desconocer la función del *agalma*. No importa cuán reducido sea su saber sobre el amor, ese saber lo ciega (Allouch, 2011, p. 164). Hasta ese momento, su posición se limitaba al hecho de que el amor no ingresa en el campo del saber. Aunque queda excluido hacer saber ese saber, y más excluido todavía extraer conclusiones interpretativas que sean útiles para el prójimo. Advertido de ese vacío, Sócrates no puede rechazar como intrascendente la imputación de Alcibíades que lo transformaba en sileno, poseedor de los *agalma*. Es que el saber de Sócrates lo empuja a mostrar lo que sucede, sabiendo que no es el portador de los *agalmata*. Sabiendo, deduce que lo puede hacer saber (Allouch, 2011, p. 164).

Pero su equivocación también es temporal. Sócrates no le da tiempo a Alcibíades para que consiga percaterse de su propio vacío. Llamándolo al desengaño y remitiéndolo a Agatón, Sócrates impide que Alcibíades “logre alguna vez obtener el amor que no se obtiene” (Allouch, 2011, p. 164). Alcibíades ha manifestado respecto de su Sócrates un intento de seducción, queriendo hacer de Sócrates alguien instrumental, subordinado al objeto de su deseo –dice Lacan en la lección del 1 de marzo. Sócrates no es más que la

envoltura de lo que constituye el objeto del deseo y para dejar eso en claro, ha querido manifestar que Sócrates es respecto de él el siervo del deseo y que ese deseo, por más que él lo conociera, “quizo verlo manifestarse en su signo para saber que el otro objeto, *agalma*, estaba a su merced” (Lacan, 1999). En esta apreciación, se trata del deseo de Alcibiades planteado por Lacan como deseo del Otro, Otro encarnado por Sócrates para un Alcibiades que intenta seducir a Sócrates. No tratándose de otra cosa que del deseo, “este apunta a obtener esta caída del Otro, A mayúscula, a otro, *petit a*” (Allouch, 2011, p. 165). Pero no sólo Alcibiades no logró hacer caer así a Sócrates, sino que Sócrates se haya rehusado a ese decaimiento demuestra que este no jugó el juego del deseo de Alcibiades (Allouch, 2011, p. 165). La respuesta de Sócrates prueba ser del mismo tenor en la escena narrada y en la actuada: Sócrates recurre a la realidad con su llamado al desengaño, porque rehúsa ser tomado como un enamorado (Allouch, 2011, p. 165).

Lacan se separa de Sócrates porque considera que existe otra posibilidad de respuesta para Alcibiades. Destacar la forma en que Sócrates se rehúsa es, al mismo tiempo, el rechazo de Lacan a inscribir el amor en el gran linaje del amor platónico.

En opinión de Allouch (Allouch, 2011, p. 166), Lacan no logra esclarecer del todo la relación entre el amor y la transferencia con su lectura del *Banquete*. Si se lee el seminario con la intención de que responda a cuestión de saber cómo un sujeto en el análisis podría enterarse qué le falta en tanto que amante, uno no queda satisfecho. Y uno queda igualmente insatisfecho –continúa Allouch– si se espera que responda a lo que debería ser el analista para responder a la transferencia, en la medida en que la respuesta de Sócrates no puede considerarse un modelo. De todos modos, varios son los mojones que este seminario instala en lo que respecta al amor de transferencia, lo que se vuelven discernibles por la introducción del *agalma* y la invención de Φ [phi mayúscula]. Estos mojones son presentados por Allouch bajo tres directrices: la del psicoanalizante, la del psicoanalista y la del psicoanálisis.

El primero, ubica en el vientre del psicoanalista –tal como Alcibiades con Sócrates– los *agalmata* que intervienen en su análisis. Se trata de un saber *agalmatizado*. Respecto

del psicoanalista, al igual que Sócrates, este es exhortado a no darle al psicoanalizante ningún signo que delate la presencia en él de esos *agalmata*. Con la invención de Φ , ese rechazo activo encontrará su fórmula, que sirve de homenaje a Sócrates como “aquel que supo encarnar localmente el *cualquiera*, pero que indica también precisamente cómo puede manifestarse ese *cualquiera*” (Allouch, 2011, p. 167). Si el falo como Φ está en juego en el amor, es porque en torno a él se anudan el amar y el desear. Alcibíades se esfuerza por obtener un signo del deseo de Sócrates, de la “presencia real” de ese deseo. Él pretende una declaración que entregue un signo sin equivalentes, mediante una exigencia que, permaneciendo sin respuesta, hace que intervenga la *atopía* de Sócrates. Si Φ es concebido por Lacan como “presencia real”, es porque reúne en sí, al igual que la eucaristía, al signo y al medio para la acción (Allouch, 2011, p. 148). No se trata del órgano genital. El falo no interviene bajo ese expediente, sino que lo hace como un símbolo que surge cuando falta el significante y el significante falta cuando interviene la pregunta por el deseo. Frente al *¿qué quieres?*, no hay más respuesta, por la vía del significante, que la intervención de algo que viene a marcar la “presencia misma del deseo”, Φ como la falta de un significante en el Otro (Allouch, 2011, p. 149). El Φ es “un punto de asunción subjetiva entre el ser y el tener”, por lo que siendo a la vez –cuestión que hace a su singularidad– el ser y el tener, sólo su aparición puede hacer manifiesta esa diferencia (Allouch, 2011, p. 151). El falo es una apertura, una inserción que deja al *ser* asociado al amor y al *tener* ligado al deseo. El objeto del deseo surge como falta, se encarna como un blanco que el amor sólo puede cercar, produciendo una suerte de interior que requiere ser explorado. Se interroga al objeto de una manera propiamente sadiana, hasta lo profundo de su ser. Lo que se le pide al objeto es hasta donde puede soportar esta interrogación para lograr llenar la forma vacía que fascina al deseo. Por lo que poseer el objeto, tenerlo como objeto de deseo, sería destruirlo para acceder a lo que se presume alberga en su vientre (Allouch, 2011, p. 153).

Es necesario, para el psicoanalista, sostener ese lugar vacío, no representando al objeto al que apunta el deseo, sino que al significante. La vía que toma Sócrates es una vía que lo eximiría de decaer de A en *petit a*, camino que Lacan solícita al psicoanalista no tomar. Porque la culminación topológica de la búsqueda de Alcibíades con Sócrates no se logrará con Agatón. Sócrates exige a Alcibíades de vérselas con “la realidad del deseo como tal” (Allouch, 2011, p. 167).

Tercera y última directriz, la del análisis. ¿Es que la propuesta de Lacan implica que la modalidad sadiana es la única que permitiría el acceso al objeto del deseo? No. Existe otra posibilidad. Es en el lugar donde el psicoanalista es supuesto saber es que es llamado a ser nada más que la presencia real, en tanto que esta es inconsciente. El psicoanalista está en función en lo que se calla, ya que se calla en lo que le falta de ser. Es decir, ahí donde el psicoanalizante se dirige a un saber supuesto, el psicoanalista responde con su falta en ser (Allouch, 2011, p. 168). Lacan no afirma, pero tampoco descarta, que en esta respuesta del analista exista amor, es decir, que se produzca un don de lo que no se tiene. Dos términos del mismo Lacan deben ser tomados en consideración aquí respecto de esta indecisión: el “punto de caída” y la “obligación de disimulo” (Allouch, 2011, p. 169). El deseo pone la mira en la obtención sadiana del objeto *agalma*. Pero este objeto problematiza la objetividad y la causalidad, dificultando considerarlo como un objeto de deseo al que uno se dirige ni un objeto por delante del sujeto. Su condición de objeto de deseo está dado por condiciones simbólicas e imaginarias. El *agalma* introduce entonces un rasgo que desbarata la condición *Gegenständlichkeit* del objeto introduciendo la *foría*, e incluso el *transporte* al interior (Allouch, 2011, p. 170).

Alcibíades ha percibido los *agalmata* de los que es portador Sócrates, sorprendiéndolo en un *entreabierto*. Aun cuando los “ve” en el vientre de Sócrates, estos no se dejan reducir al campo de lo visible. Ni el coraje, ni la valentía, ni la ironía ni el pensamiento, son pasibles de ser observados como tales en Sócrates (Allouch, 2011, p. 170). Es que la demanda de amor dirigida al Otro, ese al cual aspira la demanda, no podría encontrarse con la presencia de un ser que fuese, pura y simplemente, Otro. Siempre ese Otro será, a su vez, otro, un semejante. En el amor se trata de hacer caer. Eso es lo que el amor disimula, cuando en realidad es su objetivo. Porque con el Otro no podría haber amor, ya que no se presta a ser un semejante. Pero si en cambio, de entrada estuviera el otro, no podría haber decaimiento, y con ello, tampoco, amor (Allouch, 2011, p. 171). La distinción conceptual entre el Otro y el otro no logra quedar del todo clara aquí, por lo que requerirá de una reformulación a partir de la topología del *objeto a*. Sin embargo, ya podemos ver perfilarse allí una división irreductible del sujeto, que demuestra que el deseo no tiene otro asidero que la falta en que se origina, y que el objeto que pone en causa esa división, quedando siempre “por detrás” de todos sus atributos al restarse de toda

fenomenalidad, sólo puede funcionar, en el análisis, en el marco de la transferencia. Si el objeto del que se trata es irrepresentable, no es por su carácter *noumenal*, sino que por su estatuto de “parcial”. Este *objeto parcial* no posee por tanto una representación, sino sólo un “representante”, que es el instante de desvanecimiento del sujeto cuando este busca significarse a sí mismo para aprehenderse en su ser o en su valor (Le Gaufey, 2013, p. 48).

V. Transformaciones de lo (in)habitable. Topología del toro y del crosscap.

Si con el deseo es con lo que hay que vérselas en el inconsciente freudiano, es preciso revelar la estructura de dicho deseo, al que “justamente lo sexualiza la impotencia del lenguaje para dar razón del sexo” (Lacan, 2012b, p. 243). La constatación de esa impotencia, sin embargo, no implica pasar, mediante ese mismo impulso, hacia la promesa del levantamiento de algún tipo de prohibición inconsciente que trabaría la práctica sexual, ni a la solución del mundo de problemas que esa práctica generaría para la relación de un hombre y una mujer. No se trata, por tanto, de liberar los discursos de sus limitaciones y ataduras en lo referente a lo sexual, para de esa manera revelar y liberar el deseo, sino que de inscribir la estructura del deseo en lo real irreductible que lo sexual representa. Real, entonces, y no naturaleza. Lo que quiere decir que la relación sexual es sin proporción ni armonía, debido a los “efectos de cizalla” que aporta el lenguaje en las funciones del animal que habla. (Lacan, 2012b, p. 243).

En el encuentro entre los sexos la lengua se entreabre. En una mezcla entre identidad y ruptura, la conjunción ocasional de los dos en el acto, hace que la potencia vinculante de la lengua se muestre ahí localmente ausente. El acto que los une por un instante, apartando la separación, no anula la diferencia que los separa. *Hiatus sexualis* es como Le Gaufey ha llamado a este hendidura que surge sin remedio entre la constatación de la existencia de dos sexos y la imposibilidad de su puesta en relación (Le Gaufey, 2014). Es que la evidencia de la constatación de la diferencia se disipa desde que se le quiere dar un estatuto

discursivo. El amor no es para nada específico de la relación sexual, por lo que no es lo que entregara la clave de tal relación. Los roles biológicos, determinados por la procreación y la perpetuación de la especie, no asignan ningún estatuto a los participantes de un acto sexual no procreativo. Y la antropología afirma la existencia de tal diversidad cultural respecto de lo que es ser hombre o mujer, que difícilmente podría proponerse una relación (Le Gaufey, 2014, p. 11-12). La falla sexual no podría, pues, considerarse adecuadamente a partir de esta especie de logomaquia de las relaciones del hombre y la mujer. Mientras los saberes sobre el sexo se acumulan, introduciendo un furor discursivo que trata de establecer un orden para lo sexual, cuando sólo son la estela del sentido que se fuga por su falla. Lo sexual se transforma en un misterio particularmente denso, ya que se instala en los cuerpos sin pedir permiso, al mismo tiempo que produce en los sujetos que los soportan el ansia de levantar su pesada hipoteca. Es que el hombre no sólo debe asumir, sin haberlo pedido, una casilla entre las dos que se le otorgan para ubicarse, sino que además, le es exigido reivindicar el lugar que le tocó. La inserción de la palabra y el sentido comportan un riesgo nuevo respecto de los azares de la mezcla y división celular, ya que obliga a cualquiera que tenga la capacidad de decir “yo”, a declarar, a espaldas de su voluntad, aquello hacia lo cual su cuerpo lo conduce. La contingencia del agente lingüístico y su asunción subjetiva, redoblan el azar que marca al agente genético (Le Gaufey, 2014, p. 143). La incompletud de la dimensión simbólica, que es una de sus propiedades mejor ocultas, remarca la íntima escisión biológica que ha dotado a cada sexo de una especie de “miembro fantasma”, que sería portador de la otra mitad que le falta (Le Gaufey, 2014, p. 143).

En el progresivo despliegue de la dimensión simbólica se generan dos descubrimientos decisivos para la existencia del ser hablante: lo indefinido de la significación lo pone en contacto un infinito inabarcable, el que la religión trata de abarcar y encausar, y con la certeza de un día u otro morirá. Cualquiera sea la práctica discursiva a la que uno se aferre, esta no suministrará sino aquello con lo que no se podrá entrar en relación, aun cuando la sensación y la razón se afecten a partir de lo fortuito de su acontecimiento. Esta experiencia de lo que es imposible experimentar es sobre la que hay que avanzar en caso de que se quiera tener alguna noticia no ya de lo que me guía en la vida, sino que de lo que me determina (Le Gaufey, 2014, p. 143). Por más lejos que lleve

adelante su conocimiento, nunca me será posible captar, en el encuentro físico con mi *partenaire*, aquello que lo hace Otro en tanto que sexuado, para establecer con ello una relación (Le Gaufey, 2014, p. 145). Cuando se trata de lo sexual, de lo que se trata es del Otro sexo, aun si se prefiere el mismo. La falla sexual, el *hiatus sexualis*, es una condición de funcionamiento del saber, desde que la vida y su transmisión no alcanzan a resolverse completamente en el sentido. Será entonces la sexualidad, por su lazo indisoluble con lo simbólico, la que revela la incompletud de este último, señalándole al ser hablante aquello que supera su relación el sentido (Le Gaufey, 2014, p. 146).

Debido a la existencia del lenguaje, las necesidades del hombre pasan al registro del deseo, diversificándose y desmultiplicándose hasta el punto de que estas aparecen en un orden totalmente diferente al de la fisiología, “según se lo refiera al sujeto o a la política” (Lacan, 2008e, p. 772). No tenemos por qué, entonces, rechazar de plano la referencia a las necesidades para pensar el deseo, a condición de percatarse de que en esa referencia se introducen inmediatamente los cortes del significante. Para ponerse a tono con la “biología de Freud”, no podemos eludir la pulsión de muerte. La metáfora del “retorno a lo inanimado” con la que Freud afecta a todo cuerpo vivo, es un más allá de la vida “que el lenguaje asegura al ser por el hecho de que habla, y que es justamente donde ese ser se compromete en posición de significante no sólo lo que de su cuerpo se presta a ello por ser intercambiable, sino ese cuerpo mismo” (Lacan, 2008e, p. 764). La integraciones que en el desarrollo pueden darse de manera más o menos parcelaria en ese cuerpo, funcionan ante todo “como los elementos de una heráldica, de un blasón del cuerpo” (Lacan, 2008e, p. 765). Lo que el psicoanálisis pretende demostrar en lo referente al deseo –afirma Lacan en *Subversión del sujeto* (Lacan, 2008e, p. 772)– no es únicamente que este se encuentra sometido “en su instancia y en su apropiación”, incluso “en su normalidad”, a los accidentes de la historia de un sujeto, es decir, a una forma del traumatismo entendido como contingencia biográfica. Porque todo lo anterior exige, además, “la participación de elementos estructurales”, los que para intervenir, pueden perfectamente “llegar a prescindir de dichos accidentes”. La incidencia de estos elementos estructurales es “inarmónica,

inesperada e imposible de reducir”, ya que son anteriores a todo lo que es posible elaborar o comprender. Se trata de la presencia del Otro. Considerar la incidencia de estos elementos le permite al psicoanálisis tomar distancia de las paradojas de la moral y confrontar con su experiencia una perspectiva “teológica” del deseo, ya que el psicoanálisis le quita al deseo su supuesta condición de infinitud y eternidad, que haría de él un deseo de aspiración divina.

Tal como señala Lacan en el seminario *La angustia*, es a causa de la existencia del inconsciente que somos un objeto afectado por el deseo. Antes que el sujeto exista determinado por el significante, es un objeto el que desea. Marcado de esta manera por la finitud, nuestra falta como sujeto del inconsciente, nuestro *no saber* fundamental, puede transformarse en un deseo que sea acorde a esa finitud. En esto, Lacan se encuentra con Hegel, para criticar con su apoyo a un psicoanálisis que se degrada al confiar ciegamente en los privilegios que tendría el conocimiento inmediato de la conciencia. Por esta razón es que Lacan hace del deseo un deseo de deseo, un deseo dependiente de un deseante que es el Otro. Sin embargo, mientras que en Hegel es un impasse para el proceso de la *Selbstbewusstsein* ese momento inicial como objeto afectado por un deseo, el que sólo puede resolverse por el enfrentamiento entre las conciencias, para Lacan esa afectación inicial hace del deseo un deseo abierto por principio a una mediación. En Hegel, la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro da inicio a la lucha por puro prestigio, es decir, que es en el plano del reconocimiento que mi deseo puede verse concernido. Con lo que me enfrento es con el Otro como conciencia. El Otro es el que me ve –dice Lacan (Lacan, 2006a, p. 32). Para Lacan, el Otro es “inconsciencia constituida en cuanto tal”, por lo que concierne a mi deseo “en la medida de lo que le falta”. Es en el plano de lo que le falta, “sin que él lo sepa”, donde estoy concernido del modo más imponente, ya que “no hay para mí otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo” (Lacan, 2006a, p. 32). Sólo es posible que acceda a mi deseo y pueda sustentarlo en referencia a un objeto, salvo anudándolo a la dependencia necesaria del sujeto respecto del Otro. El deseo, para Lacan, no responde a la llamada de un sujeto, no es un deseo de ser reconocido, ya que allí se instala el obstáculo que diagnóstica Hegel. El deseo para Lacan está abierto por principio porque no se reduce a la imagen especular, sino que se inscribe en el orden del fantasma.

El deseo de Hegel, el *Begierde*, mantiene un mínimo de nexo con un conocimiento que es preciso que el sujeto conserve para que la verdad sea inmanente a la realización del saber. El sujeto, desde el inicio hasta el final del proceso, sabe lo que quiere. Eso es, en opinión de Lacan, la famosa “astucia de la razón” hegeliana. En Freud, la juntura entre saber y verdad es vuelta a abrir a la movilidad, en el punto de anudamiento del deseo al deseo del Otro, haciendo que en ese lazo se aloje el deseo de saber (Lacan, 2008e, p. 764). Se trata, en definitiva, de la diferencia entre instinto y pulsión. El instinto, entre los conocimientos que la naturaleza exige de lo vivo para que satisfaga sus necesidades, “se define como aquel conocimiento en el que admiramos el no poder ser un saber”. En la pulsión freudiana, se trata de un saber, pero un saber “que no comporta el menor conocimiento, en cuanto está inscrito en un discurso del cual, a la manera del esclavo-mensajero del uso antiguo, el sujeto que lleva bajo su cabellera su codicilo que lo condena a muerte no sabe ni su sentido ni su texto, ni en qué lengua está escrito, ni siquiera que lo han tatuado en su cuero cabelludo rasurado mientras dormía” (Lacan, 2008e, p. 764). Porque hay pulsión, es el que el psicoanálisis “no podría engañarse por un agotamiento puramente dialéctico del ser” (Lacan, 2008e, p. 765). Es mediante el lenguaje que el sujeto hace pasar su interior al exterior. Pero en ese pasaje, se produce una pérdida: hay algo que no se invierte en la dialéctica y que deja un residuo en cada etapa, el que no es posible de invertir ni tampoco de significar en el registro articulado. Esto pone en relación al cuerpo con un objeto que, como ya lo hemos visto, debe ser denominado como “parcial”, ya que es el paradigma de que la significancia del cuerpo, al estar en juego en el ser, no apunte a ninguna totalidad. Lo que además hace que sea Kierkegaard quien entregue la verdad del deseo de Hegel, ya que es la angustia la que funciona como una posición media sin mediación –que abre por principio al deseo a la mediación del Otro (Lacan, 2006a, p. 34).

Primero, es un objeto *a* el que desea. Es por la existencia del inconsciente que esta manera de afectarse por el deseo no es un impasse para la exigencia de transparencia de la conciencia, que nos comprometería en una lucha a muerte con el Otro. Esta servidumbre inaugural, “que es un mito más que una génesis efectiva”, esconde que es la muerte lo que se pone en juego, la que aparece tanto como “prematuration del nacimiento” en el hombre, así como la elisión del “reglamento previo” a la lucha por puro prestigio en la que al hombre se le va la vida, es decir, el pacto previo a la violencia. No es el trabajo el que

volverá a abrirle la puerta del goce al esclavo, ni siquiera en el esperado momento de la muerte del amo –lo que es demostrado con claridad en la neurosis obsesiva. Engaño psicológico y político, ya que el goce es lo que dejará al esclavo en la servidumbre (Lacan, 2008e, p. 770-771). Esto significa que sólo en apariencia el deseo es indefinido, ya que la falta, participando desde el comienzo de cierto vacío ligado a la necesidad, podría llenarse de múltiples formas, pero siempre de un manera limitada. La virtual infinitud del deseo, que está ligada a una forma puramente imaginaria de la metonimia, debe ser reducida a partir de la Ley de la sucesión de elementos significantes en tanto que distintos, los que aun siendo considerados como uno, no llegan a agotar la función del Otro. El uno se reduce a la sucesión de elementos significantes distintos, en la medida en que, en la sucesión signifiante, se trata de la recurrencia del uno repetitivo (Lacan, 2006a, p. 35). El sujeto depende del Otro y se inscribe en él marcado por el rasgo unario del signifiante. Pero la división del sujeto por el signifiante, que es lo que implica esa inscripción en el campo del Otro, deja para la experiencia un residuo, un resto, que llevó a Freud a confesar que la sexualidad lleva en sí “el rastro de una rajadura poco natural”, debido principalmente a que ese resto es la prueba y la única garantía de la alteridad radical del Otro: **A**. Eso es lo que constituye al sujeto como inconsciente, es decir, como deseante a expensas de su posición inicial como objeto de goce, y lo que inscribe los elementos constitutivos del fantasma en el campo del Otro, para formular, con él, cómo y dónde se produjo esa pérdida: el sujeto, marcado por la barra del signifiante, **S**, y el *a*, objeto residuo de la puesta en condición del Otro (Lacan, 2006a, p. 35).

La introducción de estos elementos estructurales como determinantes del deseo, le permite a Lacan poner en forma la pregunta por lo que hace Ley en el Otro, sin tener que apelar necesariamente al complejo de Edipo –o para decirlo con Jean Allouch, sin hacer del complejo de Edipo un Gran Relato– desde que, en opinión de Lacan, “el Edipo no podría conservar indefinidamente el estrellato en una formas de sociedad donde se pierde cada vez más el sentido de la tragedia” (Lacan, 2008e, p. 773). Debemos comenzar entonces por la concepción del Otro como lugar signifiante. En él, todo enunciado de autoridad no posee más garantías que su misma enunciación. Es inútil lanzarse a la búsqueda de esa garantía en otro signifiante, porque este no podría aparecer fuera del

lugar del Otro. Esto es formulado por Lacan a partir del hecho de que no hay metalenguaje que pueda ser hablado, lo que traduce el que no hay Otro del Otro. Por esta razón, siempre se presentará como impostor el Legislador que pretenda suplantar al Otro para erigir la Ley. Pero la Ley no es por ello impostura. Como tampoco se encontraría en esa posición aquel que se autoriza en ella. El padre tiene aquí lugar porque es el significante el que lo convierte “en el representante original de la autoridad de la Ley”. Como representante, y no como representación, el padre se sostiene bajo un modo de presencia más allá del sujeto “que se ve arrastrado a ocupar realmente el lugar del Otro, a saber, la Madre”. Con esto último se hace retroceder la cuestión, para pensar aquello que cierra en un “más acá”, que es a lo que la Ley cierra el acceso. El sujeto sólo podrá llegar a vérselas con ese “más acá” a partir de los cruzamientos irreductibles entre la necesidad, la demanda y el deseo (Lacan, 2008e, p. 773-774).

La necesidad no puede ser satisfecha en el ser humano sino pasando por los “desfiladeros de la demanda”. Esto implica que, al pasar por la demanda, el sujeto pone en movimiento cadenas significantes, lo que por sí mismo traerá consecuencias decisivas para el futuro sujeto de esa demanda, desde que la puesta en obra del significante, posee la capacidad de aplacar todas las necesidades. Por lo tanto, será recién a partir de la demanda –en tanto que demanda articulada –que podrá hablarse de sujeto, lo que explica suficientemente que para Lacan no exista un sujeto de la necesidad. La demanda, al estar sostenida por el significante, no es un medio de comunicación. Es aquello que testimonia, a través de su misma puesta en forma, que el lenguaje es lo que asegura la sobrevivencia del ser humano, al mismo tiempo que aquello que lo somete a la más profunda servidumbre. La demanda no está entonces para designar y solicitar un objeto de la necesidad a aquel que tendría la capacidad de proveerlo. La demanda abre “un espacio desmesurado” al ser petición de amor, exigencia de reconocimiento singular. Pero si en el psicoanálisis no se le da rienda suelta a la voluntad que puede desplegarse en ese espacio, que no es otro que el desplegado por la omnipotencia del Otro como lugar significante, es para concentrarse “sobre lo que cierra más acá, por el efecto mismo de la demanda, para dar propiamente su

lugar al deseo” (Lacan, 2008e, p. 774). Otra cosa, entonces, que un espacio abierto a la alienación de la libertad absoluta es de lo que se trata en el deseo. Lugar en vez de espacio, el que cerrado antes del comienzo de toda historia, debe ser abierto desde su interior, para alojar en él al deseo. La demanda suscita el lugar del Otro, pero anteponiendo su condición de agente a la de lugar, por lo que siempre llega tarde a su constitución. Por esto es que al lugar del Otro como tesoro significante, Lacan lo llega a comparar con la caverna de Platón. Pero mientras Platón busca guiarnos hacia la salida, “uno puede ver entrar en ella al psicoanalista”. Cuestión para nada fácil, “porque es una entrada a la que nunca se llega sino en el momento en que están cerrando (ese lugar nunca será turístico) y porque el único medio para que se entreabra es llamar desde el interior. Esto no es insoluble, si el sésamo del inconsciente es tener efecto de palabra, ser estructura de lenguaje, pero exige del analista que retome la cuestión de su modo de cierre” (Lacan, 2008n, p. 797).

La estructura de lo que se cierra hace que el espacio del Otro se reduzca a una combinatoria, que es lo que se conoce como *borde*. El cierre del inconsciente “es lo que da la clave su espacio, y de la impropiedad que implica hacer de él un dentro” (Lacan, 2008n, p. 797). Demuestra, además, que la eficacia del discurso se encuentra en el tiempo reversivo, que es la retroacción del efecto de sentido en la frase, la que necesita, para cerrar su sentido, de su última palabra. En el Otro nada se cierra sino sobre su propia escansión, por lo que no remite a nada más que a su propia anticipación en la composición significante, la que por sí misma es insignificante. A esto que “no sea un acto gratuito” para los psicoanalistas volver a abrir el debate sobre la causa, ya que sólo como instancia del inconsciente se capta que la causa desemboca en la retroacción del significante, “que hay que distinguir totalmente de la causa final” (Lacan, 2008n, p. 798). El significante es la causa formal del sujeto, no su causa primera, aprehensible sólo por la vía del mito. En el lugar del Otro nunca alcanzamos a habitar lo suficiente como para soportar en él un acto que encontrara su propia certidumbre (Lacan, 2008e, p. 767). El efecto de lenguaje “es la causa introducida en el sujeto, por lo que gracias a ese efecto, no es causa de sí mismo, lleva en sí la causa que lo hiende” (Lacan, 2008n, p. 795). Sólo porque hay significante hay sujeto en lo real. El Otro es el lugar de su causa significante, el que no es Dios si hemos de pensarlo como sujeto. A Dios sólo se lo hace existir amándolo, solución por lo demás precaria, ya que no podríamos pensar una divinidad que permanezca sujeta y al alcance de

nuestros cálculos. En un punto decisivo debe escapar de nuestros designios, que es aquel donde motiva su voluntad, lo que abre el enigma de su deseo.

Es en cuanto deseo del Otro como el deseo del hombre encuentra su forma, pero en primer lugar, en esta “opacidad subjetiva” que, gracias a un sesgo particular, constituye la sustancia del deseo (Lacan, 2008e, p. 774). El deseo se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad. Este margen es producido por la demanda, ya que su llamado no podría ser incondicional mas que siendo dirigido al Otro. La demanda no comunica una necesidad, sino que constituye al Otro como un lugar de omnipotencia, como el lugar donde todas las satisfacciones pueden obtenerse, al mismo tiempo que como el lugar donde se encuentran los medios para obtenerlas. El margen que abre la demanda se produce por la falla posible que puede aportarle la necesidad, al no tener satisfacción universal. Tal como decía Marx –según Althusser: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino. Pero este margen, por más lineal que puede pensarse en un espacio abierto al infinito, deja aparecer un vértigo ligado a la angustia, lo que explica suficientemente que no todos aceptan llegar hasta las últimas consecuencias de sus exigencias más radicales. La neurosis enseña que hay algo profundamente falso en toda demanda, que acompaña a ese asomo de perversión que estaría en su origen. La demanda, aún estructurada por el significante, no debe ser tomada al pie de la letra, porque lo que se pide está destinado a preservar un vacío que no tiene nada que ver con el contenido de la demanda. El surgimiento de la angustia se relaciona con el preservar ese lugar vacío para el deseo, lo que explica que esta se produzca cuando asoma la posibilidad de que la demanda reciba una respuesta que la colme. Es de la amenaza de un “colmamiento total” de donde surge “la perturbación en la que se manifiesta la angustia” (Lacan, 2006a, p. 77).

Es decir, la demanda siempre permanece abierta a su reformulación, a que retorne sobre sí misma, por ir “indebidamente” al lugar de lo que es escamoteado, el objeto *a* (Lacan, 2006a, p. 77). Sin embargo, aquel vértigo al que acabamos de referirnos, sólo podrá despuntar, para darle lugar al deseo, si el capricho del Otro no aplasta lo que en ahí asoma como pregunta: *¿qué quiere?* Por esa razón es que la omnipotencia no es una cuestión del sujeto, no es el efecto de ningún pensamiento mágico, sino que del Otro en el que se instala la demanda. Se hace necesario que el capricho del Otro, efecto del apetito de satisfacción de la propia demanda, sea refrenado por la Ley. Pero es por el deseo que se origina esa

mediación de la Ley, haciendo que, por una “simetría singular”, se invierta “lo incondicional de la demanda de amor” en la que el sujeto permanecía en la sujeción del Otro, para llevar esa incondicionalidad “a la potencia de su condición absoluta”, donde lo absoluto quiere decir desasimio del Otro. Esto es lo que enmascara el mito de Edipo. Los términos que parecen en él plantearse como una antítesis, el deseo y la Ley, “no son sino una y la misma barrera que nos cierra el acceso a la Cosa (...) deseando me adentro en el camino de la Ley, por eso Freud relaciona el origen de la Ley con el inaprehensible deseo del padre” (Lacan, 2006a, p. 93). El desasimio del Otro implica que mientras desee no sé nada de lo que deseo, lo que debe considerarse como un logro por la ganancia obtenida sobre la angustia para con la necesidad (Lacan, 2008e, p. 774). La caída del objeto *a*, como resto o desecho de la operación de división del sujeto, no sólo implica una pérdida, sino que además tiene un efecto de ganancia o recuperación. Entender esta doble faceta es lo que permite captar cómo opera lo que en Freud no es un mito, que es la castración. La castración, para Lacan, quiere decir “que es preciso que el goce sea rechazado, para que pueda ser alcanzado en la escala invertida de la Ley del deseo” (Lacan, 2008e, p. 786). Sólo cuando emerge la angustia –de castración– se produce la bifurcación del campo del deseo y el del goce, lo que implica que no hay acercamiento puro, por parte de un sujeto absoluto, a la separación de los contrarios, ni tampoco transición entre ellos que pueda garantizar en qué lado se inscribirá el sujeto por venir. El deseo, en tanto deseo de deseo, se inscribe en el Otro como un desfallecimiento de goce. El representante de la representación, como condición absoluta, permanece por esto en el inconsciente, “desde donde causa el deseo según la estructura del fantasma” (Lacan, 2008e, p. 774). Porque –tal como afirma Lacan en su *Respuesta a estudiantes de filosofía*– no hay sujeto del deseo, sino que sujeto del fantasma, es decir, “una división del sujeto causada por un objeto, esto es, obstruida por él” (Lacan, 2012c, p. 225)

El sujeto encuentra una falta en el Otro, “en la propia intimación que el Otro ejerce sobre él con su discurso” –sostiene Lacan en el seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*. Ese discurso del Otro es el inconsciente, porque “el inconsciente es el discurso del Otro”. Esta fórmula responde a que la “nesciencia en que queda el hombre respecto de su deseo es menos nesciencia de lo que pide [*demande*], que después de todo puede cernirse, que nesciencia de dónde desea” (Lacan, 2008e, p. 774). Esta fórmula,

además, se precisa si se la lee a partir de la determinación objetiva del genitivo, en el sentido del *de* latino. Se trata de que ese discurso habla del Otro, se dirige al Otro. Por esta razón, será en los intervalos del discurso del Otro donde el niño formula su pregunta –*me dice eso, pero ¿qué quiere?* Este intervalo “que corta los significantes, que forma parte de la propia estructura del significante, es la guarida de lo que, en otros registros de mi desarrollo he llamado metonimia. Allí se arrastra, allí se desliza, allí se escabulle, como el anillo del juego, eso que llamamos el deseo. El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en la falla del discurso del Otro, y todos los *porqué* del niño no surgen de una avidez por la razón de las cosas –más bien constituyen una puesta a prueba del adulto, un *¿por qué me dices eso?* re-suscitado siempre de lo más hondo –que es el enigma del deseo del adulto” (Lacan, 1987, p. 222).

Si a la fórmula anterior se añade que “el deseo del hombre es el deseo del Otro”, se aprecia ahora la determinación subjetiva, es decir, que es en tanto que Otro que el sujeto desea. El camino al “propio” deseo pasa por lo que retorna desde el lugar del Otro –desde un Otro que no es sujeto, y desde que no hay Otro del Otro. Por esto, “la pregunta *del* Otro que regresa al sujeto desde donde espera un oráculo, bajo la etiqueta de un *Che vuoi? ¿qué quieres?*, es la que conduce mejor al camino del propio deseo, si se pone a retomarla, gracias al *savoir-faire* de un compañero llamado psicoanalista, aunque fuese sin saberlo bien, en el sentido de un: *¿Qué me quiere?* (Lacan, 2008e, p. 775). El sujeto encuentra en los intervalos del discurso, en los efectos de sentido que ahí se producen y lo intiman hasta eclipsarlo como sujeto, el deseo del Otro, pero aún antes de que pueda nombrarlo como tal o imaginar su objeto. Para responder al deseo que viene a nuestro encuentro y saber lo que desea, es preciso prestarse a la función de lo subjetivo, no para representar con ello al objeto al que apunta el deseo, sino que al significante. El sujeto responde a su captura por la opacidad del deseo del Otro con el único recurso que tiene a mano, que es su propia desaparición, la que sitúa en el punto de falta percibida en el Otro. “El primer objeto que propone a ese deseo parental cuyo objeto no conoce, es su propia pérdida –*¿puedes perderme?* El fantasma de su muerte, de su desaparición, es el primer objeto que el sujeto tiene para poner en juego en esta dialéctica y, en efecto, lo hace –como sabemos por muchísimos hechos, la anorexia mental, por ejemplo. Sabemos que el niño evoca comúnmente el fantasma de su propia muerte en sus relaciones de amor con sus padres.

Una falta cubre a la otra. Por lo tanto, la dialéctica de los objetos del deseo, en la medida en que efectúa la juntura del deseo del sujeto con el deseo del Otro pasa por lo siguiente: no hay respuesta directa” (Lacan, 1987, p. 222-223). Una falta responde a la otra, respuesta que no implica la reciprocidad, sino que la torsión y el entrelazo.

El deseo se regula sobre el fantasma y el fantasma “es propiamente el “pañó” [*étouffe*] del Yo [*Je*] de la enunciación que se encuentra primordialmente reprimido, por no se indicable sino en el *fading* de la enunciación” (Lacan, 2008e, p. 776). A esto se refiere Lacan con el estatuto subjetivo de la cadena significante, que es la función a la que el sujeto debe prestarse para responder adecuadamente al deseo del Otro. El sujeto no sabe siquiera que habla, por lo que al interrogarse sobre la función que sostiene al sujeto del inconsciente, este no puede ser designado como sujeto de un enunciado, como articulándolo: “que el deseo sea articulado, es precisamente la razón de que no sea articulable” (Lacan, 2008e, p. 765). Ese no saber demuestra que el sujeto no está condenado a su conciencia, sino que a su cuerpo, ya que “es con su cuerpo que resiste de muchas maneras a realizar la división del sujeto” (Lacan, 2012c, p. 224). Mientras más lejos de hablar esté el sujeto, más se considerará que el concepto de pulsión designa ubicaciones orgánicas. Cuando la pulsión es otra cosa. Situada como “tesoro de los significantes”, la pulsión es “lo que adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella” (Lacan, 2008e, p. 777). En la medida en que al Otro se le pide que responde por el valor de su tesoro, pero en el nivel de los significantes constituyentes, en el de los representantes de la representación, es decir, que responda del significante en términos de pulsión. Por fuerza un significante falta en ese nivel, que es aquel que por sí mismo daría valor a todo el conjunto. Este significante que falta “es un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él”. Por esta razón es que es impronunciable. Lo que no implica ninguna verdad de doctrina, como si el psicoanálisis fuera, a la larga, una especie de iniciación mística. Él no tiene por qué responde de una verdad última, ni en pro ni en contra de la religión. Pero de lo que sí debe responder es de la operación que inscribe esa falta en el Otro (Lacan, 2008e, p. 778-779). En esta salvedad se encuentra lo que define propiamente el acto analítico. Porque es justamente en la práctica –como dice Lacan en *La equivocación del sujeto supuesto al saber*– “donde el psicoanalista debe igualarse a la

estructura que lo determina, no en su forma mental –claramente ahí está el impasse–, sino en su posición de sujeto en tanto que inscripta en lo real” (Lacan, 2012d, p. 358)

Aun cuando el sujeto se desvanece en la demanda, así como también lo hace su demanda, permanece el corte. El corte es lo que distingue a la pulsión de la función orgánica en la que se apuntala, permaneciendo como un “artificio gramatical” que invierte las articulaciones con la fuente y con el objeto, tal como lo indica Freud cuando, en *Pulsiones y destinos de pulsión*, alude a las modificaciones entre la voz activa, pasiva y media del verbo en la lengua griega para explicar dichas articulaciones y sus consecuencias sobre el masoquismo y el sadismo (Lacan, 2008e, p. 777; Freud, 2010i, p. 123). La pulsión aísla del “metabolismo de la función” una zona erógena, lo que se ve favorecido por el rasgo anatómico “de un margen o de un borde”: labios, “cercado de los dientes”, margen del ano, surco peniano, vagina, hendidura palpebral, incluso comete de la oreja” (Lacan, 2008e, p. 778). Este rasgo del corte también prevalece en los objetos que describe la teoría analítica: pezón, escíbalo, falo, flujo urinario, el fonema, la mirada, la voz y el nada. “¿No se ve acaso que el rasgo: parcial, subrayado con justicia en los objetos con justicia en los objetos, no se aplica al hecho de que formen parte de un objeto total que sería el cuerpo, sino al de que no representan sino parcialmente la función que los produce?” (Lacan, 2008e, p. 778). El rasgo común a todos estos objetos es que no tiene imagen especular. No tienen alteridad, lo que justifica que, para estudiarlos, sea necesario recurrir a modelos topológicos. Estos objetos son el “pañó” del sujeto que se considera sujeto de la conciencia, ya que “el sujeto que cree poder tener acceso a sí mismo designándose en el enunciado no es otra cosa que un objeto tal” (Lacan, 2008e, p. 778).

Cortar y cocer la estofa del sujeto: la topología no trataría de otra cosa para Lacan. Es así como lo sostiene en el seminario *Problèmes Cruciaux...* (Lacan, 2015, p. 201-205). Si el inconsciente es una “abertura que habla”, el deseo debe ser formulado “en alguna parte en el corte característico de la escansión del lenguaje”. Para calibrar el acontecimiento de ese corte, para tratar de dar cuenta de él como un corte cerrado, es que Lacan recurre a la topología combinatoria, la que se ordena bajo la égida de ese tipo de corte. Bajo el prisma de la topología, entonces, el deseo es un corte que por su incidencia “revela la superficie”. Mediante el sesgo de las superficies topológicas, podrán interrogarse los efectos de *no espacio* de un deseo que si bien está articulado en el significante, no es por ello articulable.

Porque sólo a partir del corte pueden establecerse las diferentes formas de ordenar la experiencia del deseo en la retroacción de la cadena significativa. Por lo tanto, en esta perspectiva, no todos los cortes son iguales. Existen buenos y malos cortes, es decir, cortes que revelan la naturaleza *a-cósmica* de la superficie, que bordean el agujero que la constituye, y cortes que escamotean ese agujero y lo velan. Todo quedaría suspendido, entonces, de la eficacia del buen corte, de saber abrir lo abierto de la buena manera. Por esta razón, la tijeras no cortan aquí una tela ya constituida para vestir a la estructura con una ficción que la suplemente. Saussure proponía algo similar, cuando afirmaba que la lengua, cada vez que se renueva, continúa un encadenamiento de elementos sin ruptura. La innovación en la lengua se produce mediante una destrucción sin desgarrar, una transformación que no se sostiene en una identidad, sino que en el azar de la proximidad. El sistema se reconstruye permanentemente a partir de sus propios resultados, lo que hace de la lengua “un vestido cubierto con remiendos de su propia tela” (Thomas, 2007, p. 86). Así, lo que Lacan entiende por buen corte, debe ser considerado “como aquello que nos entrega la vestimenta, detrás de la que, tal vez, no hay nada; [con él] no se trata de otra cosa que de la vestimenta y de tratar de invertir esa vestimenta de otra manera [*de le retourner d'une autre façon*]”.

La necesidad del análisis de la transferencia está dada porque en un psicoanálisis se trata de no suplantar, mediante una identificación cualquiera, la interrogación que le sería fundamental y que lo pone en marcha: el lazo del deseo con el deseo del Otro. El Otro no es un agente. No puede ser aprehendido bajo la forma de un personaje. El Otro es una superficie agujereada, la que se organiza a partir de ese agujero. El Otro no es deseado, no es un objeto de deseo, porque es el deseo del Otro lo que es determinante. Lo determinante para el deseo es el Otro en tanto que deseante. Esto es lo que Lacan articuló en torno al *Banquete*, enfatizando como lo hizo el ademán seductor de Alcibíades. La metáfora con que se lleva a cabo ese acercamiento, y con la que Alcibíades pretende capturar el deseo de Sócrates, es la de la pequeña botella silénica que en su centro contendría un objeto precioso y del que Sócrates sería el dueño. Pero Sócrates no es dueño de nada más que de su deseo.

Nada hay en su interior que pueda atraparse con las redes de la metáfora. Su deseo no se lo atrapa como se lo haría con un objeto. No se lo atrapa ni siquiera por la cola, como dice Picasso, ya que el deseo es la falta. Y si el ser humano habita el lenguaje, ya que “el lenguaje es la casa del ser” –como dice Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*– no por ello el hombre alcanza a habitar esa falta que es su deseo. El hombre se distingue por esta morada, la que no logra habitar suficientemente. Se es deseante de una falta que no es una falta del sujeto, sino que una falta hecha al goce que se sitúa en el Otro. El goce no está destinado al deseo. La morada del hombre es es “fofa” [*cotoneaux*] (Lacan, 2012a, p. 580), se encuentra agujereada, abierta por una hiancia central que separa en el plano sexual el deseo y el goce. Por esta hiancia se fuga el sentido que lo sostendría, lo que hace que su casa sea habitable e inhabitable a la vez.

La falta no puede habitarse, mientras que esta, por el contrario, puede habitar en alguna parte, que es el “interior” del objeto a –razón por la cual toma todo su valor la metáfora del *Banquete* (Lacan, 2015, p. 214). No es entonces el Otro “como tal” –espacio en el que pueden multiplicarse las trampas y los engaños de una identificación que sería efecto de la fuga del sentido– sino que el deseo del Otro, el que se encuentra escondido en el corazón del objeto a. El deseo del Otro debe volver a entrar en ese *a* irreductible, que es lo que resta luego de que han sido tomados todos los prestamos posibles de ese Otro para cubrir los agujeros del deseo. El objeto a es lo que resta luego de finalizadas las cuentas y los cuentos. Es que si el deseo está articulado, lo está no sólo al significante, sino que también al objeto que lo causa. Por esta razón, la posición de *a* es siempre la de un objeto desconocido para el deseo. Desde la posición del sujeto hay nesciencia del objeto que causa el deseo, mientras que desde la posición del Otro, el objeto podría hacerse visible. En este pasar de *a* al Otro, gesto en el que se encuentra toda posibilidad de transferencia, podría tratarse de mostrar el deseo al Otro, de demostrarlo en una escena imaginaria que podría hacerlo verdadero, cuando el deseo no es de la naturaleza de lo verdadero, no es de lo que puede afirmarse como verdad. Hacer del deseo mostración, que es lo que constituye al *acting-out* como transferencia sin análisis, hace que el sujeto quede prendado de los engaños y desengaños de las escenas que monta para su deseo, dejando lo real en otro lugar, fuera de la escena mostrada. La escena dura, y puede hacerse durar, mientras no se haga real. Porque lo real no puede ser absorbido por el significante, lo que horada al Otro.

Y cuando lo hace, sólo puede ser una mentira, un fingimiento por el que escapa lo real. Entre el sujeto *otrificado* [*autrifié*] en su estructura de ficción, y el Otro nunca del todo verificable, nunca del todo autentificable, es decir, entre el sujeto barrado y el Otro barrado, resta *a*, que es el objeto que surge cada vez que se intenta reducir al deseo por los medios de la verdad (Lacan, 2006a, p. 137-138). En esta estela debe inscribirse la interpretación, para que la “transferencia salvaje”, que es el *acting out*, pueda ser domesticada.

Lo que hace lugar en el Otro, para que el deseo llegue a habitarlo, no podría nunca ser el decirlo todo, el ser exhaustivo en nuestra confesión de la verdad, sino que una latencia temporal que es escansión de lenguaje. Transferir la insistencia del deseo así articulado en la estructura a un yo que por esta misma razón no podría ser sino intermitente, debe ser entendido como una defensa frente al deseo, al atribuirle a este último las intermitencias y los desfallecimientos del querer que sufre el yo. Se trata de habitar a partir de un inhabitable como tal, por lo que el deseo, no sólo inconsciente sino que también sexual, no se objetiva nunca en la experiencia que de él se puede llegar a tener. Podríamos decir que el deseo es todo el tiempo que resta para que la representación pueda abarcarse a sí misma y como tal. Es el remanente indestructible, informulado porque informulable, que signa la imposibilidad de la representación de agotar el ser del hombre. Por lo tanto es el resto el que hace lugar, abriendo para siempre a la posibilidad de volver espaciar el espacio, al nombrar mal, siempre mal, aquel innominable que es necesario nombrar. El límite de un análisis no proviene de su impotencia, sino que de su imposibilidad. En un análisis se trata, pues, de no suplir por alguna identificación esta cuestión fundamental, con la finalidad de darle cobijo a alguien, permutando su habitar por una habitación. Si el Otro como tal no es deseado, es porque ello implicaría estar frente al Otro *en tanto que deseado*, ubicado, primeramente, a partir de una identificación con una imagen, cuando para ese deseante que es el Otro, no hay identificación que valga más que otra; no hay, de entrada, un valor que ordene el orden del valor, y es esta ausencia de norma lo que despierta la angustia. Si la angustia no engaña, es porque ante ella no hay defensa. La angustia se relaciona con el deseo del Otro, ya que nunca podrá saberse de antemano qué objeto a uno es para ese deseo. Se vuela objeto –en el sentido *objetal* del termino– lo que queda investido del propio cuerpo y no pasa al campo especular. Este

objeto es el soporte del deseo cuando este se pone en marcha en dirección de un objeto –en sentido *objetivo* del término. El espacio del deseo queda así esencialmente seccionado, ya que se constituye en su objetividad a partir de un objeto separado, efecto de que el cuerpo no es un lugar de síntesis. Por esta razón es que, para Lacan, en ese residuo corporal que es *a*, se encuentra nuestra existencia más radical, a la que podremos abrirnos sólo en tanto lo ubicamos en el Otro (Lacan, 2006a, p. 365). Hay que saber abrir ese lugar, literalmente con un par de tijeras, para despojarlo de sus envoltorios: *i(a)*. Pero antes de tomar las nuestras y abocarnos a ello, aclaremos un poco más qué relación existe entre el habitar heideggeriano y la falta del deseo propuesta por Lacan, ya que será esa aclaración la que nos permitirá ingresar en la topología del toro y del crosscap.

Tal como señala Arturo Leyte, en un texto al que ya hicimos referencia en la primera parte de este trabajo, la pregunta por la casa es al mismo tiempo la pregunta por el límite. Es decir, no se trata sólo de un territorio en el que la casa aparece, sino que también de lo que demarca y delimita ese espacio como lo que es, el trazado en el umbral que subyace el significado o los significados propios atribuibles a la casa. No es posible, entonces, sobrentender esta marca previa a los significados, porque la casa es el umbral y nada más. Esto forma de concebir la casa trae hacia nosotros un problema, que es el hecho de que mientras lo que queda a uno y otro lado del umbral puede ser definido, el umbral “aparece” como lo que no puede serlo—poniendo en duda, por esta razón, su misma aparición (Leyte, 2008, p. 251-252). El umbral es lo indefinible y lo ilocalizable, por lo que aquello que se entiende por “lugar”, por *topos* –al que se vuelve, en el que se busca cobijo y vivienda– es, paradójicamente, inhallable como tal. El espacio se vuelve así el origen, aquello que constitutivamente no puede aparecer, imposible de poner un pie en él, porque cuando se lo hace, se cae de un lado o de otro, pero nunca en medio, nunca en el punto medio a partir del que se distribuye el espacio. No se puede estar “entre”, pero todo estar y toda estancia brotan de él (Leyte, 2008, p. 252).

Que la cuestión de la casa aparezca dentro del horizonte de la pregunta por el humanismo, reitera la pregunta inicial de Heidegger por el sentido del ser, para mostrar que

la pregunta por la casa debe transcurrir al margen de la pregunta por el sentido o la esencia humana. La filosofía de Heidegger no pretende restablecer ningún significado, sentido o esencia de lo humano, sino que entender todo esto a partir de que el lenguaje es la casa del ser. Lo humano ha perdido cualquier suelo donde pisar, o lo que vendría a ser lo mismo: que todo suelo se ha vuelto ocupable para él, de modo que el lugar no significa ya nada por sí mismo (Leyte, 2008, p. 253). “Todo lugar es el mismo” es una expresión que supone el reconocimiento de esta indiferencia, dado que lo que realmente sobreentiende la expresión es que “es” se comprende ya desde la misma identidad o la diferencia. Es decir, “es” significa siempre lo mismo, lo que no implica un significado difuso o general. La casa, en la sentencia de Heidegger, es extraña a esa generalidad, como a un sentido supuesto del que dependería el ser. Más bien, implica que ahora el sentido se comprende desde la casa, como umbral o “entre” (Leyte, 2008, p. 254). Este territorio general fue reconocido por Hegel en su comprensión de la filosofía moderna, que es la comienza cuando llegamos a casa, para hacer con ese arribo que el universo en su conjunto pueda transformarse en la propia casa. Es con Descartes –afirma Hegel en su *Lección sobre la historia de la filosofía moderna* – “que entramos en una filosofía independiente, que sabe que procede de forma autónoma y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero”. Lo que para Heidegger quiere decir que “la tierra en que la filosofía construye su hogar a partir de ese momento, es la auto-certeza incondicionada del saber. Esta tierra sólo se conquista y se mide por completo paso a paso. Sólo se consigue la posesión absoluta a partir de un fundamento absoluto” (Heidegger, 2012b, p. 100-101).

La sentencia de Heidegger “el lenguaje es la casa del ser” debe oponerse entonces a otra sentencia, que funcionaría como una especie de lema para el trayecto que la filosofía ha tomado desde Descartes hasta Hegel, y que rezaría: “la subjetividad es la casa del ser” (Leyte, 2008, p. 255). Para la filosofía moderna, sólo con Descartes el pensamiento ha podido entrar, por primera vez, a su hogar. Hasta ese momento, el pensamiento estaba fuera de casa, en una especie de destierro. A partir de la promoción de la subjetividad como principio de explicación y comprensión de lo real y de su propia génesis, “dentro” y “fuera” pasan a ser distinciones que se hacen dentro de la casa, lo que significa que cuando uno sale de la propia casa no se sale realmente porque no se atraviesa nada, no se pasa ningún umbral. Y cuando se está dentro, tampoco se puede aspirar a entrar. Es como si la

subjetividad “liquidara hasta la misma aspiración, el mismo deseo de entrar o salir” (Leyte, 2008, p. 254-255). Con la subjetividad, la filosofía deja de ser lo que es, es decir, aspiración al saber, para transformarse en saber. La subjetividad liquida hasta la misma posibilidad de la filosofía. Porque la filosofía moderna realiza la aspiración de sentirse en casa en todo lugar, de sentirse en todo lugar como si fuera el mismo lugar, de modo que ese aspirar se volviera el verdadero trabajo filosófico, un trabajo que es hecho por el yo, ya que entrar en casa es entrar en el yo (Leyte, 2008, p. 256).

Cuando Heidegger rememora a Novalis evoca un sentido romántico de la aspiración de la filosofía, procurando mostrar el fracaso de la tarea emprendida, ya que la filosofía nunca alcanzará el saber (Leyte, 2008, p. 257). Heidegger introduce un sentido inquietante para la filosofía, que consiste “en que el fondo la aspiración consiste en aspirar a la propia aspiración, y por lo tanto a la permanente insatisfacción que reside precisamente en pensar que todo puede ser conquistado, que todo puede volverse doméstico, cuando al final lo que se descubre es que lo doméstico consiste exclusivamente en el propio conquistar y que *no hay lugar*, pero porque este se ha sobreentendido como un espacio que obligatoriamente – como consecuencia de la aspiración– tiene que ser ocupado y habitado” (Leyte, 2008, p. 257). La “casa del ser” es una expresión que alude a lo “inhabitable”. Lo habitable es extraño a lo doméstico, razón por la cual tiene que ver con el lenguaje. La sentencia de Heidegger “el lenguaje es la casa del ser” pretende pensar el temblor del umbral, que es la liquidación de la diferencia entre el fondo y la expresión, entre lo que se quiere expresar y el modo de hacerlo. El ser y el lenguaje son en sí mismos diferencia y constituyen el umbral, que es lo inhabitable. El umbral es lo inhabitable, “y por eso es el ser” (Leyte, 2008, p. 258-259).

El verdadero lugar es el del lenguaje. En él se habita “poéticamente”, lo que quiere decir: no domésticamente (Leyte, 2008, p. 259). El poema no es un tipo de lenguaje, sino que el lugar donde aparece el lenguaje, ya que revela la imposibilidad de ese aparecer como tal. El poema revela que el lenguaje no es la mera expresión para decir algo, desplegando ese no aparecer. El lenguaje es la casa del ser y por eso es lo inhabitable mismo; es la casa cuando esta ha revelado su propia constitución, “la del umbral que realmente hace que se atravesase algo, y donde se distingue efectivamente un origen del que se parte y se sale y un destino al que se llega. El umbral es el propio tránsito” (Leyte, 2008,

p. 259-260). Lo inhabitable es una dimensión ontológica, no política o moral. Lo inhabitable debe entenderse a partir del propio *logos* y su división irreconciliable, lo que es extraño para una subjetividad en la que se puede estar y habitar. La angustia es una forma radical que tiene el Dasein para “encontrarse” en la casa. En la angustia, el Dasein se encuentra “in-habitado”, porque se encuentra “en nada y en ninguna parte”, sin localización precisa porque su lugar es la nada. Se trata de un decisivo y constante no estar en casa, *Unheimlichkeit* (Leyte, 2008, p. 261). Este fenómeno de “inhabitabilidad” es ontológicamente originario, ya que refiere a la constitución propia del ser que no coincide con nada, lo que hace que tenga que caracterizarse desde la existencia como un permanente “estar fuera” (Leyte, 2008, p. 262). La existencia es un término hermenéutico introducido por Heidegger en *Ser y Tiempo* para expresar que lo que rige no es la certeza ni la seguridad de la habitación, sino que la “dislocación, el desplazamiento, el descentramiento, la inhabitabilidad, esto es: la distancia y la separación respecto de cualquier centro y, añadidamente, respecto de cualquier formulación” (Leyte, 2008, p. 262).

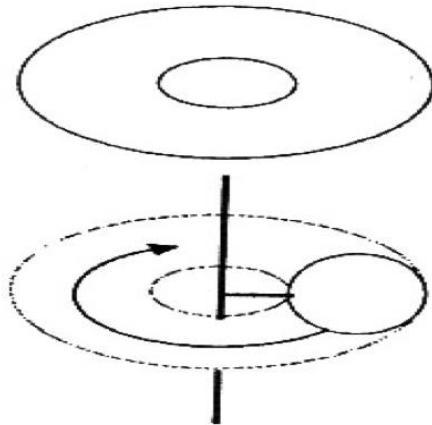
A partir de la inhabitabilidad/existencia es como puede entenderse el lenguaje como algo que no es doméstico. Aun cuando en apariencia hablamos desde lo doméstico, es decir, desde el enunciado como estancia siempre habitable, en la que se encuentra todo ya previamente comprendido. Se puede, entonces, decir, porque el ser está previamente presupuesto, en la medida en que no está presente como tal. Pero en realidad, se puede decir precisamente porque el ser no puede estar presente en cuanto tal, como lo estaría una cosa o la característica de una cosa, porque de estar presente, el ser aparece justamente como lo que no puede aparecer (Leyte, 2008, p. 263). La constitución del ser es la misma diferencia del ser al ente, en tanto que en esta diferencia “ser” no es más que “ente”, ni otra cosa distinta que él. Una manera de entender esta ambigüedad pasa por la diferencia entre lo habitable y lo inhabitable: “inhabitable es el ser del Dasein, habitable el mismo Dasein cuando es” (Leyte, 2008, p. 264). Así, la casa no debe entenderse como el adentro respecto del afuera, sino como la diferencia o umbral a partir del cual tiene lugar todo, por lo que el Dasein define la misma inhabitabilidad. “El Dasein es lo inhabitable. Lo habitable es la estancia, la caverna, pero no la existencia; lo habitable es igualmente lo decible, que es siempre predecible. Lo inhabitable es el lenguaje, que es justamente la casa –es decir, el umbral–en que consiste el ser: el “es” implicado en todo enunciado” (Leyte, 2008, p. 264-

265). Lo inhabitable es también nombrado como *polis*, lo que convierte a la *polis* en una figura políticamente imposible. Políticamente sólo es posible el Estado –como organización jerárquica del lugar de encuentro de los hombre– por lo que cabe la pregunta si esa posibilidad no viene preparada por la imposibilidad de la *polis*, de la misma forma que cada enunciado posible sólo depende de la imposibilidad de que el lenguaje aparezca. La *polis* no define administración alguna de lo humano, sino que el lugar de lo inhabitable que es el espacio vacío donde, precisamente por encontrarse vacío, puede haber reunión y ser considerado como el espacio originalmente político (Leyte, 2008, p. 266). El Estado nace como administración del estado de cosas, que no se pregunta por lo que hay, sino que lo administra. El Estado no es lugar como lugar vacío desde donde podría tener lugar el lenguaje y la diferencia. La *polis* es una figura imposible, igual que el Dasein, las que no pueden administrarse, sino sólo pensarse (Leyte, 2008, p. 267).

La pregunta no es, en consecuencia, cómo puede refugiarnos una casa, sino qué y cómo puede ser una casa (Leyte, 2008, p. 269). La estructura de la casa depende de una desarmonía estructural, porque siempre estará tensada entre dos opuestos que no son conjugables, lo que hace que la catástrofe en sus cimientos se encuentra siempre garantizada. Existirían, por lo tanto, dos modos de “inhabitar”: uno que es propiamente óntico, que tiene que ver con fallas al nivel los rasgos “identitarios” de la casa, y otro, que es anterior a estos, y que consiste en que él mismo es constitutivamente inhabitable, precisamente porque es “sentido”. Entre estos dos modos de “inhabitar” existiría un conflicto permanente y sin resolución –cuyo destino depende de que se cubra o no el defecto constitutivo del lenguaje, el que también es su verdad, que es que el lenguaje no puede aparecer como tal– que sitúa por un lado lo habitable, aquello en lo que siempre se está, y por otro lo inhabitable, que es en lo que estructuralmente no es posible estar. El Dasein es introducido por Heidegger para dar cuenta de la imposibilidad de fundamentar lo inhabitable, convirtiéndolo en su ser en el heredero de este conflicto irresoluble. Tal vez por esto es que Lacan, refiriéndose a la división que constituye la realidad del sujeto, “encarna” al Dasein en el residuo corporal que es el objeto a, que aquello que enmarca dicha realidad (Lacan, 2012e, p. 378). En el “no-poder-estar” y en el “no-estar-en-casa” reside el lenguaje, “que define el imposible lugar, la indefinible línea, el umbral que no se puede habitar” (Leyte, 2008, p. 270).

La apelación a la topología encuentra sus razones en la estructura del sujeto a la que se consagra la práctica del psicoanálisis. La topología –como afirma Lacan en *L'Étourdit*– no tiene, por tanto, la función de orientarnos en la estructura, ya que ella es la estructura “como retroacción del orden de cadena en que consiste el lenguaje”. La estructura implica una topología diversa de la esfera –la estructura es lo *aesférico* propone Lacan– en la medida en que un efecto de sujeto puede captarse en la articulación del lenguaje (Lacan, 2012f, p. 507-508). El sujeto se constituye primero como una falta, como un menos contable (-1), cuestión que no es posible de captar así como así. Porque para percatarse de ello –advierte Lacan su seminario del 7 de marzo de 1962 (Lacan, 2004)¹⁸– es necesario tomar un rodeo que ha sido “largamente preparado” por él, una vuelta que se remonta hasta *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, ahí donde ya se refería a la estructura del sujeto como la de un anillo, oponiéndola a ese “objeto obtuso” y nostálgico que es la esfera. El toro es introducido por Lacan debido, principalmente, a que es una superficie que comporta una ventaja topológica respecto de la esfera. Mientras que en esta última, al igual que en el plano, cualquier lazo puede ser reducido a un punto, en el toro, en cambio, existen lazos que son irreductibles, que son los que en su círculo incluyen al agujero. El toro participa de la estética de un espacio que no es uno. O para decirlo de otra manera, el toro nos advierte de un espacio del que no podemos apropiarnos con nuestras manos, porque este espacio no puede replegarse completamente sobre sí, no puede retroceder hasta un punto en torno al cual todo se reuniría y del que todo surgiría. Es debido a los lazos irreductibles al punto que pueden trazarse en su superficie, que la estructura topológica del toro es necesariamente la del sujeto (Lacan, 2004).

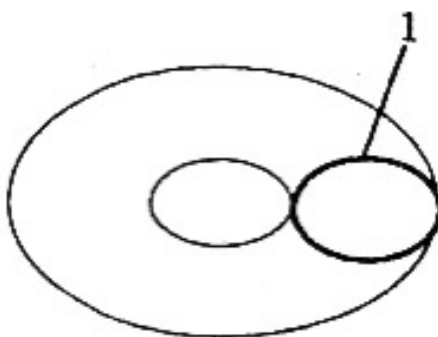
¹⁸ Nuevamente trabajaremos con la versión crítica de Ricardo Rodríguez Ponte, la que por no contar con paginación, citaremos haciendo referencia a las fechas de las sesiones del seminario.



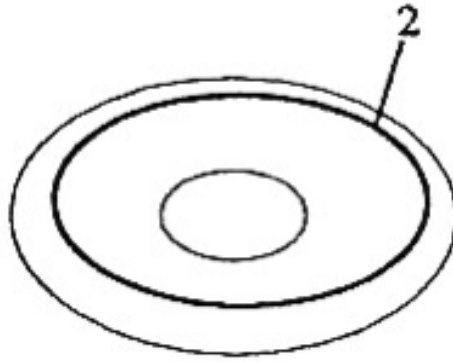
Un toro es definido como una superficie de revolución, engendrada por la rotación de una circunferencia alrededor de un eje situado en un plano. Es una circunferencia puesta a dar vueltas, hasta que al final de su orbitar, al cabo de una vuelta completa, uno como sujeto de la superficie, no puede sino encontrarse rodeado por ella. Esto quiere decir que el toro no posee, por sí mismo, un agujero central o circular –lo que permite imaginarlo como la cámara de una rueda, un aro de basketball o como un hula-hula– más que para alguien que lo observa como objeto, porque para su sujeto, el toro debe llegar a constituirse a partir de un número determinado de vueltas significantes en torno de un eje, las que por su repetición, producen a la superficie como superficie cerrada. El sujeto, afirma Lacan siguiendo a Poincaré, es infinitamente plano, desprovisto de espesor tal como la superficie en la que habita, por lo que sin una tercera dimensión a la que poder referirse, el sujeto no puede despegarse de este mundo para verlo de manera panorámica. De este modo, no existen diferencias “locales” para un sujeto inscrito en una u otra superficie. Todas las superficies topológicas son localmente homeomorfas a un plano, desde el momento en que están sumergidas en el espacio tridimensional. Sólo cuando el sujeto tiene la pretensión de no quedarse en una región de la superficie, sino que recorrerla completamente con su decir, es que puede llegar a encontrarse con una propiedad “global” de la misma, que es la que recién introduce la distinción. Una superficie, entonces, no es otra más que un conjunto de discos pegados entre sí, semejante a un *patchwork* o acolchado (Amster, 2001, p. 40-41). El toro, por tanto, es una superficie cerrada y bilatera, tal como lo es la esfera. Pero el toro incluye una característica que le es propia y que lo diferencia topológicamente de la esfera,

que es que limita, sin encerrar, a una parte del espacio exterior. Es decir que por su agujero, el toro es un asa, lo que nos permite tomarlo y manearlo, pero sin poder cerrar del todo nuestra mano sobre él.

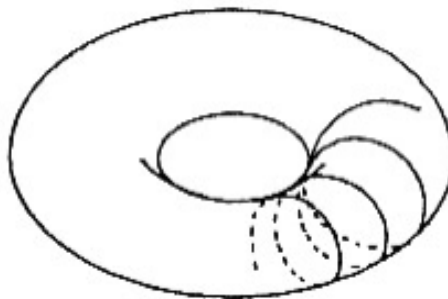
Las propiedades topológicas del toro para Lacan consisten esencialmente en una “palabra soporte”, la que introdujo bajo la forma de una adivinanza. Se trata del *lazo* [*lacs*] que proviene de la reducción del término *laguna* [*lacune*]. Si Lacan propone un sujeto para el que son suficientes dos dimensiones, es para rechazar con ello la existencia de una supuesta profundidad a la que respondería el sujeto del inconsciente. El psicoanálisis no es una psicología de las profundidades, por lo que las *lagunas* con que el inconsciente se manifiesta en el terreno de la consciencia, no ponen a este en un fondo inexplorado, como si fuese el presupuesto de las suposiciones de la consciencia, sino que hacen de él el efecto de la determinación de los *lazos* que pueden trazarse en esta superficie de dos caras que es el inconsciente, subvirtiéndolo topológicamente con ellos el interior y el exterior. Con el toro podríamos percibir con claridad lo que es un plano o una esfera, de no ser que de ningún modo este es homogéneo a estas superficies, en cuanto a los lazos que puedan trazarse en su superficie. Si el toro es necesariamente la estructura topológica del sujeto, es porque comporta lazos que no pueden ser reducidos. De estos hay dos tipos.



Este círculo primer círculo, que se cierra en forma de bucle [*se bouclerait*] pasando a través del agujero, Lacan lo denomina “círculo lleno”. Hay un segundo bucle irreductible, llamado por Lacan “círculo vacío” y que es aquel que circunda alrededor del agujero:

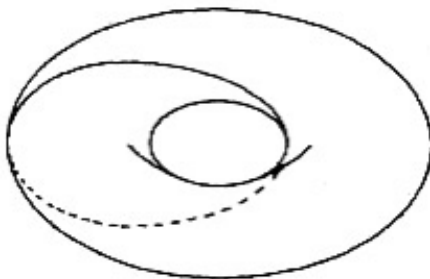


Toda enunciación que se quisiera sintética debe encontrarse ubicada en el primer trazo. En su círculo ésta se desenrolla [*se déroule*], al modo de un principio constitutivo del sujeto, sobre el que este trataría de volver para contarse en la cuenta que allí ha comenzado. El sujeto es “aquel que cuenta” y que va a invertir tiempo en volver a encontrarse en su cuenta. Repitiendo este primer trazo en la superficie del toro, y manteniéndolo en la repetición del *uno* de la vuelta, se produce de esta manera una bobina, que es la serie de vueltas que caracterizan originariamente a la relación del sujeto con el significante, es decir, la repetición *unaria* del automatismo de repetición. Este bobinado puede extenderse hasta retornar a su punto de partida, hasta que “la serpiente se muerda la cola” y se cierre el circuito. Este momento conclusivo es el que permitirá subrayar ahora la función necesariamente *unaria* de la vuelta:



En este espacio “doblemente conexo”, cortado por dos lazos que no lo dividen, cuando el sujeto recorre la sucesión de las vueltas de su demanda, necesariamente se engañará en la cuenta. El sujeto se engaña en *uno* en su cuenta, que es lo que hace

reaparecer el (-1) inconsciente en su función constitutiva. El inconsciente es aquello que resta al sujeto para llegar a pensarse agotado por su pensamiento o para alcanzar a decir su decir. El (-1) es el elemento intuitivo imposible de formalizar completamente por una razón pura elevada a su condición de sujeto trascendental. La equivocación en la cuenta se debe a que la vuelta que el sujeto no puede contar, es la que ha dado dando la vuelta al toro. Así, mientras que los “círculos llenos” corresponden a la demanda, los “círculos vacíos” corresponden a la función del deseo. En la sucesión de los círculos llenos, los círculos vacíos, tomados en los anillos de esos bucles, unen entre sí todos los círculos de la demanda, por lo que tienen que ver con *a*, objeto que se le propone al deseo como objeto metonímico. No es por tanto el deseo el que se simboliza mediante estos círculos vacíos, sino que el objeto del deseo. Pero los dos tipos de lazo recién descritos, pueden llevarse a cabo mediante uno solo. Este “trazo oblicuo” es justamente el que interesa a Lacan, ya que concierne a la propiedad estructural del sujeto: que aunque no haya dado más que una vuelta, sin embargo a dado verdaderamente dos, la vuelta del círculo lleno del toro y al mismo tiempo la vuelta de un círculo vacío, que es la vuelta que falta en la cuenta:



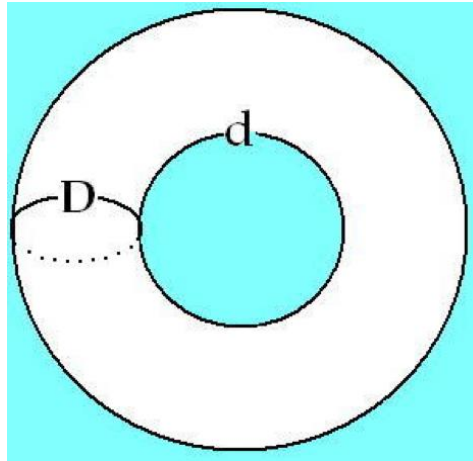
La vuelta faltante en la cuenta es la que el sujeto incluye en las necesidades de su propia superficie por ser infinitamente plano. La subjetividad no podría captar esa vuelta faltante sino es por un rodeo, que es el Otro. El *uno* de la vuelta única –señala Lacan en la sesión del 14 de marzo de 1962 (Lacan, 2004) – que distingue cada repetición en su diferencia absoluta, no le cae al sujeto desde el cielo, sino que a partir de la existencia, antes de su nacimiento, del discurso universal, cuya experiencia hace necesario el lugar del Otro. Incluyendo al Otro, el sujeto podrá llegar a conquistar su propia localización en la estructura que es la estructura del toro, en tanto que constituida por bucles que no

desaparecen por ser irreductibles al punto. En el Otro se encarna la irreductibilidad de las dos dimensiones, ya que esta sólo es sensible en el dominio simbólico. Es en la experiencia de lo simbólico que el sujeto encuentra una limitación a sus desplazamientos en el espacio en que lleva a cabo su experiencia como hablante, lo que le hace entrar “el ángulo irreductible” de esta duplicidad de dos dimensiones. Siendo diferente de sí mismo, “el significante implica un espacio de diferencias que no puede ser colmado; y el más simple de los significantes, cerrándose sobre sí mismo, no puede sino desdoblarse entre sí mismo y el otro que él es para sí mismo”. El significante se encuentra en “exclusión interna” respecto de sí mismo, que es lo que ciñe el trazo oblicuo, poniendo en continuidad el exterior y el interior (Darmon, 2008, p. 156).

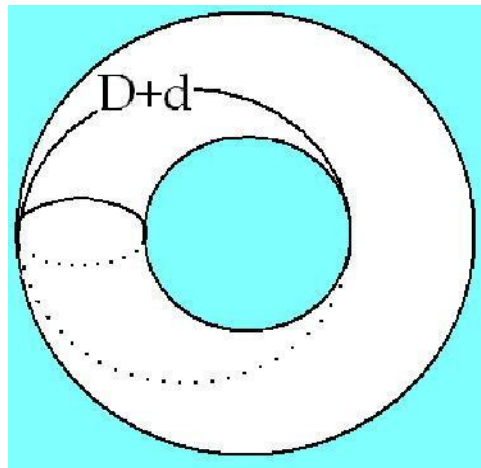
Tratando de decir el objeto de su deseo, lo que implica no sólo un acto de enunciación, sino que un acto de imaginación. De esta manera, el sujeto introduce una “maniobra de la función imaginaria”, que es la que se revela a partir de la frustración. Cuando en sus *Confesiones*, San Agustín hablaba de la pasión celosa del niño ante su hermano de leche que mama del pecho que él, satisfecho, acaba de dejar, vemos súbitamente aparecer lo que subyace a cada una de las satisfacciones del sujeto. Se trata de que el semejante, cuando está en posesión del objeto, hace aparecer el objeto que sin él estaría elidido o enmascarado. La palidez mortal de aquel niño, “lívido y con cara amarga” a pesar de que todavía no sabe hablar, ilumina algo nuevo que es el deseo, el deseo del objeto como tal. El deseo desestabiliza al niño más allá de su condición de satisfecho. Se siente amenazado en lo más íntimo de su ser, revelando su falta fundamental en la forma de ese otro que ha usurpado su lugar, lo que actualiza a la vez la metonimia y la pérdida que esta condiciona. Porque la metonimia implica una dimensión de la pérdida, que es pérdida de la cosa en el objeto. Se trata del objeto “profundamente perdido”, el que nunca es vuelto a encontrar en tanto que el mismo. La tensión que guía la búsqueda del objeto perdido es lo que conduce a la búsqueda hacia su propio fracaso, ya que para ser vuelto a encontrar, el objeto debe estar ya marcado. El medio es lo que hace imposible la empresa. Si el yo [*moi*] es metonimia, es porque aquel ser del que el niño agustiniano está celoso no es su semejante, sino que es su imagen como fundadora del deseo. La metonimia trae aparejada, por esta razón, una pérdida esencial en la imagen, una parcialización de la

misma, desde el momento en que, en lo imaginario, la toma como la parte de un todo. Parcial es como la imagen revela el deseo.

Esto no sería posible si lo simbólico no estuviera ya está ahí, esperando a ese niño celoso de su propia imagen. Respecto del Otro y su discurso es que el niño debe, con más o menos dificultad, ubicarse. El Otro es quien dirige la escena de la rivalidad infantil. Debido al Otro y su discurso es que encontramos “la infancia de la experiencia”, a la que sólo se podrá acceder formalizando adecuadamente de lo que se trata en ella, que es el intercambio producido, por la misma dimensión del Otro, entre el deseo y la demanda. Este “intercambio ingenuo” entre la demanda y el deseo es la “trampa” en la que se ha dejado capturar el neurótico, tratando de hacer pasar en la demanda lo que es el objeto de su deseo; tratando de obtener del otro la satisfacción de su deseo; exigiéndole al otro el objeto de su deseo, que es justamente lo que no puede demandarse. Por esta razón es que el neurótico intentará, habiendo fracasado en su demanda, de adecuar su deseo a los conformismos que lo rodean, para satisfacer con ello la demanda del otro. El neurótico requiere necesariamente para su deseo –aun cuando esa necesidad se convierte en un impasse para su realización– de la sanción de una demanda. Lo que el analista le rehúsa, porque eso es lo que espera de él, es justamente una demanda que le exija “desear congruentemente”. En la medida en que la demanda se renueva según la serie de los “círculos plenos”, será a través de cada uno de los retornos de esos círculos que se materializará el “círculo vacío” que estos eliden en tanto que se repiten, realizando así el objeto metonímico que corre bajo la demanda. La metonimia encuentra así su “aplicación más sensible” como siendo manifestada por el deseo [d], en tanto que el deseo, como “deseo metonímico” es lo que se articula como supuesto en la sucesión de todas las demandas [D] en tanto que ellas son repetitivas. En la sesión del 28 de marzo de 1962, Lacan representaba esto de la siguiente manera:

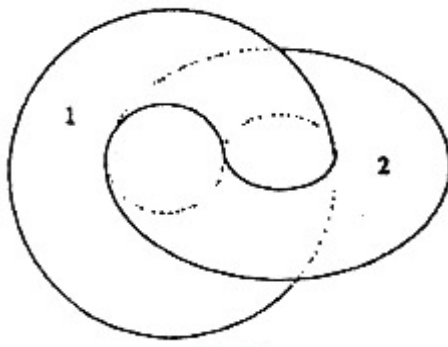


La adición de estos dos círculos $[d+D]$ produce un tercer círculo que es aquel “trazo oblicuo” que importa tanto a Lacan, ya que este trazo tiene el privilegio de pasar a través del toro envolviéndolo, representando, mediante un solo trazo que pasa por el vacío central y el vacío periférico, la demanda con su subyacencia de deseo.



Para Lacan, se hace necesario, para dar razón de este “círculo privilegiado”, construir un segundo toro. Porque el toro, debido a su estructura topológica, implica un toro complementario al que se encuentra acoplado, lo que tiene la propiedad de permitirnos imaginar la aplicación del objeto del deseo, que es el círculo interno vacío del primero toro, sobre el círculo pleno del segundo, constitutivo de unos de sus lazos irreductibles. E inversamente, hacer que el círculo de una demanda sobre el primer toro, se superponga en

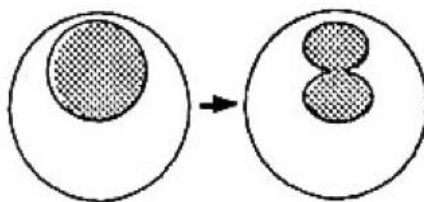
el otro toro a su círculo vacío, llenando la función de mostrar esta inversión: el deseo en uno es la demanda en el otro, la demanda de uno es el deseo en el otro, que es lo que produce el nudo donde se estanca la dialéctica de la frustración. Los dos toros encadenados representan para Lacan al sujeto y al Otro en la dialéctica de la frustración en la neurosis



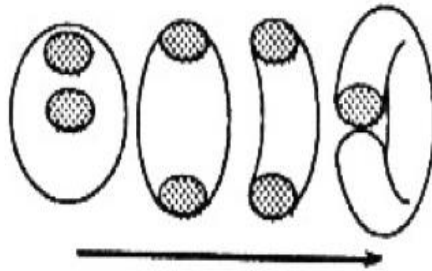
La dependencia posible de estas dos topologías expresa un esquema del espacio que se mantiene sin la necesidad de recurrir a la intuición de la profundidad, que es el espacio constituido y organizado por la irreductibilidad del corte. Mientras no les otorguemos otra sustancia más que topológica, mientras no consideremos nada más que las propiedades topológicas de la superficie implicadas, los espacios exterior e interior resultan puestos en continuidad, a partir de una reformulación de la estética trascendental. El corte es lo que caracteriza a la estructura topológica del significante, en la medida en que es una estructura que se cierra. Desde que el significante, por definición, se encuentra ligado íntimamente a todos los otros, él no es otra cosa que corte que no corta nada de antemano, sino que actúa como un corte que resuelve y produce la superficie que habrá el sujeto. A partir del significante, entonces, debemos concebir una “una conectividad sin sustancia, hecha de puras diferencias” (Darmon, 2008, p. 160-161). Por esta razón, las propiedades del anillo pueden llegar a simbolizar la función del sujeto en su relación con el otro. Porque a partir de este pasaje entre el exterior y el interior sin solución de compromiso, se entiende que el sujeto construya su espacio exterior sobre el modelo de la irreductibilidad de su espacio interior. El esquema de los dos toros abrazados que presenta Lacan, demuestra la ausencia de aquella armonía ideal del objeto con la demanda y de la demanda con el objeto, la que

podría llegar a ser exigida desde que el neurótico la espera del Otro al que se dirige. No hay coincidencia entre las demandas del sujeto y del Otro, por lo que la dependencia topológica entre ambos es sin reciprocidad. El objeto del deseo es el efecto de la imposibilidad del Otro de responder a la demanda, ya que la demanda del sujeto ciñe el objeto a en el Otro. Esta cuestión se aprecia manifiestamente en el sentido de que sin importar qué deseo comporte esa demanda, el otro no podría bastar para recubrirla y satisfacerla, lo que deja al descubierto la condición *aesférica* de la estructura.

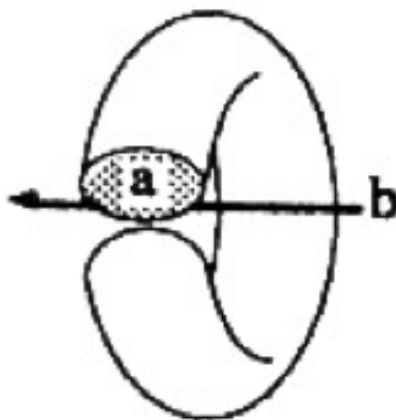
Los efectos de la frustración permiten ya indicar una inversión. El sujeto, en tanto que hablante, no está envuelto en el Todo de una esfera ideal, donde lo externo enrollaría paulatinamente lo interno. Debido a lo que introduce y se introduce con él, si el sujeto es puesto en correspondencia con la esfera como modelo intuitivo de un espacio cósmico, este no podría ser otra cosa que la existencia de un agujero en dicha esfera. Al entregarle al agujero un valor positivo, la superficie se deduce como “organización del agujero”. El agujero toma su sentido más evidente en el hecho de que puede hacer comunicar el interior y el exterior de la esfera. El interior y el exterior dejan de existir “como tales”, ya que una esfera agujereada, al modo de una calota, puede volverse del revés sin problemas. Sin embargo, si el agujero tiene un sentido para el psicoanálisis –dice Lacan en la sesión del 23 de mayo de 1962– no se debe solamente a que soporta esta intuición fundamental, ya que la reversión sigue manteniendo a la esfera como referencia exclusiva. Para Lacan, el agujero importa “por los avatares que pueden llegar a ocurrirle”. De ellos será de donde Lacan construirá toda su topología. El primero de los *avatares del agujero*, es que uniendo dos puntos de su borde, este se duplica, transformándose en dos agujeros:



Estos dos agujeros aislados en la superficie de la esfera, reunidos luego uno con el otro y prolongados conjuntamente, son los que dan el toro. Esta superficie tubular que se muerde la cola, al cerrarse entrega como resultado lo que tiene de más ejemplar la función del agujero: no sólo existe un agujero que comunica el interior y el exterior, sino que además hay otro agujero, instalado en el corazón de la superficie, que donde es agujero aun estando ubicado en pleno exterior.



Lo que se conoce como agujero es el corredor que se forma en un espesor [a], y luego está el otro agujero central de la superficie [b], el agujero “corriente de aire”. Este último es irreductible cuando es circunscrito por un corte, por lo que sostiene los efectos de ese corte, es decir *a*, el objeto en tanto tal. El objeto nunca es alcanzado, sino que sólo puede ser contorneado “en todos los sentidos que pueden dársele a la palabra” [*contour*: contiene la palabra *tour*, la que también es anagrama de *trou*, “agujero”]:

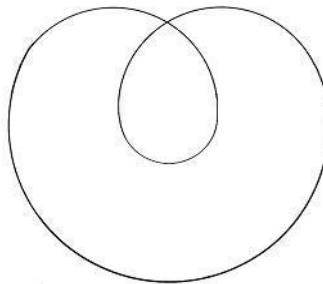


Teniendo en cuenta este *contornear*, lo que el abrazo de los dos toros introduce es la condición de que el objeto del deseo sólo es concebible para el sujeto, si es puesto en relación con las maneras en que la demanda del Otro se ha articulado con su deseo. El agujero de uno de los toros coincide con una vuelta completa de la demanda del otro. La demanda del Otro está puesta en relación con el establecimiento del objeto del deseo para el sujeto, mientras que la demanda del sujeto, a su vez, está puesta en relación con el establecimiento del objeto del deseo para el Otro. A partir de esta relación entre la demanda y el objeto del deseo, es que Lacan propone –en la sesión del 28 de marzo de 1962– que el deseo se estructura sobre el camino de la demanda, pero como *más allá* de la demanda, siendo ese *más allá* lo que le entrega su particularidad y su fijeza al deseo. Debido a que el toro es una superficie que se cierra con un bucle, mediante una vuelta en más o en menos, las vueltas repetitivas que constituyen su superficie conducen a Lacan a indicar que es la frustración lo que entrega el objeto de la demanda, ya que las vueltas de la demanda encierran *nada*. Porque hay heterogeneidad de las demandas, porque se trata de otra cosa que de aprehender lo que habría de común entre las demandas, es que se hace posible apreciar el cierre de la superficie así como su *vacío* interno. Pero el vacío y la nada no son lo mismo, por lo que deben ser diferenciados entender de lo que se trata con ubicación del deseo *más allá* de la demanda.

La topología que hasta aquí hemos seguido, es introducida por Lacan principalmente a partir de sus consideraciones sobre la identificación. El significante es lo que determina al sujeto – afirma Lacan en la sesión del 30 de mayo de 1962, casi como un recuerdo del abc del asunto. Del significante el sujeto adquiere una estructura. Las superficies topológicas son estructuras también, ya que se encuentran estructuralmente presentes en cada uno de los puntos que las constituyen. Por lo tanto, el sujeto tiene la estructura de una superficie topológicamente definida. Se trata, entonces, a propósito de la identificación, de hacer depender al sujeto y su estructura del significante, en tanto que el significante es corte, siendo el corte lo que engendra la superficie. Esta forma de entender el engendramiento de la superficie, subvierte la relación que podríamos establecer con una supuesta primera evidencia, que es la evidencia subjetiva del espacio. Sólo considerando la

perspectiva topológica, podrá ser captado el punto de inserción del significante en lo real, que es lo que toda praxis busca constatar.

Como efecto del significante, la noción de corte fue primeramente abordada por Lacan a partir del análisis fonemático del lenguaje. El lenguaje es considerado como una línea temporal y sucesiva de significantes, articulados en imbricaciones recíprocas y sucesivas de orden creciente, lo que Lacan reconoció en *La instancia de la letra...* como “cadena significativa”, la que afirma, para pensarse adecuadamente, de un sustrato topológico. Ahora, en el contexto de la topología de la identificación, para Lacan “la línea misma debe considerarse como corte original”, lo que hace que esas interrupciones parciales y puntuales que son los fonemas, deben ser reconocidos como “secciones de corte”. Esta modificación introduce un “elemento vivo” del significante, que es lo que Lacan reconoce como “ocho interior”



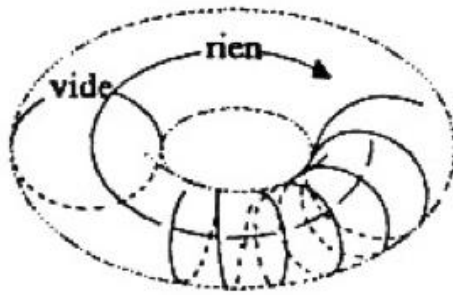
Esta línea que se recorta tiene el interés de presentarnos “el corte llevado sobre lo real”, manifestando aquello que es su característica y su función. Lo real, tal como Lacan se ha servido siempre de él, “es lo que introduce lo mismo, o más exactamente: lo real es lo que vuelve siempre al mismo lugar”. Esto quiere decir que en la sección de corte que es el significante, en tanto que diverso de sí mismo, no hay forma de hacer aparecer lo mismo si no es del lado de lo real. El corte no puede saber que se ha cerrado, que ha pasado por el mismo lugar, en el nivel de un puro del sujeto del corte, sino porque lo real, en tanto que distinto del significante, es lo mismo. Sólo lo real cierra el corte. La curva cerrada sobre sí es lo real revelado, pero es preciso que el corte se recorte y tome la forma del “ocho interior”. El corte es un trazo que se recorta, lo que ocurre sólo después de que se cierre “sobre el fundamento de que, cortándose, ha encontrado lo real, sólo el cual permite

connotar como lo mismo, respectivamente lo que se encuentra bajo el primero y luego bajo el segundo bucle”. El “ocho interior” es el nudo de toda construcción identificatoria, ya que para engendrar la diferencia de lo que el significante significa originalmente, es porque algo no puede repetirse, pero siempre obliga al sujeto a volver sobre lo irrepitible para que tome forma significante. Para acabar con su forma significante, el significante debe al menos una vez repetirse, y esta repetición “no es otra cosa más que la forma más radical de la demanda”. El significante se encarna como “todas las veces que la demanda se repite; y si justamente no fuera en vano que la demanda se repite, no habría significante, porque no hay demanda”. Lo que la demanda ciñe con su bucle uno no lo tiene, ya que si se tuviera, no habría necesidad de demanda.

Con el “ocho interior” Lacan pretende ilustrar la relación del significante consigo mismo, lo que conduce a la relación del sujeto con el significante, ya que el sujeto es su efecto. La relación de la demanda con la constitución del sujeto, permite situar, en la oposición que les corresponde, a la función de la demanda como escansión, D, y a la del objeto del deseo, a. El doble bucle del “ocho interior” aplicado al toro representa la exclusión interna del objeto ceñido por el corte del significante diferente de sí. La demanda, entendida como corte significante, se sitúa en otra dimensión que la del deseo. Esto ya lo hemos podido apreciar manipulando el toro: el deseo es la vuelta en más que surge en el momento en que la demanda cierra su vuelta única, retornando al origen. Si Lacan llama la atención de que en su “grafo del deseo” no se vea por ninguna parte juntos a D y juntos, es porque esa separación está soportada por el hecho de que la demanda, como escansión significante, es equivalente a la pulsión. La intuición del grafo es refrendada por la topología del toro. La pulsión es “la primera modificación de lo real en sujeto bajo el efecto de la demanda”. En la pulsión ya está el efecto de la demanda, lo que hace –como ya veíamos más arriba– que esta se articule en un esquema gramatical. El corte efecto de la repetición de las vueltas en torno al agujero central no aprehende nada, lo que vuelve aprehensible algo radical, “de una manera significante y pre-conceptual, pero que a su manera no deja de caracterizar una especie de aprehensión”, que es la fuga de toda aprehensión respecto de su objeto. Hay movimiento metonímico de fuga en el punto mismo donde se sostiene la pulsión para comenzar su rodeo, que es el instante de la necesidad, pero de la necesidad dicha, es decir, sometida al desfiladero del significante. La

demanda cava un agujero para desdoblarse entre necesidad y deseo. El vacío interior repite la inexistencia de una satisfacción aprehensible. Para que la demanda sea tal demanda, es preciso que sea decepcionada, ese es su único soporte.

El deseo lleva la marca de la demanda para no confundirse con ella. Por esta razón es que para Lacan, este vacío es diferente de lo que concierne al objeto del deseo. El advenimiento metonímico constituido por la demanda, lo que es evocado por el deslizamiento mismo de la repetición de la demanda, es lo que no podría de ninguna manera ser evocado en el vacío rodeado por el bucle de la demanda, el *a* objeto del deseo. El objeto del deseo debe ser situado en el agujero que Lacan llama “nada fundamental” para distinguirlo así del vacío de la demanda; el nada [*le rien*] “donde es llamado al advenimiento del deseo”



En la sesión del 28 de marzo de 1962, Lacan afirmaba que el sujeto “esta destinado a la Cosa, pero su ley, su *fatum* más exactamente, es que, este camino, no puede describirlo más que por el pasaje por el Otro, en tanto que el Otro está marcado por el significante”. Si esto es así, es porque la aparición del sujeto no es nada más que la posibilidad de un significante más, de un *uno* en más, gracias a lo cual él mismo puede constatar que hay uno que falta. El deseo y su objeto se constituyen *más acá* de este pasaje necesario por el significante, en una tensión creada a partir de la aparición de la dimensión del Otro y la emergencia del sujeto originada por el surgimiento del rago unario, el que “ante todo y para comenzar” borra la Cosa, haciendo que el *uno* que ella fue sea para siempre irremplazable. Pero es *más allá* es donde el deseo se hace deseo de algo y no de nada, alcanzando la singularidad que le es propia, al reproducir la relación del sujeto con el

objeto perdido. Drama “de esencia: pues el deseo viene del Otro, y el goce está del lado de la cosa” (2008o, p. 811). Para que el sujeto se comprometa primero en la dirección contraria del encuentro con la Cosa, el único medio con que contamos para articular esos primeros pasos del sujeto, es “una *nada* que es importante hacerle sentir” en esa dimensión que es el Otro. La *nada* permanece ahí en la dimensión que le es propia, a la vez metafórica y metonímica, del primero juego de significantes. Por ello, esta no es una *nada* de destrucción ni de anonadamiento, sino que la *nada* [*le rien*] en la cual el sujeto puede sostenerse cuando se instituye. El sujeto introduce la nada como tal, dejando, como diría Kant, “un espacio vacío que no podemos colmar ni por la experiencia posible ni por el entendimiento puro”. La nada que introduce el sujeto, dice Lacan, es un *nihil negativum*, “a saber, para emplear los propios términos de Kant, un objeto vacío, pero agreguemos: sin concepto, sin aprehensión posible con la mano”. Como el Otro no puede responder por su valor –como no dice que *nada quizá o lo peor no es siempre seguro*– el sujeto encontrará en un objeto las virtudes mismas de su demanda inicial que es demanda de *nada*.

El toro permite formalizar los elementos que sitúan en el fantasma la relación del sujeto “informado por la demanda”, *S*, ese *nihil negativum* que es el *a*. En el toro, creado por el corte del significante, hace de la relación entre demanda y deseo una “relación opuesta”, porque el *vacío* que sostiene la demanda no es el *nada* del objeto que ella rodea como objeto del deseo. La inversión de las relaciones entre *D* y *a*, donde la demanda del sujeto corresponde al objeto *a* del Otro y el objeto *a* del sujeto deviene la demanda del Otro, “es esencialmente –dice Lacan en las sesión del 30 de mayo de 1962– la forma más radical que podemos dar a lo que sucede en el neurótico: lo que el neurótico apunta como objeto es la demanda del Otro; lo que el neurótico demanda, cuando trata de aprehender *a*, el inaprehensible objeto de su deseo, es *a*, el objeto del Otro”. El acento de esta equivocación neurótica, varía según las dos vertientes de la neurosis. Mientras que para la neurosis obsesiva, el acento recae sobre la demanda del Otro, tomada como el objeto de su deseo; en el caso de la histeria, el fantasma se modula sobre el objeto del Otro, tomado este como el soporte de su demanda. Pero lo que en ambos permanece como cuestión, no es otra cosa que “el acceso a la naturaleza de este *a*”, la que sólo podrá ser despejada estudiando el soporte topológico que Lacan le entrega al fantasma: el *crosscap*.

Con el *crosscap*, Lacan introduce el corte que le falta, que es el que efectuaría la salida del impasse neurótico con su fantasma: en su búsqueda de a , el objeto del deseo que no tiene imagen, encuentra $i(a)$, la imagen especular. Esta imagen especular –afirma Lacan en la sesión del 30 de mayo de 1962– es un error; no es simplemente una ilusión, un engaño por su condición de *Gestalt*, sino que es un error porque el sujeto, en ella, *me-connaïs*, desconoce y se engaña, creyendo que tiene frente a sí su imagen. Lo imaginario es falsamente lo mismo, a partir de una falsa aletridad, que hace del otro, a pesar de la contrareidad que esto implica, un semejante. La imagen especular explica el funcionamiento del yo en la neurosis, al habilitar el desconocimiento de la disimetría radical entre la demanda y el deseo. El neurótico queda así ubicado en una posición crítica, ya que mediante su yo, se le entrega la posibilidad de identificar su demanda con el objeto del deseo del Otro o de identificar su objeto con la demanda del Otro. De esta forma engañosa del efecto del significante sobre el sujeto es posible una salida, la que requiere otra referencia del corte, que permite que el sujeto devenga, en tanto estructura por el significante, el corte a mismo, mira esencial del sujeto en su ser. A esto es a lo que el fantasma neurótico no accede y que hay que permitirle acceder, sin tener que conducirlo por la vías en que se obstina en llegar a a , es decir, destruyéndolo $i(a)$ o fijándolo, porque la imagen $i(a)$ jamás logrará autentificar por un corte subjetivo el objeto de su deseo. Es que el a al que apunta, no tolera la disimetría de i que es su soporte.

El *crosscap* es topológicamente equivalente al denominado “plano proyectivo”. Esta equivalencia implica que el *crosscap* puede ser presentado a partir del antiguo asunto de la perspectiva, originada como un problema planteado por los pintores del Renacimiento, quienes lo trasladaron luego a la matemática de la época. La perspectiva, tan básica en apariencia, presenta la muy delicada cuestión con respecto a la posibilidad de capturar la tridimensionalidad en la que vivimos en la bidimensionalidad de la tela (Amster, 2001, p. 56). El recurso más elemental para presentar el problema consiste en dibujar dos rectas paralelas, haciendo que se encuentren en un punto lejano sobre lo que llamamos horizonte. Todas las rectas paralelas trazadas posteriormente llegarán hasta el mismo punto del

horizonte. En sus *Elementos*, Euclides traducía este problema traído por los pintores, afirmando, en su *Quinto Postulado*, que son “rectas paralelas” las que estando en el mismo plano y siendo prolongadas indefinidamente en ambos sentidos, no se encuentran una a otra en ninguno de ellos. Pero si una recta, al incidir sobre dos rectas, hace los ángulos internos del mismo lado menores que dos rectos, las dos rectas prolongadas indefinidamente se encontrarán en el lado en que están los ángulos menores que dos rectos. Esto quiere decir que si una recta corta a otras dos produciendo del mismo lado ángulos internos menores que dos rectos, en la prolongación de la misma, llegará un punto, y sólo un punto, en que ellas se cortarán, sin importar cuánto se extienda el recorrido.

El *Quinto postulado*, como lo reconociera el mismo Euclides, no alcanzó a ser más que una suposición que escapó a la formalización que recibió todo el demás sistema y se mantuvo improbable matemáticamente hasta las primeras décadas del siglo XIX. Poco más de dos mil años tuvieron que pasar para que se hiciera posible problematizar dos “hechos” indiscutibles: el primero, que el espacio obedecía a Euclides, y el segundo, que Euclides obedecía al espacio (Kasner & Newman, 2001). Un ruso y un húngaro, Lobachevsky y Bolyai, ambos en 1830, argumentaron que el tan problemático *Quinto Postulado* era imposible de probarse o deducirse a partir de otros axiomas, por lo que debía ser considerado como lo que era, un postulado. Cualquier otra hipótesis sobre las rectas paralelas podría tomar su lugar y sustituirlo y otra geometría, tan consistente y verdadera como la euclidiana, vendría, a partir de ello, en su remplazo. Todos los demás postulados de Euclides serían retenidos por esta nueva geometría. Sólo en el lugar del quinto se produciría el conjuro de un sentido común que razona a partir de una geometría pura: “a través de cualquier punto en el plano, existen dos rectas paralelas para cualquier recta dada” (Kasner & Newman, 2001).

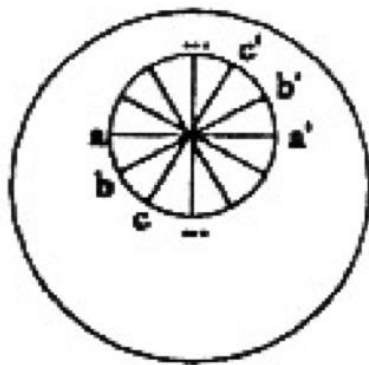
Volviendo a los pintores renacentistas, nos encontramos con que estos, habiendo terminado ya de dibujar el horizonte que tenían enfrente, podían luego girar su caballete, apuntándolo ahora, por un giro en 180°, hacia el “otro lado”, el que al comienzo había quedado a sus espaldas, abriendo con su gesto un horizonte distinto del primero. La vuelta que ha dado nuestro pintor a la búsqueda de “nuevos horizontes”, debe ser entendido también como el paso que va desde el horizonte euclidiano, hasta su duplicación mediante las paralelas de Lobachevsky y Bolyai. Como el pintor puede también mirar hacia los

costados, complejizando cada vez la perspectiva al detenerse en el transcurso del giro de su caballete, puede llegar también a concluir, luego de dar toda la vuelta, de que en realidad, el horizonte de abajo es el mismo que el horizonte de arriba, lo que determina que la realidad que encierran los dos horizontes es una superficie que se cierra sobre sí (Amster, 2001, p. 56). Sin embargo, la identificación de los horizontes es una tarea imposible de llevar a cabo si no se introduce un “ardid” que permita pasar del plano ordinario, en el que el pintor puede asumir que se encuentra, al plano proyectivo. Lo imposible se debe a que el espacio de la intuición no ofrece lugar para que la maniobra de cierre que construye el espacio proyectivo pueda producirse, porque la maniobra requerida implica un razonamiento hecho en términos de pura geometría. Por esta razón, la geometría proyectiva no manipula objetos ni se refiere al espacio físico, lo que hace que las nociones de “punto” o de “recta” no puedan seguir siendo asociadas a elementos de la realidad. A partir de la noción de “dualidad”, propia de la geometría proyectiva, las palabras “recta” y “punto” son intercambiables, y con el agregado de un “punto impropio” o “infinitamente distante”, la geometría proyectiva transforma el enunciado *dos puntos determinan una recta* en *dos rectas determinan un único punto*, el que es verdadero para la geometría proyectiva pero falso para la geometría euclidiana. La geometría proyectiva introduce de esta manera una inmensa novedad, al permitir la verificación de lo imposible en el plano cartesiano: dos paralelas también determinan un punto, aun si es “impropio” (Amster, 2001, p. 59-60).

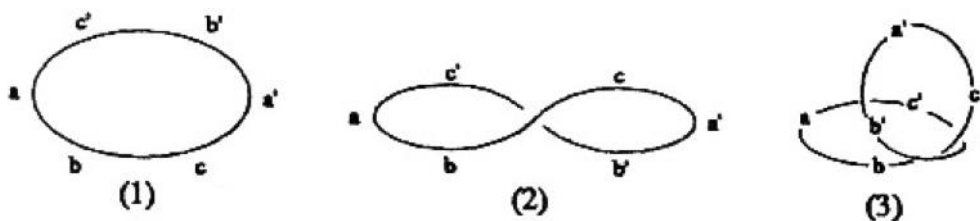
El plano proyectivo está construido por el conjunto de rectas del espacio que pasan por el origen O. El conjunto de los puntos de cada recta, excepto O, están sometidos a una relación de equivalencia. El plano proyectivo es elaborado a partir de la constatación de que es posible agregar al plano común todo un horizonte de puntos impropios o recta al finito, lo que explica que en la construcción geométrica clásica, los puntos del espacio proyectivo sean rectas (Amster, 2001, p. 60). Este es el punto de fuga de la perspectiva clásica, cuya función es permitir que las líneas paralelas se encuentren y agrupen al interior del cuadro. Para llegar a considerar esto, es suficiente concebir un centro de proyección al nivel del ojo y un conjuntos de rectas que pasan por ese centro. Debido a que dependemos completamente de nuestra intuición del espacio, y debido, además, a que nuestra intuición del espacio es finita, el punto de fuga representa un ángulo que se hace cada vez más pequeño, a medida que nuestro espacio se extiende. Pero ese centro de proyección, aun

cuando el cuadro que recibe las rectas pudiera considerarse equivalente a un plano infinito, nunca desaparecerá completamente, debido a que todas las líneas que se ordenan en el espacio respecto de ese ángulo no podrán jamás intersectarlo aun cuando todas comparten ese punto, no importa cuánto estas se extiendan. En la geometría proyectiva de Lobachevsky, a pesar de que las paralelas no se encuentran nunca, estas no cesan de acercarse entre sí de modo asintótico, lo que significa que la distancia entre ellas no se mantiene constante en su extensión, como ocurría en la geometría de Euclides, sino que se hace cada vez menor, mientras más se extiendan las rectas (Kasner & Newman, 2001). La asíntota producida por el acercamiento progresivo a lo “infinitamente distante” no encarna un punto estable, ajeno a la variación e independiente de ella. Lo más y lo menos lejano no se limitan mediante la intuición. Para la topología, una recta usual es el conjunto de los números reales. La recta pueda transformarse en una circunferencia cuando se le agrega un “punto de infinito”. Pero el infinito no engancha los dos extremos de la recta, ya que en realidad esos extremos no existen, dado que las rectas se extienden al infinito en ambos sentidos. No se trata, por tanto, de un problema de lejanía sino que de “potencialidad”: el infinito consiste en algo a lo que es imposible acceder, no importa cuánto se avance. Actualizando así al infinito, este pasa de ser un “infinito potencial” a un “infinito en acto”. Este punto infinito no posee por tanto imagen en la recta. Es un punto “fuera de línea”, el que aun pudiendo contarse en ella, no tiene sustrato físico (Amster, 2001, p. 28-31). Cuando se proyecta una esfera en un plano, cada punto de la esfera se corresponde con uno en el plano, con excepción de uno. Es decir, la circunferencia es la imagen de una esfera pero agujereada. El punto agregado a la recta es imposible de proyectar en nuestra intuición perspectiva del espacio, quedando “por detrás” de lo representado. Por esta razón, el plano proyectivo “equivale a la generalización de todas las rectas que pasan por el centro de la equivalencia entre las rectas, dada a todos los puntos de cada recta proyectada sobre el punto infinito” (Darmon, 2008, p. 141).

La topología construye el espacio proyectivo a partir de la identificación cruzada de los lados del polígono con que fue construido el toro, que es el que Lacan produce a partir de agujerear la esfera con el sujeto. En la sesión del 23 de mayo de 1962, Lacan presenta esto del siguiente modo:

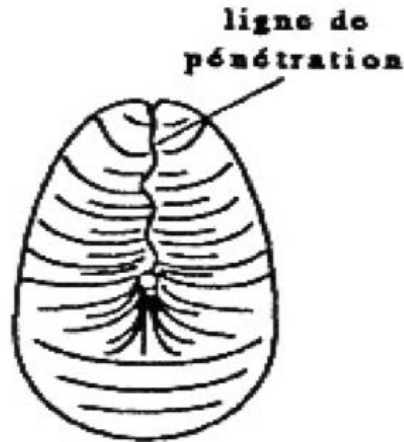


Sobre el agujero en la superficie de la esfera, cada uno de los puntos a , b y c debe reunirse con su punto antipódico a' , b' y c' , para organizar la abertura [*béance*] sin dividirla. Para esto, comenzamos tomando dos puntos opuestos aproximando los labios del borde, dándole la forma (2). Este es el punto central del *crosscap*. Pero se requiere de una doble torsión del borde del agujero (3) para obtener la coincidencia de los demás puntos:

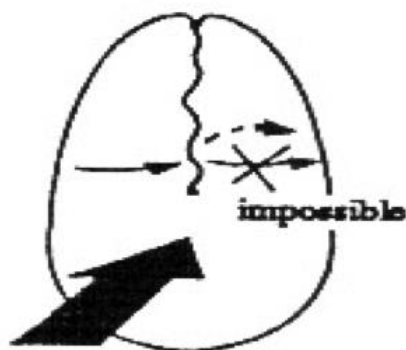


De la misma forma que el plano proyectivo no puede ser sumergido en el espacio tridimensional sin la transformación que implica la inclusión de un punto impropio, la identificación de todos los puntos antipódicos de la esfera agujereada no puede imaginarse en nuestro espacio, tal como lo indica Lacan, sin admitir una línea de interpenetración que habilite el cruce de la segunda torsión, impedido por las leyes del espacio tridimensional. Por esta razón es que Lacan aclara –todavía en la sesión del 23 de mayo– que la imagen del *crosscap* que él enseña en su seminario, no es otra cosa que “una imagen torcida” del mismo, desde que toda la cuestión se juega “en esa famosa línea de penetración de la superficie a través de sí misma, que es necesaria para representarla en nuestro espacio”.

Lacan dibuja la línea penetración de manera temblorosa y vacilante, para que sea considerada como no fijada, como un atravesamiento que no implica una intersección.



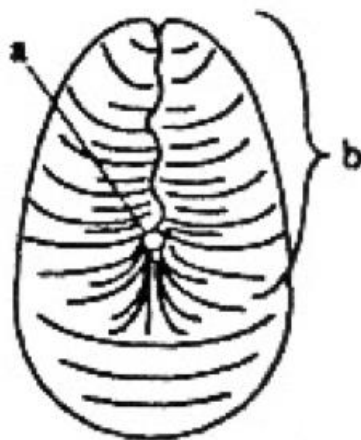
Es decir, lo que se pasea de un lado, trazando un camino por el exterior de la superficie, no podría pasar al exterior de lo que está al otro lado, ya que no hay real encuentro entre las caras. Por el contrario, el camino que pasa por la línea de penetración, franquea esta línea sin abandonar la parte de la superficie a la que pertenece localmente. El camino no puede bifucarse así como así hacia la otra cara, no puede pasar del interior al exterior, ya que la "otra cara" sólo existe si se encuentra puesta relación a un observador situado "frente" al cruce [lugar destacado por Lacan con la flecha gruesa]



Por esta razón, a pesar de su meramente circunstancial posición en el espacio, es importante recordar que el *crosscap* fue pensado originalmente como una línea del infinito, de este modo, cualquier recorrido que lo atravesase tendrá la particularidad de hacer pasar al

viajero de adentro hacia fuera, o viceversa, para que, al final, este se de cuenta de que en realidad no hay “adentro” o “afuera” (Amster, 2001, p. 64). Como la banda de Möbius, el *crosscap* es una superficie no orientable y por ende unilateral. Las franjas que aparecen en el dibujo de Lacan construyen una banda de Möbius, aun cuando la línea de penetración la ubica en la situación de atravesarse a sí misma.

Lo que en opinión de Lacan sostiene esta superficie no es el agujero –desde que puede apreciarse que hay al menos uno que ella escamotea, que desaparece bajo su forma– sino que es el *lugar del agujero*. Por esta razón, el *crosscap* está estructurado de una manera que permite hacer funcionar el elemento más inaprehensible con que opera el psicoanálisis, que es el deseo en tanto que tal, en tanto que falta [*manque*]. Para esta superficie que colma la abertura [*béance*] a pesar de la apariencia que hace de todos los puntos antipódicos puntos equivalentes, esta equivalencia no puede funcionar sin que existan dos puntos privilegiados. Estos están representados así:

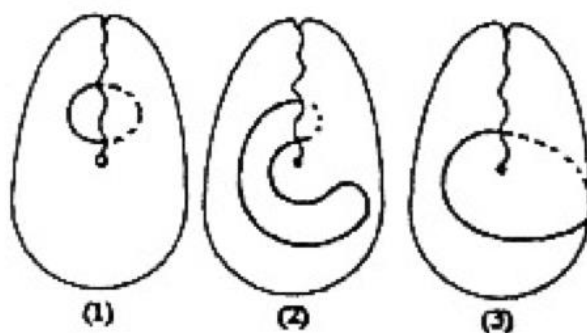


La línea de penetración no es un borde, sino que la intersección de la superficie consigo misma. Cada punto de esta línea corresponde a dos puntos diferentes y distantes entre sí. Para ir de uno de estos punto al que se encuentra en el mismo lugar sobre la línea, es necesario recorrer la superficie por uno de esos dos puntos privilegiados. El punto [a] no es equivalente al agujero central del toro, porque todo lo que pasa de un lado a otro de la figura, pasará por un falso cruzamiento o quiasmo [b], que es lo que constituye su

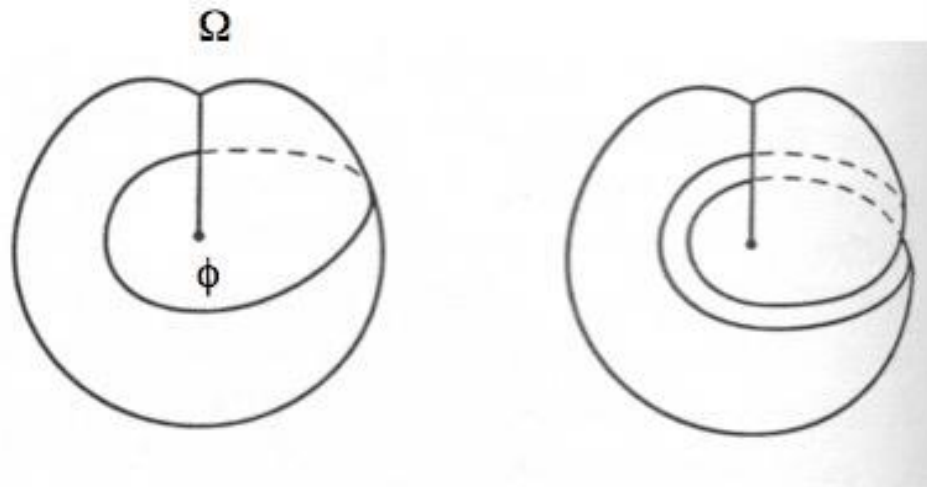
estructura. Sin embargo –continúa Lacan el 23 de mayo– lo que así se indica por esta forma rodeada no es más que la posibilidad de pasar por debajo de este punto, para pasar de una superficie exterior a la otra:



Cuestión que llama la atención sobre la necesidad de indicar la existencia de un círculo “no privilegiado” sobre esta superficie, un círculo reductible, el que si se lo desliza más allá de la línea de cruzamiento y penetración, y se lo extiende hacia la mitad inferior de la figura por el exterior de la misma, aislándolo allí, deberá contornear siempre algo que no le permite, de ninguna manera, transformarse en lo que es su otra forma, la “forma privilegiada del círculo”, la que constituye el vuelta del punto privilegiado. La equivalencia entre el *crosscap* y el plano proyectivo se vuelve nuevamente útil para comprender a lo que se refiere Lacan aquí. El espacio proyectivo dicta que todas las rectas son líneas que se pierden en el horizonte para volver hacia nosotros al cabo de una vuelta. En el *crosscap*, el atravesamiento del horizonte es equivalente a atravesar la línea de penetración. Por esta razón, no sólo el horizonte, sino todas las rectas del *crosscap*, son curvas cerradas o bucles, pero no todas ellas son equivalentes, porque no todas pasan de la misma manera por el punto estructural que soporta la superficie. Así, puede trazarse un bucle que parta desde un punto de la superficie y atravesar una vez la línea de intersección antes de cerrarse en el reverso exacto del punto de partida. Este trazado no divide a la superficie, sino sólo la reduce a un disco, al pasar por el horizonte una sola vez.



Pero, si como aclara Lacan, este punto estructural es “doble y simple a la vez”, es porque soporta la posibilidad misma de la estructura entrecruzada de la superficie, dado que en él, que es el lugar del agujero, puede llegar a introducirse un objeto a cualquiera. Por sus funciones y por su naturaleza, este punto privilegiado Lacan lo llama “punto falo”. Se trata del falo en tanto que por medio de él, funcionado como operador, un objeto a puede ser puesto en el lugar del agujero, operación de la que en el toro no podíamos captar más que su contorno. El trazado de este recorrido de doble bucle implica, por tanto, atravesar el horizonte dos veces, lo que es coherente con el hecho de que en Lacan el falo es, a la vez, el punto privilegiado y excepcional que otorga sentido, origen mismo de la cadena significante como un salto de la percepción, al mismo tiempo que el lugar donde todo sentido se anula y se destituye como principio, salvaguardando de esta manera la posibilidad de sin-sentido como condición del sentido. Por esta razón es que Lacan, hacia el final de su seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*, concluía que “la interpretación no está abierta a todos los sentidos. Nos es cualquiera. Es una interpretación significativa que no debe fallarse. Nos obstante, esta significación no es lo esencial para el advenimiento del sujeto. Es esencial que el sujeto vea, más allá de esta significación, a qué significante –sin-sentido, irreductible, traumático– está sujeto como sujeto” (Lacan, 1987, p. 257). El recorrido de doble bucle, partiendo desde un punto de la superficie, atraviesa la línea de intersección para luego dar la vuelta en torno de un punto Φ , para atravesar por segunda vez la línea de penetración Φ - Ω , antes de reencontrar el punto de partida (Vandermesch, 2008, p. 6). El lugar del agujero es lo que entrega su valor ejemplar a la estructura del *crosscap*.



En su seminario *La angustia*, en la lección del 9 de enero de 1963, Lacan trae nuevamente a escena al *crosscap* para pensar, esta vez, los límites del análisis de Freud. Según Freud, dice Lacan, el análisis, en su límite, no tendría más remedio que dejar al hombre y a la mujer “con las ganas”, al dejar al primero en el campo del complejo de castración y a la segunda en el *Penisneid*. Pero este límite no es un límite absoluto. Es sólo el límite en el que se detiene “el análisis finalizado [*finie*] con Freud”, es el límite que continúa “al seguir un paralelismo indefinidamente aproximado”. El análisis que Freud llama indefinido, *unendliche*, ilimitado también, no es para Lacan un análisis infinito [*infinie*]. Si Lacan traduce así la expresión de Freud, es para resaltar que algo ha quedado “revelado de una manera solamente parcial donde se instituye ese límite”. Este problema permanece estrictamente dentro de los límites ya trazados de la experiencia del análisis, lo que, en opinión de Lacan, puede comprobarse al revisar los trabajos hechos en Francia en torno “a la envidia del pene en la neurosis obsesiva”. Se trata un trabajo de Maurice Bouvet, *Incidencias terapéuticas de la toma de consciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina*, que Lacan ya había comentado en varias ocasiones en su seminario para mostrar lo que allí hay de tropiezo. Esta vez, Lacan pretende delimitar sus tropiezos de una manera más precisa, considerando que en Bouvet, la interpretación de la función fálica en el nivel del Otro, cuyo lugar sostiene al analista, es cubierta con un fantasma de *fellatio* referido al pene del analista. Este fantasma, en opinión de Lacan, no

podría ser exhaustivo de lo que está en juego, por lo que confluye “con un fantasma sintomático del obsesivo”.

Para ejemplificar esa confluencia, Lacan alude específicamente a aquel particular comportamiento nocturno del *Hombre de las Ratas*. En una época en la que estudiaba para rendir un examen, este sujeto jugaba, nos informa Freud en el historial del caso, con una fantasía a la que se aficionó: su padre todavía está vivo y puede retornar en cualquier momento. Había arreglado las cosas para estudiar en la horas más tardías de la noche, como alguien que espera “hasta las horas de los espectros” y “entre las 12 y la 1 de la madrugada suspendía sus estudios, abría la puerta que daba al zaguán de la casa, como si el padre estuviera frente a ella, y luego, tras regresar, contemplaba en el espejo del vestíbulo su pene desnudo” (Freud, 2010j, p. 160). Esta exhibición del miembro erecto a los ojos de un muerto, la exhibición de la posesión fálica ofrecida a un espectro, es para Lacan equivalente al modo en que Bouvet procede con su caso, a partir de sus “instrumentos de la relación de distancia”. En su artículo, que es un resumen de un caso, “Renée”, que en el momento de la publicación llevaba en análisis catorce meses, Bouvet quiere insistir en los elementos significativos de la observación, ligados al estudio de la transferencia y de los sueños. Para Bouvet, en el caso aparecen claramente dos fases a partir de las que ordena el material: la primera, esencialmente de “oposición” y una segunda, “esencialmente evolutiva” en lo que concierne a la transferencia y el desarrollo de la personalidad de la paciente. El pasaje de una etapa a la otra, está determinado por la “interpretación de un sueño que traducía un deseo inconsciente de posesión fálica”.

La fase de “oposición” comienza con que el hecho de que la paciente, al mismo tiempo que reclamaba angustiada que se la atendiera, debido a las obsesiones religiosas que la acosaban, imponía agresivamente las condiciones con que su tratamiento tenía que llevarse a cabo. La cuestión se jugaba entonces, desde el comienzo mismo, en la posición de inferioridad en la que quedaba respecto de un hombre, sintiéndose objeto de burla y menosprecio por parte de este. Esta posición era un desplazamiento de otra, que era su rebeldía respecto de Dios y de su ley. A poco andar, la paciente reveló una particular obsesión que la horrorizaba: luego de descargar su ira contra su marido, se preguntaba: ¿y si mi marido fuese Dios? Ante una sugerencia del analista, ella se percató que podía desviar la hostilidad que dirigía hacia su marido, objeto habitual de su rebeldía,

concentrándola en su analista. Así, siempre que se atenuaban sus mociones agresivas hacia la persona de su analista, Renée se volvía nuevamente injuriosa y escatológica en su vida religiosa. Durante meses se mantuvo silenciosa, hablando sólo para quejarse, uniéndola ahora a su queja ante los hombres otra queja, “importante y particular”, respecto de su propio análisis. El pago de honorarios era una cuestión que le había costado mucho trabajo resolver, quejándose de que el análisis “le sacaba su dinero”. Trató por varios medios de escapar al apremio y el sacrificio que este pago le producía, invocando “pseudo-casos de fuerza mayor” para no asistir a las sesiones, los que jamás fueron aceptados por su analista, mostrándole, en cambio, la vanidad que sus excusas implicaban. Lo que le era más penoso era que pagando sus sesiones, ella no podía “comprarse accesorio de la coquetería femenina”. Decía que su análisis aumentaba su sentimiento de inferioridad; sufría al compararse con otras mujeres mejor vestidas que ella. La necesidad de gustar era en ella intensa, principalmente porque así podía vengarse de los hombres que se interesaban en ella, mostrándoles cómo perdían su tiempo con ella. Su preocupación por la ropa no era sino otro de los múltiples aspectos que tomaba su odio a los hombres.

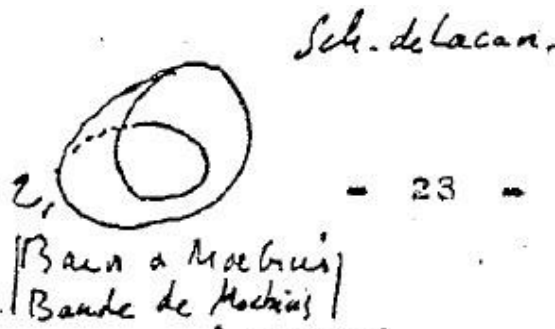
Trató de abandonar varias veces el tratamiento, apelando a la carga financiera que esto le significa, volviendo sin cesar sobre su deseo de comprarse un par de zapatos. Según ella, los hombres se fijaban mucho en una mujer con buen calzado. En su quinto mes de tratamiento, tuvo un sueño que le permitiría “progresar en el análisis y entrar de ese modo en un nuevo camino”. En este sueño, ella se encuentra en el servicio hospitalario en el que trabaja. Su madre entra y habla mal de ella a con su supervisora. Furiosa, sale del lugar y va a una zapatería que se encuentra frente al hospital y compra un par de zapatos. Vuelve al hospital e insulta violentamente a la jefa y a su madre. Asociando sobre el sueño, se refiere a la mala relación que tiene con su madre y a lo injusta que es su jefa con ella; a que era ella la encargada del mantenimiento del calzado de su padre; de un joven zapatero muy parecido a su analista; del jefe de servicio, que como su padre, era muy querido por ella al mismo tiempo que temido por su superioridad. El analista, en su interpretación, destaca su rebeldía ante la madre, los zapatos de los que su análisis la privaba y que al zapatero, quien ella consideraba parecido a su analista, ella le daba dinero. Queda claro, entonces, de que ella deseaba que el análisis la librara del temor a su madre, cuya educación demasiado

severa indicía mucho en su enfermedad actual, cuestión simbolizada por los zapatos, lo que la había llevado a pensar en su padre.

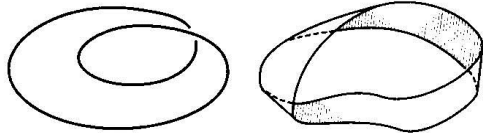
Según Bouvet, este sueño expresa “un deseo de posesión fálica”. El pie en el calzado representaba un falo potente, lo que le confería poder para revertir su situación infantil. Existe en ella una necesidad de identificación con el padre y un deseo de dominación sexual de la madre. Ella desea poseer un pene suministrado por el analista, lo que esconde las razones más profundas de sus conflictos con los hombres. Cada vez que una particularidad cualquiera del hombre destacaba, lo hacía poseedor de un poder. Odiaba y envidaba a los hombres, principalmente por la relación desdichada con su madre, quien era la fuente de su agresividad contra los hombres. Al soñar, luego de ese primer sueño, con sus senos transformados en penes, trasladaba el pene del hombre la agresividad oral dirigida primitivamente al seno materno. La agresividad oral es el motivo primero de sus afecciones de castración masculina.

En opinión de Lacan, Bouvet presenta los fantasmas de incorporación del falo del analista como una manera de satisfacción simbólica de las "necesidades narcisísticas fundamentales" de sus pacientes, descritas por él como un “intenso deseo de gustar”. Bouvet pretende franquear el límite freudiano de la castración, pensando que ese objeto parcial, ubicado en el analista, puede ser descrito en términos de un objeto donable. Porque el objeto que él imagina tener es tan exigible como donable. Y es justamente en esto que ese fantasma de *fellatio* "coincide con un fantasma sintomático del obsesivo". Dejar las cosas en el nivel del fantasma de *fellatio* del analista es el efecto inmediato de la técnica usada por Bouvet, que es la de “aproximar”, de reducir la distancia al objeto que se hurta en el deseo, cuestión considerada por él esencial en el “progreso” de la cura para una estructura obsesiva. Pero alentar al sujeto a reducir la distancia, a acercarse lo más posible a ese objeto que tiene el analista, es alentarlo –dice Lacan– a tomar el rol de un Otro constituido justamente por la muerte; modo de presencia de un Otro que mira y que exige, fantasmáticamente, a ir cada vez más lejos, en una demanda sin más allá. No hay espacio para el malentendido ni el apresuramiento, nada que permita que la demanda a la que sirve el sujeto, aun demostrándole sus mejores intenciones a la espera de su reconocimiento, pueda retornar sobre sí y repetirse. En definitiva, no hay posibilidad del advenimiento del deseo. No hay “otra vuelta más” que darle al asunto.

Este es el límite del análisis que Lacan busca esclarecer, aquel que permanece perdido en los reflejos y las apariencias en que el mismo deseo se pierde. El sujeto se imagina aportando el objeto que colma la falta en el Otro con el fin de restituir o sostener el Ideal en él para introyectarlo. Pero como para Lacan el objeto del deseo no puede ser tomado más que en los efectos de la función significante, este debe ubicarse antes del juego de espejos del narcisismo. Es un objeto irreducible a la imagen, único absolutamente autónomo y primordial respecto del sujeto. La distinción del objeto *a* y el objeto construido a partir de la relación especular puede ser concebido a partir del corte del *crosscap*. Lo que hace que la imagen especular sea distinta de lo que representa –advierte Lacan el 9 de enero de 1963– es que la derecha se convierte en la izquierda, e inversamente. Si seguimos al Freud de *El yo y el ello*, el yo [*moi*] no solamente es una superficie, sino que es una proyección de una superficie, por lo que es en términos de superficie que debe formularse el problema. La imagen especular, en relación a lo que ella redobla, “es exactamente el pasaje del guante derecho al guante izquierdo, lo que puede obtenerse sobre una simple superficie, al dar vuelta el guante”. Una banda de Möbius es una superficie de una sola cara, donde el borde de la banda traza lo que Lacan llama “ocho interior”

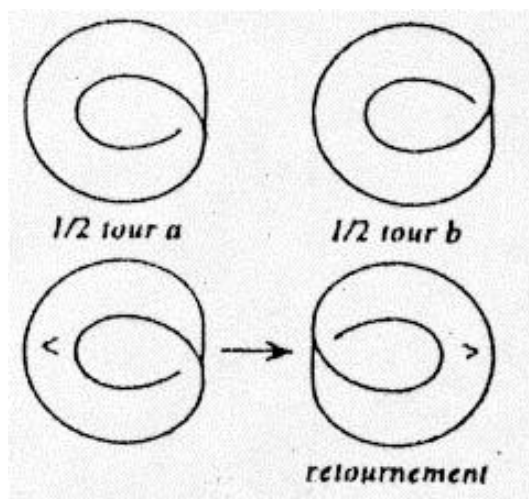


ceinture ordinaire

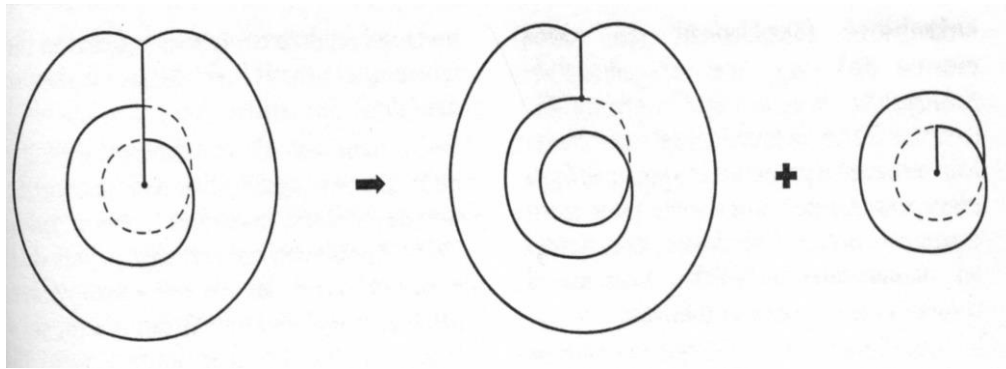


bande de Moebius

Como indica el dibujo de Lacan de la estenotipia de la sesión del seminario, a diferencia de una cinta ordinaria, una superficie de una sola cara, como la banda de Möbius, no puede ser dada vuelta. Si efectivamente se toma una banda –o un “cinturón”, ya que Lacan está dando ejemplificando con su propia ropa a sus auditores– y se le da media vuelta a la derecha o a la izquierda, estas dos maneras no se recubren. Esto quiere decir que, aun siendo por definición no orientable, la banda de Möbius puede parecer de entrada como como localmente orientada, ya que en ella puede distinguirse una derecha y una izquierda. Para orientar una superficie, es suficiente con colorearla para diferenciarla de su imagen simétrica. Pero la banda de Möbius es irreductible a su propia imagen así producida, ya que si se la da vuelta sobre sí, está permanecerá siendo la misma. El anverso y el reverso son susceptibles de encontrarse en todas partes, por lo que si se define un sentido en ella, este es susceptible de invertirse mediante una inversión o desplazamiento continuo. A esto es a lo que Lacan llama “no tener imagen especular”



Cuando se aísla el *crosscap* por medio de un corte, que es una sección que recorre la figura para reunirse consigo mismo pasando por el punto agujereado, queda una banda de Möbius



Lo que produce una parte residual o disco, construida en la ocasión por Lacan para hacerla circular entre sus asistentes. *Esto es el objeto a* –les dice Lacan. Les entrega ese disco/objeto *a* como si fuera una hostia, “pues de esto se servirán de aquí en adelante”. Un acto es lo que ha abierto el límite freudiano del análisis, apertura que constituye una comunidad que no se sostendrá ya de un Ideal –la hostia no es otra forma de la *fellatio* al analista a la Bouvet– sino que se reunirá torno a las contingencias del acto analítico. El objeto *a* “está hecho así” dice Lacan, es decir, ha sido producido en acto, en el momento en que acontece el corte del objeto. Cuando Bouvet reconduce la función fálica hasta una primitiva agresividad oral, él mismo constituye el fantasma que cubre dicha función en el Otro, para luego exigirle “progreso”. Hacer girar la curar de la neurosis obsesiva alrededor de la agresividad es introducir en su principio, de manera más o menos confesa, “la subducción del deseo del sujeto al deseo del analista”, este último identificado a un ideal “al que será curvado el deseo del paciente, en tanto ese ideal es la posición que el analista ha obtenido o creído obtener respecto de la realidad” (Lacan, 2006a, p. 357). Cuando el deseo está hundido en el Ideal, no hay acto posible para el deseo. La posición del analista en el lugar del Otro no se sostiene por la presencia del falo, sino que ha sido habilitada por la caída del objeto *a*, lo que hiende y abre ese campo hasta su mismo fondo, al ser irreductible a la simbolización el lugar del Otro. La posición del analista, y el lugar que él ocupará, están determinados por la función del objeto parcial (Lacan, 2006a, p. 106). Viéndose confrontado traumáticamente con el objeto *a*, el sujeto “cede” en la situación. Esto no implica que el sujeto se doblegue, ni tampoco que titubee o dude. Se trata en ese

instante, dice Lacan, literalmente de una *cesión*, del carácter originalmente cesible del objeto *a*. Todas las formas del *a* llevarán esa marca, por lo que la fijación libidinal está siempre situada en torno a momentos de cesión subjetiva. La angustia del destete, como uno de los momentos más decisivos de la angustia, “no es tanto que alguna vez el seno falte a la necesidad del sujeto, sino más bien que el niño cede el seno del que pende como una parte de sí mismo” (Lacan, 2006a, p. 338). Lo que al seno le falta para llegar a cumplir una función como objeto primero, en torno al cual se rompería el vínculo con el Otro, es tener un vínculo pleno con el Otro. Pero el objeto no es del Otro, no es el vínculo que hay que romper de él, sino que sólo es el primer signo de ese vínculo. Esto es lo que lo relaciona con la angustia, ya que nada reúne al sujeto con lo que ha cedido. Su grito nada recupera de una presencia primera. El supuesto objeto natural podrá ser remplazado por cualquier otro objeto que pueda encontrarse en el camino, porque es la cesión del objeto la que abre la cadena de la fabricación humana de objetos equivalentes al objeto natural. Por esta razón es que el sujeto no se disuelve en el objeto, sino que se confronta con él en su función original. Y además, que no sea esencialmente cierto que el niño sea destetado. El sujeto se desteta y juega a desprenderse del seno y a retomararlo, subjetivando una experiencia primera que no es separación de la madre, sino que, como “trauma del nacimiento”, es la incorporación en sí de un medio profundamente otro. El objeto *a* suplanta al sujeto ocupando una posición que lo antecede, lo que explica que uno no llegue nunca a confrontarse con un sujeto original, sino sólo con los efectos de su desaparición primera en la cadena significativa (Lacan, 2006a, p. 339).

Cuando se produce el corte con el objeto, cuando ese objeto se hace falta, puede operar como “objeto causa del deseo”, ya que sólo se desea aquello que nos falta. Este es el verdadero corte que implica la interpretación. La intervención del analista deviene acto sólo cuando propicia un corte con el objeto de la fijación libidinal, la que ubicaba el *a* como meta del deseo. Mediante una inversión, el objeto *a* queda ubicado como causa del deseo, en tanto que, en sí mismo, el deseo no es algo efectivo, sino que el efecto constituido por la función de la falta, la que sólo surge cuando se sitúa la noción de causa en el plano de la cadena significativa (Lacan, 2006a, p. 341). El resultado del corte con el objeto de la fijación libidinal es una efectuación del sujeto, a partir del añadido de un punto por fuera de la exigencia fantasmática de avanzar cada vez un poco más lejos. Por esta

razón, Lacan muestra que tras el corte que atraviesa la línea de intersección por una segunda vez antes de volver a su punto de partida (línea punteada), permanece algo equiparable a una banda de Möbius, es decir, algo que no tiene imagen especular, y un disco torcido que se atraviesa a sí mismo. El momento de cierre del recorrido concuerda con el momento de desmembramiento del plano proyectivo, hecho de la suma de una banda de Möbius, que es el Otro desprovisto de a por la efectuación del sujeto, y un disco plegado sobre sí, que es el objeto a . Es el corte en acto del sujeto, lo que lo constituye como separado, como rechazado, cuestión que le ha sido impuesta por una determinación que no es subjetiva, sino que proviene de la cesión del objeto a , más allá del nudo de servidumbre imaginaria, en un resto “precario y expuesto”, donde se arraiga el deseo que llegará a culminar en la existencia.

Conclusiones.

“Pero la poesía que piensa es en verdad una topología del ser”. Hemos propuesto que en esta afirmación de Heidegger, antes que una conceptualización clara y precisa acerca de la topología del ser heideggeriana, despunta un pensamiento que hemos intentado caracterizar de diversas maneras como topológico. En la topología del ser se trata de (in)habitar esencialmente el ámbito del pensar, introduciéndose en él a partir de la escucha atenta de la palabra como tal. Es como si al hombre le costara esfuerzo –dice Heidegger en *¿Qué significa pensar?* –habitar propiamente en el lenguaje. Como si el habitar fuera precisamente lo que sucumbe con mayor facilidad al peligro de lo acostumbrado, desde que en lugar de un “lenguaje propiamente habitado y sus palabras habituales”, se introducen las “palabras acostumbradas”, las que luego se transforman en usuales. Lo acostumbrado se hace de un “dominio protector” en el supuesto “entendimiento natural del hombre”, considerando que el habitar esencial y auténtico en el lenguaje, sólo es arbitrariedad y juego, ya que es un desacato a lo normativo (Heidegger, 2008, p. 119).

Atender a la palabra es atender al juego del lenguaje, para oír lo que propiamente dice el lenguaje cuando habla. Nuestra esencia está orientada hacia el juego del lenguaje, lo que nos enfrenta siempre al riesgo de caer en lo acostumbrado. Si el habla habla, es porque esta se despliega como acontecedora y apropiadora de la diferencia ontológica. La palabra renuncia a representar la cosa, a hacer de la relación entre nombre y cosa una cuestión objetiva, permitiendo que los entes permanezcan al resguardo del lenguaje. Por medio de esa renuncia, nos abrimos a una relación más originaria con el lenguaje. Por esta razón es

que la renuncia exigida no implica para Heidegger la pérdida de algo, sino que la renuncia es un gesto de gratitud. Esto es lo que la diferencia de una derrota o de un fracaso. El pensamiento [*Gedanc*] piensa lo pensado por él con ánimo de entrega y gratitud [*Dank*], porque si lo que pensamos y los que nos da que pensar es el ser, este no proviene desde nosotros mismos. No tenemos desde nosotros mismo el don más duradero, que es el don de nuestra esencia. Sólo en virtud de ese don, al que agradecemos pensando, y pensando recordamos y conmemoramos, podremos llegar a ser por primera vez los que somos. A esto responde a nuestra propuesta de que la topología del ser es tributaria de un pensar arrojado completamente a sí mismo, que busca ubicarse en *la línea* de un “pensar que fracasa” [*einem scheiternden Denken*] como dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, dado que el ámbito de donación del ser es algo por sí mismo abierto, y sólo ahí el ser puede ser.

El pensar y el poetizar son el decir esencial. No usan el lenguaje para expresarse con su ayuda, sino que son, en sí, “el inicial esencial y, por tanto, a la vez último hablar que el lenguaje habla a través del hombre” (Heidegger, 2008, p. 124). El pensar y el poetizar no utilizan la palabras, sino que las dicen, y atender al decir de las palabras es un camino del pensar. Se piensa que las palabras son una especie de contenedores de sentido, que guardan en sí mismos el sentido como el componente imperceptible de la palabra, mientras que el sonido, percibido sensiblemente, sería aquello que se dado inmediatamente. Divididas entre la superficie sensible y la profundidad inteligible, las palabras serían algo así como “cubos o toneles, de los que se puede sacar significación” (Heidegger, 2008, p. 124). De esta manera es como se representa usualmente la atención prestada a las palabras, y es lo que permite emitir juicios sobre el procedimiento del pensar. Esta manera de comprender las palabras no nos permitirá nunca llegar al habitar.

Para que llegue a ser oída la dimensión pura del sonido, es necesario salir de todo comprender o no comprender lo hablado, para exponer y sacar fuera solamente el sonido desnudo, por fuera de la configuración abstracta que implica representarse el sonido como algo inmediatamente dado. El sonido nunca es lo dado inmediatamente en la palabra, como tampoco se nos dan inmediatamente las palabras cuando las oímos, aún si es una lengua que nos parece familiar. Ni el sonido ni la palabra es lo dado en primer lugar, sino que la división entre ambos, que despliega el espacio de la verdad. Porque oyendo, nos

demoramos “en el espacio del juego de lo hablado donde la voz de lo dicho suena sin sonidos” (Heidegger, 2008, p. 126). Desde este espacio de juego se abren las palabras que hablan en lo hablado. Las palabras no son toneles llenos de contenido, sino que al abrirse en lo abierto, al exponerse en la pura exterioridad del espacio de juegos del lenguaje, estas se convierten en “fuentes que el decir excava, fuentes que han de excavarse siempre de nuevo, que con facilidad quedan sepultadas, pero a veces manan de pronto al renovar siempre el ir a las fuentes” (Heidegger, 2008, p. 126). Las palabras son excavadas por el decir, vaciadas para que puedan acoger. Las palabras no son pues toneles llenos, sino que jarras puestas en forma a partir de moldear su vacío. Usamos la jarra, como dice Heidegger en *La Cosa*, desconociendo que ella colige y reúne proyectos y destinos. La esencia de la jarra, su ser jarra, antecede a su fabricación y manipulación como objeto. La jarra no es un objeto de la representación, sino que es una cosa en cuanto recipiente. Mas no es recipiente porque fue producida, aun cuando la jarra tuvo que ser producida para ser lo que acoge. Lo propio de la esencia de la jarra no es elaborado mediante la producción. Lo que envasa y reúne es el vacío, el que no puede ser captado ni medido en sus características físicas; el vacío es la nada de la jarra, es lo que la jarra es como su capacidad fundamental de acoger. El vacío no está para ser llenado, sino que es un vacío para acoger las cosas como posibilidades de ser para el hombre (Heidegger, 2007b, p. 235-239).

Este pasaje a lo abierto, que echa por tierra la distribución habitual entre el adentro y el afuera, es lo que Lacan, en su seminario *La ética del psicoanálisis*, llamó extimidad. La extimidad es exigida por la estructura del inconsciente y lo que da la razón de la topología en Lacan. La extimidad lacaniana—como la referencia a una hiancia lógicamente anterior a la represión, que pone en el centro y en lo más íntimo de cada uno “un lugar abierto desde donde la nada nos interroga sobre nuestro sexo y nuestra existencia” (Lacan, 2005, p. 61) — converge en este punto con la propuesta heideggeriana del ser como el ámbito de lo abierto. Por esta razón hemos propuesto que la topología de *das Ding* es una topología *fruedo-heideggeriana*. *Das Ding* refiere a la apertura inaugural al ser, al vacío a partir del cual surge algo como algo para el hombre. Por esta razón es que Freud la coloca en el núcleo de un mundo subjetivo organizado por relaciones significantes, pero al modo de una exterioridad íntima. Porque justamente si la Cosa está en el centro de la organización significativa, es porque está excluida. *Das Ding* es un centro que debe ser pensado no

simplemente como ausencia, sino que como exterioridad interior. Esta es la *extimidad* (Lacan, 2003, p. 171) del Otro prehistórico imposible de olvidar, aquel que nos vuelve exteriores a nosotros mismos. El Otro proyecta nuestra interioridad a partir de un exterior inhóspito, por presentarse bajo la forma de algo *entfremdet*, de algo “ajeno a mí pero estando mi núcleo” (Lacan, 2003, p. 89). A diferencia del cualquier ser vivo, que sólo puede recibir o registrar aquello que está hecho para recibir, aquello a lo que está ligado como forma, en el hombre, debido a la existencia del significante, hay algo ya abierto, existe una hiancia que lo pone en tensión con la imagen que le sería propia, que es por donde se inserta para él orden de la presencia y de la ausencia.

El juego del *Fort-Da* muestra cómo el niño jugando a desaparecer y regresar un carretel, dirige la mirada hacia el lugar dejado vacío por el retiro de la madre; no hacia el sitio por donde esta se aleja, sino que al lugar vacío, fija su mirada allí donde ella estaba (Károthy, 2001, p. 77). En este nivel, la “jaculatoria elemental” del *Fort-Da* no significa el dominio de la presencia o de la ausencia de un objeto primordial, sino que es una sincronía significativa que abre el mundo, una tensión entre lo simbólico y lo real que subyace a los objetos que podrían llegar a ocupar un lugar para el sujeto en la experiencia. A partir de esta sincronía entonces “algo se organiza, algo que el simple juego del *Fort* y del *Da* no bastaría para constituir” (Lacan, 2003, p. 82). Pero ese vacío, en torno al que se organiza el juego como repetición del adentro y del afuera, no puede ser circunscrito por el puro hecho de jugar. El juego por sí mismo no es suficiente para constituirlo. Su trazado centrífugo atañe al campo de la exterioridad, a la constitución de un primer exterior. El vacío sólo puede aparecer a partir de la sincronía del par fonemático “o-a”, por lo que la repetición del juego no sólo no produce el vacío, sino que tampoco puede ni pretende colmarlo. Ninguna restitución se produce en el juego, sino que una delimitación, que es efecto de un redoblamiento de lo exterior en el interior. Por esta razón es que para Freud, el juego del *Fort-Da* demuestra la organización del aparato psíquico a la luz de la pulsión de muerte. Un objeto que como tal es indiferente y la oposición de dos fonemas que funciona a pesar de la perfección de su vocalización, muestran la inscripción del pequeño niño en el lenguaje, el pasaje al lugar donde tendrá que habitar a partir de los cuatro elementos mínimos suficientes para que una batería significativa sea concebible: el par fonemático “o-a”, al que se suma otro par, el de la significación presencia y ausencia. En el mínimo inicial

concebible del significante no podría haber dos sin tres –dice Lacan– y esto debe implicar el cuarto, “el cuadripartito, el *Geviert*, como dicen en algún lado Heidegger” (Lacan, 2003, p. 83).

Los elementos que componen la repartición de lo cuadripartito –la tierra, el cielo, los divinos y los mortales– no son presentados por Heidegger como entidades que esten a disposición del hombre perservar. Nada hay en cada uno de ellos que deba ser salvado. Al contrario, la tarea del hombre es salvaguardar lo abierto del lugar en torno al que los cuatro circundan. Conmemorar el retiro del ser en su esencial pertenencia mutua. Por ello es que para Heidegger, en la repartición de la cuaterna –en la muta reflexión que gira en torno de la cosa que se demora en tanto que cosa, que demora perseverando en su ser– se trata del anudamiento de los cuatro. Es su repartición misma la que consituye la estructura unitaria de *das Geviert*, que es la estructura de la libre e inicial disposición del mundo que se ofrece en tanto que mundo. Cada uno de los cuatro refleja a su modo la esencia de los demás. Con ello, cada uno se presenta en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de la cuaterna. En el mutuo reflejar de los elementos no se hace presente ninguna imagen, en la misma medida en que la reflexión no se puso en marcha a partir de una imagen. Para que haya reflejo y mutuo darse, hay que renunciar a que alguno de esos elementos tome posición como la presencia que guía la relación, tal como lo hace mediante su juego el juicioso niño freudiano, que con su juego efectúa la renuncia pulsional de la madre como *das Ding*. Ninguno de los elementos de la cuaterna se empecina en su particularidad, porque cada uno se apropia desapropiándose. *Das Geviert* es el juego del reflejo de apropiación y despeje, donde cada uno de los elementos da juego a los restantes, confiándose en ellos. Es un reflejar que acontece en lo libre.

Esta renuncia es lo que debe acontecer sin protestas, sin esperanzas de retorno, para afrontar el riesgo de un mundo que justamente ha sido abierto por el retiro del ser y por el extásis del *Da*. Lo que Heidegger describió como “onto-teología”, no es otra cosa que el intento de colmar lo abierto, de poner algo sub-yacente en ese lugar. Pero si Lacan opta por el término hiancia del ser, es porque para él, a diferencia de Heidegger, se trata de

delimitar lo abierto antes que de retornar a las fuentes. Eso sería lo único que permitiría no sucumbir en la nostalgia y abrirle la puerta a cualquier cosa que quisiera retornar para ubicarse en ese lugar. Tal vez por esto es que Lacan no dejó de referirse a Heidegger con y a través de la topología. De informarle con entusiasmo los progresos a los que llegaba y los problemas que iluminaba en sus seminarios con ella, no sólo en su casa de campo de Guitrancourt, donde seguramente algo le dijo sobre los *anillos*, sino que en cada uno de los encuentros que tuvo con el filósofo. Lacan quería que su “amigo” Heidegger, consintiera “un instante en detenerse en ello”, a pesar de que su intención no fuera más que un “voto puramente gratuito”, ya que Lacan sabía claramente que Heidegger no podría hacerlo. En lo que Lacan insistía obstinadamente era que Heidegger tuviera en cuenta, mediante la consideración de la topología del sujeto —ya que esta versa de los avatares de un agujero— que “la metafísica no fue nunca nada y no podría prolongarse más que ocupándose de taponar el agujero de la política.” (Lacan, 2012a, p. 581). Es decir, que la metafísica sólo logra sostenerse en una creencia en el ser por fuera y más allá del ser del hablar, que es la creencia en un ser de representación. Sin embargo, para que fuera posible atraer la atención de Heidegger hacia esta cuestión, Freud debía interesarle en algo. Y a Heidegger, eso no le interesaba en absoluto. En su seminario del 8 de abril de 1975, y en el contexto de la topología de los nudos, Lacan decía:

La buena filosofía domina. Ella está siempre ahí. He ido a hacer una pequeña visita durante estas vacaciones, cosa de hacerle un pequeño signo antes de que nos disolvamos ambos, al llamado Heidegger. Yo lo quiero mucho, es todavía muy valiente. A pesar de todo tiene esto, que trata de salir de ello. Hay algo en él, como un presentimiento del “sicoanálisis” como decía Aragón. Pero no es más que un presentimiento, porque Freud... eso no le interesa. Sin embargo algo, por él, por Freud, ha emergido, cuyas consecuencias extraigo al pesar eso en sus efectos, que no son poca cosa. Pero eso supone, eso supondría que el psicoanalista existe un poquitito más. A pesar de todo, ha comenzado — ya es eso — comenzado a existir ahí, tal como lo escribo. Pero cómo hacer, cómo hacer para que este nudo al que he llegado, no por supuesto sin enredarme las patas, tanto como ustedes, cómo hacer para que él lo aprete, a

este nudo, hasta el punto que el *parl'être*, como yo lo llamo, no crea más, ¿no crea más qué? Que fuera del ser de hablar, él crea en el ser. Es grosero decir que esto es únicamente porque está el verbo ser. No, es por eso que yo digo el ser de hablar. El cree porque habla, es ahí que está la salvación. Es un error [*erre*] ¡e incluso diré un rasgo unario! [*unaire*]

A partir de esto nos permitimos introducir un matiz, tan tenue como el presentimiento que Heidegger habría tenido del psicoanálisis, en la convergencia que concedimos entre la extimidad lacaniana y lo abierto heideggeriano. Este matiz es lo que impidió que las propuestas de Lacan y de Heidegger se volvieran indistintas, o incluso falsamente complementarias, hasta el punto de perder su originalidad, como si se trata de una gota de agua que se desvanece al toca a otra. Si desde el comienzo propusimos un diálogo entre el psicoanalista y el filósofo, es porque nos interesaron tanto los contenidos como el tono de ese diálogo. Son las marcas que dejan sus enunciaciones las únicas que no permiten pasar de uno al otro. Y lo que distingue en este punto a la voz de Lacan, lo que le da su entonación particular en el debate que hemos propuesto entre la extimidad y lo abierto tan importante para la topología, aparece ya bastante temprano. Es posible rastrearlo al menos cuatro años antes del seminario *La ética del psicoanálisis* y la introducción de topología de la extimidad. Por lo tanto, el matiz al que aquí hacemos referencia, es menos un alejamiento y una revancha de un “Lacan tardío” respecto de la incontestable influencia que tuvo Heidegger en lo que podría llamarse un “primer momento” de su obra, que algo que debe relacionarse con una posición tomada por parte de Lacan, porque es esta la que en definitiva le dará razón a esa topología.

En la penúltima clase del seminario *Las estructuras freudianas de las psicosis*, Lacan aclaraba su posición respecto de la proposición heideggeriana de que el hombre es un ente abierto. En este nivel –afirmaba Lacan– es donde se mantienen los que verdaderamente piensan la existencia más allá de los prejuicios de la ciencia, pero aun cuando algunos intenten difundir la idea contraria –sentencia Lacan– “estén seguros que yo no me mantengo ahí” (Lacan, 2002, p. 422). Esto no es un rechazo, sino que un intento por parte de Lacan de situar lo abierto en las “hiancias del ser”, única manera, en su opinión, para para que el psicoanálisis pueda decir algo coherente al respecto. Estas hiancias han

asumido ciertas formas en la experiencia analítica, pero no por ello esta se cierra “al aspecto cuestionador y cuestionable de la posición humana, pero le aporta algunos determinantes” (Lacan, 2002, p. 422). Sólo cuando estos determinantes no son tomados como algo determinado, el psicoanálisis se aleja de los prejuicios de la ciencia y alcanza la esencia de la realidad humana. Los determinantes a los que se refiere Lacan aquel 27 de junio de 1956 son los encargados de delimitar lo abierto. En tanto que nada determinado, los determinantes que aporta la experiencia analítica –o para llamarlos por su nombre, los significantes que la experiencia aporta– le permiten a cada uno de los que llevan a cabo dicha experiencia, que pueda tomar la palabra para interrogar su existencia, tratando de cernir con las limitaciones y posibilidades del lenguaje, la explanada de su ser. En tanto que determinantes, las hiancias del ser son escansiones que responden a un efecto no representativo de la representación. El significante es entonces tributario de las *Vorstellungsrepräsentanz* que constituyen el material inconsciente. El representante es el que sitúa, exclusivamente por su posición límite, el pliegue del afuera, lo que lo convierte en causa de la representación. Estas hiancias son las que le dan juego a la puerta batiente del afuera, las que limitan el umbral de atravesamiento del exterior al interior del cuerpo. En la experiencia estas han asumido la forma genérica de las zonas erógenas, puntos de fijación fundamental de nuestra relación con el mundo, que le otorgan al significante su carácter pulsional. Si la interpretación psicoanalítica busca denunciar una tendencia cuando esta adquiere una consistencia o “fijeza” determinada, debe hacerlo sin olvidar que la pulsión es un “advenimiento de significante” (Lacan, 2008h, p. 570) que empuja a la significación sin entregarla, exigiendo de manera perentoria a una existencia a ordenar y situar lo que en un comienzo estaba imperceptiblemente diseminado.

Como lector de Freud, lo que Lacan no puede aceptar, y que parece no haber dudado en comunicarle a Heidegger, es que lo abierto siempre lo esté. Por eso es que él no se mantiene ahí. Porque de hacerlo, al buscar permanecer en un abierto no configurado, y al no ser sostenible esa permanencia como tal, introduciría disimuladamente la esperanza de que quizás algo pueda salvarnos de nuestra caída, y que, finalmente, logre configurar lo inabarcable de ese lugar, rebajándolo a ser un espacio a su medida. Tratar de permanecer en lo abierto, hacer de la instancia que horada la identidad una estancia que la sostiene en lo indeterminado, confundiría el hiato que da lugar con el rostro anhelado que podría llegar

a situarse en él. A la espera, cualquier seña de ese rostro sería suficiente para convertirse en un Otro del Otro, cuando de lo que se trata en un análisis es de vaciar al Otro de todas las garantías que se le suponen, de interrogar por tanto su demanda, para producir con esto un “Otro sin llamado”, que “sólo se atenga a lo diverso” a partir del relámpago de lo diverso (Allouch, 2013). Esto es lo que Lacan toma de Heidegger para repetirlo con la práctica del psicoanálisis. Si este mantiene el término sujeto, es para singularizar este advenimiento de lo diverso, al considerar al sujeto en el desarraigo y el desapego que opera el trazo significativo respecto de un objeto, cada vez que con su decir el hablante se hace sujeto del lenguaje. Fueron entonces ciertas superficies topológicas –principalmente el *toro* y el *crosscap*– las que brindaron a Lacan esta ubicación del Otro en su carácter de abierto. Ya que en vez de necesitar la ausencia de límites para mantener dicho carácter en el Otro, la topología configura su transformación, permitiendo traducir los límites del lenguaje respecto de sí mismo en un recorrido subjetivo que se cierra sólo por una segunda vuelta sobre sí mismo. Esto excluye que el lenguaje pueda presentarse a sí mismo como totalidad y como verdad, y lo que permite, en cambio, que el lenguaje sea el lugar donde se realiza la incompletud, para que ahí esta adquiriera un estatuto de verdad.

Para Heidegger, el vacío de la jarra no es un dato manipulable. No es un estado de cosas al que podemos referirnos abstractamente, sino que el vacío, en el que descansa la fundamental capacidad de acogida de la jarra, responde a un movimiento de puesta en forma. Si como propone Lacan por su parte, es el vacío el que crea, al introducir en el mundo la perspectiva de lo pleno, este no podría hacerlo sino a partir del modelamiento de una “nada de particularmente significado”, que es lo que caracteriza a la función significativa de la jarra. Modelar un significativo como nada es un proceso de vaciamiento, la efectuación de una limitación que agujerea, el que, como cualquier procedimiento, podría obstruirse u obliterarse. Esto nos permite entender que para Lacan exista una identidad entre “el modelamiento de un significativo y la introducción en lo real de una hiancia, de un agujero”, afirmación que de alguna manera replica el hecho de que en Heidegger el lenguaje advenga en el transcurso de un advenimiento. Pero que la hiancia traiga de vuelta hacia nosotros el eco de una profundidad originaria, se convierte en uno de los problemas más complejos al momento de considerar una historia del ser así como el final de un análisis. Para Heidegger, la pregunta por lo que mandató al pensamiento a tomar la forma

del *logos* es una cuestión histórica, es *la* pregunta histórica dice él, la que encausa al pensar en el *logos* y permite encontrar posibilidades de viraje. Claramente la historia del envío de nuestra esencia no es una secuencia de hechos, conectados a partir de relaciones de causa y efecto. Para Heidegger, la aurora del ser se encuentra originariamente desplazada, dislocada y transferida hacia otro lugar que aquel donde “supuestamente” debiese estar. Desplazada de una supuesta presencia originaria que habría que resguardar, el inicio no es nunca una posición fijada, sino que encuentra su lugar “en los pasos furtivos, en el trance y el desliz” (Oyarzun, 2015, p. 78). Es en la discontinuidad y en la diferencia donde se encuentra el fundamento de la historicidad del ser humano. A esto se debe que para Heidegger, la historia del ser no esté premeditada metafísicamente por un sentido pleno, anterior y superior a sus declinaciones y caídas. Sin embargo, siempre parece acechar la tentación de preservar un fondo originario de propiedad, desde el momento en que Heidegger sostiene que la historia es *una* y que los pensadores de la metafísica pertenecen, todos en su conjunto, “a una misma base esencial que aparece en formas diferentes” (Heidegger, 2008, p. 143)

Lo que Heidegger nos da a entender, es que las fuentes quedan fácilmente sepultadas porque existe una duplicidad esencial que se despliega en el espacio de la verdad. Desde este espacio de juego se abren las palabras que hablan en lo hablado, desplegándose en su despliegue debido a la imposible reapropiación del origen de lo propio que implica el *Ereignis*. La palabra-fuente que es excavada por el decir, sólo encuentra su lugar en los lindes del ser en su topología, en un entrecruzamiento inicial que es constitutivo del ser. Si hay trazados en el ser, esto son caminos que no aceptan ningún tipo de orientación y que no llevan a ninguna parte. No es posible ponerse por fuera del ser para mirar y orientarse. Si la historia del ser es *una*, es porque el ser es aquello que no hay una segunda vez, que no tiene ninguna correspondencia originaria, por lo que al comienzo y al final se da de la misma manera. Será entonces en el decir donde Heidegger buscará formular la pregunta por la historia como un todo, por su comienzo y su final, su dirección y sus puntos de viraje y por el medio por el que se interrelacionan los acontecimientos que en ella se suceden. El evento propiamente tal de la historia obra *en* la historia, sobreviene en ella y se sustrae en ella. Se da y se repliega en ella. Por lo tanto, en el decir es donde se renovará el gesto de dirigirnos hacia las fuentes sepultadas, manteniéndolo siempre como

gesto, como movimiento que pretende manter una relación con lo originario, porque el decir sobreviene e irrumpe, siguiendo el trazado del primer envión del ser.

El pote de mostaza, dice Lacan, al igual que la jarra, está por esencia, en nuestra vida práctica, vacío. El pote manifiesta la apariencia de una forma y un contenido, ya que hace pensar que el contenido es la significación, como si el pensamiento manifestara la necesidad de imaginarse conteniendo otra cosa que contener. Pero si el pote es *de mostaza*, como uno puede decir que la jarra es *de agua*, es porque está vacío por lo que asume su valor de pote. El pote sólo alcanzará su condición de tal desde el momento en que sea agujereado. La marca *Bornibus*, “una de las representaciones más familiares del pote de mostaza”, es entonces “uno de los nombres divinos, porque es *Bornibus* quien lleva los potes de mostaza” (Lacan, 2003, p. 151). Ahí está el límite. Con *Bornibus* “podemos limitarnos” [*borner*] –sentencia Lacan. Para Lacan hay todavía *nombres divinos*, pero estos no traen nada de vuelta. Se introducen en el mundo sin ningún mensaje, no alimentan ninguna creencia, sino que el nombre hace agujero por el efecto no representativo del significante, que acontece en este caso en el juego entre las palabras *Bornibus* y *borner*.

El sujeto se constituye en su ser como no idéntico a sí mismo, en una fluctuación entre el interior y el exterior. Es una interioridad exteriorizada que no puede dirimirse a partir de una intuición pura del espacio, ya que tanto el afuera como el adentro, desde que es un agujero el que establece su repartición, no constituyen sino una única región. Todo el trabajo analítico – y la resistencia al mismo– se sostiene en que el hiato existente en el seno de la identidad no se confunda con lo que podría llegar a erigirse en él. Un blanco o un embuste, el inconsciente es el capítulo censurado de mi historia. Pero su verdad no es la de la confesión, sino que la del desciframiento: siguiendo sus huellas, sus trazas literales, se muestra como ya estando escrita en otro lugar (Lacan, 2008a). De esta manera, la topología se convierte en una especie de recurso obligatorio para pensar este ser de pasaje, este ser originalmente destinado y constituido por la emergencia de un agujero, que es el sujeto del inconsciente. El interior y el exterior dejan de existir “como tales”. La topología comienza por una esfera agujereada, al modo de una calota, la puede volverse del revés sin problemas. Sin embargo, si el agujero tiene un sentido para el psicoanálisis no se debe solamente a que soporta esta intuición fundamental, ya que la reversión del interior sigue manteniendo a la esfera como referencia exclusiva. Si para Lacan el agujero importa, es

“por los avatares que pueden llegar a ocurrirle”. El agujero aquí en juego, en torno al que se construye la estructura, no es un problema de profundidad sino que un problema de borde y cómo este borde se recorre. El corte es lo que revela la estructura, por lo que existen buenos y malos cortes. Hay cortes que revelan la naturaleza *a-cósmica* de la superficie, que bordean el agujero que la constituye, y cortes que escamotean ese agujero y lo velan. Toda la topología del sujeto quedaría suspendida, por lo tanto, de la eficacia del buen corte, de saber abrir lo abierto de la buena manera.

Si el inconsciente es estructura de lenguaje y efecto de palabra, cuyo surgimiento está dado en una alternancia entre apertura y cierre, entre aparición y retiro, para Lacan es necesario retomar la cuestión del cierre del inconsciente. Porque el cierre es lo que da la clave de su espacio y lo que impide hacer de él un dentro. Así, lo que se cierra, responde a un espacio determinado por una combinatoria significativa, que es propiamente lo que se llama un borde (Lacan, 2008n). Si hay fuente, esta es menos una fuente histórica que el borde de los orificios del cuerpo que deben ser vaciados simbólicamente. El borde, desde donde afluye el mar de los discursos, es recorrido en la paradoja del *peiras-apeiron*, ya que el camino se pierde en el momento en que se cierra sobre sí mismo para hacer un lazo. Anudando de esta forma el comienzo con el fin, lo primero con lo último, el sujeto queda encerrado por el lazo que el nudo acaba de realizar. De esta manera el sujeto existe como *parl'être*, en el errar de su existencia limitada por el rasgo unario. Por esta razón, el análisis que Freud llama indefinido o ilimitado, *unendliche*, no es para Lacan un análisis infinito [*infinie*]. El falo, que en el análisis sostiene la creencia del sujeto en el ser fuera del ser de hablar, es sólo un punto de recomienzo, de relanzamiento y de inversión del recorrido de un trazado de doble bucle. Lo tangible de la división del sujeto se aprecia en el agujero que deja la ausencia fálica, ya que en ese mismo lugar el sujeto, ahora como corte en acto, ubicará los objetos a que son la causa de su división; restos corporales que hacen del sujeto nada más que lo que este abandona y resigna de sí, y del deseo el gesto de volver a verter el deseo en el vacío de la castración, lo que se corresponde, en definitiva, con el advenimiento del inconsciente.

Bibliografía

Acevedo Guerra, J. (2014). *Heidegger: existir en la era de la técnica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Agamben, G. (2009). *Signatura Rerum. Sobre el método*. (F. Costa, & M. Ruvituso, Trads.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007a). Transmisión de lo inmemorable. En G. Agamben, *La potencia del pensamiento* (F. Lebenglick, Trad., págs. 189-210). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2007b). La pasión de la facticidad. En G. Agamben, *La potencia del pensamiento* (F. Lebenglick, Trad., págs. 369-407). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

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

Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. (I. Trabal, & L. Sclavo, Trads.) Buenos Aires: El cuenco de plata.

Allouch, J. (1993). La "conjetura de Lacan" sobre el origen de la escritura. En J. Allouch, *Letra por letra* (N. Pasternac, S. Pasternac, & M. Pasternac, Trads., págs. 145-168). Buenos Aires: Edelp.

Allouch, J. (1993). La histórica en suma. En J. Allouch, *Letra por letra: traducir, transcribir, transliterar* (N. Pasternac, S. Paternac, & M. Pasternac, Trads., págs. 41-63). Buenos Aires: Edelp.

Allouch, J. (2013). *Prisioneros del gran Otro –La injerencia divina I*. (S. Mattoni, Trad.) Buenos Aires: El cuenco de plata.

Amster, P. (2001). *La matemática en la enseñanza de Lacan*. Buenos Aires: LecTour.

Aristóteles. (1995). *Física*. (G. Echandía, Trad.) Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco* (7ª ed.). (M. Araujo, & J. Marías, Trads.) Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales.

Auffret, D. (2009). *Alexandre Kojève: la filosofía, el estado y el fin de la historia*. (C. Gilman, Trad.) Buenos Aires: Letra gamma.

Baños Orellana, J. (2013). *La novela de Lacan*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Benveniste, E. (2007). Naturaleza del signo lingüístico. En E. Benveniste, *Problemas de lingüística general* (J. Amela, Trad., 24ª ed., Vol. I, págs. 49-55). Buenos Aires: Siglo XXI.

Blanchot, M. (2002). *El espacio literario*. (V. Palant, & J. Jinkis, Trads.) Madrid: Editora Nacional.

Blumenberg, H. (2009). *La risa de la muchacha tracia. Una protohistoria de la teoría*. (T. Rocha, & I. Reguera, Trads.) Valencia: Pre-Textos.

Borges, J. L. (2004). *Ficciones*. Buenos Aires: EMECÉ.

Cadava, E. (2014). *Trazos de luz: tesis sobre la fotografía de la historia*. (P. Corés Rocca, Trad.) Santiago: Palinodia.

Cassin, B. (2013). *La nostalgia ¿Cuándo es que, por fin, uno está en su hogar? Ulises, Eneas, Arendt*. (P. Betesh, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.

Corona, N. (2013). Lectura de Heidegger. El cuerpo humano en los Zollikoner Seminare. En N. Corona, *Pensar después de la metafísica: psicoanálisis, hermenéutica, existencia*. (págs. 189-229). Buenos Aires: Prometeo.

Darmon, M. (2008). *Ensayos acerca de la topología lacaniana*. (P. Peusner, Trad.) Buenos Aires: Letra Viva.

Dastur, F. (2004). *La phénoménologie en questions*. Paris: VRIN.

Deleuze, G. (2008). *Kant y el tiempo*. (E. e. Cactus, Trad.) Buenos Aires: Cactus.

Deleuze, G. (2007). Respuesta a una pregunta sobre el sujeto. En G. Deleuze, *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)* (J. L. Pardo Torío, Trad.). Valencia: Pre-Textos.

Descartes, R. (2015). *Meditaciones Metafísica*. (J. A. Miguez, Trad.) Santiago: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

Duportail, G.-F. (2011). *Lacan y los fenomenólogos: Husserl, Levinas, Merleau-Ponty*. (A. Krippler, & L. Lutereau, Trads.) Buenos Aires: Letra Viva.

Duque, F. (2008). La transparencia del fondo (la arquitectura en Heidegger y en Mies van der Rohe). En F. Duque, *Heidegger. Sendas que vienen* (Vol. II, págs. 159-248). Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Fabris, A. (2008). El arte del diálogo en el pensamiento de Martin Heidegger. En F. Duque, *Heidegger. Sendas que vienen* (Vol. I, págs. 229-254). Madrid: Círculo de Bellas Artes.

Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. (F. Perujo, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2009). *Las palabras y las cosas* (2ª ed.). (E. C. Frost, Trad.) Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2001). *La hermenéutica del sujeto*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Franck, D. (1986). *Heidegger et le problème de l'espace*. Paris: Éditions de Minuit.

Freud, S. (2009). 27ª Conferencia. La transferencia. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Conferencias de introducción al psicoanálisis: Parte III: 1916-1917* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XVI, págs. 392-407). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010j). A propósito de un caso de neurosis obsesiva . En S. Freud, *Obras Completas de Sigmund Freud: Análisis de una fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans): A proposito de un caso de neurosis obsesiva (el hombre de las ratas): 1909* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. X, págs. 119-194). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010c). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. I, págs. 197-2010). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010b). Charcot. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893-1899* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. III, págs. 7-24). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008d). El chiste y su relación con lo inconciente. En S. Freud, *Obras Completas de Sigmund Freud: El chiste y su relación con lo inconciente: 1905* (J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2007c). El malestar en la cultura. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras: 1927-1931* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XXI, págs. 57-140).

Freud, S. (2010e). El olvido de los nombres propios. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Psicopatología de la vida cotidiana: 1901* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. VI, págs. 9-15). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2007b). El porvenir de una ilusión. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras: 1927-1932* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., págs. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008a). El yo y el ello. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: El yo y el ello y otras obras 1923-1925* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XIX, págs. 1-66). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010h). Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99]). En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. I). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010f). La interpretación de los sueños. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: La interpretación de los sueños: segunda parte: 1900-1901* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. V). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010c). La sexualidad en la etiología de las neurosis. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Primeras publicaciones psicoanalíticas: 1893-1899* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., págs. 251-276). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2009c). La terapia analítica. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Conferencias de introducción al psicoanálisis: Parte 3: 1916-1917* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVI, págs. 408-422). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010a). Lo inconciente. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítica: Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XIV, págs. 153-214). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008c). Más allá del principio del placer. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Más allá del principio del placer, Psicología de la masas y análisis del yo y otras obras: 1920-1922* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., págs. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2009b). Nuevos caminos de la terapia analítica. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: De la historia de una neurosis infantil: El hombre de los lobos y otras obras: 1917-1919* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. XVII, págs. 151-164). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010g). Proyecto de psicología. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud: 1886-1899* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. I, págs. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010i). Pulsiones y destinos de pulsión. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítica: Trabajos sobre metapsicología y otras obras 1914-1916* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., págs. 105-134). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2008b). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis). En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente, Schreber: Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras 1911-1913* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XII, págs. 159-174). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2010d). Sobre el mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud). En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Estudios*

sobre la histera: *J. Breuer y S. Freud: 1893-1895* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. II, págs. 28-43). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (2007a). Totem y Tabú. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud: Tótem y Tabú y otras obras 1913-1914* (J. L. Etcheverry, Trad., 2ª ed., Vol. XIII, págs. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu.

Guest, G. (1994). La tournure de l'Événement. Pour situer la "déconstruction" dans la topologie de l'Être. *Heideggerian Studies*, 10, 33-90.

Hamacher, W. (Diciembre de 1991). Afformative, Strike. *Cardozo Law Review*, 13(4), 1133-1157.

Heidegger, M. (2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. . (D. Picotti, Trad.) Buenos Aires: Biblos.

Heidegger, M. (1996a). Carta al Padre William Richardson. Trad. Present. Notas de Irene Borge Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*(13), 11-18.

Heidegger, M. (2000b). Carta sobre el "Humanismo". En M. Heidegger, *Hitos* (H. Cortés, & A. Leyte, Trads., págs. 258-298). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007e). Ciencia y meditación. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (F. Soler, & J. Acevedo, Trads., 5ª ed.). Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (1989). *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano. Friburgo, 1941*. (P. Jaeger, Ed., & M. García Vázquez, Trad.) Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2007a). Construir, Habitar, Pensar. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (5ª ed.). Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (1987). *De camino al habla*. (Y. Zimmermann, Trad.) Barcelona: Serbal-Guitard.

Heidegger, M. (2000f). De la esencia de la verdad. En M. Heidegger, *Hitos* (H. Cortés, & A. Leyte, Trads.). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000e). De la esencia del fundamento. En M. Heidegger, *Hitos* (H. Cortés, & A. Leyte, Trads., págs. 109-150). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2010). *El arte y el espacio*. (J. A. Escudero, Trad.) Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2012b). El concepto de experiencia en Hegel. En M. Heidegger, *Caminos de Bosque* (H. Cortés, & A. Leyte, Trads., págs. 91-156). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2012). *El concepto de tiempo*. (P. Oyarzun Robles, Trad.) Santiago: Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS .

Heidegger, M. (2000a). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En M. Heidegger, *Tiempo y Ser* (M. Garrido, J. Molinuevo, & F. Duqueu, Trads., 2ª ed., págs. 77-95). Madrid: Tecnos.

Heidegger, M. (2006b). El origen de la obra de arte. En M. Heidegger, *Arte y Poesía* (S. Ramos, Trad.). Mexico, D.F.

Heidegger, M. (2003b). *Four Seminars. Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*. (A. Mitchel, & F. Raffoul, Trads.) Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1994). Hacia la pregunta por el ser. En M. Heidegger, & E. Jünger, *Sobre el nihilismo* (J. L. Molinuevo, Trad., págs. 71-127). Barcelona: Paidós.

Heidegger, M. (1996b). *Holderlin's Hymn "The Ister"*. (W. McNeill, & J. Davis, Trads.) Indiana: Indiana University Press.

Heidegger, M. (1990). *Identidad y Diferencia*. (H. Cortés, & A. Leyte, Trads.) Barcelona: Anthropos.

Heidegger, M. (2003a). *Introducción a la Metafísica*. (A. Ackérman Pilári, Trad.) Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (2006a). *Introducción a la investigación fenomenológica* (2ª ed.). (J. J. García Norro, Trad.) Madrid: Síntesis.

Heidegger, M. (2000d). Introducción a ¿Qué es metafísica? En M. Heidegger, *Hitos* (H. Cortés, & A. Leyte, Trads., págs. 299-313). Madrid.

Heidegger, M. (2013). *Kant y el problema de la metafísica* (3ª ed.). (G. I. Roth, Trad.) México D.F: Fondo de cultura económica.

Heidegger, M. (2007b). La Cosa. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (J. Acevedo, & F. Soler, Trads., 5ª ed.). Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant*. (P. Jeger, Ed., & J. M. García Gómez del Valle, Trad.) Barcelona: Palamedes.

Heidegger, M. (2007c). La pregunta por la técnica. En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (J. Acevedo, & F. Soler, Trads., 5ª ed.). Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (1991). *La proposición del fundamento*. (F. Duque, & J. Pérez de Tudela, Trads.) Barcelona: del Serbal.

Heidegger, M. (2007d). La vuelta (Die Khere). En M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica* (J. Acevedo, & F. Soler, Trads., 5ª ed.). Santiago: Universitaria.

Heidegger, M. (2001c). Logos. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad., págs. 153-170). Barcelona: del Serval.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. . (A. Ciria, Trad.) Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2000c). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (J. J. García Norro, Trad.) Barcelona: Trotta.

Heidegger, M. (2013). *Nietzsche*. (J. L. Vernal, Trad.) Barcelona: Ariel.

Heidegger, M. (2015). *Paisaje Creador: ¿por qué permanecemos en la provincia?* (J. Rodríguez, Trad.) http://www.heideggeriana.com.ar/textos/en_provincia.htm.

- Heidegger, M. (2005). *Parmenides*. (C. Masmela, Trad.) Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*. (R. Rojcewicz, & A. Schuwer, Trans.) Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit* (11ª ed.). Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006c). *Seminarios de Zollikon*. (Á. Xolocotsi, Trad.) México: Herder.
- Heidegger, M. (1998). *Ser y Tiempo* (2ª edición ed.). (J. E. Rivera, Trad.) Santiago, Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (1989). *Serenidad*. (Y. Zimmermann, Trad.) Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2001a). Superación de la Metafísica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad., 2ª ed., págs. 51-74). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2000g). Tiempo y Ser. En M. Heidegger, *Tiempo y Ser* (M. Garrido, J. L. Molinuevo, & F. Duque, Trans., 2ª ed., págs. 19-44). Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2001b). ¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche? En M. Heidegger, *Conferencias y artículos* (E. Barjau, Trad., 2ª ed.). Barcelona: del Serbal.
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* (2ª ed.). (R. Gabás, Trad.) Madrid: Trotta.
- Heidegger, M., & Fink, E. (1986). *Heráclito*. (J. Muñoz, & S. Mas, Trans.) Barcelona: Ariel.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. (J. A. Escudero, Trad.) Madrid: Trotta.
- Henrion, J.-L. (1996). *La causa del deseo –el agalma de Platón a Lacan–*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Nuevas Visión.
- Holzappel, C. (2014). *Ser-humano (Cartografía antropológica)*. (F. Osorio, Ed.) Santiago: Cinta de Moebio Ediciones.

Janicaud, D. (1983). Dépasser la métaphysique. En D. Janicaud, & J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite: cinq études sur Heidegger*. Paris: PUF.

Janicaud, D. (2001). *Heidegger en France*. Paris: Hachette.

Jung, C. G. (2013). La cuestión de la intervención médica. En C. G. Jung, *La vida simbólica: Obra completa de Carl Gustav Jung* (Vol. 18/1, págs. 334-335). Madrid: Trotta.

Jünger, E. (1995). Sobre el dolor. En E. Jünger, *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento* (A. Sánchez Pacual, Trad., págs. 9-86). Barcelona: Tusquets.

Jünger, E. (1994). Sobre la línea. En M. Heidegger, & E. Jünger, *Acerca del nihilismo* (J. L. Molinuevo, Trad., págs. 15-69). Barcelona: Paidós.

Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. (D. M. Granja Castro, Trad.) México D.F.: Fondo de cultura económica.

Kant, I. (2003). *Crítica de la razón pura* (21ª edición ed.). (P. Ribas, Trad.) Madrid: Taurus.

Kant, I. (2000). *Lógica*. (M. J. Vázquez Lobeiras, Trad.) Madrid: Akal.

Kant, I. (2000). Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio. En *Selección de textos precríticos. Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía. Serie Documentos del grupo Cognición y Praxis*. (R. Torretti, & E. García, Trads., Vol. 27). Santiago.

Karothy, R. (2005). *Una sola gota de semen: el sexo y el crimen según Sade*. Buenos Aires: Lazos.

Karothy, R. (2001). *Vagamos en la inconsistencia: los fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Lazos.

Kasner, E., & Newman, J. (2001). *Mathematics and the imagination*. New York: Dover Publications.

Kofman, S. (2012). *¿Cómo salir de ahí?* (G. Leguizamón, Trad) México: Me cayó el veinte.

Lacan, J. (2008l). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 2ª ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2012b). Breve discurso en la ORTF. En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, Trad., págs. 239-246). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008b). De un designio. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 347-350). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008o). Del Trieb de Freud y del deseo del psicoanalista. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 809-812). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2012e). Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad. En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, Trad., págs. 371-380). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan. Libro I: Los escritos técnicos de Freud.* (J.-A. Miller, Ed., R. Cevasco, & V. R. Mira, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1983). *El seminario de Jacques Lacan. Libro II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica.* (I. Agoff, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan. Libro III: Las psicosis.* (J.-A. Miller, Ed., D. Rabinovich, & J. L. Delmont-Mauri, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan. Libro V: las formaciones del inconsciente.* (J.-A. Miller, Ed., & E. Berenguer, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII. La ética del psicoanálisis.* (D. Rabinovich, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2006a). *El seminario de Jacques Lacan. Libro X: La angustia.* (J.-A. Miller, Ed., & E. Berenguer, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (J.-A. Miller, Ed., J. L. Delmont-Mauri, & J. Sucre, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XVIII: De un discurso que no fuera del semblante*. (J.-A. Miller, Ed., & N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2006b). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aun*. (J.-A. Miller, Ed., D. Rabinovich, Delmont-Mauri, & J. Sucre, Trads.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2005). *El triunfo de la religión (precedido de Discurso a los católicos)*. (J.-A. Miller, Ed., & N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008a). Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 232-309). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2012a). Introducción a la edición alemana de un primera volumen de los Escritos. En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, Trad., págs. 579-586). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008m). Kant con Sade. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 727-754). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1966). *L'objet de la psychanalyse*. STÉNOTYPIES - Version J.L - Séminaire XIII : L'objet de la psychanalyse 1965-1966. <http://www.ecole-lacanienne.net/fr/p/lacan/m/nouvelles/paris-7/stenotypies-version-j-l-seminaire-xiii-l-objet-de-la-psychanalyse-1965-1966-82>.

Lacan, J. (2008k). La ciencia y la verdad. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 813-836). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008d). La cosa freudiana, o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 379-410). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008h). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., págs. 559-616). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2012d). La equivocación del sujeto supuesto saber. En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, Trad., págs. 349-360). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008i). La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud . En J. Lacan, *Escritos 1* (T. Segovia, Trad., págs. 461-495). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2006c). *Mi enseñanza*. (J.-A. Miller, Ed., & N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008j). Obertura de esta recopilación. En J. Lacan, *Escritos 1* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 21-23). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008f). Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad". En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., págs. 617-652). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2013). Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever. Communication faite au Symposium International du John Hopkins Humanities Center à Baltimore. *Rescatado de:* <http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=10>.

Lacan, J. (2008n). Posición del inconsciente. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 789-808). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2015). *Problèmes cruciaux*. Versión STAFERLA.

Lacan, J. (2012c). Respuesta a estudiantes de filosofía. En J. Lacan, *Otros Escritos* (G. Esperanza, Trad., págs. 221-230). Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1999). *Seminario 8, 1960-1961. La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas (versión crítica)*. (R. Rodríguez Ponte, Trad.) Buenos Aires.

Lacan, J. (2004). *Seminario 9, 1961-1962. La identificación (versión crítica)*. (R. Rodríguez Ponte, Trad.) Buenos Aires.

Lacan, J. (1989). *Seminario 22, 1974-1975. R.S.I (versión crítica)*. (R. Rodríguez Ponte, Trad.) Buenos Aires.

Lacan, J. (2008e). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 755-788). Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2008g). Variantes de la cura tipo. En J. Lacan, *Escritos 1* (T. Segovia, Trad., 2ª ed., págs. 311-346). Buenos Aires: Siglo XXI.

Le Gaufey, G. (2006). Aquellos objetos que nos dan la espalda... En G. Le Gaufey, *El caso inexistente* (G. Barrantes, Trad., págs. 251-270). México D.F : Epeeel.

Le Gaufey, G. (2013). *El objeto a de Lacan*. (N. Pasternac, Trad.) Buenos Aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (2010). *El sujeto según Lacan*. (M. A. Castañola, & M. T. Arcos, Trads.) Buenos Aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (2014). *Hiatus sexualis. La no-relación sexual según Jacques Lacan*. (S. Mattoni, Trad.) Buenos Aires: El cuenco de plata.

Le Gaufey, G. (2012). *La incompletud de lo simbólico*. (G. Siciliano Bousquet, Trad.) Buenos Aires: Letra Viva.

Le Gaufey, G. (2006). Una clínica sin mucho de realidad. En G. Le Gaufey, *El caso inexistente: una compilación clínica* (R. Pérez, Trad., págs. 455-472). Mexico D.F: Epeeel.

López, H. (2011). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2ª ed.). Buenos Aires: Letra Viva.

Malpas, J. (2012). *Heidegger and the thinking of place: explorations in the Topology of being*. Massachusetts: MIT Press.

Malpas, J. (2006). *Heidegger's Topology: being, place, world*. Massachusetts: MIT Press.

- Mathéi, J.-F. (1983). Le chiasme heideggérien. En D. Janicaud, & J.-F. Mathéi, *La métaphysique a la limite: cinq études sur Heidegger* (págs. 49-162). Paris: PUF.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción. Siete conferencias*. (S. Ménasé, Ed., & V. Goldstein, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Merleau-Ponty, M. (2006). *Elogio de la filosofía*. (A. Letellier, Trad.) Buenos Aires: Nueva Visión.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Signos*. (C. Martínez, & G. Oliver, Trads.) Barcelona: Six Barral.
- Millner, J.-C. (2003). Saussure. Retorno a Saussure. En J.-C. Millner, *El periplo estructural: figuras y paradigma* (I. Agoff, Trad., págs. 15-44). Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J.-L. (2003). *El sentido del mundo*. (J. M. Casas, Trad.) Buenos Aires: La Marca.
- Nancy, J.-L. (2006). *Ser singular plural*. (A. Tudela Sancho, Trad.) Madrid: Arena Libros.
- Nancy, J.-L. (2014). *¿Un sujeto?* (F. Alarcón, Trad.) Buenos Aires: La cebra.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Oyarzun, P. (2005). *Entre Celan y Heidegger*. Santiago: Metales Pesados.
- Oyarzun, P. (30 de agosto de 2015). *Heidegger: tono y traducción*. Recuperado el 30 de agosto de 2015, de Academia.edu: https://www.academia.edu/1593275/Tono_y_Traducci%C3%B3n
- Platón. (1988). *Diálogos* (Vol. II). (M. I. Santa Cruz, A. Campos Vallejo, & N. L. Cordero, Trads.) Madrid: Gredos.
- Platón. (2012). *Banquete*. (C. Mársico, & L. Soares, Trads.) Buenos Aires: Miluno.
- Raffoul, F. (1998). *Heidegger and the subject*. (D. Petigrew, & G. Recco, Trads.) New York: Humanity Books.

Rajchman, J. (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. (P. González, Trad.) México D.F.: Epele.

Rivera, J. E., & Stiven, M. T. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Roudinesco, E. (2005). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. (T. Segovia, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Safouan, M. (2013). *La psychanalyse: science, thérapie –et cause*. Paris: Thierry Marchaisse.

Safranski, R. (2007). *Un maestro de alemania: Martin Heidegger y su tiempo* (2ª ed.). (R. Gabás, Trad.) Barcelona: Tusquets.

de Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. (A. Alonso, Trad.) Buenos Aires: Losada.

Sharr, A. (2006). *Heidegger's hut*. Cambridge MA: MIT Press.

Sichère, B. (2008). *L'être et le divin*. Paris: Gallimard.

Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica. Entre Walter Benjamin y Gilles Deleuze*. Santiago: Metales Pesados.

Thomas, M. C. (2007). Sensaciones de lengua. *Litoral*(40), 61-92.

Torretti, R. (2005). *Manuel Kant: estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica* (3ª ed., Vol. III). Santiago: Universidad Diego Portales.

Vallejo, M. (2012). *La seducción freudiana: (1895-1897) Un ensayo de genética textual*. Buenos Aires: Letra Viva.

Vandermesch, B. (2008). Le cross cap de Lacan ou “asphère”. *Dossier Topologie*.

Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (2ª ed.). (A. Bixio, Trad.) Barcelona: Gedisa.

Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Heidegger, Nietzsche y la hermenéutica* (2ª ed.). (J. C. Gentile, Trad.) Barcelona: Paidós.

Xolocotzi, Á. (2009). *Facetas heideggerianas*. México D.F: Los libros de Homero.

von Uexküll, J. (2014). *Cartas biológicas a una dama*. (T. Bartoletti, & L. Nicolás, Trads.)
Buenos Aires: Cactus.