

# Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura  
[www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)

Número 1  
Octubre 1995



**Artículos de:**

*Gerardo Herreros, Michel Sauval,  
Eduardo Albornoz, Denise Najmanovich  
Annabel Lee Teles, Roberto V. Saunier*

[www.psicomundo.com](http://www.psicomundo.com)  
**PsicoMundo**  
LA RED PSI EN INTERNET

**Número 1**  
**Octubre 1995**

## Sumario

### **Presentaciones**

*Presentación 1: ¿Por qué Acheronta?* – Michel Sauval

*Presentación 2: Formato electrónico: el hipertexto* – Michel Sauval

### **Artículos**

*El sueño de la inyección de Irma:  $Re_n$ -aproximación* – Gerardo R. Herreros

*Acerca del deseo y su interpretación (Comentario sobre el Seminario VI de J. Lacan)* – Eduardo Albornoz

*Una lectura del Parménides* – Michel Sauval

*La metamorfosis de la ciencia* - Dense Najmanovich y Anna Lee Teles

*Peligro, peligrosidad* – Roberto V. Saunier

### **Productos informáticos**

*Sigmund Freud CD* – In Context

## Datos de autores

*(a la fecha de este número de Acheronta)*

### **Michel Sauval**

Psicoanalista. Director de Acheronta

### **Gerardo Herreros**

Psicoanalista

### **Eduardo Albornoz**

Psicoanalista. Docente en la cátedra "Escuela Francesa", Fac. de Psicología Universidad Nacional de Buenos Aires

### **Roberto Víctor Saunier**

Psicoanalista. Presidente de la Asociación de Psicólogos Forenses de la República Argentina

### **Denise Najmanovich**

Epistemóloga

### **Anna Lee Teles**

Filósofa

# ***P*resentaciones**

## ¿Por qué *Acheronta*?

*Michel Sauval*

### Referencias mitológicas

*Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*

Con esta mención poética al río Aqueronte es que Virgilio hace referencia a los dioses del infierno.

En la Odisea hay una descripción del mundo subterráneo de los infiernos en la que aparece el río Aqueronte. Es el río que las almas que van al infierno deben atravesar en la barca de Caronte. Es un río casi estancado, de márgenes fangosas y cubiertas de cañaverales, cuya descripción coincide, según el Diccionario de Mitología griega y romana de P. Grimal, con la del río homónimo que había en el Epiro, en la costa oeste de Grecia. Parece ser que este río recorría un país salvaje, durante cierto trecho se perdía en una falla profunda, y al reaparecer, cerca de su desembocadura, formaba un pantano insalubre, en un paisaje desolado.

Orfeo es el único que cruzará dos veces el río Aqueronte.

En búsqueda de su amada esposa Eurídice desciende a los infiernos y con los acentos de su lira encanta a los dioses infernales. Hasta las danaiades dejan de llenar su tonel sin fondo, y por un instante se suspenden las torturas de los condenados.

Finalmente, y ante tales pruebas de amor, Hades y Perséfone consienten en restituir a Eurídice a la vida.

Hades agrega la condición de que Orfeo no se voltee a verla antes de haber salido de su reino.

Poco antes de cruzar el límite, Orfeo no soporta la duda: ¿no se habrán burlado de él? Se da vuelta, solo para ver como Eurídice se desvanece y muere por segunda vez.

La oportunidad ya pasó. Y Orfeo ya no podrá volver a ingresar al infierno.

Según Robert Graves Hades era el concepto helénico de la inevitabilidad, lo inevitable de la muerte.

### La elección de Freud

*Flectere si nequeo superos, acheronta movebo*

Esta cita de Virgilio, es la que Freud utiliza como epígrafe de la obra que da cuenta de la fundación del Psicoanálisis: "*Die Traumdeutung*".

Con este epígrafe, esta cita queda acuñada, y no será retomada en ninguna obra posterior. En realidad, Freud había pensado ubicar allí un texto de Goethe, pero, como él mismo le escribe a Fliess en julio del 99: "*Desde que mataste mi sentimental epígrafe de Goethe para el libro de los sueños no encontré ningún otro que me convenciera. Creo que me decidiré por aludir simplemente a la represión*", y sobre ese punto opta por la cita de Virgilio, aquella a la que refería en la carta del 4 de diciembre del 96, cuando programaba escribir un libro sobre la Histeria, y le comenta a Fliess los epígrafes que había pensado para cada uno de sus proyectados capítulos :

"Mi Psicología de la histeria será encabezada por estas altivas palabras:

*Introite et hic dii sum*

y el capítulo de la sumación:

*Sie treiben's toll, ich fürcht es breche,  
Nicht jeden Wochenschluss macht Gott die Zeche*

y el de la formación de síntomas:

*Flectere si nequeo superos Acheronta movebo*

y el de la resistencia:

*Mach es kurz! Am jüngsten Tag ist's nur ein.."*

El libro, finalmente, se editó en noviembre del 99 (aunque el editor prefirió fecharlo en 1900) y fueron necesarios 8 años para agotar aquella primera tirada de 600 ejemplares.

La redacción de este libro es, de algún modo, la respuesta al derrumbe de la teoría de la seducción que Freud confiesa el 21 de septiembre del 97: *"Ya no creo en mi neurótica"*. Las histéricas lo han engañado, y debe reconocer que en lo inconsciente no existe un signo de realidad (*kennzeichen der Realitat*) que marque un límite preciso entre una verdad objetiva (la verdad de la exactitud tanto de la ciencia moderna como de la *aletheia* platónica) y una verdad ficcional. Se hunde la expectativa de que en la cura se podría ir en sentido inverso hasta el completo domeñamiento de lo inconsciente por lo consciente.

Se termina la idea de escribir aquel Tratado sobre la Histeria. En cambio, para principios del 98 ya estarán escritos algunos capítulos de *"La Interpretación de los sueños"*, y estará completo para septiembre del 99. Respecto de la edición de este libro dirá Freud, el 28 de mayo del 99, que *"no soy tan rico como para quedarme yo solo con el descubrimiento que he realizado, probablemente el único que me habrá de sobrevivir"*

He ahí, quizás, porque decía, en la misma carta del 21 de septiembre del 97, respecto del derrumbe de la teoría de la seducción, que, a pesar de todo, *"tengo, en verdad, más el sentimiento de un triunfo que el de una derrota"*

¿En que consiste ese descubrimiento que ha de transmitir en *"La interpretación de los sueños"*, y que es la otra cara de la moneda del desengaño vivido en el 97?

Con el abandono de la teoría de la seducción, queda claro que la cura analítica no consiste en obtener la primacía de un principio de realidad. La cura analítica no tiene otras vías que aquellas que la constituyeron como tal: las del deseo.

El inconsciente no es solo falta de memoria. Tampoco es un déficit en la apreciación de la realidad objetiva. Consecuentemente la cura analítica tampoco es, ni un simple recordar, ni una educación sentimental.

Falta de memoria, déficit en la apreciación de la realidad, etc., son los nombres de la impotencia del eterno pedido dirigido a los dioses celestiales que, una y otra vez, se hacen rogar, sin jamás dar el brazo a torcer, fundando su existencia misma en esta espera infinita.

Solo queda invocar, entonces, a los dioses del infierno, a los dioses de los mundos subterráneos. Pues, que la verdad sea ficcional no quiere decir que nada haya de real en juego. La satisfacción pulsional está ahí para recordarlo.

Después de 1900 vendrán muchas mas cosas: .la represión primordial, la pulsión de muerte y tantas otras maneras de buscar una respuesta a la naturaleza de ese hueco imposible de llenar en el inconsciente, y que sin embargo no deja, tanto de causar al sujeto, como de atarlo a la inercia de la satisfacción pulsional. De la misma manera que, una vez que autorizamos a un paciente a iniciar un análisis, aparecerán muchas más cosas que un simple debate intelectual entre dos personas amables y bien educadas sobre temas triviales.

Como dice Freud, respecto del amor de transferencia, *"exhortar a la paciente, tan pronto como ella ha confesado su amor de transferencia, a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación, no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido. Sería lo mismo que hacer subir un espíritu del mundo subterráneo con ingeniosos conjuros (¿la lira de Orfeo?), para enviarlo de nuevo ahí abajo, sin inquirirle*

*nada. Uno habría llamado lo reprimido a la conciencia solo para reprimirlo de nuevo, presa del terror. Además no cabe hacerse ilusiones sobre semejante proceder. Es bien sabido: contra las pasiones poco valen unos sublimes discursos. La paciente solo sentirá desaire y no dejará de vengarse"* (Sigmund Freud - Puntualizaciones sobre el amor de Transferencia - OC Ed. Amorrortu - Tomo XIII - Pag. 167)

Cruzar el río Aqueronte implica un viaje de ida, ese cruce del Rubicon de Julio Cesar, una apuesta jugada a las vías del deseo, renovada en cada análisis, aunque, como Parménides, sepamos de alguna manera, a que mundos eso nos lleva. No porque no estuviésemos ya en ellos, pues ¿donde está el infierno sino en nuestra propia vida?

¿Porque alguien acudiría a un analista si no fuese porque su vida ya es un infierno?.

Septiembre 1995

## Formato electrónico: el Hipertexto

*Michel Sauval*

**Nota:** Este artículo fue escrito en agosto de 1995, para la primera edición del primer número de Acheronta. Dicha primera edición no estaba realizada en formato web (Internet recién comenzaba a abrirse en Argentina) sino en el formato de las ayudas (help) de Windows (para aquél entonces todavía en su versión 3.1) y se distribuía en disquetes y a través de los BBS y la red Fido. Este artículo, por lo tanto, ha caducado en muchas cuestiones técnicas. Pero refleja un poco la historia y el surgimiento de Acheronta, incluso cierto maravillamiento con las novedades tecnológicas que el paso del tiempo, obviamente, ha temperado.

### Formato... ¿qué!!?

Cuando comencé a comentarle a algunos amigos esta idea de editar una Revista/Magazine Psi ... en formato ... electrónico ...!?!.. , las respuestas fueron varias.

Mis amigos... telemáticos (los menos) aplaudieron a rabiar.

Los otros (los mas) me miraron..... ¿como le puedo explicar ? ....si.... así como se imagina Ud. que me miraron.....;-)

Algunos (la mayoría) agregó..... ¿en formato ... qué ???

El resto, los que, sin ser aún claramente telemáticos, al menos operan una PC, usan programas, manejan alguna extensión (módem, CD-ROM, etc.), fueron más precisos: *¿Formato electrónico? ¿Para qué? ¿es por simple extravagancia o realmente aporta algo novedoso? ... Michel.... ya sabemos que te gustan las PC, pero.... ¿no es mas cómodo leer en papel que en una pantalla?.*

Aunque aún no nos conozcamos, no obstante, quizás Ud. pueda ubicarse en alguno de los grupos que resultan de esta estafalaria clasificación:

- telemáticos
- ¿formato .. qué?
- ¿para que sirve ese formato?.

Lo que sigue está dirigido a todos, pero apunta a responder a la pregunta del tercer grupo, pues creo que es el meollo de las cuestiones relativas al porque de... Acheronta!! .

Lo podríamos formular al modo en que lo que hace Roger Chartier en el reciente suplemento de Clarín de su 50 aniversario: *¿Cómo situar en la historia larga del libro y de las relaciones con lo escrito, la revolución ya empezada que nos hace pasar del libro tal como nosotros lo conocemos, con sus hojas y sus páginas, al texto electrónico y a la lectura sobre pantalla?*

Y para los que se apuren en contestar que la pantalla es algo incómodo y que nunca abandonaran su querido papel, vale el comentario que hace Jerome S. Rubin (Presidente del grupo Noticias del Futuro del Laboratorio de Medios - Media Lab - del MIT) en el Clarín del domingo 17 de septiembre, acerca del tipo de papel reusable del que dispondremos en el futuro : *el producto futuro será papel como lo conocemos hoy, o un plástico flexible que, mediante un transistor, funcionará como un monitor de computadora.*

Y si piensa que todas estas cosas son disparates tecnológicos muy distantes de nuestro habitual y conocido mundo psi, le aconsejo que no se pierda la sección de productos informáticos..... psi!!!! ;-)

El formato electrónico sirve para, y/o implica, muchas cosas.

La más sencilla de todas:

Editar una revista en papel requiere de mucho dinero por parte del que la edita y otro poco de parte del que la compra. En cambio, editar una revista en formato electrónico no requiere mas dinero que el que representa el tiempo que lleva diseñarla y armarla, por parte del editor, y del costo de un disquete (menos de 1 peso) o de ¼ o ½ hora de teléfono (unos 50 centavos en horario comercial), por parte del lector.

Pero esta no es ni la única ni la principal importancia de este formato: si esta fuera la única ventaja quedaría automáticamente contrabalanceada con la desventaja de que para usar este formato hay que tener una computadora, lo cual implica sus buenos pesos.

## Las telecomunicaciones

Volvamos entonces a nuestra pregunta: ¿para qué el formato electrónico? ¿que implicancias tiene?

Creo que la vía mas rápida para entender lo que aporta de novedoso, en si, dicho formato, es fijarnos en lo que aporta de novedoso el soporte que las telecomunicaciones prestan a ese formato.

A través del teléfono, usando un módem, su computadora puede conectarse a casi cualquier otra computadora que también use un módem (o aparato equivalente si se trata de redes). Sea usando el correo de Internet o el de Fidonet, sea conectándose a un BBS de este país, o a una página de Web de cualquier lugar del mundo, mediante una simple comunicación telefónica de carácter local, Ud. se pone en contacto con otras personas de un modo totalmente novedoso.

¿Que tiene de novedoso?

Tomemos un aspecto: en general, de esas personas, solo conoce el nombre.

Solo conoce el nombre. Piense un poco en eso.

¿Que representa un nombre?

No sabe la edad de su interlocutor, ni si es gordo o flaco, ni si tiene mal aliento o está perfumado, ni si usa corbata o está en bolas, ni si se pelea con sus familiares o vive solo, ni... ni .... ni .... ni.... , ni si ese nombre es verdadero !!! ;-)

Tampoco sabe donde vive, si en un barrio repaquete o en un barrio obrero, si escribe en la computadora de su casa o en la de su trabajo, si es rico o es pobre, si .... si ..... si .....

Solo conoce su nombre... y ..... lo que él escribe !!!

Y aunque le parezca mentira, con eso bastará para que empiece a simpatizar con unos mas que con otros. Quizás con algunos de esos Ud. comience (o no) a mantener una correspondencia mas intensa y mas personal. Pero, al menos hasta que no surja la posibilidad o las ganas de un encuentro cara a cara, el lazo que los une es la escritura y la lectura.

Y este es el meollo de la cuestión: verse y/o hablarse no es lo mismo que leerse y escribirse.

Enamorarse de alguien por lo que escribe no es lo mismo que enamorarse de alguien por el cuerpo que tiene, o la mirada que tiene, o la plata que tiene, o lo que diablos sea que tenga ;- ) (basta recordar aquel famoso film de Cyrano de Bergerac, la chica enamorada, antes que nada, del texto de las cartas)

Tomo este ejemplo, aparentemente exagerado, para subrayar expofeso la reducción que la función del tener juega en la relación escrita y/o epistolar.

Y ni que hablar de la función del ser



La enunciación queda circunscripta en forma mucho mas lógica, seamos o no conscientes de ello.

Volvamos a nuestras telecomunicaciones

Cuando Ud. se comunica, con su PC y su módem con otras computadoras y empieza a participar de los debates que lee en un newsgroups de internet, o en las áreas de echo-mail de Fidonet, o en las áreas locales de un BBS, lo que ahí encontrará, la mayoría de las veces, son reuniones multitudinarias. En la mayoría de los casos, todos esos mensajes son públicos. Quizás Ud. se está carteoando en forma directa solo con algunos, pero sus mensajes no dejan de formar parte de un conjunto mas grande de mensajes, de modo que el tema de su carteo con algunos es un subdebate dentro del debate general. Y Ud., si quiere, puede leer todos los demás mensajes, es decir escuchar (leer), a la vez, todos los demás subdebates.

Es como si, en una gran reunión, pudiera, al tiempo que participa de una charla con 3 o 4 amigos, escuchar también lo que todos los demás están hablando en ese momento. Y además pudiera meterse, cuando lo quisiera, en cualquiera de esas conversaciones paralelas, sin dejar de participar de la conversación inicial, de la misma manera que, en cualquier momento, alguien puede agregarse a la conversación que Ud. estaba sosteniendo con sus amigos del principio.

Fíjese que importancia adquiere, siguiendo con esta metáfora, lo que le decía acerca de que Ud. no conoce si su interlocutor es rubio o morocho, etc. Pues ahora ya no se trata de un problema de conocerse o no, sino una cuestión de derechos: a nadie se le pregunta por característica personal alguna para entrar a esta gran reunión. Las mismas son eminentemente democráticas. Al menos tan democráticas como pueden permitirlo las condiciones económicas en cuanto a la posibilidad de disponer o no de una PC y un módem (es lo único que sabemos que el otro tiene ;-), es la única credencial requerida).

En estas conversaciones no importará si Ud. es tímido o arrogante, pues nadie puede hablar a los gritos o en un tono mas fuerte que el otro: son solo mensajes y ninguno vale, de por si, mas que otro. Si a Ud. le interesa un mensaje, lo lee, y si no le interesa..... no tiene que andar soportando a nadie. Es mas, si se aburre de la reunión, se desconecta del área o del newsgroups, sin tener que dar mas explicaciones que las que considere pertinentes Ud. mismo y a quienes Ud. quiera.

De la misma manera que para entrar en la reunión no fue necesario hablar del tiempo o de cómo se demoró este año la tormenta de Santa Rosa mientras suben varios en el ascensor.

- Todo esto empieza a ser interesante - admite Lalo, un amigo que ha decidido jugar el papel de abogado del diablo - pero todavía no entiendo que partido se le puede sacar. En todo caso no es ahí el lugar donde iría a buscar un partenaire sexual!!!!

- Comparto tu apreciación, pero no te creas que todos son así: en uno de los BBSs más grandes de nuestro país acaba de circular la invitación al casamiento de dos personas que se conocieron intercambiando mensajes en ese BBS. ;-)

Pero no estoy escribiendo esto para que crean que el formato electrónico permite finalmente escribir la relación sexual ;-). Así que la objeción es válida: todavía no está claro para que puede servirnos todo esto.

Vamos entonces al terreno de los ejemplos concretos y prácticos.

## Ejemplos A

Si Ud. es psi, tarde o temprano le van a preguntar si es psicoterapeuta o psicoanalista, si es sistémico o freudiano, si es kleiniano o lacaneano, etc.

No solo surge la pregunta. Junto a la pregunta surgen las rencillas y disputas cotidianas y concretas que, junto y/o por detrás, de estas diferenciaciones teórico/prácticas animan gran parte de la vida social y política del mundo psi.

No creo que dichas disputas sean solo superficialidades. Son discusiones importantes.

Pero son muy pocas las veces en que estos debates se mantienen al nivel de las razones. Por el contrario, es mas probable que los del grupo tal no se traten con los del grupo mengano mas bien porque el dirigente del segundo grupo no se baña tan seguido como acostumbran a pensar que es lo normal los miembros del primer grupo, que porque unos u otros hayan demostrado las consecuencias que implican el tipo de cura que la práctica de cada uno de ellos desenvuelve.

Y ya que dije que abordáramos casos concretos y prácticos, paso a contarle de mi propia experiencia. Personalmente, sigo una orientación freudiana y lacaneana. Y entre los lacaneanos tengo posiciones tomadas respecto de ciertas cosas. Pero hay una cosa que he aprendido: muchas veces puedo tener debates mas racionales (y por ende mas fructíferos) con algún miembro de otro grupo que con algunos de los miembros de mi propio grupo.

Pero precisamente ahí surgen mas de un inconveniente: a parte de los problemas de tiempo y movilidad, válidos en forma general para todo tipo de situaciones, es posible que aparezcan las cuestiones de si en su local o en mi local, si en el congreso de su organización o en el de mi organización, o cosas por el estilo, como si fuera el caso de militantes de partidos políticos diferentes.

¿Comprende ahora el porqué de mi metáfora acerca de esa gran reunión cibernética a la que me refería un poco mas arriba?

¿Como facilitar los debates y los intercambios entre psicoanalistas, mas allá de las fronteras, sean geográficas, ideológicas, teóricas, etc. ?

Un ejemplo concreto: en PsicoNet creamos hace poco una lista de casos clínicos.

Una lista es como una de esas reuniones cibernéticas, pero con la limitación de que hay que pedir permiso para participar de ella, en la medida en que para ello hay que poder suscribirse a la misma. En este caso decidimos crear una lista y no una simple área de echo-mail porque es un caso piloto, un espacio de prueba para ver como poder instrumentar este tipo de debate: participan de la misma un pequeño grupo de analistas de diferentes orientaciones (lacaneanos de varias orientaciones, freudianos también de varias orientaciones, cognotivistas, etc. , un poco de todo) quienes escriben sobre diferentes tipos de aportes clínicos (casos, viñetas, etc.) presentados por uno u otro.

Ninguno conoce a todos los demás. Algunos conocen a algunos (donde por conocer me refiero, en primera instancia, a conocerse la cara, y en segunda instancia, a conocer apriori la pertenencia institucional o la orientación teórica de cada uno de los participantes). Solo vale lo que escribe cada cual.

Y por ahora, le aseguro que la experiencia es muy interesante e instructiva

Otro ejemplo concreto : he podido sostener, vía correspondencia privada y/o pública, debates muy interesantes sobre diversas cuestiones tanto clínicas como institucionales o éticas, con miembros de corrientes teóricas con las que disiento, resultando de ello, muchas veces, una experiencia mucho mas provechosa que la que ha resultado de eventuales debates similares con analistas supuestamente mas afines teóricamente.

## **Ejemplos B**

Pero, si lo prefiere, dejemos de lado la cuestión de los debates.

Pensemos solo en la curiosidad, en como conocer, compartir, los trabajos de otros.

¿Como puedo acceder, no solo a los trabajos presentados en los tantísimos ateneos que se hacen en tantísimas residencias de tantísimos hospitales, sino también al trabajo que hacen otros en otras partes del país, e incluso en otros lugares del mundo?

Por ejemplo: ¿como hubiera Ud. podido conocer la conferencia que dictó Eduardo Albornoz en SABA, si no fuera porque el mismo pasó el texto desgrabado (con su acuerdo obviamente) de su computadora, a un

disquete, y de ahí, a mi computadora donde cambió de formato para incluirse en Acheronta, y de ahí a un BBS vía módem, y de ahí, a otros BBS u otras computadoras, vía módem o disquete, para finalmente terminar en su computadora? (por supuesto, también podría haber ido a la conferencia ;-)

Si pensamos en Internet, esto implica que el día de mañana podrá escribir alguien, en esta revista, que viva en otro país y mande su colaboración por correo electrónico. Ese es el caso de Roberto Saunier, quien luego de leer un mensaje anunciando la próxima aparición de Acheronta, se comunicó con nosotros, y decidió colaborar también con una nota, la que pudimos incluir a último momento, y que fue recibida por correo electrónico. Obviamente, todavía no le conozco la cara a Roberto. Pero lo que importa por ahora, es lo interesante que es su nota.

De la misma manera, conectando su teléfono a la red, hoy Ud. puede ir a buscar un artículo del diario Le Monde a París, o bajarse el capítulo sobre *El fetichismo de la mercancía* de *El Capital* de Karl Marx (la librería M&E On Line pone a disposición de todo el mundo, las obras completas de Marx, en el Web english-www.hss.cmu.edu), o traerse *El Mercader de Venecia* de Shakespeare de alguno de los Web de EEUU donde se encuentran los libros que el proyecto Gutenberg ha pasado al formato electrónico (se están pasando a formato electrónico todos los autores clásicos), o leer los abstract de las actas del último congreso de la APA de EEUU o del último congreso Mundial LacanoAmericano, o bajarse el artículo de Charles Shepherdson (por tomar un ejemplo) titulado *Historia y real : Foucault y Lacan*, aparecido en la revista *Posmodern Culture*, Volumen 5 Número 2 de enero de 1995 (que Ud. puede traerse del Web del Dpto. de Ingles de la Universidad de Missouri de Columbia, cuya dirección es [pmc@jefferson.village.virginia.edu](mailto:pmc@jefferson.village.virginia.edu)), etc.

A propósito, esto también vale a la inversa: esta revista ya ha sido encargada por algunas personas residentes en Israel, Perú, Uruguay, Francia, Brasil, etc. No importa donde Ud. viva, si dispone de correo electrónico, puede escribirnos o pedirnos que le enviemos los próximos números (suponemos que este ya lo tiene ;-)). Para eso basta con que mande un mensaje a la siguiente dirección: [ms@psicomundo.com](mailto:ms@psicomundo.com)

Puedo asegurarle que me resulta más sencillo mantenerme en contacto con un amigo que vive en París que con otro que vive a solo 40 cuadras de casa, acá en Bs. As., pero que no solo no tiene correo electrónico, sino que tampoco tiene módem. Con este amigo porteño, cuando queremos intercambiar opiniones sobre un trabajo tenemos que disponer de casi una hora de transporte entre el taxi de ida y el de vuelta (los dos vivimos bastante en el centro) mas el tiempo para pasarnos el disquete.

Por supuesto que no nos ahorraremos esta excusa de intercambiar una cosa cualquiera para tomarnos unos buenos mates amargos y charlar de algunas cuestiones personales. Pero a veces estamos una semana para poder juntarnos y finalmente poder pasarnos el borrador de una conferencia para que el otro vuelque sus opiniones. En cambio con el amigo de París podría ir armando diariamente esta revista, intercambiando borradores, imágenes, etc. (pero sin mate! ;-)

¿No me cree?

La idea misma de esta revista se desarrolló a partir de la correspondencia sostenida con gente a la que nunca había visto en mi vida, o que no veía desde hacia años.

Es mas, la mayoría de quienes han colaborado en la confección de esta revista no se conocen la cara.

Y a propósito..... tampoco conozco la suya, ni Ud. conoce la mía !! ;-)

Me dirá que lo mismo pasa cuando lee un artículo de una revista cualquiera de las que se venden en un kiosco.

La diferencia radica en la distancia en juego. Ud. puede dialogar mucho mas fácilmente con este texto que con otros textos soportados en otros formatos : en este caso basta que cambie de programa, abra su procesador de texto, me escriba un mensaje con sus opiniones sobre lo que ha leído, o con lo que quiera transmitirme, y lo mande por su correo electrónico.

De este modo, a pesar de la distancia geográfica que pudiera haber entre nosotros, este texto inicial (este artículo, por ejemplo) comienza a articularse con otros textos (su comentario y los de otras personas), enviados de ese modo. Sobre el texto inicial comienza a tejerse una telaraña de otros textos

Las telecomunicaciones topologizan de otro modo las distancias entre los sujetos.

Estamos acostumbrados a manejarnos en un espacio tridimensional, a pensar el tiempo y las distancias como absolutos y articulados en una proporcional fija (el mundo newtoniano que muy bien describen Denise Najmanovich y Annabel Lee Teles en su artículo publicado en este número de Acheronta). Pero en el espacio cibernético, las cosas son diferentes:

- La distancia entre París y Bs. As no es mayor que la que hay entre Belgrano y Caballito. Al contrario: puedo estar en París en forma casi instantánea (por ejemplo visitando una de las muestras del Louvre volcada al respectivo servidor de Web), mientras que los problemas de transporte y ciertas idiosincrasias han hecho popular el dicho de que Belgrano es una república aparte, marcando bastante claramente la distancia en juego ;-)
- Es difícil imaginarnos como podríamos generar una risa en un interlocutor telemático: nuestros gestos y muecas se reducen al campo de los emoticones. Pero ya verá que ciertos errores de tipeo pueden llegar a provocar mas de una carcajada.
- No saldré tan entusiasmado o embelesado con los gestos y el estilo del orador de cierta conferencia, pero podré analizar (en el pleno sentido de esa palabra) más seriamente (en el sentido lacaneano de esa palabra) su discurso, es decir, su artículo escrito.

No se si percibe hasta que punto, esta estructuración diferente de lo que son las distancias geográficas, y la función que en todo esto juega la letra, modifican, en este tipo de relaciones, lo que acostumbramos a vivir como formas de lazo social.

## El Hipertexto

Lo que de este modo realizan físicamente las telecomunicaciones, queda formalizado, como relaciones textuales, en la estructura de lo que se llama hipertexto: texto sobre texto, cadenas de enunciados que comienzan a articularse.

El formato electrónico no implica solo el transporte de las letras de un soporte, el papel, a otro: los bytes. Esto también implica otras relaciones entre las letras mismas, otra estructuración de los textos.

En contraposición al soporte en papel, el formato electrónico opone a las relaciones de contigüidad establecidas en el objeto impreso la libre composición de fragmentos manipulables indefinidamente (Ref.). No solo se trata de papel y de bytes. Se trata de que este texto, a diferencia del texto sobre papel, puede ser inmediatamente recortado (la instrucción cortar del menú Edición de su procesador de texto), pegado (la instrucción pegar) en cualquier otro lado, es decir, en cualquier otro contexto Por lo tanto, la topología que liga este pedazo de texto a otros, sea en forma virtual, sea en una realización concreta, es diferente a la que resulta en el caso del soporte de papel.

Y si le cabe alguna duda, pregúntele a un abogado que piensa acerca de las diferencias entre un documento en papel y un..... ¿documento? ....electrónico!!

No va a ser solo por leer un texto en una pantalla de PC antes que en un papel, que eso va a generar en nosotros la escritura. Pero esta es una virtualidad que el formato electrónico abre en forma casi instantánea: el lector, no solo puede someter el texto (electrónico) a múltiples operaciones (anotarlo, copiarlo, desmembrarlo, moverlo, etc.) sino, mas aún, puede convertirse en su coautor, ..., se halla en posición de constituir un nuevo texto a partir de fragmentos libremente recortados y ensamblados(Ref.).

Es así, también, como puede resurgir el sueño de una biblioteca universal. Ya no es necesario juntar en un solo espacio físico todos los ejemplares posibles. Ahora basta establecer las conexiones telecomunicacionales (links) entre las diferentes computadoras donde se encuentran las ediciones electrónicas de los diferentes libros del universo.

Como dice Jerome S. Rubin, presidente del grupo Noticias en el Futuro del Laboratorio de Medios (Media Lab, que dirige el conocido Negroponte) del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), en un reportaje a Clarín, "... la creciente cooperación entre bibliotecas hará innecesario, por ejemplo, que cada una de ellas deba almacenar todos los libros, como hasta el presente. Los libros serán almacenados electrónicamente, y el lugar en que se encuentren - en la biblioteca del congreso en Washington o en la de Buenos Aires - será un dato menor, porque las tecnologías harán posible llamarlos a la pantalla de la computadora en forma instantánea y salvar en disco o imprimir todo el libro o las partes del mismo que sean relevantes a su propósito. Esto ya está sucediendo con las publicaciones científicas y técnicas".

(Veremos si es tan indiferente si están en Washington o en Bs. As .. ;- ) pero no deja de ser valido como ejemplo )

Como si estuviéramos en la Biblioteca que describe U. Ecco en *El nombre de la Rosa*, un link en un hipertexto es como una puerta en cada esquina de los renglones de letras/libros, que abre a otra sala de letras/libros, de donde se abren otras puertas. Pero esto debemos pensarlo también como en los cuadros de Max Ernst donde lo que parecía estar arriba de golpe aparece debajo, o lo que alcanzamos a través de muchas puertas sucesivas se verifica, de golpe, que estaba a solo una puerta de distancia, tomando por otra en vez de por la primera.

No se trata de nada raro: nada mas que la Biblioteca de Babel que, como muy bien indica Borges en una nota a pie de página del cuento respectivo, no hay que imaginar como algo grande: también puede ser un libro cuyas páginas siempre pudieran descomponerse en otras dos páginas (como cuando dos páginas están un poco pegadas), y así infinitamente.

Tampoco es para sorprenderse demasiado: esto no es más que la estructura misma del lenguaje, su metonimia.

El formato electrónico, el hipertexto, es la posibilidad de materializar este juego.

Otro ejemplo que le permitirá apreciar lo que esta en juego.

En este número de Acheronta encontrará una nota sobre la edición de las obras completas de Freud en CD-ROM.

Ya van a ver que la ventaja no radica solamente en la posibilidad de tener los n tomos habituales en una sola cajita chiquita. Las herramientas de búsqueda y las herramientas de trabajo sobre el texto de Freud implican una formalización y un ordenamiento diferente del texto. La distancia entre dos párrafos que refieren al complejo de Edipo se reduce al click sobre un icono.

Ojalá también fuese cosa de un simple click poder sacar todas las conclusiones que la proximidad así establecida entre esos dos párrafos pudiera implicar. Pero ya se lo dije: las computadoras no son sujetos, no piensan por si solas, y este tipo de cuestiones siguen estando a cargo suyo (afortunadamente! ;- )

Pero comprenderá que esas obras completas no son iguales a las obras completas que Ud. tiene en su biblioteca. No se trata de mejor o peor. Se trata de diferencias

Lo mismo pasa con lo que se llama publicaciones electrónicas.

Ya ha habido revistas electrónicas que se llaman así por el solo hecho de soportarse en un medio electrónico, pero que mantienen la estructura clásica de los libros, es decir, la estructura de un ordenamiento por páginas (en términos de Roger Chartier, una vez más, manteniendo, de alguna manera, a pesar de su carácter electrónico, la estructura del código). Un buen ejemplo de un caso de estos, aplicado a una buena revista, es el de la revista de ciencia ficción Axxon (al menos hasta los números del año pasado y comienzos de este, que es hasta donde la conozco).

Creo que el meollo de la cuestión del formato electrónico es la cuestión del ordenamiento de las relaciones entre partes de un texto, el cual, por ello mismo, queda transformado, ya no en UN texto, sino en un conjunto

de textos, de párrafos, de letras, divisible al infinito (como el Otro de la séptima hipótesis del Parménides de Platon..... y de acá le voy a dejar hecho un link a mi otro artículo relativo a ese tema...¿quiere probar? )

## Instrumentación

Acá empiezan a tener importancia los aspectos técnicos. Estos, ahora famosos, links, hay que instrumentarlos. Y, en ese sentido, las posibilidades y variantes dependen de los recursos técnicos disponibles, tanto para hacerlos, como para poder realizarlos luego en su propia PC.

Así, por ejemplo, las obras completas de Freud podrían haber sido editadas en el formato de algún procesador de texto. Pero en ese caso, las capacidades de búsqueda y de procesamiento serían solo las de las herramientas de búsqueda y de edición de ese tipo de procesador. En cambio, instrumentadas con el Folio Views, las posibilidades hipertextuales se han multiplicado muchísimo, por ser ese un programa específicamente orientado a la instrumentación de grandes hipertextos.

Acheronta intenta realizar este tipo de ordenamiento. Su formato electrónico no es solo para que sea transportable en un disquete o transferible vía download o ftp.

Su formato electrónico implica también, para el caso de esta edición, explotar los recursos que permite el tipo de archivo que ejecuta el programa Winhelp.exe que forma parte del sistema operativo Windows en cualquiera de sus versiones.

A semejanza del Word o de otros programas que le puedan ser familiares, el winhelp permite procesar de cierto modo un cierto texto. A diferencia de otros programas, lo particular del winhelp es que soporta operaciones de hipertexto: es decir, que con un click en una palabra el programa se desplaza automáticamente a otra parte del texto.

Así, en vez de pasar un página, en este formato se trata de hacer un click.

Una parte del texto está lejos, no por la cantidad de páginas que haya que pasar sino por la cantidad de clicks que haya que hacer para acceder a ella.

La limitación con la que Ud. se encontrará en el caso de Acheronta es que la estructura del hipertexto no es dinámica, es decir, no es construible por Ud. mismo (como si lo es en el caso de las Obras Completas de Freud en CD ROM donde Ud. puede elegir la, o las, palabras y la forma de combinarlas, para hacer una búsqueda). Ello se debe a una situación de equilibrio, entre formato pobre pero sencillo y estándar (como es este del Winhelp) y un formato potente y rico, pero complejo, mas voluminoso, y por cierto que para nada estándar todavía.(como sería el de los documentos realizados con el Folio View)

Quizás en el futuro podamos implementarlo.

También está la posibilidad de usar programas como el Multimedia ToolBook que permiten agregar a los link textuales, links de sonido e imágenes (gráficos, música, videos, etc.), transformando el producto en algo que, por homología, se acostumbra llamar Hipermedia, pero que en general requiere soporte de CD-ROM, mas Mb de memoria RAM, etc.

¿Le interesaría que avanzáramos en ese sentido?

# Artículos

## El sueño de la inyección de Irma Re<sub>n</sub>-aproximación

**Gerardo R. Herreros**

*"Dada una letra y lo que está escrito allí, el sueño tendrá por cumplimiento lo que dice, llegado el caso, el contenido de las letras. Si no se ve lo que está escrito, es bueno de todos modos: ya que lo propio de toda letra es decir: regocíjate y pórtate bien".*

Artemidoro de Daldís.

Sueño princeps, principio, principal?, donde Freud sueña, se sueña para todos nosotros, lectores suyos, para que lo analicemos, lo interpretemos, lo tomemos como ejemplo?. ¿Quién, aquel que no ha dejado *unterdrückt* los sueños, no ha escrito algo sobre el sueño de la inyección de Irma?. Muchos: cito a Anzieu, Berenstein, Erikson, Grinstein, Leavitt, Schur y Rosolato, entre otros. Esto sin excluir a los que decimos seguir, J. Lacan y el propio Freud, que aunque de más esté decirlo, también lo analizó, se autoanalizó. -Y cómo-; además del extenso capítulo II, le dedica varias páginas más en el III: "El sueño es una realización de deseos", en el IV: "La deformación onírica", en el V: "Lo reciente y lo indiferente en el sueño", en el VI: "La elaboración onírica", y en el capítulo VII: "Psicología de los procesos oníricos". Y esto, sólo en "La interpretación de los sueños".

Varias preguntas inaugurales se abren en torno al tratamiento dado por los distintos autores a este sueño, y en tanto preguntas ya se aventuran respuestas. ¿Se lo toma como ejemplo de la técnica, como ejemplo de la teoría?, se lo fuerza para enchalecarlo en una práctica, que muchas veces son más de una, de los que se proclaman freudianos pero que muchas veces ocultan bastantes divergencias y no en nimiedades?: Todo esto. Catarata metonímica donde esperamos advenga algo del orden de la metáfora, generadora de algún tipo de sentido.

Sueño valioso y ejemplar donde se pone de manifiesto el lugar privilegiado de los sueños en la práctica analítica, espacio donde se juega qué es lo que se privilegia en la escucha dentro del relato del sueño por el paciente: leamos a Freud y su análisis de cada fragmento, y leamos a Lacan que toma como texto de re-análisis el sueño y las asociaciones posteriores. Freud nos dejó este sueño para ser leído, no creo casual su elección como sueño inaugural. Sueño que habiendo sido tan trabajado, nos lleva a preguntarnos como señala Fendrik, sobre la cuestión de la transmisión del psicoanálisis. Sueño que llamó el deseo de Freud la noche del 23 de Julio de 1895 y que llamó al deseo de interpretación por parte de los analistas en transferencia con él, proponiendo distintas "soluciones" en relación a su enseñanza. En el sueño Freud se ofrece al análisis, y se ofrece como él les proponía a sus pacientes, asociando. No reflexiona, se auto observa, dirá. Nos enseña cómo debemos analizar, cuál es el método. No en vano el título del capítulo donde se relata el sueño es "El método de la interpretación onírica". Para ello nos ofrece casi lo que él contaba ante un paciente y que deben tenerse en cuenta en todo análisis onírico: una cadena significante previa, el relato del sueño y asociaciones posteriores. Claro que en nuestro caso contamos con el escrito y no con el habla, rica en olvidos, lapsus y otras formaciones del inconsciente y que seguramente en rigor de la "cientificidad" Freud no consignó. Por otro lado, y comprensiblemente, dirá (a pié de página y en 1909): "Aunque tiene que comprenderse que no he consignado todas las ocurrencias durante el proceso de interpretación"; agregando más adelante: "pero consideraciones especiales, que surgen de todo análisis de un sueño propio, me obligan a limitar la labor de interpretación" y atacará: "aquellos que se precipiten a criticar una tal reserva pueden intentar ser más sinceros que yo". Y el último obstáculo con el que nos encontramos, es el de trabajar el sueño en su texto traducido, perdiéndonos la particularidad del alemán; he aquí otro de los motivos del título "Re<sub>n</sub>-aproximación".

Así, ya nos deslizamos hacia lo propio de este sueño paradigmático, para lo cual remitimos imprescindiblemente al lector a los artículos de Freud citados más arriba y a la bibliografía general al final del texto. Haciendo una lectura de sólo algunos analistas sobre el sueño de la inyección de Irma, rápidamente, caemos en la cuenta de que las conclusiones son variadas y diferentes: El deseo preconsciente de Freud de desculpabilizarse de los errores con Irma; Erikson que en parte lo toma como ejemplo de regresión del Yo; Anzieu en principio como la necesidad de Freud de recurrir a técnicas anticonceptivas para luego multiplicar



las interpretaciones puestas en relación con personajes próximos, con el deseo infantil, con la obra freudiana y con la imagen del cuerpo; Rosolato que anticipa deseos de muerte para con el hijo por venir (¿Anna o hijo porvenir: el psicoanálisis?) y más "profundamente" remitiendo a la Madre unida al cordón umbilical del sueño. Por último Lacan "descifra" el deseo inconsciente y utiliza el sueño para cuestionar la idea de regresión del Yo y para articular lo Imaginario y lo Simbólico. Al igual que Irma, nadie acepta la "solución" de Freud. Evidentemente se trata de un problema de "soluciones". Es que el mar de las interpretaciones posibles, acepta cualquier solución.

Si hablamos en sentido psicoanalítico, no hay interpretación a priori, sólo *après-coup* y produciendo efectos en el sujeto, podemos decir que una intervención sea en efecto una interpretación. Es obvio, pero no lo tenemos a Freud, y mucho menos como analizante; sí el texto, y un texto se analiza. Tantos análisis y relecturas como queramos: en la oquedad del significante resuenan muchos significados. Dirá Lacan en "La dirección de la cura" que *"ningún índice basta en efecto para mostrar donde actúa la interpretación, sino se admite radicalmente un concepto de la función del significante, que capte donde el sujeto se subordina a él hasta el punto de ser sobornado por él"*. Volvamos entonces a las "soluciones" propuestas. Freud dará la suya. No se trata de hacerle decir lo que no dijo, él mismo dirá más allá de él; tampoco se trata de ambientar la escena más allá de su decir e interpretarle: *"Ud. Freud no mencionó en todo el artículo que Martha estaba embarazada, que Ud. estaba por cumplir 40 años, que tampoco menciona la palabra inconsciente, que en realidad Ud. quiere recurrir a métodos anticonceptivos porque no desea su sexto hijo"*, porque si Freud viviese podríamos encontrarnos como E. Kris con un "sesos frescos".

Lacan toma dos aspectos, atajos para su re-análisis, por un lado se pregunta por qué Freud le da tanta importancia a este sueño como realización de deseo, si en realidad se trata de un deseo preconscious o incluso consciente; y por el otro, utiliza como texto el sueño y las asociaciones posteriores. Esto lo ubica en otro plano diferente al de Freud y a nosotros en cierto sentido también.

Freud descifra el deseo preconscious porque en esa época, previa al desarrollo de la función de deseo inconsciente, se mantendrá aun por un tiempo en la idea de una realización de deseos de la vigilia. Y a ese respecto, efectivamente se desculpabiliza de sus errores con Irma; y lo hace a la manera del cuento del caldero agujereado, donde se le reprocha a una persona haberlo devuelto agujereado y ésta responde que en primer lugar lo ha devuelto intacto, segundo, que el caldero ya estaba agujereado y tercero, que nunca se lo habían prestado. Dirá en primer término que Irma no aceptó la "solución" (¿La del psicoanálisis o la de la jeringuilla?); en segundo lugar, que ella ya estaba enferma de algo orgánico (¿La difteria o el embarazo?) y que la disentería eliminaría la difteria; y por último, que el culpable es Otto por inyectar con jeringas sucias (y sino pregúntele al Dr. M o a Leopold, aunque M dice cualquier disparate): el caldero, él no lo había pedido.

Hay en las asociaciones algo de lo demoníaco que va a descubrir: el inconsciente, y quiere desculpabilizarse de lo médico. La enferma que con la cocaína hace una necrosis, el histérico que es tomado por disentérico por un colega ignorante, la artritis de su hermanastro Emanuel, las supuraciones nasales de Fliess, la anciana dama con la flebitis, la intoxicada con sulfonal. En todo el relato busca desculpabilizarse por no tener consciencia profesional; se culpa por no ser "Consciente" y es que precisamente no lo es porque es "inconsciente". Ya lo veremos.

Volvamos al sueño. Ya que Freud hace uso de tríos en el relato, dividiremos a este "drama" en tres actos y un epílogo. Presentemos primero a los personajes del sueño y las asociaciones:

Irma: Anna Lichteim (Anzieu da varias pistas para ello, Freud dirá: "Ananás rima con el *apellido* de mi paciente Irma"), Martha Bernays, la amiga de Irma, la institutriz de la dentadura postiza, Mathilde la hija de Freud y Mathilde la muerta por el sulfonal.

Dr. M: Breuer (según Anzieu) y Emanuel el hermanastro mayor de Freud.

Otto: Oscar Rie (pediatra de la clínica Kassowitz) y el algüacil Bräsig.

Leopold: Ludwig Rosenberg (compañero de Otto) y Karl el amigo de Bräsig (ambos personajes de la novela "Antiguos episodios de mi vida de granjero" de F. Reuter).

El comprensivo: Fliess.

Enfermos en general: Fleischl (el amigo muerto), el histérico que se fue a Egipto, la dama de la flebitis, el de el albúmina en la orina y el paciente al que inyectó Otto.

Cocaína: Fleischl, Fliess y la paciente de la necrosis.

Propil, propilena, ácido propiónico: Otto.

Otros personajes: El hijo de la dama de la flebitis, otros colegas ignorantes, los criados que Freud trata humanitariamente.

Trimetilamina: Freud y todos y nadie y nada.

El papel de Freud es diferente según se trate del primer acto o del tercero; en cierto modo, es todos los personajes.

El primer acto va desde el amplio vestíbulo hasta la garganta. Puesta en escena del sueño; lo llamaremos **Acto Imaginario**. En él, Freud se muestra tal cual es y su Yo es el del Yo despierto. Salvo el primer verbo en primera persona del plural, los demás están en primera del singular: Es el propio Freud el que habla.

Digo salvo el primer verbo y este además es muy particular: *Empfangen* tiene un doble sentido, el mundano de "recibir" ("recibimos con Martha a nuestro sexto hijo Wilhelm", aunque finalmente será Anna), pero también este "concebimos" pudiera ser el mayestático: "Concebimos el psicoanálisis".

En el Acto Imaginario, Freud le reprocha a Irma no haber aceptado su "solución", palabra también polisémica tanto en alemán como en castellano, que Freud pone entre comillas: ¿De qué solución habla, la del psicoanálisis o la de la jeringuilla?. Dirá Freud que lo mismo que dice en esta parte del sueño lo hubiese dicho despierto. Situación signada por el registro imaginario donde Freud verá en Irma a otras dos mujeres, la seductora amiga y su esposa.

Este Acto se desarrolla en un fondo de discusión y resistencia, dirá Lacan. Irma responde con dolores y Freud no se queda tranquilo, quiere saber, quiere ver. "Reprocha e Irma se queja, insiste e Irma resiste, al final se precipita en la boca", el segundo Acto.

Al segundo lo llamaremos **Acto Real**. Freud quiere saber, quiere ver y se precipita ante la boca que se abre, en busca de la causa. Allí no faltará nada. Se encuentra con cornetes, carnes, escaras, "desplazamientos de abajo a arriba", mezclas de todo tipo, narices, bocas, genitales. Lo real del cuerpo, el fondo de las cosas, el objeto sin mediación posible. Espectáculo terrorífico que convoca a la enfermedad, a la sexualidad y a la muerte: la cocaína, la difteria, la hija, la amiga de Irma, Fliess y Fleischl. Dirá Lacan que en esa boca se muestran todas las significaciones de equivalencia, todas las condensaciones que podamos imaginar. "Visión de angustia, identificación de angustia, última revelación del: *Eres esto, que es lo más lejano a tí, lo más informe*". Angustia como única respuesta ante la falta de falta.

Sin embargo Freud no despierta, tiene cojones. Como respuesta, se disuelve, disolución imaginaria. Dirá Fendrik que busca la "solución" (*Lösung*) y encuentra la disolución (*Auflösung*). Que también es resolución.

Freud busca, rebusca una solución, e Irma que de alguna manera también es Freud, se abre de bocas, y ante una mujer abierta, ante lo real de la carne del genital femenino, de los cornetes, de las fauces, ante el agujero negro, lo más informe, ante lo que no cesa de no escribirse, Freud se disuelve. Ya no contará más, desaparecerá el ego convocando en el tercer Acto al concierto de los que saben.

En este último Acto al que llamaremos **Acto Simbólico**, la disolución comienza a hacerse solución; se dialectiza la causa perdida. Los personajes de la identificación se hacen presentes: M, Otto y Leopold, que comienzan a hablar sin ton ni son, diálogo de sordos, discurso del absurdo. Aquí (salvo entre paréntesis!), ya no se utilizan más los verbos en primera persona del singular, ya no hay nadie que pueda decir Yo. Pero este sujeto transformado en policéfalo, en un concierto de voces sin sentido, tiene algo de acéfalo.

Esta tercera parte hace entrar lo simbólico, aunque algunos esbozos vimos en la "solución" y el "*Empfangen*" del primer Acto. Freud es aquí un títere de un decir policéfalo, pero es él mismo quien lo sostiene. Hay un descentramiento del Yo, pero dirá Lacan que "sin embargo se trata de un sujeto que habla porque es él quien, a todos los personajes que están en el sueño, los hace pronunciar esos discursos insensatos que precisamente obtienen de ese carácter de insensato su sentido": ¿Qué mejor definición del inconsciente freudiano?

El inconsciente funciona, se habla de cáncer, tuberculosis, difteria, difteritis, disentería, sustancias químicas: propil (amil), propilena, ácido propiónico. Con el absurdo de este discurso se ha intentado poner en palabras lo real.

Vemos cómo realmente Freud no es responsable de nada, es el inconsciente que habla. Freud es "inconsciente". Hay algo más que habla más allá de él y es allí donde se produce la verdadera desculpabilización.

Por fin, en el **Epílogo Simbólico** del sueño, en la parte hipernítida, aparece claramente y en gruesos caracteres la fórmula de la trimetilamina. Y es esta precisamente la última palabra absurda del sueño, es el significante que representa al sujeto Freud para los demás significantes. La palabra de todo y de nada.

El *Tri* de estas series de a tres de los personajes: Martha Irma y la amiga; Fleischl, Emanuel y M; Fliess, Otto y Leopold; y las asociaciones que en alemán pudieran dar los otros fragmentos de la fórmula que como el aleph borgiano convoca a todos y a nadie: a Otto que pone inyecciones de trimetilamina con la "jeringuilla sucia", a la sexualidad y a Fliess. Dice Freud: "En esta palabra se acumula un gran número de cosas harto significativas"; y es esta también, la palabra que resalta Lacan. El N de la fórmula es Freud.

"La fórmula no da ninguna respuesta a nada. Pero la manera misma en que se enuncia, su carácter enigmático, hermético, sí es la respuesta a la pregunta sobre el sentido del sueño. Se la puede calcar de la fórmula islámica: No hay otro Dios que Dios. No hay otra palabra, otra solución a su problema, que la palabra", sentencia Lacan.

La "solución" se hizo fórmula allí donde no es posible reconocer implicancia imaginaria: no hay clave. Fendrik comenta que el trabajo del sueño sustituye la fórmula por la solución y el análisis hace de la fórmula solución.

La solución se hace fórmula y sin embargo tiene un resto que insiste, en ella resuena el enigma de la solución de las bocas abiertas. El enigma del imposible de la relación sexual, de la "solución sexual", el enigma de la muerte. La fórmula no lo atrapa todo, retiene en ella la causa perdida.

Freud dirá que el sueño es realización de deseo y su Yo nos dice que su deseo es preconscious, pero más tarde nos dirá que el deseo es inconsciente. Eso también nos lo dice en el sueño, pero lo dice aquel "que es más grande que él, que habla más allá de él, que es el inconsciente".

La fórmula dirá de lo que no puede decirse, de lo que causa el decir. Los tres metilos de la trimetilamina, las series de tres mujeres, de tres hombres y los tres de Lacan acuden a esta cita donde Freud quiere que sea el sueño inaugural de aquello que inventó: el psicoanálisis.

## Bibliografía

Anzieu, D. *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Siglo XXI, 1959.

Erikson, E. H. *Los sueños de Sigmund Freud interpretados*. Hormé, 1973.

Fendrik, S. I. *Freud entre la solución y la disolución: El sueño de la inyección de Irma*. La Interpretación de los sueños. Suplemento de las notas Escuela Freudiana de Buenos Aires, EFBA, 1980.

Freud, S. *La Interpretación de los sueños*. Obras Completas. Biblioteca Nueva, 1981.

Lacan, J. *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. El seminario II. Paidós, 1981.

Rosolato, G. *El ombligo y la relación de desconocido*. La relación de desconocido. Petrel, 1981.

Vegh I. *El sueño es una escritura*. En Cuadernos Sigmund Freud N°8: Los sueños de Freud. EFBA 1981.

## ANEXO

### SUEÑO DEL 23-24 DE JULIO DE 1895.

"En un amplio hall. Muchos invitados, a los que recibimos. Entre ellos, Irma, a la que me acerco en seguida para contestar, sin pérdida de momento, a su carta y reprocharle no haber aceptado aún la «solución». Le digo: «Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa.» Ella me responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡Siento una opresión!...» Asustado, la contemplo atentamente. Está pálida y abotagada. Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita. Por fin, abre bien la boca, y veo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, singulares escaras grisáceas, cuya forma recuerda al de los cornetes de la nariz. Apresuradamente llamo al doctor M., que repite y confirma el reconocimiento... El doctor M. presenta un aspecto muy diferente al acostumbrado: está pálido, cojea y se ha afeitado la barba... Mi amigo Otto se halla ahora a su lado, y mi amigo Leopoldo percute a Irma por encima de la blusa y dice: «Tiene una zona de macidez abajo, a la izquierda, y una parte de la piel, infiltrada, en el hombro izquierdo» (cosa que yo siento como él, a pesar del vestido). M. dice: «No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno...» Sabemos también inmediatamente de qué procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección con un preparado a base de propil, propilena..., ácido propiónico.... trimetilamina (cuya fórmula veo impresa en gruesos caracteres). No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente... Probablemente estaría además sucia la jeringuilla".

## Acerca del deseo y su interpretación

### Comentario del Seminario VI de J. Lacan

(Charla dictada en SABA el 22/8/94)

**Eduardo Albornoz**

#### I - Presentación

Buenas noches. Les voy a hacer un comentario sobre el seminario VI. El Seminario VI se dicta en 1958 y tiene como antecesor al Seminario de las Formaciones del Inconsciente y como sucesor al Seminario sobre la Ética del Psicoanálisis. Este es un Seminario que Lacan dicta en la misma época que él escribe su artículo sobre "La Dirección de la Cura y los Principios de su Poder". Me interesa resaltar esto, porque justamente "La Dirección de la Cura" es un texto que nos permite individualizar los interlocutores que tiene Lacan en este momento, algo que a veces no resulta explícito en el mismo seminario.

Él está discutiendo, por un lado, con los psicólogos del Yo, con Ana Freud, con Lowenstein, con Glover; sobre todo con Nacht. Es muy interesante porque la confrontación con Nacht está planteada en todo el seminario sin que él sea mencionado ni una sola vez. Ustedes recordarán que Nacht decía que el psicoanálisis consistía o debía consistir en una reeducación emocional. Precisamente esta cuestión es la que va a discutir Lacan. Y la otra cuestión es que Nacht le daba a la interpretación de los sueños un carácter totalmente secundario en la cura analítica. Lacan precisamente va a tomar una serie de sueños, en el transcurso del seminario, o sea que esta confrontación con Nacht está presente, diría yo, en todo momento.

Yo pienso que hay una ventaja que tenía Lacan y una desventaja que tenemos nosotros, y es que Lacan sabía con quienes estaba discutiendo, porque en aquella época se hablaba explícitamente de reeducación emocional. Hoy no, hoy tenemos el problema de que no se habla de reeducación emocional, simplemente se lleva a la práctica. Entonces decía que tenemos una desventaja en ese sentido, pero tenemos la ventaja de tener la enseñanza de Lacan como herramienta para discutir estas cuestiones.

En esta época, por supuesto, también discute con los psicoanalistas de la escuela inglesa, con Melanie Klein, con Ella Sharpe. Es interesante ver en esta doble confrontación con los psicólogos del Yo y la Escuela Inglesa, el respeto con el que Lacan trata a la Escuela Inglesa. Es decir, que si en la confrontación con los psicólogos del Yo, Lacan se basa en la ironía y en la burla, nunca deja de destacar los análisis exhaustivos que se hacían por el lado de la Escuela Inglesa; eso vamos a tener oportunidad de verlo mejor.

Esta época es la época que se conoce como la época clásica de Lacan. A esta altura, la posibilidad de reconocimiento del deseo ya ha sido modificada; ya desde el seminario V el Otro y el sujeto habían sido barrados, con los cual los dos partenaires del esquema Lambda quedaban abolidos. Sin embargo, creo que sería un error decir que en este Seminario se trata sólo de la lógica del significante; porque es un seminario en el que se produce un viraje en su desarrollo mismo y si bien Lacan empieza planteando cuestiones que tienen que ver con la pura lógica del significante, termina, cada vez más, cerniendo al objeto en el transcurso del seminario, con algunas idas y venidas, por supuesto. En la parte final, él vislumbra la función de causa que cumple el objeto como señuelo del ser. No quiere decir que establezca al objeto como causa del deseo. No lo establece allí, y precisamente ese es uno de los impasses del seminario, en el que no llega a invertir la fórmula del fantasma. El objeto queda en algunos casos como sostén del deseo, en otros como rehén del deseo, pero siempre tiene su aspecto significante. Algunas veces lo designa como real, y hasta algunas veces como resto, pero el aspecto significante del objeto siempre está presente y esta es una de las cuestiones que problematizan la lectura de la última parte del seminario.

Es en este seminario que Lacan nos presenta los tres esquemas del grafo del deseo. Lo hace en la primera parte, ubicando el enunciado en el primer piso y la enunciación en el segundo. Si bien él modificará, en el seminario XVI, este ordenamiento que hace del grafo del deseo, me parece importante destacar que esto no le quita para nada actualidad al seminario VI, no le quita actualidad en lo que hace a las herramientas que nos brinda para la clínica.

Lacan había constatado en el psicoanálisis de los post-freudianos el velamiento del deseo, él dice que la palabra "deseo" ya ni siquiera se utilizaba. Nos dice que darle su lugar al deseo, nos va a permitir un clivaje en la técnica y en la teoría analítica. Es interesante, porque una de las acepciones que tiene esta palabra "clivaje" en francés, es la de utilizarse con el sentido de "abrirse camino con un hacha a través de un bosque", pero tiene una doble acepción en el sentido de que uno a la vez que construye, que va produciendo el camino, lo va encontrando. Entonces toma esta cuestión del velamiento del deseo y dice que prefiere usar esta palabra "deseo" en lugar de referirse a esos sentimientos vagos, a esas referencias confusas a la afectividad, que estaban a la orden del día en ese momento. Nos dice entonces que darle su lugar al deseo nos va a permitir orientarnos en la transferencia. Y fíjense como ya acá aparece una cierta ligazón entre la transferencia y el deseo del analista, que es una conceptualización que Lacan va a hacer mucho tiempo después. Vamos a ver como una serie de cosas ya están acá, de alguna manera, si no formalizadas, firmemente intuitas por Lacan.

Otra de las grandes desviaciones de la época estaba dada por la reducción de la transferencia a una relación de a dos, a una situación interpersonal. Entonces, tenemos por un lado esta reducción de la transferencia a una relación de a dos y por el otro la desvalorización de la interpretación. Dos cuestiones decisivas en la dirección de la cura. Se sostenía que había que lograr que primero la transferencia se instalara, para entonces, luego, producir la interpretación, bueno, Lacan nos dice que es al revés; que primero viene la interpretación y después la instalación de la transferencia. Es decir, la interpretación no aparece subordinada a la transferencia.

En la primera clase de este seminario, Lacan nos indica que se va a dedicar a hablar del deseo y su interpretación; y pocas clases después nos presenta el aforismo, que seguramente ustedes conocen, que dice que el deseo es su interpretación. Ahora, si nosotros recordamos que el Seminario sobre la Ética plantea que la ética del psicoanálisis es la ética del deseo y ponemos en continuidad estos dos planteos, es decir, que el psicoanálisis es la ética del deseo y que el deseo es su interpretación, vemos muy directamente como aparecen anudados ética e interpretación. Nos queda de alguna manera establecido que la ética es algo que se juega en la interpretación, es allí donde se pone en juego la ética y la ética consecuentemente no sería algo que atañe a los pensamientos del analista, a las ideas que tenga acerca del bien y del mal etc., sino que es una cuestión que se pone en juego en la interpretación. O sea que la ética se pone en juego en un acto, en tanto un acto es susceptible de un juicio. Esto es importante, me parece, porque un analista no es que tenga que saber si hizo bien o si hizo mal, pero tiene que poder decir qué hizo.

Bueno, yo simplemente para organizar la lectura de este seminario, lo consideré dividido en tres partes. No es que en estas partes se consideren temas diferentes, eso lo quiero dejar claro, porque la pregunta sobre qué es el deseo, pregunta con la que Lacan abre el seminario, es una pregunta que podemos ver que recorre el seminario de punta a punta. Esta pregunta, que también la podemos plantear como "¿cómo accede un sujeto al deseo?", recorre todo el seminario. Lacan, por supuesto, como siempre, nos dice que es una pregunta que no habrá de respondernos; sin embargo va a hablar del deseo durante todo el seminario y vamos a ver ahora algo de lo que nos dice.

Para comenzar nos dice que debemos tener en cuenta el desarrollo que hace Aristóteles en la "Ética a Nicómaco", porque allí, cuando Aristóteles se refiere al deseo, es muy interesante, porque Aristóteles no duda en identificar, en el hombre, al placer con el Bien y a partir de esta identificación no le queda más remedio -porque es muy riguroso en identificar placer y Bien- que dejar el deseo del lado de la bestialidad. Es decir que el deseo queda exiliado del campo del hombre. La cuestión que plantea Lacan con esto es que Aristóteles se identifica a una ética del Amo. Al identificar placer y Bien termina identificándose él a una ética del Amo. La traducción de Pontalis se refiere misteriosamente a "una ética del amor", no sé por qué. En la versión francesa está varias veces muy claramente "una ética del Amo".

Bueno, después confronta un poco -yo no me voy a meter en este tema- la posición de Spinoza. Spinoza planteaba que el deseo es la esencia del hombre. No quiero que con esto entiendan que la filosofía de Spinoza está contrapuesta a la filosofía de Aristóteles, no es esto lo que Lacan plantea aquí, sino que simplemente rescata esta frase de Spinoza: el deseo es la esencia del hombre. Así, frente a la idea que tenía Aristóteles de identificar placer y bien, y por ese lado exiliar el deseo del campo de lo humano, tenemos la confrontación que implica esta frase de Spinoza.

Es interesante esto, porque quince años después, en "Televisión", Lacan recuerda que fue a partir del estudio que hace de la "Ética a Nicomaco" como puede diferenciar a la ética del Amo de la ética del

psicoanálisis. Por supuesto que en "Televisión" lo dice en otros términos, dice "el bien decir, no dice donde está el bien". Pero vemos que la idea viene de quince años atrás.

En la primera parte del seminario, entonces, Lacan nos enseña a utilizar el grafo. Dice: "les voy a enseñar a utilizar este grafo. No les voy a decir qué es el deseo, pero les voy a enseñar a utilizar mi grafo".

La segunda parte se inicia aproximadamente en la mitad del seminario y el deseo es articulado con el duelo, que es el análisis que hace de Hamlet que salió publicado en "Lacan Oral". Es también esta articulación, del deseo con el duelo y también del deseo con la ética y con la acción; porque acá Lacan nos destaca que es en la tragedia donde siempre podemos situar la relación entre la acción y el deseo, siempre podemos ver esa relación entre la acción y el deseo en la tragedia. La veremos también por supuesto en Edipo, en Antígona.

La tercera parte trata de la cuestión del objeto, de la posición del objeto en el fantasma. Es en esta tercera parte donde Lacan hace una primera lista heterogénea de los objetos *a*. Y dice que si en el seminario IV, de "Las relaciones de objeto", él había trabajado el objeto en su nivel diacrónico, en este seminario lo va a trabajar en su nivel sincrónico. Y nos dice que nada del objeto puede ser tratado si no es en la sincronía del fantasma. Es allí, en el fantasma, donde el sujeto al no tener respuesta a la designación de su ser en el Otro, responde con el fantasma. Esta frase, creo, debemos remarcarla, ya que podemos ubicar ahí el momento en el que Lacan sin abandonar la idea del deseo como metonimia, pasa directamente a la estructura, al deseo en la estructura, a la estructura del deseo.

Bueno. Mi idea es tomar, teniendo en cuenta esta división arbitraria que hice, la primera parte del seminario, que coincide con lo que hemos venido trabajando en el grupo de los lunes.

En esta primera parte tenemos tres sueños que analiza Lacan. Pienso que esos tres sueños nos pueden servir de andamiaje para ver los temas que él allí está desarrollando. No es que la cosa este planteada de esta manera en el seminario, sino que yo decidí, elegí, tomar tres sueños para ver algunas cosas que Lacan plantea.

Entonces, Lacan nos dice allí que él va a abordar la pregunta por el deseo y la va a abordar a partir de la Interpretación de los sueños. Acá está la discusión con Nacht que decía yo antes. Nos dice que en el sueño, cuyo fundamento es el deseo, es un *wunsch*, un anhelo, quien se satisface, y esa satisfacción, nos dice Lacan -y en esto es estrictamente freudiano-, es una satisfacción verbal. Es decir que el cumplimiento del anhelo supone una satisfacción verbal, pero al mismo tiempo pone en juego esa estructura paradójica que es la del deseo. O sea que por un lado se supone allí una satisfacción, pero eso pone en juego la estructura del deseo.

Lacan nos habla un poco del anhelo y nos dice que el anhelo es algo que se suele expresar, que se expresa generalmente con el verbo en infinitivo y que es algo del ser lo que satisface al anhelo. Y para mostrárnoslo toma una pequeña poesía popular. Esta poesía dice así:

*"Ser una bella chica, rubia y popular,  
que llena el aire de alegría  
y despierta el apetito de los obreros de Saint Denis".*

Nosotros tenemos esos versos de Alfonsina Storni, "*ser alta, soberbia, perfecta quisiera...*"

¿Es ser una linda chica lo que podría expresarse como un deseo?. Lacan nos dice que sí, que el deseo se expresa bajo la forma del anhelo, pero siempre de un modo ambiguo, porque él dice, ¿qué es eso de llenar el aire de alegría? y el apetito, no nos deja de resaltar, queda del lado de los obreros de Saint Denis. No es menos ambiguo el poema de Alfonsina, hay que leerlo. Vemos así como siempre la expresión del anhelo implica paradojas y ambigüedad.

## **II- 1er Sueño- ne forclusivo-ne discordancial-enunciado-enunciación**

Bueno, el primer sueño que él considera es el famoso sueño de Ana Freud que está al principio del capítulo 3 de la "Interpretación de los sueños", donde Freud dice, precisamente en el título que el sueño es una realización de deseos. Para los que no lo recuerden, Freud comenta que teniendo su hija diecinueve meses

hubo que someterla a dieta durante un día. A la noche, dormida, la oye expresar en voz alta: "Ana Freud, fresas, frambuesas, bollos, papilla". Freud nos está planteando que los sueños infantiles son con frecuencia una simple realización de deseos, y que el hecho que la fruta aparezca repetida en este enunciado de Ana Freud, es una rebelión contra la policía sanitaria casera que le había prohibido ese día comer frutas. Lacan nos dice que el niño se las tiene que ver con lo prohibido. Es interesante constatar que tiene solo diecinueve meses y ya juega aquí la interdicción, dando lugar a lo que se estructura como deseo en el sueño; es decir, ya está puesta en juego la interdicción.

Lacan dice que la verdad del deseo es por sí una ofensa a la autoridad de la ley; es decir que no se trata de la pura y simple satisfacción natural. Los objetos de los que se trata son objetos precisamente prohibidos.

Lacan resalta también que el sueño tiene el valor original de haber sido articulado en voz alta durante el dormir y que por esto mismo no deja ninguna clase de ambigüedad sobre la estructuración significativa del sueño, la satisfacción de la que se trata en el sueño es una satisfacción verbal, una satisfacción simbólica.

Lacan destaca que en la cabeza de la secuencia del sueño de Ana Freud ella se anuncia, se nombra: "Ana Freud, frambuesas...", etc.-, ella dice "Ana Freud" y después hace su serie. Y ella aparece inscrita en esa estructura significativa. Algo en este anunciarse de Ana Freud nos marca que el sujeto no está constituido. Esto nos marca la diferencia con la multitud que grita "Pan", y sabe que ese grito, "Pan", es suficiente para constituir al emisor que no necesita enunciarse, tenga cien o mil bocas. Lo que constata Lacan allí es que hay una dificultad para separar en el sueño las cadenas del enunciado y de la enunciación, y es esa dificultad lo que le permite legitimar la distinción entre el sueño del niño y el sueño del adulto. Esto lo decía Freud, que había una distinción entre el sueño del niño y del adulto, y Lacan dice que esta dificultad en separar el enunciado y la enunciación es lo que legitima esta diferenciación que hace Freud.

Entonces Ana Freud se cuenta en su enunciado -dice Lacan- y recuerda allí el test de Binet que detectaba esa dificultad en los niños, hasta una etapa bastante avanzada, para ver lo que cojea en una frase del tipo "tengo tres hermanos: Pablo, Ernesto y yo".

En francés, en esa frase -"tengo tres hermanos..."- aparece dos veces quien habla, como Je y contándose como moi; entonces, tenemos que a nivel del moi, el niño se inscribe en ese conjunto de "los hermanos", se cuenta como un elemento más en el conjunto. Y a nivel del Je, está por fuera de ese conjunto, dando cuenta de él mismo. Entonces Lacan dice que el absurdo aparece en esta simultaneidad de ambas dimensiones: contando un conjunto e incluyéndose a la vez en él. La manera adulta de constituir el conjunto sería "somos tres hermanos" o "tengo dos hermanos"; es decir, incluyendo o excluyéndonos, pero no simultáneamente.

Entonces Lacan nos resalta que durante un tiempo, el niño está tomado en las líneas grafo -dice-, entre el enunciado y la enunciación. Y dice que algo tiene que producirse para que el chico pueda desengancharse. Dice que no quiere apelar a vías que pareciesen concesivas en cuanto a apelar a nociones de desarrollo, pero que el niño descubre en un momento dado que esos adultos, reputados de conocer todos sus pensamientos, no los conocen para nada. Hasta ese momento, hasta que no se da cuenta de esto, el niño no puede descontarse. Que el niño acceda a esta posibilidad es condicional a la estructura.

En un texto posterior, en "Subversión del sujeto", que es un texto de 1960, nos marca que la constitución del sujeto se produce en ese momento en el que él se sustrae de la batería significativa y la descompleta "debiendo a la vez contarse en ella sin llenar en ella otra función que la de falta". Esto lo va a decir tres años después.

Tenemos entonces un sujeto no constituido, un sujeto en Constitución -no está ni en Retiro, ni en Plaza Miserere, (ni en el Retiro de la psicosis, ni en la Miseria de la neurosis); hay algo, nos dice Lacan que todavía no está terminado, precipitado por la estructura y que se manifiesta en "la dificultad que permanece largo tiempo para el sujeto en distinguir el yo del enunciado y el yo de la enunciación", "el sujeto no sabe descontarse". Acá, podemos ver en este análisis -que es del '58, como están presentes de alguna manera las operaciones de alienación y separación que Lacan va a trabajar recién en el seminario XI. Podemos sacar entonces la conclusión de que la distinción entre enunciado y enunciación nos va permitir dar cuenta el modo en que juega el deseo en el adulto, en tanto el deseo en el adulto está marcado por la represión, que al nivel del sueño, Freud la refiere como siendo una censura que recae sobre la verdad del deseo. Pero la censura, vamos a ver, tiene imposibilidades, hay imposibilidades en la censura y esto es lo que le va a interesar a Lacan.



Vemos como la distinción entre el deseo del niño y el del adulto nos lleva directamente a la distinción entre enunciado y enunciación.

Ustedes saben que Lacan ubicaba al enunciado en el primer piso del grafo y la enunciación en el segundo. La lingüística nos plantea una diferencia, una oposición entre las frases que pueden ser dichas o escritas, a las que denomina "enunciados" y la situación de discurso a la que denomina "enunciación". Pero sin embargo, en un sentido estricto, no se entiende por enunciación el fenómeno físico de la emisión del habla ni las modificaciones aportadas al sentido por la situación, lo que se entiende por enunciación son aquellos elementos que pertenecen al código de la lengua y cuyo sentido sin embargo depende de factores que cambian de una enunciación a otra, por ejemplo yo, tú, ahora, etc. En otros términos, lo que la lingüística rescata es la huella que queda en el enunciado del proceso de enunciación. Son las marcas de la enunciación que aparecen en el enunciado las que van a interesar a la lingüística, esas huellas.

Lacan nos indica que en el menor acto de palabra se pone en juego el sujeto como efecto de ese acto de palabra; y lo tenemos en sus dos dimensiones: lo tenemos en la dimensión del enunciado y en la dimensión de la enunciación. Al decir se pone en juego esa división.

Esto lo quería marcar por una cuestión, porque hay veces que se confunde al sujeto de la enunciación con el sujeto del inconsciente y se confunde la forma en que lo plantea la lingüística y la forma en que lo plantea el psicoanálisis. Si yo digo: "Pedro come una manzana", el sujeto del enunciado es "Pedro", gramaticalmente; el sujeto de la enunciación soy yo que lo estoy diciendo en este momento, en este acto de enunciación. El sujeto del inconsciente ahí no está para nada. Una cosa que destaca Lacan es que no siempre las marcas de la enunciación van a aparecer en el enunciado, no es algo necesario, y aunque aparecen con mucha mayor frecuencia de lo que podríamos suponer, no quiere decir que en todo momento aparezcan las marcas.

Entonces también se podría considerar esta división -enunciación, enunciado- que se pone en juego en el que habla como una división del sujeto.

¿Qué es lo que le interesa a Lacan? Él se interesa por esas apariciones, esas marcas contradictorias que encontramos en determinados enunciados, estas enunciaciones que se denuncian, para decirlo en términos de "Subversión del sujeto" Estas marcas se producen particularmente en la negación.

En francés esto tiene una riqueza especial, que se manifiesta en el "ne expletivo", que Lacan a esta altura prefiere llamarlo "ne discordancial". Porque "expletivo", en francés, da la idea de que no agrega nada al enunciado, no agrega nada nuevo, es una partícula que aparece allí sin agregar nada al sentido. Entonces prefiere llamarlo "discordancial", porque es justamente esta marca de la enunciación la que produce estas paradojas en el enunciado. Después lo llama "ne expletivo" y no vuelve sobre el tema. Y el otro "ne" es el "ne forclusivo".

Lacan analiza una frase en francés que es:

"*Je crains qu'il ne vienne*", en donde aparece el "ne" y se podría traducir como "temo que venga" y nos señala la marca de este "ne" ahí como que en el temor de que venga, el sujeto de la enunciación se denuncia en ese "ne".

En inglés también se da esta particularidad y se manifiesta, cada vez que negamos en inglés por la presencia obligada de un verbo auxiliar. No decimos "no sé", *I not know*, decimos *I don't know*. En realidad es un misterio como lo dicen en inglés y cuando uno escucha por primera vez, cuando tiene el primer contacto con una lengua creo que coincide con Chesterton en que el lenguaje en última instancia no es otra cosa que un sistema de gruñidos y chillidos; era muy lindo lo que decía Chesterton, porque él decía que los hombres pretendíamos con ese sistema de gruñidos y chillidos expresar todos los misterios de la memoria, todas las agonías del anhelo y todos los colores de una selva otoñal.

Bueno, la cuestión es que en castellano no tenemos algo tan general como este "ne expletivo", que sí o sí deba ser utilizado porque así lo establece esa elucubración de saber que es el lenguaje. Pero también aparecen en nuestra lengua esas marcas de la enunciación en los enunciados; por ejemplo, cuando tememos que alguien se caiga y pensamos "te vas a caer" y decimos "no te vas a caer". Aparece ahí un "no" que expresa nuestro temor a que se caiga, expresa ese temor. Ese "no" marca la enunciación en el

enunciado, alguien, en la enunciación, dice no. No se trata de un "ne" discordancial porque esa categoría no existe en español, pero cumple la misma función. Un sujeto, en la enunciación, dice no al temor de que alguien caiga.

También cuando le decimos a alguien "no te quiero nada". Deberíamos decirle "no te quiero", o "te quiero nada" y sin embargo utilizamos esta doble negación, negación de la negación que no se confirma ahí como una afirmación intelectual. Sigue siendo una negación, digamos "no te quiero nada", nadie va a pensar que eso significa que lo queremos.

Bueno. Recordaba un personaje de Cortazar que tenía miedo de decir "te quiero", no se atrevía a decir "te quiero" entonces decía "te quiero mucho". Y es fácil ver que aquí, ese "mucho", al agregarse, le quita "mucho" al "te quiero".

### III- 2do sueño -Función de la interpretación

Lacan entonces aplica todas esas cuestiones al análisis del sueño de un adulto. Lo que es decir un sueño donde ha operado la censura y, por supuesto, las imposibilidades de la censura. Lacan toma el sueño que podemos llamar "el padre estaba muerto y no lo sabía", es un sueño que Freud analiza en "Dos principios del suceder psíquico" y también lo analiza como un agregado en el capítulo dedicado a los "sueños absurdos" en "La interpretación de los sueños". Para quienes no lo recuerden, es un sueño soñado por un hijo, en realidad siempre los sueños son soñados por un hijo, y es un sueño posterior a la muerte de su padre. Este individuo cuidó a su padre durante su agonía y durante los meses siguientes a la muerte de éste soñó repetidas veces que su padre se hallaba de nuevo con vida y hablaba con él como de costumbre. Pero al mismo tiempo sentía con dolorosa intensidad que su padre había muerto ya, aunque él no lo sabía.

Uds. saben que Freud agrega que el camino que puede conducirnos a la solución de este sueño es agregar que "su padre había muerto ya, según su deseo, aunque él mismo no lo sabía. No sabía que era según su deseo que estaba muerto. Freud nos dice que las ideas latentes de este sueño eran las siguientes: El, efectivamente le había deseado la muerte, que la muerte venga a poner término a esa agonía del padre, había sido un anhelo consciente durante la enfermedad del padre, "que se muera de una buena vez, así deja de sufrir" y hubiera sido terrible que el enfermo se enterara de tales deseos. Se trata del conocido caso de duros reproches después de la pérdida de un ser querido y el reproche retrocede a la significación infantil del deseo de muerte del padre. Estas son dos cuestiones que toma Freud, pero que no son la interpretación, porque dice que la interpretación tiene que ser "según su deseo".

Lacan establece que el mecanismo de la represión consiste en la elisión de un puro y simple significante o de una cláusula, en este caso la cláusula "según su deseo" y esta cláusula es lo que explica que el pensamiento del sueño fuera doloroso; el sueño sustrajo al texto algo que no está hurtado a la consciencia del sujeto.

Lacan se propone analizar en el grafo del deseo, las relaciones que hay entre los significantes del relato. "El estaba muerto", por una parte, "El no lo sabía", por otra parte y "según su deseo" en tercer lugar.

Vayamos por partes.

Tenemos un momento anterior a la interpretación. En ese momento anterior tenemos que él estaba muerto, que él no lo sabía y tenemos un afecto, el dolor. El sujeto, nos dice Lacan, se nos presenta como un afecto, es el dolor; se nos presenta como dolor. Otra cosa que nos indica Lacan es que no se trata de interpretar el deseo según el *wishful thinking* (tomar el deseo por la realidad, aquí el deseo de recobrar al padre)

Entonces Lacan ubica "el estaba muerto" en el enunciado y resalta que decir "el estaba muerto" introduce algo del orden de la existencia. La existencia no siendo otra cosa que el hecho de que el sujeto, a partir de que se plantea en el significante, no puede destruirse. Ustedes saben la cuestión que Lacan trabaja en el seminario VII referente a Antígona, en relación precisamente al hecho de que se lo condenaba a Polínices a una segunda muerte al no enterrarlo, al prohibirle el sepulcro. Como se le negaba el sepulcro, se lo condenaba a morir en el significante.

Bueno, Lacan nos había dicho antes que las marcas de la enunciación las encontramos privilegiadamente en la negación. Entonces Lacan no duda en ubicar a "él no lo sabía" en la enunciación. Se dan cuenta que esta

negación, es una negación forclusiva en francés, pero también denuncia la enunciación en varios sentidos, pero en un sentido porque ¿cómo alguien va a saber que está muerto?. Hay algo paradójal ahí, en ese "él no lo sabía". Aparece esta paradoja. Entonces, nos dice Lacan, toda negación es algo que descende de la enunciación implicando cierta paradoja. La satisfacción del anhelo -dice-, es una satisfacción que se da en el enunciado mismo del sueño.

Antes de la interpretación tenemos la elisión, falta un significante y las cadenas de enunciado y enunciación, si bien están presentes acá antes de la interpretación, están encubiertas -diría yo-, no aparecen nítidamente.

Lacan en algún momento dice que estamos simplemente ante un enunciado, porque precisamente lo que va a producir esa diferenciación entre enunciado y enunciación es la interpretación. Cuando escuchamos a un paciente no decimos "acá está el enunciado, acá la enunciación", eso no aparece, aparece todo como un solo enunciado y encontramos en ese enunciado ciertas paradojas; y esas paradojas nos denuncian a la enunciación.

Entonces, es interesante ver esta cuestión que aparece en estas dos frases y aparece el sujeto como un ser del dolor, como un afecto. La interpretación, lo que hace, es justamente quitarle al sujeto ese ser del dolor y constituirlo como tal, como falta en ser, en la medida en que se pone en juego el deseo. Entonces, el deseo está ligado al significante reprimido como tal y nosotros vamos a adelantarnos en la obra de Lacan y decir que antes de la interpretación, el sujeto falta como significante en la cadena, pero está incluido en su dolor. Es decir que falta como elemento homogéneo al conjunto, pero se incluye como un elemento heterogéneo al conjunto.

La interpretación lo que pone de relieve es el absurdo de este dolor, ya que está motivado, según el relato del sueño, en la ignorancia del Otro. El sujeto consiente en sufrir en lugar del otro porque el otro no sabe. Lo que se mantiene detrás de ese sufrimiento es un engaño. El sufrimiento por el otro encubre el dolor por existir. Ese dolor de existir por el que había pasado el padre, y con el que el soñante no quiere enfrentarse.

Lacan nos habla acá de una identificación histérica, por esto de sufrir por el Otro. Habla de una crisis histérica por la identificación que se produce ahí, donde se pone en el lugar del Otro y sufre por el Otro.

El dolor por la pérdida de un "ser querido". Yo me detuve en esta frase, porque a veces la lengua cotidiana, en su polisemia, encierra, tal vez inexplicablemente, ciertas verdades. Precisamente somos nosotros los que perdemos un "ser queridos", es decir, nos perdemos como causa del deseo de ese otro que ya no está. También perdemos un ser, porque la muerte del otro nos enfrenta a la falta en ser. Entonces la pérdida tiene que ver con algo del ser del sujeto.

El dolor, nos dice Freud, encubre un reproche, sino no habría dolor. Y el reproche nos indica que estamos ante la realización de un deseo edípico en la satisfacción verbal del anhelo, porque el anhelo se satisfacía en esa frase, en "el estaba muerto". En la frase.

La interpretación también pone en cuestión este "él" de "él no lo sabía", porque ¿quien es él?, ¿quién es el que no lo sabía?. "Él" puede ser el padre, puede ser el sujeto. Es el sujeto mismo, dice Lacan, el que está necesitado de no saber para constituirse como sujeto. Entonces, me parece que lo que está diciendo Lacan con este ejemplo es válido para todo sueño, porque todo sueño pone en juego esta cuestión de un decir, esta cuestión de un no-dicho, con sus dos vertientes: un no dicho como un dicho que no y el no-dicho como indecible. Es decir que hay dos cuestiones en el no-dicho. Y por otro lado, algo elidido.

Ahora, una cosa importante que nos aclara Lacan en esto, es que la restitución de esos significantes, o sea la restitución del "según su deseo" -que se produce en la interpretación-, no quiere decir que enuncie pura y simplemente el deseo. Y dice, es otra cosa lo que se articula en esos significantes reprimidos, que es siempre una demanda, el deseo es otra cosa. El deseo es algo por lo cual el sujeto se sitúa respecto de esa demanda. Esto, a mi entender quiere decir que el enunciado que resulta de la restitución de los significantes reprimidos no es el enunciado del deseo, el deseo es incompatible con la palabra; es decir, tenemos un significante reprimido pero ahí no tenemos un deseo. Lo que se enuncia es una demanda. El deseo se ubica en el sentido en que ubica al sujeto en relación a esa demanda. El deseo es una ubicación del sujeto respecto de esa demanda y esto también lo podemos ligar al tema del seminario XI. En el seminario XI Lacan dice, que la pulsión solo se modifica si se modifica la posición subjetiva.

Bueno, Lacan sigue diciendo que "no es de eso que el demanda de lo que se trata, es de eso que es en función de esa demanda. Es eso que es en la medida que la demanda es reprimida, enmascarada, y esto es lo que se expresa en el fantasma de su deseo, es su relación a un ser del que no se trataría si no hubiera allí demanda, discurso".

Podemos apreciar que en esta lectura que hace Lacan del sueño, va más allá del planteo que hacía Freud, porque Freud se detenía en la rivalidad edípica, en la significación infantil del deseo de muerte del padre. Lacan está planteando que el deseo del sueño es sostenerse en la ignorancia, pues a partir de la muerte del padre, el sujeto está enfrentado a eso de lo cual la presencia del padre lo protegía. El dolor de existir nos dice la "x", la significación de la castración.

Esto es importante porque cualquier contenido de ese "según su deseo", cualquier contenido que le demos -por ejemplo reducirlo al deseo agresivo- aparece como una protección, como una defensa a la articulación del deseo. El padre juega en el sueño como soporte del deseo -nos dice Lacan-, ya que esta rivalidad le sirve al hijo de escudo.

Una cosa que no podemos dejar de remarcar es que buen arqueólogo que es Freud, porque no destruye, porque cuando él propone la interpretación, si bien sus pensamientos, sus ideas acerca de las cuestiones a que remitía esta interpretación -que remitía al anhelo que había tenido el hijo en la agonía del padre y que remitía a su deseo infantil de muerte del padre-, él interpreta "según su deseo", no destruye lo que investiga, deja el lugar para que el deseo se realice allí como deseo del Otro. Es decir no aplasta el deseo con la interpretación. La interpretación es "según su deseo", y no las ideas que lo llevaron a formularla.

Bueno, en este punto Lacan presenta la formula del fantasma y nos dice que el deseo como tal y en relación a todo objeto posible para el hombre plantea la pregunta por su elisión subjetiva. A nivel del fantasma, nos dice, ya no se trata del dolor por el otro. O sea, que la interpretación lo que viene a articular en ese caso es el dolor, ese afecto que Lacan acá lo ubica en el primer piso del grafo. Y la interpretación ubica la posición del sujeto en el fantasma, la posición del sujeto frente al ser perdido. Y Lacan se pregunta cómo mantener ese frágil equilibrio, y dice "preservando siempre un objeto de deseo", "y el deseo -nos dice- subsiste siempre en una cierta retención del objeto". Esta retención permite, sirve de soporte al deseo y el objeto revela su función de prenda del deseo.

Esto lleva directamente a la dialéctica del cofre y el avaro que no voy a tomar, pero sucintamente les digo que Lacan dice que sabríamos mucho sobre el deseo, si supiéramos lo que significa el cofre para el avaro y Lacan nos dice que el cofre para el avaro es su secreto, es un secreto pero también es su secreto, para él es un secreto.

#### **IV- 3er sueño - Conceptualización de la entrada en análisis**

Vayamos al tercer sueño. No lo voy a desarrollar porque es un sueño que Lacan toma de un paciente de Ella Sharpe, es muy exhaustivo y bastante extenso, entonces yo voy a tomar solamente algunas cuestiones previas al relato del sueño para que no se nos convierta en una pesadilla.

La teoría de Ella Sharpe sobre la transferencia interesó mucho a Lacan y él toma -en este caso- un libro de Ella Sharpe sobre la interpretación de los sueños de 1937. Se trata de un paciente -nos dice Ella Sharpe- que tiene problemas de elocución, es un abogado que no logra defender sus causas.

Toda la interpretación de Ella Sharpe consiste en retrotraerlo a la rivalidad con su padre y en alentarle para que pelee, para que exprese su agresividad. Lacan pone de relieve, en el análisis que hace aquí, que lo central en el sujeto no era la rivalidad agresiva, que para él el padre estaba bien muerto y que lo esencial no estaba de ese lado. Lo esencial para el sujeto era saber dónde estaba el falo. Este es un punto en donde Lacan llama la atención de los psicoanalistas. Él dice que no hay que apurarse a referir el síntoma a la rivalidad edípica, por más que en algunos casos se presente la rivalidad. También eso puede indicar que no hay nada por ese lado. Para orientarnos en la cura -dice Lacan- hay que distinguir lo imaginario de lo simbólico. En el caso de Ella Sharpe no se trata de rivalidad principalmente -aunque también se trata de rivalidad-, sino de saber quien tiene el falo. Y para este paciente el falo lo tienen las damas. Para el paciente es Ella Sharpe la que lo tiene. Para el paciente, la indicación que le da la analista, "vaya y pelee", produce el acting out. Al ir a un partido de tenis, un compañero se burla de su juego, hallándose ambos en el vestuario,

el paciente de Ella Sharpe lo agarra al tipo del cuello y le dice que no lo vuelva a hacer. La analista se pone contentísima, Lacan no. "Para hacerlo -dice- haría falta que este abogado defienda su causa de acuerdo a las reglas del Otro". Entonces Lacan nos aclara la indicación de distinguir imaginario y simbólico.

Ella Sharpe nos dice que va a dedicar ese capítulo de su libro al análisis de los sueños, a la consideración de todo lo que había dicho un paciente de un sueño durante una hora, del sueño relatado. Y ella nos comenta que si bien se trataba de un paciente muy silencioso, varias veces lo había escuchado toser en el momento anterior a entrar en el consultorio. Entonces, ese día el paciente, después de un saludo, comienza diciendo: "he estado considerando esa pequeña tos que me da antes de entrar. Hoy, mientras subía las escaleras hice un esfuerzo mental para no toser, sin embargo nuevamente tosí, uno debería pensar que eso sirve a algún propósito. ¿Pero a qué propósito podría servir es difícil de pensar"

Ella Sharpe hace un pormenorizado análisis de las asociaciones de su paciente acerca de esa tos.

Pero Lacan nos dice que ella elide lo fundamental, elide eso mismo que nos había indicado: que hay allí una tos y que el sujeto dice allí literalmente que "esa tos es un mensaje" y a continuación se pregunta, "¿cual puede ser el propósito de ese mensaje?". Fíjense que esa pregunta sobre la tos, nos dice Lacan, es una pregunta en segundo grado sobre el suceso. Es esa pregunta en segundo grado la que Lacan ubica en el segundo piso del grafo y nos confirma -dice Lacan- que el paciente está en análisis.

Lacan es taxativo al decirnos que es en este punto que podemos confirmar que el paciente entra en el discurso analítico: "Se ha constituido allí esa inocencia, esa docta ignorancia a la que accede por el hecho de estar en análisis". Esa tos, siendo el sujeto quien la emite, la recibe él mismo como mensaje ya que la tos actúa en este sujeto como un significante enigmático que le viene del Otro; se pregunta qué función tiene, qué quiere decir, sobre todo de dónde le viene. Es decir que el sujeto se anuncia y al mismo tiempo se interroga con esta tos.

Podemos pensar en un momento anterior: todas las veces en que él tosía y esa tos no le suscitaba ninguna pregunta. Es un momento en que podríamos decir él era la tos. Pero el momento en que se produce la entrada en análisis es el momento en que él deja de ser la tos y trasforma su ser en una pregunta, en un vacío, en un agujero. y es ese momento en que se constituye el síntoma como síntoma analítico, es el momento en que el padecer se pone en forma y el sujeto se constituye como falta.

Es de algún modo, con ese "ser la tos" que el sujeto sostiene que el Otro tenga el falo. El problema es que para Ella Sharpe hay un ser del Otro, está la madre fálica. Lacan dice que no, que el Otro no tiene ningún ser, el ser es del sujeto.

La primer asociación que se le ocurre al paciente con la tos es que sirve para separar a amantes que están juntos y la analista le pregunta ¿y entonces porqué tose antes de entrar aquí?; y hay allí un elemento que denuncia la enunciación, porque si allí ella no está con nadie, ¿por qué tose en ese momento?. El problema es que en el desarrollo de la sesión, Ella Sharpe deja de lado este tema. Lacan dice que la trampa en la que cae Ella Sharpe está dada por la no distinción de los dos pisos del grafo. Porque el paciente, luego de la pregunta por la función de la tos, dice "es absurdo porque desde luego no me hubiera hecho subir si hubiera alguien aquí". Pero a continuación de decir que eso es absurdo, relata su fantasía (la del perro), entonces Ella Sharpe se detiene en el relato de la fantasía y no atiende esta enunciación que se había denunciado en este absurdo. Podemos pensar que Ella Sharpe no pone su atención en los desperdicios de la vida mental, en el sentido en que Freud nos indicaba también, cuando alguien relataba un sueño, que todo lo marginal constituye también el texto del sueño. Ella se detiene en la fantasía. Precisamente por detenerse en la fantasía, por esta preocupación que tiene por la función de la tos como separadora de amantes que están juntos, deja de lado ese otro aspecto que venimos marcando, que la tos tiene la función de advertirle de su llegada y en un sentido, que estaba dado por las asociaciones del paciente, de preservarla, de no encontrarla en falta, porque para el paciente es ella quien tiene el falo y no tiene ninguna intención de que lo pierda. Lacan nos dice que no ubicar la posición del falo simbólico y reducir las situaciones a las relaciones de la pareja parental, a la rivalidad imaginaria y a la supuesta omnipotencia del paciente, es lo que extravía a Ella Sharpe. Entonces, este consejo "vaya y haga" provoca el acting. Es la omnipotencia de Ella Sharpe lo que el sujeto quiere preservar con la tos. Ella Sharpe hablaba de la omnipotencia del paciente y Lacan lo que toma es la omnipotencia del discurso y nos dice que la omnipotencia del discurso nos indica la omnipotencia del Otro, no del paciente.

Bueno, acá Lacan da un consejo que me pareció muy gracioso, sin dejar de ser importante, dice: "tengan mucho cuidado al meterse con la familia".

Para finalizar, me interesaría marcar algunas cuestiones, porque Lacan en toda esta parte se toma todo el trabajo de desarrollar una serie de cuestiones relacionadas con el "ne expletivo" para terminar afirmándonos que es en ese "ne" que vamos a encontrar el sujeto de la enunciación y que es en la enunciación donde debemos buscar la presencia del inconsciente. Pero fíjense Uds. que en los dos casos, en el caso del padre muerto, el reconoce la enunciación en un "ne forclusivo", no es un "ne expletivo". Y en el paciente de Ella Sharpe reconoce la enunciación en esa pregunta que el sujeto se hace sobre su mensaje, tampoco reconoce allí un "ne expletivo". A mi me parece que estos dos ejemplos que analiza Lacan a nosotros nos permiten reflexionar que esta enunciación en la que debemos buscar la presencia del inconsciente, tiene su lado universal en la lengua, en ese "ne", vestigio de la represión primordial, pero tiene también su lado particular. Y a nosotros nos interesará la particularidad. No está demás decir que resulta esencial en nuestra práctica producir esa diferenciación entre deseo y demanda, entre enunciado y enunciación, puesto que en primera instancia de lo que se trata es de ubicar al sujeto en relación a su demanda, confrontarlo con su demanda, llevarlo sin cesar al nivel de la demanda para de esa manera reducir pura y simplemente lo que es el deseo. Es en esta operación que se irá cimiendo el objeto, pero para la particularidad del caso, no en la generalidad, no en lo que hace a la lengua, al habla cotidiana.

La otra cuestión que marcaba con respecto al sueño del padre muerto es que no se trata solamente allí de técnica. Lacan no deja de preguntarse hasta que punto el analista tiene derecho a interpretarlo y está en posición de hacerlo. Porque en todo caso interpretar o no "según su deseo", va a depender del momento de la transferencia. Y de esto también dependerán los efectos que tenga sobre la posición del analizante.

Bueno, esto es más o menos lo que tenía para decirles, no sé si quieren hacer alguna pregunta, algún comentario...

## V- Preguntas-respuestas-comentarios

Pregunta: inaudible.

Respuesta: Lo que puedo decir, que se me ocurre, es que Lacan en este momento se pregunta, se está preguntando por la estructura. El dice que hay un momento en que el sujeto está tomado en las dos líneas del grafo y por eso es que se cuenta en ese enunciado que hace. Y después dice que él no quiere referirse a las vías del desarrollo, porque precisamente, me parece que lo que está diciéndonos es que es la estructura lo que va a determinar que esto suceda en algún momento. Es decir, corresponde a la lógica de la estructura que el sujeto pueda, en algún momento, descontarse.

**Pregunta:** [inaudible]

Respuesta: No sé como se podría pensar una génesis ahí, pero para que esto se produzca va a tener que ver a cómo operó del deseo del Otro en el sujeto y eso es lo que va a posibilitar, me parece a mi, que en determinado momento se pueda producir esa separación.

Pregunta: [inaudible]

**Respuesta:** ... como vos decías que él recuerda que en este seminario, al menos en la primera parte, el deseo aparece como metonimia, que también es una figura de la retórica; y no deja de resaltar Lacan que en algunos momentos la interpretación también puede tomar la figura retórica de la metáfora. O sea que hay muchas figuras de la retórica en juego. ¿Por qué eligió interpretación?. Eso no lo podría decir. Sí te puedo decir que no deja de referirse a otras.

**Nota:** Lacan toma en una de sus clases la crítica que Marx hace en "Miseria de la filosofía" al texto de Proudhon "Filosofía de la miseria" y nos aconseja la lectura de ese escrito donde Marx despachurra a Proudhon. Precisamente allí Marx indica que Proudhon es un hábil retórico pero un mal lógico y que en todos los casos la retórica debe estar subordinada a la lógica y no al revés.

**Pregunta:** Vos a qué te referías cuando... [inaudible]

**Respuesta:** Lo que yo trataba de decir es que desde mi lectura de esta primera parte, me parece que Lacan - en las primeras clases- está totalmente dentro de la lógica del significante y a medida que va desarrollándose el seminario, él se va topando con otra cosa. Entonces, cuando digo deseo como metonimia, es en esos momentos en que está trabajado el deseo en este aspecto metonímico y que el objeto no está todavía considerado.

**Pregunta:** Incluso en el seminario III, cuando toma el sueño de Ana, lo toma para hablar de la metonimia.

**Respuesta:** A mi me parece que en el primer sueño que analiza, el de Ana Freud, está dentro de la lógica del significante. Después pasa al sueño del padre muerto que es un sueño donde aparece el objeto. Y después el sueño de Ella Sharpe, donde aparece toda la cuestión del falo, pero está trabajado más dentro de la lógica del significante también. Así vemos toda una serie de virajes, pero que estos virajes van dando una orientación hacia el objeto que va a ser el campo que va a desarrollar después, en el seminario VII.

**Comentario:** [Pregunta en relación al *wunsch*]. El deseo inconsciente se satisface a nivel del *wunsch*, a nivel de aquello que puede ser articulable, lo cual plantea dos pisos que hacen a una diferencia que me parece interesante. Porque me parece que si el deseo sea su interpretación mantiene una diferencia, tal que la interpretación - a mi gusto- se mantendría al nivel del *wunsch*. Y que solamente a nivel del *wunsch* es que se satisficaría, articulable, en su interpretación el deseo.

**Comentario:** Por otra parte quedan planteadas algunas cuestiones relativas a génesis y estructura. Y a mi me parecía que en el sueño de Ana Freud podía leerse, como sueño casi ejemplar en ese sentido, porque me da la impresión de como si quisiera dar cuenta de ciertos movimientos de la estructura en donde pareciera ser que a través de la inscripción de la interdicción; es decir, los movimientos de la inscripción del nombre-del-padre, podría parecer que empezara a aparecer aquello que todavía no es posible de ser pensado; pero que estos movimientos del cual el sujeto intenta representarse a partir de los significantes que lo representan. Es decir que la interdicción materna, permitiría... [inaudible] ... de la condición del sueño en la cual Ana Freud, aún cuando se anuncia, comienza por representarse en los significantes en relación a lo que había sido interdicto. Esto es muy interesante porque en alemán hay un sufijo que se mantiene en todos los significantes que Ana Freud introduce, que es el sufijo "Eu"; con lo cual me parece que da cuenta de una dialéctica que hace transferencia entre este "Ana Freud" y en lo que ya aparece en el movimiento de la borradura, que es este "Eu" que se va recortando en la repetición significante.

**Fichman:** Quería decir algo de lo que vos planteas. La interdicción del nombre-del-padre aparece claramente en las neurosis, acá esta todo el problema de las psicosis. No sé si se desprendería de lo que vos afirmaste, como posibilidad misma del nombre-del-padre, en ese sujeto en ese sujeto que entonces completa la estructura, decir qué, a nivel de la psicosis es justo hablar de estructura....[inaudible]... es un problema complicado, porque si lo afirmamos así ... no hablo de formas de restitución, que es la delirante; pero tendríamos que en la psicosis el sujeto no está dividido y por lo tanto tendría un ser. Entonces no podríamos afirmar que el sujeto siempre es falta en ser. Y Lacan es estricto en esto. Cuando se le pregunta si pueden usar sus matemas, los matemas del grafo, para la psicosis, el dice que sí. Hay sujeto en la psicosis, el sujeto del delirio. Entonces creo que hay que plantear algo del nivel de la interdicción, de la elección del nombre-del-padre y de la elección propia de la estructura, que es la que va a predominar después en Lacan, que es que por el solo hecho de hablar ya hay pérdida de goce, por eso no hay ser. ... [tramo inaudible]...

También lo de génesis y estructura es un tema interesante porque qué quiere decir Lacan cuando critica tanto a los genetistas?... para Lacan es impensable una génesis que no esté ... digamos que no hay génesis sin estructura. Que hay génesis a partir de que hay estructura. Este es el problema, sino Lacan no hubiera hablado de desarrollo. El habla de desarrollo en "La significación del falo". El habla de desarrollo y no de evolución porque él no hace una teoría evolutiva; es decir la génesis de un sujeto acabado, así es como se diferenciaba el análisis del niño y del adulto, porque el adulto -se decía- ya está constituido.

Me parecía importante esto del por qué del nombre de este seminario -el deseo y su interpretación-, que se torna luego en que el deseo es su interpretación misma. Bueno, entonces qué interpretación. Lacan en "Instancia de la letra...", dice que el deseo es metonimia y lo pone en *itálica*. Es decir, que cuando dice que el síntoma es metáfora, dice que esto no es metáfora del síntoma, y decir que el deseo es metonimia no es decir que es una metáfora sino que es metonimia en sí mismo, si no habría posibilidad de hablar del deseo

como tal -porque sería pura negatividad-. Ahora, esta introducción de la interpretación es compleja, porque además está el seminario XI.

Ahora, en el seminario XI, él lo ubica del lado del S2 al deseo y su interpretación; y ubica del lado del S1 al andamiaje sintomático. De ahí viene la cuestión de que uno podría decir que el deseo es su interpretación misma, en tanto consideramos al deseo como un significado- al deseo significado pero no al deseo contado-.

Pero a mi me parece que es importante la diferenciación que hizo Eduardo entre la presentación como enunciado -relato- y el efecto que tiene la interpretación misma en cuanto a la separación de los dos pisos; es decir que hay algo que hace que se separen los dos pisos. En ese caso, yo pensaba que el deseo es una interpretación en la medida en que tomamos interpretación como una operatoria. Ahí nos acerca a un mecanismo -digámoslo así- que tiene que ver con el significante, que tiene que ver con la retórica. Que es el significante en su uso, que es el uso mismo del significante. Porque no actúa como significante engañador, sino como una operatoria que hace a la diferenciación entre enunciado y enunciación. Ahí uno podría entender por qué Freud plantea la introducción de una forma de lo que es la interpretación totalmente novedosa, porque en esa interpretación hay una producción en juego.

Vale la pena mantener esta cuestión que es bastante enigmática, es decir, el deseo es su interpretación misma.

**Pregunta:** En el cuarto nudo, donde pone el síntoma, junto con el nombre-del-padre y junto con el Edipo...[inaudible]...



## Una lectura del Parménides

*Michel Sauval*

Este artículo está compuesto por la desgrabación de tres de las clases de un seminario que dictó Michel Sauval en la ciudad de La Plata (Argentina) durante el año 1994, bajo el título de ***La transferencia y la estructura del dispositivo analítico***.

Las clases que conforman este artículo son las siguientes:

- Clase del 30 de mayo de 1994
- Clase del 6 de junio de 1994
- Clase del 13 de junio de 1994

En estas clases se han incluido referencias en griego, para lo cual se ha utilizado la fuente greek.ttf. Para que su "navegador" pueda mostrárselas "correctamente" debe Ud. transferir (*download*) a su computadora dicha fuente e instalarla. De lo contrario en su lugar verá letras latinas en una secuencia incomprensible (en esta edición en PDF la fuente ya se encuentra incorporada en el archivo). Esta solución tampoco es la perfecta pues, aún usando la fuente griega, no es posible incluir los acentos, tan importantes para poder leer correctamente el griego. Esperamos, en el futuro, disponer del tiempo para hacer una versión impresa del texto griego, para luego "escanearla" e incluirla aquí como gráficos.

# Una lectura del Parménides

Clase del 30 de mayo 1994

*Michel Sauval*

## Bildung

Antes de ir a nuestro anunciado Parménides, vamos a pasar por otro texto de Platon: su famoso mito de la caverna.

Y ello por dos razones.

La primera responde a cuestiones de ordenamiento teórico.

El diálogo de Parménides es, en cierto sentido, una discusión sobre la teoría de las Formas. Platon es el que desarrolló esta idea de una distancia entre las cosas y las Formas ideales. Las cosas participarían de las Formas, pero el nivel que importa es el de las Formas. Esto es lo que se discute en las dos primeras partes del Parménides. Es lo que hace a la discusión entre Parménides y Sócrates, antes del desarrollo de las 8 hipótesis.

Parménides, muy "lacaneanamente", comienza demostrándole a Sócrates, que si las cosas y las Formas son dos niveles diferentes, entre ellos no hay continuidad sino una barra resistente, como la que subraya Lacan entre el significante y el significado en el algoritmo Sausurreano. Y las 8, o 9, hipótesis siguientes, vienen a desarrollar la lógica del significante, las relaciones que se establecen entre las Formas, que son las relaciones que hay entre los significantes.

Por lo tanto tiene cierto interés recorrer mínimamente la teoría de las Formas. Obviamente no es cuestión de ponernos a comentar "todos" los textos relativos a la teoría de las Formas (entre los cuales el Fedón ocuparía seguramente un lugar destacado). Tenemos que hacer una elección. Uds. saben que el "archiclásico" texto de Platon sobre la teoría de las Formas es el "famoso" mito de la caverna. Lo de "archiclásico" y "famoso" quiere decir que, por eso mismo, se trata de un texto "conocido" por todos, pero jamás leído. La "fama" y el "clasicismo" de ciertos textos hace que todos dispongan de un cierto conocimiento, por oídas, del mismo, y que ese mismo "conocimiento por oídas" haga obstáculo al acceso directo, a su lectura, o, lo que es lo mismo, a pensar un poco ese texto.

Creo que con el mito de la caverna de Platon ocurre eso: "todos" lo conocemos ..... pero sin haberlo leído nunca !!!!

Es lo que también pasa con ciertos textos de Lacan. Llega un momento en que la repetición de ciertas cantinelas sobre su enseñanza termina por ocupar el lugar mismo de las referencias, de sus textos. Ciertas cosas pasan a ser del dominio de una cultura popularizada: así como la tierra es redonda en la constitución de todo ser humano está el estadio del espejo.

Por supuesto, no vamos a leer (es decir transcribir) el texto. Vamos a comentarlo. En realidad vamos a comentar un texto que comenta ese mito. Verán que ello tiene su razón.

Esto permite empalmar con la segunda razón de la postergación del Parménides, que es mas interna a este seminario.

Haciendo el repaso de las clases desgrabadas percibí que no dije demasiado acerca del término *Bildung* que figura en el segundo párrafo de "La acción analítica".

El asunto, como ya lo señaláramos, no es "decir todo" de todas las palabras incluidas en ese párrafo. Pero ya que la ocasión se ofrece, aprovecho esta situación para hacer con ello un puente hacia el Parménides, además del puente, mejor dicho, la referencia directa que ya marcamos en el Seminario II, cuando Lacan

dice que el A del esquema Lambda es el Otro radical, el polo real de la relación intersubjetiva, "el de la 8va o 9vena hipótesis del Parménides".

*Bildung* significa algo así como formación. *Bild* significa cuadro, imagen. Y *ung* es una terminación verbal que da el sentido de acción o realización.

La pregunta es :

¿porqué Lacan recurre a este término, escribiéndolo en Alemán, para referirse a su propia teoría del estadio del espejo?

Uds. saben que, por mas despliegue de erudición que podamos encontrar en su enseñanza, no es ese el motivo por el cual Lacan escribe, cuando lo hace, ciertos términos en su lengua de origen.

En ese sentido, si, por ejemplo, gran parte de su lectura de Freud, de su "retorno" a Freud, se realiza tomando los términos Freudianos y conservándolos en alemán, ello tiene una función muy especial en la tarea de rescatarlos de la degradación significativa a que las traducciones los habían reducido. Cada vez que en Lacan aparece un término en alemán (o en cualquier otro idioma), ello tiene su razón de ser. Por ejemplo, la delimitación entre lo que son respectivamente la *Verdrangung* (represión), la *Verneinung* (negación), la *Verleugnung* (renegación) y la *Verwerfung* (forclusión), no deja de hacerse apelando a los términos mismos en alemán, y a los párrafos mismos de donde los lee, también en alemán. Es decir, esa delimitación resulta de una lectura detallada del texto Freudiano. Y sabemos perfectamente que sin esa lectura, por ejemplo, de la *Verwerfung*, no tendríamos la noción actual de forclusión.

Cabe, entonces, preguntarse por las razones del uso del término *Bildung* en este párrafo. Además, no lo usa, como podríamos decir, por casualidad. En la página 411, en el párrafo de la "significación decisiva" que analizamos anteriormente, menciona a la "alienación constituyente del *Urbild* del yo". También usa esa raíz *Bild* en diferentes términos en varios párrafos de los Seminarios I y II.

Lo primero que llama la atención es que *Bildung* no es un término Freudiano. Es un término que encontraremos más bien en Heidegger. Y como bien decía Miller, esta es una de las tres "H" que constituyen las referencias filosóficas de partida de Lacan: Heidegger, Hegel y Husserl. La referencia a Heidegger es muy importante. Ya la hemos subrayado en clases anteriores.

¿Donde encontramos el término *Bildung* en la obra de Heidegger?

En varios lugares. Entre ellos, y donde nos interesará por ahora, en el análisis que hace del mito platónico de la caverna.

Por eso, entonces, anudando las dos razones expuestas, vamos a comentar el mito de la caverna, de Platón, comentando un texto de Heidegger.

Este texto fue escrito en 1940 e impreso por primera vez en 1942, es decir en plena época Hitleriana, motivo por el cual fue totalmente ignorado durante muchos años. El texto se titula "La doctrina de Platon sobre la Verdad", y se inicia con una transcripción bilingüe (griega y alemana) del mito.

Este texto retoma ideas desarrolladas ya desde 1930/1, es decir, de la época de "*El Ser y el Tiempo*".

Uds. saben que Heidegger fue "recuperado", por así decir, por un tal Beaufret, militar francés, que leyó a Heidegger en las trincheras durante la segunda guerra mundial, que era paciente de Lacan y sabía del interés de este por Heidegger, y que fue el que le devolvió un puesto de enseñante en la Universidad de Friburgo.

Lacan fue uno de los primeros en introducir a Heidegger en Francia, y él mismo es el que traduce el artículo "*Logos*", para el primer número de "*La psychanalyse*".

Este texto de Heidegger es muy importante, pues, como bien lo señalan en su introducción H. Cortés y A. Leyte, los traductores al español de otro texto de Heidegger, "Identidad y Diferencia", para Heidegger la

metafísica se origina a partir de un "error" en como responder a la pregunta por el ser. Este "error" aparece con Platon, y consiste en confundir el ser con el ente. La diferencia originaria entre ser y ente, que es la que pensaron los presocráticos, en particular Heráclito y Parménides, fue "olvidada" (casi podríamos decir que en el sentido de la represión), y sustituida, a partir de Platon, por otra diferencia: ya no la diferencia entre ser y ente sino entre las ideas y lo que no son ideas, es decir, entre "lo ente que es verdaderamente ente" (las ideas) y "lo ente que no es verdaderamente ente" (las cosas).

Esto es lo que ha conducido al olvido de la diferencia ontológica y a la identificación de la noción de Verdad con la de exactitud.

Este texto de Heidegger, que vamos a comentar, aborda directamente esta cuestión.

## El mito de la caverna

El mito de la caverna está en el libro VII del diálogo sobre la esencia de la πολις: "Politeia", párrafos numerados entre el 514.a y el 517.a.7.

Recordemos brevemente el mito.

Glaucon desarrolla ante Sócrates la suposición de un grupo de hombres viviendo en una caverna, encadenados desde su infancia de modo tal que solo puedan ver la pared que hay frente a ellos. La caverna está iluminada por un fuego encendido a sus espaldas, y entre el fuego y los hombres encadenados tenemos un camino o pasadizo, separado de los hombres por un muro bajo. A lo largo de, y por, este pasadizo circulan otros hombres que transportan todo tipo de cosas fabricadas por los hombres. El muro tiene la altura tal que los hombres encadenados solo ven las sombras de estas cosas transportadas, y no a quienes las transportan.

Si a este cuadro le agregamos una disposición tal que las palabras pronunciadas por quienes transportan las cosas, por un cierto eco, parezcan provenir de la misma pared donde se refleja la sombra de las cosas transportadas, es de suponer que los cautivos pensarán que las sombras que ven son las cosas mismas, y que las palabras oídas provienen de esas cosas mismas que serían las sombras.

Como dice Platon, "οι τοιουτοι ουχ αν αλλο τι νομιζοιεν το αληθες η τας των σχευαστων σχιας", "las sombras de los objetos serían la **Verdad** y ellos (los cautivos) no la reconocerían mas que allí" (párrafo 515.c).

¿Que pasaría si liberáramos a uno de estos prisioneros y lo hiciéramos mirar hacia la luz??

Le dolerían los ojos y esa gran luminosidad le impediría ver las cosas, que ahora sí estarían ante sus ojos, y de las cuales antes solo apreciaba las sombras. Motivo por el cual seguiría considerando que las cosas que veía antes, es decir esas sombras, "son **mas verdaderas** que lo que ahora le muestran" ("τα τοτε ορωμενα αληθεστερα ..")(párrafo 515.d)

Si luego, a este prisionero, se lo llevara fuera de la caverna, a la plena luz del día ¿no le sería acaso sumamente dolorosa la visión? y ¿no le sería aún mas imposible apreciar aquellos objetos que se le presentasen "como realmente verdaderos"? ("..αληθων ..", párrafo 516)

Un acostumbramiento sería necesario entonces para poder ver las cosas iluminadas. Primero sería necesario un acostumbramiento para ver las cosas y el fuego que están dentro de la caverna, y luego otro periodo de acostumbramiento para poder subir hasta afuera, ver las cosas a plena luz solar, e incluso poder ver el sol él mismo.

Podría entonces comprender que es este mismo sol el que es la "causa de todo" (".. τροπον τινα παντων αιτιος.") (párrafo 516.c)

Supongamos ahora que entre los que han permanecido cautivos se acordara rendir honores a quien discerniera mejor como son las cosas ¿ acaso envidiaría el liberado a los así honrados entre los cautivos ? Es evidente que no.

Finalmente, si ahora suponemos un proceso inverso, es decir que llevamos repentinamente al liberado a la oscuridad de la caverna, sus ojos volverán a enceguecerse hasta tanto no se acostumbre a la oscuridad y si intentara explicarle a los cautivos que es lo que ve en esas condiciones, solo podría hacer el ridículo ante ellos.

Este es el relato del mito, la ascensión y el descenso.

## Paideia

Platon agrega, inmediatamente, una interpretación, indicando que la caverna sería una "imagen" del mundo cotidiano de los hombres. El techo de la caverna sería la bóveda celeste. Las cosas que estaban fuera de la caverna son **las "imágenes" ("εἰδῶσ") de lo que**, en las cosas que son, **es** propiamente, es decir aquello que del ente se muestra en su "evidencia".

"**E-videncia**", en alemán **Aussehen**, es la traducción que Heidegger da para εἶδος ο ἰδέα. La Idea (la Forma) es el ser del ente en su evidencia.

Y todo lo que se ve, entiende, etc., inmediatamente, no es para Platon más que un reflejo oscuro de las ideas, sus sombras.

La diferencia entre, por un lado, la luz del fuego y las cosas fabricadas que circulan dentro de la caverna, y por el otro, el exterior de la caverna donde la luz y las cosas serían "naturales", no viene a plantear la "naturalidad" de las cosas sino la dimensión en que las **ideas** son **evidentes por si mismas** (y no por obra humana alguna).

Una de las cosas que Heidegger subraya en su lectura del mito, son las "**transiciones**". Si se trata de una metáfora, estas transiciones no son una simple anécdota sino que tienen una función importante. Estas transiciones corresponden al acostumbramiento que requieren los ojos para pasar de una situación a otra, de la oscuridad a la luz, pero también de la luz a la oscuridad.

El acostumbramiento de los ojos metaforiza el acostumbramiento del alma a cada uno de los dominios en que el ente se le presenta al hombre (las sombras sobre la pared, las cosas iluminadas con la luz del fuego dentro de la caverna, y finalmente, las cosas mismas evidenciándose, mostrándose tal como son, a la luz del sol). Este acostumbramiento concierne al hombre en su esencia, opera en lo más profundo de su ser. Y esta adaptación del ser del hombre a los diferentes ámbitos del ente que le son asignados constituye la esencia de lo que Platon llama la παιδεία. La Paideia es un encaminamiento del hombre hacia una transformación radical de todo su ser. Es esencialmente un pasaje, una transición.

**La función del mito de la caverna no sería otra que la de volver accesible, imaginable, la esencia misma de la Παιδεία mediante las formas sensibles de una historia relatada.**

La esencia de la Paideia no consiste en verter "conocimiento" (es decir la percepción de las cosas tal como son) en un alma no preparada. La verdadera Paideia atrapa y transforma al alma misma para hacerla apta a esta percepción de las cosas tal como son.

Y aquí llega lo interesante.

**Heidegger traduce Παιδεία como Bildung !! La Παιδεία es una Bildung (Formación) que atañe a la esencia misma del alma, al fundamento de la condición humana.**

Heidegger señala que el término *Bildung* quiere decir dos cosas. Por un lado es un acto formador (*ein Bilden*) que imprime, impone, a la cosa, un carácter o rasgo, según el cual ella se desarrollará. Pero al mismo tiempo, conforma, constituye, a esa cosa, en relación a algo que se llamará o erigirá en el "modelo" (*Vorbild*).

Como ven, queda planteada como tarea intentar articular a la Paideia platónica con la *Bildung* narcisista del estadio del espejo Lacaneano, y con el "moldear" de la conferencia sobre el síntoma de ginebra que comentamos en la primera clase de este seminario.

Lo que Platon plantea con la idea de Paideia es que la liberación del hombre, que es equivalente a su propia constitución como tal, no se reduce a la simple liberación respecto de sus cadenas, sino que requiere de todo un proceso de "formación", de direccionamiento, de su alma. En tanto el alma se hace apta para percibir a las Ideas tal cual son, ella se hace "equivalente" a esas Ideas, estas se "imprimen" en el alma.

La *Bildung* implica la impresión de estos caracteres. Pero también implica un direccionamiento del alma hacia la condición misma de visibilidad de las Ideas: el Sol. Pues así como todas las copias de un original quedan referidas a ese original, todas las Ideas quedan remitidas al Sol que las ilumina y en tanto tal es la condición, la causa misma, de su evidenciarse. La visibilidad es el rasgo común a todas las Ideas, y esa visibilidad, como rasgo común, las remite a la luminosidad del Sol. Esto en un doble sentido: en cuanto que permite el acto de ver, la visión, y en cuanto que hace a las Ideas visibles, permite su evidencia. El acto de ver se reúne con lo visto a partir de la mediación del Sol. Las ideas tienen por rasgo común el ser visibles, y el ojo humano tiene por característica principal la posibilidad de ver lo que se evidencia en la visibilidad. El intermediario es la luminosidad del Sol. El acto de ver, la subjetividad que mira, y la visibilidad de las ideas se articulan en la luz del Sol, que es la Idea Suprema.

Hasta aquí, esto no es más que **lo dicho** por el propio Platon. ¿Hay algo **no dicho** en todo esto que sin embargo sea lo esencial??

Para Heidegger, hay algo no dicho en todo esto, que tiene que ver con la Verdad, y que tiene una importancia fundamental

Por eso vamos a hacer un pequeño desvío por otro texto de Heidegger, para entender cómo pensaban los griegos a la Verdad antes de Platón

## Αληθεια

Como dijimos, la Paideia designa esta transformación del hombre que resulta junto a la transformación tanto de las cosas presentadas al hombre como del modo de su presentación.

Esta presentación, o aparición, de las cosas, está asociado a un develamiento de ellas mismas, es decir de su esencia, y en esto es donde tiene implicancia la dimensión de la Verdad, que en griego se dice Αληθεια.

El texto que vamos a comentar es una conferencia, titulada, justamente, Αληθεια, que formó parte del curso sobre Heráclito (no publicado) de 1943. En esa conferencia Heidegger analiza el origen etimológico y el sentido que tenía para los griegos este término. En particular subraya que αληθεια (aletheia) resulta de agregar el elemento privativo al termino ληθη (ocultamiento). Por lo tanto, *aletheia* le da, a lo presente, a lo que se presenta, este valor de "no-oculto", lo que implica mantenerlo en alguna relación con lo oculto.

Heidegger comienza analizando una pregunta que habría formulado Heráclito, que es citada por Clemente de Alejandría en *Paidagogos* (libro III, cap.10). En este texto, este autor diferencia entre la "luz" sensible y la inteligible, en tanto sería posible ocultarse a la primera, pero no a la segunda; esta última es caracterizada (en forma platónica como ya veremos mas adelante), para fines teológicos y educativos cristianos, como la presencia divina, la luz suprasensible, el dios de la fe cristiana. En ese marco aparece la referencia a Heráclito, quien habría formulado la siguiente pregunta:

το μη δυνον ποτε πως αν τις λαθοι

que podría traducirse del siguiente modo:

"¿como alguien puede ocultarse ante lo que no desaparece nunca?" (la traducción alemana de Heidegger, traducida, a su vez, al francés por A. Préau, es "*¿comment quelqu'un peut-il se cacher devant ce qui ne **sombre** jamais?*").

Esta sentencia culmina con λαθοι, que es la raíz que aparece en *aletheia*. Por lo tanto, el análisis del sentido del primero nos permitirá deducir el del segundo.

Esto viene de λαυθανω, del cual el aoristo (forma verbal del griego que, en indicativo, expresa la acción pura y simple en el pasado, y que no tiene valor temporal en los restantes modos) ελαθον significa "permanezco oculto".

Para analizar el sentido de este "**permanecer oculto**", Heidegger toma un fragmento donde Homero (Odisea, VIII, 83 y siguientes) relata como, mientras Demodocus canta en el palacio de los reyes Fenicios, Ulises "oculta", "**vela**", su llanto, sus lágrimas, ante los demás hombres. En el verso 93, el verbo utilizado para este "velar" es ελαυθανε. Ese verso podría traducirse de dos maneras:

"..entonces vertió algunas lágrimas sin que ningún otro lo percibiese" ...

o bien ....

"..a todos los demás presentes ocultó sus lágrimas".

El problema es que ελαυθανε no es transitivo, es decir que no se puede traducir como "yo oculto..", sean mis lágrimas, o a mi mismo, o a cualquier "objeto". El sentido es más bien el de "yo permanezco oculto". En ese sentido, las lágrimas no son un "objeto" separado de Ulises; mas aun, Ulises, en ese punto **es** esas lágrimas; el ocultamiento de esas lágrimas es su propio ocultamiento.

Este verbo es el mismo que aparece en el famoso consejo de Epicuro acerca de como conviene estar entre los hombres λαθε βιωσας, cuya traducción "literal" seria "vive escondido", pero que según Heidegger habría que traducir como "atravesando la vida, **permanece oculto**".

Este "permanecer oculto", como vemos, es el resultado de un cierto "velar", puesto que es el resultado de **la acción**, o al menos de una cierta postura o actitud de ciertos hombres.

Lo llamativo es que los hombres no puedan ser los sujetos de ese verbo, en tanto acción, acto (su condición de ocultadores), sin por otra parte dejar de ser reclamados como tales, al tiempo que son efecto, también, de dicha acción (su condición de ocultados).

Si volvemos entonces al relato de Homero, no deja de llamar la atención que el motivo, el sentimiento, el afecto, que impulsa a Ulises a este "permanecer oculto" en tanto llora, es la "**vergüenza**". El término griego es αιδως (αιδετο). Heidegger lo traduce al alemán como *Die Scheu*, que también significa "**pudor**". Ulises, en su presencia (la de él mismo), no deja de estar, de permanecer, oculto. Y a esta relación de la presencia con lo oculto, a este permanecer oculto en la claridad, en la presencia, el sentimiento que conviene es el pudor<sup>1</sup>

Tanto la "situación" de Ulises como la de aquel que siguiese el consejo de Epicuro, no es la de estar totalmente, completamente, oculto, como resultado de la acción de "permanecer oculto"; el atributo de estar oculto no los califica totalmente, puesto que ni se trata de un adjetivo sino de un verbo, ni esta acción recubre

<sup>1</sup> No tenemos tiempo ahora de desarrollar todas estas cosas pero cabe señalar que el sentido que tenía para los griegos el término αληθεια (aletheia) tiene mucho que ver también, según Heidegger, con el de λογος (logos). Estas son cosas muy interesantes para articular con lo que señala Lacan en el sentido de que el pudor es el sentimiento que corresponde al intento de correr el velo que cubre al falo, definido este como " el significante privilegiado de esa marca en que la parte del **logos** se une al **advenimiento** del deseo" ("Bedeutung del falo", Escritos II, página 672)

a la totalidad del hombre. Por el contrario, es una situación en la que se está "entre" los demás hombres, una "forma" de estar **presente**. Una forma particular no solo de **estar** presente sino de **hacerse** presente, caracterizada por su relación con el ocultarse, con el velar (hechar un velo).

Y a esta "situación" (de ocultamiento y desocultamiento, de velamiento y develamiento, a la vez), dice Heidegger, "conviene el **pudor** (*die scheu*, η αιδως). Este es la contención del permanecer oculto ante la aproximación de las cosas presentes. Es la puesta a resguardo (al abrigo, bajo protección) de las cosas presentes en la proximidad de lo que no cesa de estar viniendo (llegando), venida que permanece, ella misma, un velamiento creciente de si misma"<sup>2</sup>.

El pudor, para los griegos, según Heidegger, debe pensarse entonces, en relación a un "permanecer oculto".

Heidegger analiza también, el sentido de otro término griego, donde figura la raíz λαθ-, y que es particularmente interesante para nosotros; se trata de επιλανθανεσθαι, que se traduce por **olvidar**. Como ven, entonces, en griego, en el "olvidar", está nombrado el "permanecer oculto". A diferencia de la concepción moderna del "olvido", para los griegos, el estatuto de lo olvidado implica una ocultación, un velamiento (ληθη) enviado por el Destino.

Λαντανομαι se traduce como "permanezco oculto a mi mismo, en cuanto a la relación para conmigo mismo de lo que de otro modo no está oculto". En otros términos, en tal ocultamiento, permanezco oculto a mi mismo en la dimensión de aquel ante el cual las cosas presentes se le escapan, se le ocultan, al tiempo que este ocultamiento mismo es ocultado.

En el "olvido", no solo hay algo que se nos escapa. El olvido mismo cae bajo un velo, de modo tal que, yo mismo, así como la relación misma que tengo con la cosa olvidada, pasamos a la dimensión de lo oculto<sup>3</sup>.

Esto se expresa claramente en el hecho de que **los griegos usaban la voz media para el verbo olvidar**: decían επιλανθανομαι.

Esto no se puede traducir ni como "yo olvido", ni como "soy olvidado", que serían las voces activa y pasiva respectivamente. La primera implica que soy el agente de una acción, en tanto que en la segunda soy el objeto sobre el que se aplica dicha acción. Cada una de estas formas desdibuja la participación de cada uno de estas dimensiones, la una en relación a la otra, en la acción. En otros términos, como agente de la acción no soy determinado por esta sino que me constituyo en causa primera de esa acción. En cambio como objeto quedo totalmente determinado por la acción, quedo reducido a la dimensión de efecto.

En la voz llamada activa la acción es realizada por el sujeto, en tanto que en la voz llamada pasiva, el sujeto es asiento de la acción, es el objeto de la acción. En realidad, la noción misma de voz es una de las menos primitivas de la gramática

La voz llamada pasiva, en particular, no es primitiva. En indoeuropeo no existía, solo había voz activa y voz media, las cuales tenían desinencias muy vecinas, parecidas. La voz pasiva deriva de la voz media, y se constituye lentamente a partir de la acentuación de la distinción de sentido respecto de la voz activa.

El sentido, o la significación de la voz media es algo complejo. En sánscrito y en hebreo, la voz causativa indica que el sujeto es el instigador de la acción (y no su realizador directo), es decir, *la hace realizar*. Este causativo es susceptible de recibir una forma pasiva.

En griego ya encontramos formas especiales para el pasivo, pero se sigue utilizando la voz media para innumerables empleos.

El latín le dio un sentido activo a muchos verbos que habitualmente estaban en forma pasiva, resultando lo que se denomina la voz deposición.

<sup>2</sup> "Essais et Conference".Ed. Gallimard,page 319

<sup>3</sup> Idem,pag. 320



En las lenguas latinas, en particular en español, solo existe la voz activa. Las voces llamadas pasivas o reflexivas son perifrásticas (del griego, *peri* --alrededor, *frasis* --manera de hablar; es decir aquellos procedimientos de estilo que consisten en, o permiten, expresar por medio de varias palabras lo que se podría decir (o debería haber dicho) en una sola).

Volviendo entonces a los griegos, con **επιλανθανομαι** ellos nombran el ocultamiento en que cae el hombre (como resultado de una acción o acto) y, al mismo tiempo, su relación a aquello de que el hombre es privado por este ocultamiento.

Para Heidegger, el uso que hacen los griegos del verbo **λαντανειν** indica que el "permanecer oculto" no designa un modo más del comportamiento humano, sino el rasgo fundamental de todo comportamiento humano en relación a la presencia o la ausencia de las cosas, es más, en relación a la presencia y ausencia mismas<sup>4</sup>; caracteriza a la posición subjetiva ante la esencia de la alternancia presencia-ausencia, la posición subjetiva como respuesta, como comportamiento, como acción y resultado de esa acción. Un permanecer oculto pudoroso.

Volviendo entonces a la pregunta de Heráclito

το μη δυνον ποτε αν πως τις λαθοι

αν πως τις λαθοι, la segunda parte de la pregunta, es "¿como alguien podría ocultarse?". Es lo que hemos estado viendo.

Heidegger prosigue analizando el comienzo de la pregunta:

το μη δυνον ποτε

que es algo así como "ante lo que no desaparece, se hunde, se oculta, jamás". En francés está traducido como "*ce qui ne **sombre** jamais*". Y ese es el fragmento que Heidegger comienza a analizar.

Para esta parte no lo vamos a seguir en los detalles, vamos a saltar la mayoría de sus análisis, puesto que lo que nos interesa por ahora de todo esto es el sentido que Heidegger demuestra que tenía el término *aletheia*, es decir la **verdad**, para los griegos. Por eso, sí lo hemos seguido de cerca en su análisis del final de la pregunta de Heráclito.

Del análisis de esta otra parte de la pregunta señalemos que Heidegger parte del término **δυνον**, es decir de ese hundirse, envolverse. Heidegger lo relaciona con el ocultar del **λαθοι**<sup>5</sup>. Heidegger termina mostrando que a lo que Heráclito se refiere no es a algo que tuviese a la emergencia como atributo o cualidad, sino a la emergencia misma como un no caer en el ocultamiento.

En otros términos, es el ocultamiento el que garantiza, protege, **el ser del desocultarse**.

En esa intimidad movediza del ocultarse y desocultarse se cobija la Unidad del **Εν** que pensaron los antiguos griegos, especialmente Parménides.

Hay algo que, en ese "nunca desaparecer", es al modo de un continuo desocultarse. Un continuo desocultarse sería el verdadero sentido del "no desaparecer jamás".

Heidegger pasa luego al fragmento de Heráclito número 30, donde se hace referencia al ser del fuego (Πυρ) para llegar a establecer una cierta equivalencia entre το Πυρ y ο Λογος. Y ese sería el sentido **δε το μη δυνον ποτε**: el advenimiento (Ereignis) de la claridad.

<sup>4</sup> Idem, pag.321

<sup>5</sup> Ya dije que no me voy a meter en detalles, pero le señalo al que le interese, que en los análisis que desarrolla Heidegger, en esta parte, hay ciertas consideraciones muy interesantes sobre la negación.

Así, la claridad que dura, que no cae en el ocultamiento, conduce a que, tanto los hombres como los dioses pueden permanecer ocultos, deben estar desocultándose. No se trata de una simple proyección de luz, de una simple iluminación, sino de un advenir entre el ocultar y el desocultar. La claridad no es una cosa aparte que ilumina a las demás cosas. Es el modo en que el ser adviene. La misma claridad desoculta ... y .... oculta !!

Entendemos ahora como es que lo desocultado, lo *αληθες*, designa lo que, en donde reside el hombre, se le presenta, adviene. Estamos entonces en condiciones de retomar el análisis del mito platónico de la caverna.

## El olvido de la diferencia

Vamos a ver qué lectura hace Heidegger de este mito. Para ello, es interesante volver al principio del texto y ver cómo introduce Heidegger, en su propio texto, al texto de Platon, en versión bilingüe.

Dice que el saber de las ciencias es habitualmente enunciado en forma de proposiciones y presentado (ese saber) al hombre, como un conjunto de resultados coherentes, accesible, y que están disponibles para ser utilizados.

Para Heidegger, en cambio, la doctrina de un pensador, es lo que en sus palabras ha quedado, permanecido, informulado, pero que es aquello en relación a lo cual el hombre es dirigido, expuesto. Y para atrapar lo que un pensador no dijo, entonces, debemos considerar lo que dijo

Define la doctrina de un pensador por lo que, aparentemente, falta, no está formulado, en los dichos de ese pensador. Es exactamente la lógica que Lacan presenta para dar cuenta de la eficacia de ese signo primordial de la exclusión, en el aparato lógico, donde juega por faltar.

Para entender lo que algo **dice** debemos percibir lo no dicho entre lo dicho por ese algo.

Es con este criterio que Heidegger aborda el texto de Platon, para desentrañar del mismo lo que a quedado informulado, no dicho, en el pensamiento de Platon, pero que es lo que esos textos dicen.

Lo que importa de lo que pensó Platon y que es lo que realmente marcó la filosofía occidental, haciendo de ella una metafísica, es lo no dicho por Platon. Y lo no dicho, como veremos, es algo referido a la noción de Verdad.

Platon habla de las ideas. Pero, hablando de las ideas, lo que hace es desarrollar, sin decirlo, una nueva noción de verdad. Y así es como se produce el olvido de la diferencia originaria entre el ser y el ente, que es donde intervenía la antigua noción de Verdad.

Esto es algo para articular con lo que decíamos acerca de las "desviaciones": estas podrían considerarse también como un quedarse en el nivel de lo dicho, olvidando la dimensión del decir. En otros términos, para no perder de vista "el" camino, el recorrido, respecto del cual las desviaciones son tales, hay que ser sensible a lo informulado.

Lo informulado en el texto de Platon es que es la esencia de la verdad y la naturaleza de su modificación son las que hacen posible la Paideia ahí desarrollada, y ello en su estructura fundamental<sup>6</sup>.

Lo velado y lo no velado, lo oculto y lo desocultado, designan lo que en cada momento del mito le es presentado a los hombres. Las diferencias entre esos momentos (y de ahí la importancia de las transiciones), son "graduadas", por decirlo de algún modo, como diferentes modos en que la verdad, es decir, el desvelamiento, el desocultamiento, interviene.

El primer grado es aquel en el que se encuentran los hombres encadenados, para quienes, tal como lo subrayamos cuando resumimos el mito, "οι τοιουτοι ουχ αν αλλο τι νομιζοιεν το αληθες η τας των σκευαστων σχιας", "**las sombras de los objetos serian la Verdad**" (párrafo 515.c)

<sup>6</sup> Heidegger, "Questions I et II", Ed. Gallimard, página 442

El segundo grado corresponde a la situación en que se le han quitado las cadenas a uno de ellos y este puede ver, a la luz del fuego de la caverna, a los objetos transportados, los cuales se presentan entonces como el dominio de los ἀληθεστερα, "lo que está mas develado", aunque su impresión sea la de que las cosas que veía antes, es decir aquellas sombras, "son **mas verdaderas** que lo que ahora le muestran" ("τα τοτε ορωμενα αληθεστερα ..") (párrafo 515.d), debido a la falta de acostumbramiento de sus ojos a la nueva luz. En otros términos, y esto es lo que importa, la relación entre un estado y otro, entre una presentación y otra de las cosas, está planteada en términos de más o menos "verdaderas".

El tercer grado corresponde a la situación en que el hombre está fuera de la caverna, allí donde las cosas se le presentan "como realmente verdaderas"? ("..αληθων ...", párrafo 516.a). En el comienzo del libro VI de la misma *Politeia*, Platon habla de esta situación como aquella en la que el hombre "mira hacia lo que hay de mas verdadero" (οι ... εις το αληθεστατον αποβλεποντες). το αληθεστατον señala el máximo develamiento.

En consecuencia, la Paideia, la Formación, la *Bildung*, que consiste en este direccionamiento del alma hacia las cosas que se le presentan, se funda en la naturaleza de esta presentación. El ser de la Paideia se funda en el ser del desocultamiento, el ser de la Verdad.

Todo el direccionamiento del alma, su formación, depende del develarse cada vez mas verdadero de las cosas.

Y aquí comienza lo importante en la operatoria secreta de Platón. Heidegger señala que el modo del presentarse de las cosas está caracterizado por la visibilidad, y que esto no es solo cuestión de metáfora.

Lo que se presenta ante los hombres es ordenado en diferentes grados de un desocultarse, y este desocultarse es presentado por Platon como el modo de presentarse de las Ideas (ιδεα), el modo en que el ser de las Ideas se muestra; y el ser de las Ideas, y este es el punto, consiste en ser visibles.

El direccionamiento del alma hacia las Ideas es un dirigirse hacia lo visible, y en tanto tal, constituye, para Platon, la esencia de la percepción (νους), y aún mas, de la Razón (νοειν) misma. El acceso a lo verdadero, a lo desocultado, se realiza como visión.

Pero esto implica que la visibilidad de las Ideas depende de la luz que las ilumina. Motivo por el cual Platon dice en el párrafo 517.c " συλλογιστεα ειναι ως αρα πασι παντων αυτη ορθων τε χξαι χαλων αιτια ", "...para todos los hombres, la Idea del Bien es manifiestamente la Cosa primordial, la causa de todo lo que es bueno en su comportamiento y de todo lo que es bello"<sup>7</sup>. Para todas las cosas y para su misma coseidad, la Idea suprema es el origen, la causa. Esta Idea suprema, la Idea del Bien, es el Sol, la luminosidad misma. La Idea del Bien es la que hace posible la visibilidad de las Ideas.

El carácter "supremo" de esta Idea es señalado por Platon con el término de αγαθου ιδεαν. το αγαθον fue traducido como "el Bien", de ahí que el Sol, que es señalado como la causa de todas las Ideas, en tanto es la que las hace visibles, se haya pensado como la Idea Suprema, la Idea del Bien, el antecedente platónico de Dios.

Sin embargo, según lo señala Heidegger, para los griegos το αγαθον significa lo que es apto para algo o hace a algo apto para algo. Fueron los neoplatónicos quienes cargaron de valor o de moral a ese término. Para los griegos, ese término no tenía esa connotación divina.

De todas maneras, lo que nos importa por ahora, no es tanto la cuestión de cómo se cargó de valores o de moral a esa Idea Suprema, sino esta cuestión lógica de cómo una Idea en particular (en este caso aquella que es το αγαθον) adquiere la función especial de hacer aptas a las Ideas para ser tales, es decir de hacerlas visibles; cómo les da la aptitud de ser visibles, cómo les da lo que es la esencia, el ser mismo, de las Ideas. Esto es lo que importa porque de ese modo, por esta operatoria, esa Idea se constituye como el fundamento mismo de las Ideas (sin por eso dejar de ser ella misma una Idea).

<sup>7</sup> Idem, página 457

Y el resultado de esto es que, sin decirlo, Platon termina dando prioridad a la *Ιδέα* sobre la *Αληθεια* en cuanto a como pensar el presentarse de las cosas, en particular de las Formas, de las Ideas.

La esencia de la Verdad, de la *Αληθεια*, deja de ser el desocultamiento en si, y se desplaza hacia la esencia de la Idea. Pasar de un estado a otro, planteado como un acceder a algo "mas verdadero", pasa a ser equivalente a una visión mas precisa, mas exacta; pasa a ser algo dependiente de un aporte de luz que permita una mayor exactitud a la observación.

La esencia de la Verdad cambia. De ser el desocultamiento, pasa a ser el *ορθοτης*, es decir la exactitud de la percepción y del lenguaje.

Para Heidegger, aquí se asienta ese **error que consiste en definir al ser del ente**, de los entes en general (las Ideas), **como un Ente Supremo** (*το αγαθον Ιδεα*, la Idea del Bien). El acceso a la presencia ya no es el acceso de lo latente a la no latencia. La Verdad, como desocultamiento ya no es mas el rasgo principal del ser. Devenida exactitud pasa a ser el rasgo distintivo del conocimiento de los entes<sup>8</sup>. Así se constituye el fundamento teológico de la metafísica; así entra Dios a la filosofía: como el ente supremo que causa, que hace posibles, a los demás entes.

**Este es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente** que marcaba Heidegger. La metafísica se desarrolla a partir de ese olvido. Esta doctrina de Platon sobre la verdad es la misma que impera **hoy** en la filosofía; no es algo pasado sino presente, es lo que se nos impone bajo la noción de la verdad como adecuación a la cosa. Y este no es otro que el problema que señala Lacan cuando dice que *"la palabra manifiesta ser tanto mas verdaderamente una palabra cuanto menos fundada está su verdad en lo que llaman la adecuación a la cosa: la verdadera palabra se opone así paradójicamente al discurso verdadero"*<sup>9</sup>.

La operación de Platon consiste en atribuir a las Ideas, en tanto el nivel de la evidencia mayor del ser de las cosas, un rasgo común para todas ellas: la visibilidad. Con lo cual aparece el Sol, en tanto condición de esa visibilidad, como la causa de esa esencia general, como el ser mismo de los entes.

El desocultamiento se reduce a un aporte de luz. Lo que une mi acto de ver, mi mirada, y la cosa vista, la idea evidente, es la luz, es decir el Sol. Y el Sol es pensado como un ente más, como una idea más: la Idea Superior. La diferencia entre el ente y el ser, es decir entre las cosas que son y el fundamento subyacente, siempre latente, a todas las cosas, es abolida. El ser es reducido a un ente mas, así sea el superior. Un ente supremo pasa a ser el fundamento, el ser mismo, de los demás entes.

Para los griegos, antes de Platon, el ser interviene entre los entes según el modo de su desocultamiento, siempre parcial, siempre relativo a un ocultamiento que permanece junto al desocultamiento. Ese es justamente el sentido de la *Αλετεια*, en tanto rasgo principal del ser.

Para la metafísica, es decir la filosofía después de Platon, el ser es considerado como un ente mas, el ente supremo que funda, hace existir, a los demás entes, al modo del Sol que hace visible a las demás Ideas.

La introducción de Dios en la filosofía consiste en la entificación del ser y el olvido de esa diferencia esencial entre ser y ente. El fundamento teológico de la metafísica resulta de este olvido y del agregado de una valoración moral al ente superior.

## El sujeto

Si recordamos, ahora, los desarrollos de lógica que hicimos la vez pasada, podemos asociar esta operación teológica en la filosofía con las paradojas que plantea la lógica del significante, en particular la famosa paradoja de Russell.

<sup>8</sup> Idem, página 464

<sup>9</sup> J. Lacan, Escritos I, página 338

Hacer de un ente especial el fundamento de los demás entes no conduce a otra vía que no sean los impasses con las que el "ateísmo" lógico se encuentra en sus desarrollos sobre las relaciones entre las clases y los elementos de las clases.

Hacer de un ente el ente supremo es lo mismo que decir que ese ente es el nombre del conjunto de todos los entes (el catálogo de todas las cosas).

¿Cual es la pregunta que inmediatamente se plantea? Por supuesto: ¿es ese ente un ente mas?, en cuyo caso debería de formar parte del conjunto de los entes, ¿o no es un ente? en cuyo caso ¿qué cosa es?

Lo que en estas operaciones se olvida es que el conjunto vacío es parte de cualquier conjunto que se plantee, sin por eso poder llegar a contarse como uno de sus elementos.

En otros términos, lo que aquí se olvida es que ningún significante puede significarse a si mismo. Esto es lo que supuestamente podría hacer el ente supremo de cada metafísica. Los remito, para que se vayan poniendo en tema, a la clase del 23 de noviembre de 1966, del Seminario XIV.

Que el significante no pueda significarse a si mismo implica la necesidad de introducir la división del sujeto. Es una cuestión de estructura que "el lenguaje no sabría constituir un conjunto cerrado; dicho de otro modo: que no hay universo del discurso"<sup>10</sup>. Dicho de otro modo, "es imposible la purificación de lo que es esencial al universo del discurso, a saber: la significación"<sup>11</sup>. Cualquier intento de unificar un conjunto de los significantes, que para el caso de nuestro mito de la caverna sería el intento de fundar todas las Ideas a partir de un rasgo común, hace surgir ese significante en mas, el "**uno en mas**" **incontable** como tal que señalábamos cuando analizábamos la definición del significante.

Lo interesante de esto es que este "uno en más" tiene como correlato un "uno en menos", una falta. Basta escribir "**la exclusión de este uno, basta esto para que se engendre este otro plano que es aquél donde se desenvuelve propiamente toda la función de la lógica**", a la que "**siempre le falta recordar que toda ella no descansa mas que sobre la función de la falta de eso mismo que está escrito**"<sup>12</sup>.

Lo que la  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  griega preservaba es esta dimensión de lo que escapa a toda unificación, universalización, del discurso. Y lo que vamos a encontrar en el Parménides es como retornan las consecuencias de este "**olvido**" en Platón.

Como dice Lacan en el Seminario XVII, la filosofía (en realidad, la metafísica, para atender al distinguo de Heidegger) es el intento de universalizar un discurso bajo el dominio de un amo: "*Antes de saber si el saber se sabe, si se puede fundar un sujeto en la perspectiva de un saber totalmente en si mismo [que sería el que podría pensarse a partir de la ciencia moderna] es importante saber aclarar el registro que, originalmente, corresponde al saber hacer. Ahora bien, ¿qué es lo que vemos que sucede y da su sentido, un primer sentido - encontrarán otros - a la filosofía?. Felizmente gracias a Platón tenemos algunos indicios.... (...) ...¿Que señala la filosofía en toda su evolución? Esto: el robo, el raptó, **la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo**. Para darse cuenta basta con tener un poco de práctica con los diálogos de Platón...*"<sup>13</sup>.(subrayado mío).

Esto deben ordenarlo lógicamente teniendo en cuenta que " $S_1$  es ... la función de significante en que se apoya la esencia del amo", y que "**el campo que corresponde al esclavo es el saber  $S_2$** "<sup>14</sup>.

Con Descartes, la Ciencia moderna, y fundamentalmente a partir de la dominación del modo de producción capitalista, viene a completarse una operación respecto al saber, que es también la que da lugar al nacimiento del psicoanálisis

<sup>10</sup> J. Lacan, Seminario XIV, clase del 16 de noviembre de 1966

<sup>11</sup> Idem, 23 de noviembre

<sup>12</sup> Idem

<sup>13</sup> J. Lacan, "El reverso del psicoanálisis", Seminario XVII, Ed. Paidós, página 20

<sup>14</sup> Idem, página 19

Ya nos vamos a meter más en detalle con todo esto. Por ahora, digamos que, quizás no sería malo hacernos de un poco de "*práctica con los diálogos de Platón*".

Para terminar, señalemos que la diferencia entre Lacan y Heidegger, respecto de la Verdad, radica en que este último desobjetiviza a la Verdad, haciendo de ella el modo de advenimiento del ser. Para Lacan, en cambio, la Verdad siempre implica un sujeto, es la verdad de una palabra.

Pero para ambos, en la Verdad no se trata de una adecuación a la cosa, sino del advenimiento, el develamiento, de algo hasta entonces latente, sin que este desocultamiento de lo latente elimine la dimensión misma de la latencia.

El desocultamiento no es el resultado de la introducción de la luz sino que implica la emergencia del ser. Implica un acto creador. Es en ese sentido que la relación entre el ser y el ente que plantea Heidegger hace eco a lo que descubre el psicoanálisis.

Basta que piensen a los entes como los significantes, y del lado del ser aquello que es heterogéneo al significante

# Una lectura del Parménides

Clase del 6 de junio 1994

*Michel Sauval*

## Otra vez el sujeto

Cuando vimos el Estadio del Espejo señalamos la serialidad que implicaba lo que Lacan denominaba "*la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo*". En la página 786 de los Escritos II, en "**Subversión del sujeto...**", esto se vuelve a plantear como el problema de la cuadratura, en este caso, del círculo de la significación. En esa página Lacan analiza la célula elemental del Grafo del Deseo.

La cuadratura de ese círculo de la significación, para ser posible, requeriría de la completud de la batería de significantes ubicada en A. "*Esa cuadratura es sin embargo imposible, pero solo por el hecho de que el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a ella (a la batería de significantes) y descompletándola esencialmente por deber por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de la falta*".

Que la batería significativa pudiese ser completa querría decir que en algún lugar hubiese un metalenguaje. ¿Porque no hay un metalenguaje? ¿Acaso falta algo en el lenguaje? ¿Acaso el lenguaje está mal hecho? ¿Faltan palabras?

Si fuese así podríamos buscar como reparar esa falla, como hacerlo mejor. Ese es el mito de la recomposición de la babel de los idiomas, punto de origen de la diversidad de las lenguas, a partir de la pérdida de la lengua primitiva.

Lo que descompleta a la batería de significantes, lo que hace imposible un metalenguaje, es la presencia del sujeto. Sin la intervención del sujeto no habría incompletud. Esta aparece a partir del hablar.

Esto está explicado con detalle en la página 799, al dar la definición del significante. Es la introducción del sujeto lo que establece una diferencia de funciones entre los dos términos "significante" que figuran en esa definición: "**el *significante* es lo que *representa al sujeto* para otro *significante***".

Esto hace que la batería de significantes no pueda reunir a "todos" los significantes, puesto que la única manera de reunirlos a "todos", es que todos tuviesen un rasgo común, ese mismo que permitiría hacer conjunto de "todos" ellos. Pero la definición del significante, en la medida en que implica al sujeto, establece una dualidad de funciones o de rasgos para el significante: uno es el que representa al sujeto, y el otro es aquél ante el cual el sujeto es representado. Tal como lo vimos hace unas clases, si hacemos conjunto con los significantes cuyo rasgo general, común, fuese "que representan al sujeto", nos faltará aquél ante el cual, esos significantes, que acabamos de agrupar en un conjunto, representan al sujeto. Y si hacemos conjunto con los significantes cuyo rasgo común fuese el de ser aquellos ante los cuales un sujeto es representado, nos faltará aquel que, justamente, representa al sujeto ante ellos.

Como vimos, también en esa clase anterior, esta definición del significante de Lacan contempla la paradoja llamada de Russell. Esta paradoja resulta del hecho de que para poder constituir un conjunto es necesario poder definir un rasgo común a los elementos del mismo, es decir algo que estaría presente en cada uno de los elementos del conjunto. Y la paradoja se plantea cuando nos preguntarnos si ese rasgo común a todos los elementos del conjunto constituido, ese atributo común, es, también, o no, un elemento del conjunto.

Ese es el problema lógico que plantea la paradoja de Russell. Y ese es también el mismo problema desarrollado con toda amplitud en el Parménides.

Lo que Lacan viene a subrayar con la definición del significante que propone, es que este problema lógico surge en la medida en que hay un sujeto parlante, en la medida en que el lenguaje pasa, de su estructura sincrónica, a la diacronía del despliegue de la palabra, a la diacronía de la serie que se infinitiza en la búsqueda de un límite, volviendo imposible la cuadratura del círculo.

La definición del significante, tal como lo señala Lacan, plantea que sin ese significante ante el cual los demás representan al sujeto, "a falta de ese significante, todos los otros no representan nada". Y si "todos los otros" no representan nada, dejan de ser "todos los otros", pues deja de haber ese rasgo que les era común, el de "representar a un sujeto para otro significante". Este rasgo común es el que haría de ellos, justamente, un "todos los otros", es decir un "todos" definido a partir de la excepción que implica el "otros": ser otros que ese para el cual el sujeto es representado. Sin este, "todos los otros", primero, no representan nada, segundo dejan incluso de ser "todos los otros", pues deja de estar la referencia respecto de la cual ser ese "todos los otros".

La paradoja consiste en que no puedo hacer un conjunto de significantes sin que me falte uno. Ese mismo que me descompleta a la batería ubicada en el lugar del A, del Otro. Este Otro podría ser un Todo, solo si existiese el Uno que lo limitara, que acotara su incompletud.

Es imposible hacer un Todo, es decir un conjunto único, con todos los significantes. Siempre faltará uno. Es imposible hacer un universo del discurso.

Salvo que admita en ese conjunto la coexistencia de dos propiedades contradictorias para el significante (contradictorias porque, por ejemplo, para el caso de la definición del significante que da Lacan, un significante no puede, representar a un sujeto para otro significante y, al mismo tiempo, ser ese otro significante para el cual el sujeto es representado).

Pero si admitiera esta coexistencia de propiedades contradictorias, la noción misma de conjunto se desvanece; el conjunto se revela **inconsistente!!**.

Para salvar esta inconsistencia, lo que es lo mismo que decir: para que la noción misma de conjunto pueda existir, es necesario que el mismo sea **incompleto!!** es decir, le falte un elemento. Esto es lo que demuestra el teorema de Gödel.

La represión primaria, esa falta insalvable de un significante, la falta del S2, del *Vorstellung Repräsentanz*, es, podría decirse, la incompletud que permite que la batería de significantes funcione, evitando su inconsistencia, pero al costo, justamente, de .... una incompletud!

Eso es el inconsciente.

Ya veremos, mas adelante, que en la confrontación de estrategias que se desarrolla en el dispositivo analítico, podríamos decir que la lógica del analizante juega por la incompletud y la lógica del analista juega por la inconsistencia.

Volviendo a nuestro descompletamiento de la batería de significantes, como ven, el mismo resulta de plantear el significante en relación a la función de representación del sujeto, es decir, al problema de su falta. Por ejemplo, en un programa de computadora, eso no ocurre. Allí no hay nadie a quien representar. Por eso, a ese nivel, no hay malentendidos, no hace falta "ponerse de acuerdo" con la computadora. Y cuando estos problemas se plantean, ello se debe a un "agregado" al programa, como podría ser un virus, por ejemplo, que viene a presentificar cierta dimensión subjetiva, a representar cierta intromisión subjetiva (aunque en realidad no sea exactamente esto).

El sujeto, para constituirse, tiene que sustraerse, tiene que excluirse. Pero también, a la vez, debe contarse en la batería. Debe contarse, pero no cumpliendo otra función mas que la de la falta. ¿Como contarse sin cumplir otra función mas que la de la falta??

¿Es la exclusión del sujeto una forclusión? Esa sería la ambición de la ciencia como discurso: la forclusión del sujeto. Pero, si ese es justamente el sujeto del psicoanálisis, esto implica en algún lado un "retorno" del sujeto. De ahí que el sujeto no pueda cumplir otra función mas que la de la falta, pero que, a la vez, deba contarse en la batería.

Si la forclusión es en lo simbólico, el retorno es en lo real. Esto es lo que Lacan intenta articular entre las operaciones de alienación y de separación, en tanto con ellas, en particular en la operación de separación, el sujeto se hace ser a partir de una falta. Podríamos decir, en cierto modo, que una falta en lo simbólico, una



exclusión, retorna como objeto en lo real. El sujeto hace ser de su falta en ser, jugando esa falta en ser en relación al deseo del Otro, es decir, a la falta en el Otro. Este es el modo como piensa Lacan, a la altura del Seminario XI, la cuestión de este faltar e incluirse. Podríamos decir que el sujeto falta como significante y se incluye como objeto. El asunto es cómo faltar en tanto elemento homogéneo al conjunto e incluirse en tanto elemento heterogéneo al conjunto. Su inclusión como objeto conduce a la inconsistencia del conjunto y su falta como significante conduce a la incompletud del conjunto. En ambas dimensiones resulta una acefalía subjetiva: ni en el inconsciente, ni a nivel de la pulsión, alguien puede decir "je".

El fantasma sería el lugar donde estas dimensiones se articulan. Y cuando Lacan señala, en "Subversión del sujeto...", que el neurótico reemplaza el objeto a por la demanda D, lo que está diciendo es que la estrategia neurótica consiste en intentar hacer significante de ese objeto, que es su manera de hacer existir al Otro, es decir de esconder su inconsistencia por medio de la incompletud. Esto es, evitar la castración del Otro (que se juega al nivel de su inconsistencia) ofreciendo su propia castración (que es el nivel de la falta, de la incompletud). La transferencia, el amor, es un cierto jugar con la incompletud para evitar la inconsistencia.

El sujeto del psicoanálisis no es un sujeto permanente, no es un sujeto sustancial. Es un sujeto intermitente, pulsátil, un sujeto que aparece y desaparece, un sujeto que juega al modo de la Aleteia (Ἀληθεία) que veíamos la clase pasada, entre el ocultamiento y el desocultamiento; es el sujeto de las formaciones del inconsciente. Esta paradoja es claramente ilustrada por el ejemplo de Piaget retomado por Lacan: "tengo tres hermanos, Pedro, Pablo y yo". En francés, en esa frase aparece la diferencia entre el "je" y el "moi" : "*j'ai trois frères, Pierre, Paul et moi*". "Je" y "moi" no son los mismos. Es lo que claramente señala el "tres" en cuestión. Al nivel del "moi" me estoy inscribiendo, me estoy contando, como un elemento más, en el conjunto de los hermanos. Pero al nivel del "Je" estoy fuera de ese conjunto, dando cuenta del mismo. El absurdo está en la simultaneidad de ambas dimensiones. La manera "normal" de constituir el conjunto de los hermanos es excluyéndome del mismo; diciendo que "tengo dos hermanos: Pedro y Pablo". El ejemplo es absurdo por yuxtaponer las dos dimensiones, como un defecto y un exceso que se contradicen. Pero así es como define Freud a sus primeros sujetos históricos: un exceso de energía en ciertas representaciones y, a la vez, una falta de energía en otras. El sujeto está entre la insistencia "exagerada", por decirlo así, del síntoma, y la "ausencia" de la amnesia.

Podríamos decir que las formaciones del inconsciente son los momentos en que la incompletud o inconsistencia del conjunto entran en juego, o se manifiestan. Los problemas a los que conduce todo esto es que, como bien dice Miller<sup>15</sup>, en psicoanálisis no podemos operar sin el Uno. Pero la cuestión es, justamente, el estatuto de ese Uno. La identificación viene a testimoniar de la falta, de un "déficit", para el sujeto, de un Uno. Como dijimos, el sujeto no puede inscribirse como Uno, sino como falta. Pero esto no quiere decir que no hay Uno. Lacan tendrá, a partir del seminario XIX, una de esas sentencias habituales en él, que dice que "*Il y a d' l' un*" (algo así como "hay de lo Uno"). Toda la cuestión, lo repito, es el estatuto de ese Uno. Y del estatuto de ese Uno depende el estatuto del Otro. En el texto "*... ou pire*", de *Silicet* número 5, Lacan dice que la confusión de los analistas es la misma que la confusión plotineana, "*aquella que aprovecha a la defensa e ilustración del amo*"<sup>16</sup>. La confusión Plotineana es la de los neoplatónicos, la que se funda en la lectura que estos hicieron de la primera hipótesis del Parménides de Platón. La confusión de los analistas consiste en que "suspiran"<sup>17</sup> por este Uno, a diferencia de una mujer, que no "*suspira*"<sup>18</sup> del Uno, siendo del Otro, a tomar en los términos del Parménides"<sup>19</sup>. Por eso es que vamos a comentar este diálogo. Para ello vamos a comentar también algunas clases del seminario "*Ce qui fait insigne*"<sup>20</sup> ("Lo que hace insignia") de J.-A. Miller, y el libro de Cornford "*Platón y Parménides*".

## El debate sobre las Formas

El diálogo consta de tres partes.

En la primera Platón deja entrever algunas de las dificultades que suscita la teoría de las Ideas; en la segunda traza los rasgos principales del método que permitiría salir de esas dificultades; y en la tercera se aplica este método a la Idea Suprema, la Idea de la Unidad.

<sup>15</sup> J.-A. Miller, Seminario "Ce qui fait insigne", inédito, clases de fines de noviembre y comienzos de diciembre de 1986

<sup>16</sup> J. Lacan, "... ou pire", *Silicet* n. 5, página 6

<sup>17</sup> Lacan juega con el título "... ou pire" y "s'...oupire" que es homofónico de "suspira"

<sup>18</sup> Idem

<sup>19</sup> J. Lacan, idem, pag.7

<sup>20</sup> Inédito

Las dos primeras partes se desarrollan como un diálogo entre Sócrates y Parménides, luego de una breve introducción entre Sócrates y Zenón.

La tercera parte es donde se desenvuelven las llamadas hipótesis, en un diálogo entre Parménides y Aristóteles, que mas que diálogo es un monólogo, puesto que las intervenciones de Aristóteles se reducen al nivel de un "claro que sí", "claro que no", "lógicamente", "por supuesto", "no podría ser de otra manera", etc.

En las dos primeras partes, Sócrates defiende la teoría platónica de las Ideas, distinguiendo, de un lado las cosas con su multiplicidad, y del otro las Formas en sí. Si los términos Formas e Ideas les parecen "raros", consideren, o hagan de cuenta, que lo que Sócrates y Platon llaman Formas sería lo que nosotros llamamos significantes. En ese sentido, podríamos decir que la tesis de Sócrates, entonces, es que no hay contradicción al nivel del significante, que no hay predicación contradictoria al nivel del significante.

La tesis de Sócrates es la de la auto predicación del εἶδος. Las cosas terrenales podrán ser contradictorias, podrán ser unas y múltiples. Pero al nivel de las Formas, la contradicción desaparece, se revela aparente.

Esto es lo que el Parménides viene a cuestionar. Lo que este diálogo señala es que la contradicción surge en el seno mismo del ámbito de las Formas.

F. M. Cornford subraya el acuerdo general que habría en que la teoría aquí desarrollada sobre las Formas sería la misma que Platon expuso en el Fedón. Esto es importante, según Cornford, para dos cuestiones.

La primera es que según esta teoría, y tal como recién lo exponíamos, el carácter contradictorio de las cosas queda explicado por el hecho de que participan de Formas diferentes. Esto, por lo tanto, traslada el problema de la contradicción al nivel de las Formas en sí. Al respecto, Cornford señala que cuando Sócrates le dice a Zenón (al comienzo del diálogo) que lo que le extrañaría, o lo que lo sorprendería, sería que alguien pudiera mostrarle que las *"formas se pueden combinar entre ellas misma o separarse unas de otras"*(129.e.), esto no debería entenderse como que las formas no pueden combinarse en ningún modo, sino que debe leerse desde las indicaciones del Sofista, párrafo 125.c y siguientes, donde se señala que dos formas se combinan cuando permanecen eternamente en una relación tal que sus nombres pueden aparecer en un enunciado afirmativo verdadero de un cierto tipo (como por ejemplo "el movimiento existe") y están separadas en enunciados negativos verdaderos (como por ejemplo "el movimiento no es el reposo").

En otros términos, esto quiere decir que para Platon está claro que las Formas no pueden explicitarse si no es en cierta relación con las demás. No se trata de que de que las Formas estén aisladas entre si. Ese no es el problema en cuestión. Lo que Sócrates acentúa, subraya, en ese párrafo, es que la crítica de Zenón, para ser válida, debe desarrollarse, no al nivel de las cosas terrenales, sino al nivel de las Formas. En ese sentido, el problema que empieza a plantearse aquí ya no es solo el de la relación de las formas con las cosas, sino el de la relación entre las formas mismas.

Por eso me pareció importante presentarles previamente el análisis que hace Heidegger del mito de la caverna, pues es ahí donde está desarrollada la "esencia", por así decirlo, de la teoría de las formas de Platon, en particular la cuestión de la relación entre ellas, solucionada por la vía de plantear un ente, es decir, una forma, como suprema, erigiendo a una de las formas, el sol, en una forma fundamental para todas las demás formas, en tanto la forma que posibilita la existencia misma de las formas y la que establece las relaciones posibles entre ellas.

La segunda cuestión que Cornford subraya del Fedón es la asociación que realiza Platón entre la separación (χωρισμός - khorismós) de las formas respecto de las cosas, y la doctrina de la existencia separada del alma respecto del cuerpo. Esta existencia separada de un alma consciente e inmortal trae aparejada consigo la existencia separada de las Formas. Y ambas teorías se unen en la doctrina de la Anamnesis, que aparece por primera vez en el Menón.

Según Cornford, las críticas que Parménides comienza a desarrollar contra Sócrates son críticas que irían dirigidas a la teoría de las formas tal como esta es desarrollada en el Fedón. Estas críticas, que se desarrollan en la primera parte del diálogo, podrían ordenarse bajo tres encabezados.

1. la cuestión de la "extensión" del mundo de las Formas: ¿cuántas son?, ¿para qué tipo de cosas corresponde una Forma?
2. el problema de la "participación" de las cosas en las Ideas, es decir de la relación entre las cosas y las Formas
3. las consecuencias de una eventual imposibilidad de dar cuenta en forma inteligible de esa relación entre las cosas y las Formas, es decir, la cuestión de una eventual incognoscibilidad de las Formas.

## 1ª Parte

La forma misma en que Parménides inicia su pregunta por la existencia de Formas es interesante pues distingue, al preguntar, entre a) las cosas concretas, b) el "carácter" inmanente que poseen las cosas, y c) la Forma separada:

"¿Crees que existe algo así como la Semejanza en sí, separada de la semejanza que poseemos nosotros?" (130.b). Veremos más adelante qué problemas anticipa esto.

Miller, por su parte, subraya la cuestión del tipo de agrupamiento en que Parménides va clasificando las cosas y las formas correspondientes, en la delimitación de la extensión del campo de las mismas: las formas matemáticas, las formas morales, las formas de las especies de seres vivos y de los cuatro elementos, y, finalmente, las formas de las cosas insignificantes, sucias, etc. Este último agrupamiento sería, para Miller, uno de los puntos en que más se acerca Platón a la cuestión del objeto.

El segundo grupo de objeciones que desarrolla Parménides aborda la cuestión de la "participación". La cuestión que se plantea es si existe o no, para cada caso, una Forma separada y única (130.c). La "participación" de las cosas en la Forma plantean básicamente las siguientes variantes: que la Forma esté, o toda ella, o partes de ella, en cada cosa. Con lo cual resultan los problemas de su reproducción al infinito, o de su divisibilidad al infinito, respectivamente.

Desarrollando los absurdos a que cada variante conduce, Parménides concluye en la imposibilidad de esa "participación"

La trampa aquí es la misma que implementaba Zenón al jugar con la confusión entre continuidad y discretización. (si una cosa es continua es divisible en infinitas partes, y si una serie de cosas discretas participan de un carácter, este es infinito en su extensión).

Luego, Parménides retoma el argumento conocido como "*del tercer hombre*" (o más genéricamente de la duplicación de la Forma), que es el que resulta de la tripartición que comentábamos en el modo de iniciar sus preguntas sobre la extensión del campo de las Formas. Parménides señala que la Forma y las cosas que participan de ella comparten algo en común: el "carácter", lo cual desdobra a la Forma en dos (ella misma y el carácter), abriéndose así un proceso de infinitización<sup>21</sup>.

Luego de estas objeciones, y para poder evitarlas, a Sócrates solo le queda la posibilidad de pensar que las Ideas no tendrían una existencia independiente sino que serían el producto del pensamiento, solo existirían en el "acto" del pensamiento. Esta dimensión de acto es, según Cornford, el sentido que corresponde, de acuerdo al contexto, a la expresión "ἐν ψυχῆ", "en la mente" (132.b).

Pero para Parménides esto no es posible, primero porque todo acto de pensamiento debería tener un objeto (entendiendo por tal algo independiente o externo al acto de pensamiento), y segundo porque, de ser cierta la sugerencia de Sócrates, la "comunicación" sería imposible.

Para algunos este tramo de la discusión vendría, sino a refutar, al menos a discutir, la tesis del Parménides real que decía que "*pensar es lo mismo que ser*" (το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). De todos modos,

<sup>21</sup> Hay otras formas de desarrollar ese argumento, sin reconducciones al infinito, que, en general, empalman con problemas de lógica relativos a los universales y los particulares

esta sentencia del Parménides real es algo que debe leerse cuidadosamente. Les recomiendo el análisis que hace Heidegger de ella.

Estas son cosas importantes para nosotros. Ya las vamos a retomar cuando leamos algunas clases del Seminario XIV de Lacan y estudiemos el tratamiento que ahí hace del cogito cartesiano, es decir de las relaciones entre ser y pensar.

Por ahora digamos que esta asociación entre la cita del Parménides real y la ubicación, en el diálogo, de la existencia de las Formas en el acto de pensamiento, no deja de jugar sobre una confusión entre el ser y las Ideas, que es la que comentamos cuando analizamos el mito de la caverna, y que es la misma confusión que Lacan atribuye a Plotino (y... a los analistas) entre el Uno y el ser.

Bien, volvamos al diálogo. Si las Formas no pueden residir en el acto de pensamiento, Sócrates debe volver al planteamiento de una separación de las Formas respecto de las cosas. Plantea, entonces, la cuestión de la "participación" en términos de la relación que hay entre la copia y el original según el modelo de reproducción de las imágenes, en términos visuales, de espejo.

Esta dimensión especular es importante porque implica lógicamente la cuestión de la luz como mediador y fundamento, cuya función aclara el mito de la caverna.

Parménides no atiende demasiado a la diferencia de argumento que esto supuestamente implicaría y retorna al planteamiento de que las cosas y la forma, ahora las copias y el original, compartirían algo en común: el carácter que las relaciona, y que eso reenvía nuevamente a las remisiones sin fin, a la sucesión al infinito. Motivo por el cual su conclusión es que, directamente las cosas **no pueden participar** de la forma!!!

Para Cornford esta "incomprensión" de Parménides reduciría su argumentación a una falacia, pues en el razonamiento de Sócrates habría una diferencia esencial que consistiría en que la "participación" al modo de las imágenes y su original (el término griego es eikasthenai = εἰκασθῆναι) eliminaría, aparentemente, la cuestión tercera del carácter común entre las cosas y la forma, entre el original y sus copias, y por lo tanto, las remisiones al absurdo. Sin embargo, no deja de implicar esto un elemento tercero, jugando ahí, que es la luz, el Sol, tal como está explicitado en el mito de la caverna.

De todas maneras, esta primera parte del diálogo concluye en la posibilidad de la incognoscibilidad de las Formas.

En realidad, lo que Parménides ha estado demostrando es que entre las cosas y las Formas hay una barrera resistente (como la que hay entre el significado y el significante) y que en consecuencia para abordar la naturaleza de las Formas no conviene partir de las cosas terrenales sino que debemos tener presente que **"las Formas son lo que son por sus relaciones mutuas, tienen su ser por tales relaciones, [y] no por sus relaciones con las cosas que se les asemejan en nuestro mundo"**(133.c y 133.d)

Como ven, podríamos decir que Saussure no inventó nada nuevo!!! ;-)

## 2ª Parte

La segunda parte del diálogo retoma esta conclusión para dirigirse a la cuestión del método.

Si subrayamos la separación entre las cosas y las Formas, dice Parménides, las Formas serán lo que son, pero no es este un conocimiento que estaría a nuestro alcance puesto que, como las cosas, formamos parte de este mundo terrenal. Pero, responde Sócrates, si el hombre no tiene acceso a ellas, *"no tendrá nada en lo que fijar su pensamiento, en tanto no permita que cada cosa tenga un carácter que es siempre el mismo, y al hacer esto, **destruirá completamente el significado de todo discurso**"* (135.c) (subrayados míos)

El problema no está entonces en la relación entre los mundos de las cosas y de las Formas, sino en la "naturaleza" de las Formas.

La conclusión es que necesitamos de las ideas/significantes para poder pensar. Parménides "aceptaría", digamos, la teoría platónica de la existencia de las Formas. En términos de Cornford: "*de alguna manera es necesario que tengan una existencia independiente, por difícil que sea concebir la relación que mantienen con los seres individuales y mutables*"<sup>22</sup>.

El punto es que ya no podemos decir que las Formas existen, así nomás. Ya hemos visto en donde termina esto.

Por eso Cornford agrega que, "*puesto que cualquier definición es un enunciado sobre una Forma enteramente en términos de otras Formas*", antes de abordar cualquier definición es necesario desarrollar un ejercicio previo que trate de "*esta cuestión de la relación de las Formas entre sí*"<sup>23</sup>. Este ejercicio debe considerar las consecuencias que resultan de afirmar que algo existe, o que algo es; y también debe considerar la suposición de que ese algo no sea.

Así lo indica Parménides en el párrafo 136.c : "*en una palabra, siempre que supongas que algo existe o no existe o que tiene otro carácter, debes considerar las consecuencias que tiene en relación a sí mismo y a cualquier otra cosa que puedas escoger, o a muchas, o a todas a la vez, y también tienes que estudiar estas otras respecto a sus relaciones mutuas y con cualquier otra cosa que hayas podido elegir, ya sea que hayas supuesto que la cosa existe o que no, si tu quieres realmente descubrir la verdad después de un duro ejercicio*".

Como ven de acuerdo con este plan, el desarrollo debería constar de 4 partes. Suponemos la existencia de una Forma y tenemos:

1. si la Forma es, qué se sigue de su relación a) consigo misma y b) con las demás ; y
2. si la Forma no es, qué se sigue en relación a) consigo misma y b) en relación a las demás.

Sin embargo las hipótesis desarrolladas por Parménides, en la 3ª parte, son 8 (o 9, según cómo se consideren).

Este es el punto en que el libro de Cornford me resultó más útil, y en relación al cual vamos a poder discutir algunas de las interpretaciones que hace Miller. No se trata de nada raro ni particularmente "novedoso". Es siempre la misma cuestión: la polisemia!!

Repito: por cada afirmación del tipo de que **algo es**, deberíamos tener dos hipótesis, pero resulta que tenemos, al menos, cuatro.

¿Donde está el secreto?

Simplemente en fijarse bien si cada vez que decimos de ese algo que "algo es", y luego consideramos que se sigue de ello, fijarse bien en si estamos diciendo lo mismo cada vez!!

Veremos que hay mas de un sentido en juego en las afirmaciones de que la Forma (para el caso, en esta tercera parte, la que elige Parménides es el Uno) **es** o **no es**.

Vamos entonces a la 3ª parte.

## El "pase" de Parménides

La tercera parte del diálogo consiste en una demostración metódica de que si hay Formas, es decir, significantes, estos no son iguales a si mismos. Si hay formas, hay contradicción en ese mismo nivel, es decir, no identidad consigo mismo.

<sup>22</sup> M.F. Cornford, "Platón y Parménides" Ed. Visor, página 163

<sup>23</sup> Idem, página 167

Y ese es el punto en que, en su vanguardismo, el Parménides empalma con el psicoanálisis, en tanto viene a demostrar que el significante no es auto predicativo.

Es interesante marcar los términos con que Parménides accede a desarrollar este ejercicio:

*"No puedo negarme, aunque me siento como el viejo caballo de carreras del que habla Ibico, que tiembla al principio de la carrera de carros, **sabiendo** por su gran experiencia **qué es lo que le espera**.*

*El poeta compara su conducta con su propia situación al encontrarse, ya viejo, forzado a las lizas del amor, y acordándome de esto yo también siento un gran temor al tener que atravesar un mar tan vasto y peligroso. .. (..) .. ¿Os parece bien que, dado que nos hemos comprometido a jugar este **laborioso juego**, comience por mi mismo y mi propia suposición original?" (párrafos 136.e, 137.a, 137.b).*

Miller subraya esto del "**laborioso juego**", pues el término griego que allí figura es pragma (πραγμα) , lo que indica que se trata de una práctica cargada de "realidad", es una "educación", un ejercicio que no es vacío, sino que está cargado de "**objeto**".

Esto empalma con lo del viejo caballo de carreras de Ibico.

No es esto, por supuesto, lo más conocido de Ibico (si es que alguien conoce algo de este personaje). Lo que se ha hecho proverbial, a lo sumo, son "las grullas de Ibico".

Ibico fue un poeta lírico que vivió en el siglo VI A.C. en Grecia. Sirvió en la corte de Policrates en Samos.

Cuenta la tradición que murió, anciano, a manos de unos asaltantes, cerca de Corinto. Pero en ese momento pasaron unas grullas por el cielo y el poeta murió diciendo "he ahí los testigos de la muerte de Ibico...". Poco tiempo después, durante una representación teatral, en esa misma ciudad, una grullas sobrevolaron el lugar. Entre el público se encontraban los asesinos de Ibico, quienes asustados comenzaron a gritar contra ellas, creando la sospecha en torno a ellos. Así fue como fueron descubiertos y luego condenados por el asesinato de Ibico. De ahí el proverbio de "las grullas de Ibico" para aquellas situaciones, digamos, en que uno mismo se delata, es decir se ve reconocido por ciertos "testigos".

No vamos a meternos ahora en más detalles sobre este poeta. Vamos directamente a los escasos poemas que de él nos han quedado (todos ellos sobre el amor), en particular el que ha sido titulado como "*El caballo reticente*", que es al que hace referencia Parménides:

Ερος αυτε με κυανειοισιν υπο  
βλεφαροις τακερ ομμασι δερκομενος  
κηλημασι παντοδαποις ες απειρα  
δικτυα Κυπιδος με Ξαλλει  
η μαν τρομεω νιν επερχομενον,  
ωστε φεσεζυγος ιππος αελοφογος ποτι γηραι  
αεκων συν οχεσφι θοοις ες αμιλλαν εΞα.

La traducción que hace Robert Brasillach, de cuya Antología de poesía griega<sup>24</sup> hemos tomado esta versión, es, en francés:

*Ah! Voici que l'amour, sous ses paupières noires  
Me jette de nouveau son humide regard,  
Voici que par ses mille charmes  
Il me lance a nouveau dans les mailles serrées  
Des filets que tend la beauté.  
Ah! je tremble de voir comme sur moi il marche  
Je suis comme un cheval sous la bride attelé,  
Qui fut champion dans les temps de jadis,*

<sup>24</sup> R. Brasillach, "Anthologie de la Poésie Grecque", Ed. Stock, pag. 87

*Et qui maintenant est rétif  
S' il faut sur ses vieux jours encore qu'il se mesure  
Avec de plus vites voitures.*

Al igual que en las otras veces en que hemos tomado como referencias a ciertas poesías, no voy a hacer aquí exquisiteces sobre la traducción, a menos que sea realmente necesario.

Esto se podría traducir rápidamente del siguiente modo:

*"He aquí que el amor, bajo sus párpados oscuros, me arroja nuevamente su mirada húmeda,  
he aquí que por medio de sus miles de encantos me lanza nuevamente entre las mallas finas de las  
redes que tiende la belleza.  
Tiemblo al ver como avanza sobre mí.  
Soy como un caballo enjaezado que fue campeón antiguamente y que hoy es reticente, si en su  
vejez debe aún medirse con los carros mas rápidos".*

Es sabido que era Sócrates quien decía que no sabía nada, excepto sobre las cosas del amor.

¿Qué podríamos decir de Parménides?

Creo que es interesante subrayar que esta referencia que Platón coloca en boca de Parménides, en vísperas del desarrollo de las diferentes hipótesis sobre el Uno, nos permitiría decir que este es también **un texto sobre el amor**. Parménides también parece saber algo de estas cosas. Por eso Lacan puede decir que en este diálogo, Parménides anticipa el sentido de su fórmula "*Il y a d' l' Un*", es decir de como juega la cuestión del Uno en psicoanálisis, es decir en lo que es una cura bajo transferencia, una cura articulada a cierta "forma" del amor.

Parménides dice que va a adentrarse en el ejercicio lógico al que lo convocan, del mismo modo en que el poeta anciano se lanza una vez más al amor. Ambos, el poeta y Parménides, al igual que el caballo del poema, saben a donde conduce eso. Pero no por eso desisten de retomar el camino. Aunque quizás, un poco mas prevenidos. Esa es la enseñanza que Parménides le deja a Sócrates.

Por eso digo que tendríamos que considerar al desarrollo que sigue sobre la cuestión del Uno como un texto sobre el amor.

El desarrollo que sigue no es entonces un simple ejercicio de retórica, en el peor de los casos, o de lógica, en el mejor de los casos, sino un ejercicio cargado de "realidad". Y ese ejercicio es una enseñanza sobre esa "realidad".

Por eso también podríamos decir que este texto sería como **"el pase" de Parménides**.

Así vamos a tomar las cosas. Y esto no deja de ser una especie de recordatorio para quienes piensen que estamos navegando un poco lejos de las aguas de la transferencia, acerca de la cual se supone que de alguna manera trata este seminario.

Estas cosas son importantes de señalar, también, en relación a los debates que ha habido en la filosofía respecto de si este diálogo de Platón debe tomarse como un texto teológico o como un simple ejercicio de lógica. Es decir, si este diálogo trata o no de algo substancial.

Respecto de este debate, Cornford argumenta a favor de la "seriedad" de este ejercicio dialéctico con los mismos textos de Platón. En particular reproduce el párrafo 259.b del *Sofista*, donde luego de mostrar las ambigüedades que rápidamente se pueden hacer ver del "es" y del "no es", dice que lo que importa es "*seguir nuestros enunciados paso a paso, y cuando se critica la afirmación según la cual una cosa diferente es la misma, o la misma cosa es diferente en un cierto sentido, dar una explicación sobre el sentido preciso y el preciso respecto en el que se dice que son lo uno o lo otro. Limitarse a mostrar que en una forma sin especificar, lo mismo es diferente, o lo diferente es lo mismo, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, y regodearse en la ostentación permanente de tales contradicciones de la argumentación, eso no es hacer*

*crítica genuina, sino que mas bien se trata del joven brote de un contacto demasiado reciente con la realidad*. (Subrayado mío)

## Las "hipótesis"

Vamos a comenzar resumiendo la argumentación de la hipótesis.

Las hipótesis desarrollan la cuestión de si "el Uno es" y si "el Uno no es", en relación consigo mismo y en relación a "los Otros".

Las dos primeras hipótesis abordan la cuestión de que se sigue, en relación consigo mismo, de la afirmación de que el Uno es.

Si estas hipótesis son dos es porque, inclusive los términos aparentemente tan simples como "uno" y "ser", términos que, como bien dice Cornford, "*aparecen en el umbral de cualquier discusión metafísica*", son términos peligrosamente ambiguos.

El Uno, το εν, puede significar:

1. La unidad o unicidad en general
2. La unidad de algo que tiene unidad
3. Lo que tiene unidad, algo que es uno
4. El algo uno en tanto que se opone a "otros" unos.

Las palabras usadas para "ser", το ον, ειναι, ουσια, son más ambiguas aún. Pueden significar:

1. El tipo de ser que pertenece a un ente, exista o no este
2. Un ente que tiene ser en el sentido de ser un término que puede ser el sujeto de un enunciado verdadero
3. La esencia o naturaleza de una cosa
4. La existencia
5. Lo que tiene existencia, todo lo que existe.

Esto amén del uso copulativo de "es" o de la significación habitual como identidad, como "es lo mismo que".

En ese sentido, el desarrollo de las diferentes hipótesis evidencia las ambigüedades de cada uno de estos términos.

Y lo mismo se aplica a "los Otros".

"Los Otros" puede tener tantos significados como "lo Uno" al que se opone.

## Primera hipótesis

La 1ª hipótesis es: El Uno es uno.

Esto es la autopredicación.

El término "uno" se usa aquí como excluyente de toda pluralidad. Lo único que se puede decir el Uno es que "es uno". Este Uno permanece separado (χωρις) de todos los otros caracteres. Es "uno" y nada más. Y sigue un largo desarrollo mostrando todo lo que no puede ser, hasta llegar a la cuestión del tiempo. Lo Uno no tiene nada que ver con el tiempo pues no se puede decir ni que fue, ni que será.



"*Ahora bien* - señala Parménides - *sólo se puede tener ser en una de esas formas [temporales]. Según esto, no hay forma en que el Uno tenga ser. Por lo tanto, el Uno no es en ningún sentido. Luego, ni siquiera puede "ser" uno*"(141.e)

La conclusión que resulta es que el Uno no es, pues nada se puede decir de él. Si hubiera una Forma que fuese idéntica a sí misma sería inefable, no requeriría de las otras Formas para ser dicha o definida, sería absoluta en el sentido de aislada de todo. Es más, no habría otra cosa para ella que ella misma. Es decir no habría nada más que ella misma. Pero al no haber otra cosa que ella misma, es decir, al no poder decirse nada de ella, ella tampoco existe, tampoco es. No se puede decir de ella ni que fue, ni que es, ni que será; ni que está aquí o allá o en lugar alguno.

Es un Uno que no hace lazo con nada.

El meollo del asunto es la equiparación del ser con la existencia. Se dice que no puede ser porque no puede existir de ningún modo.

Esto es importante porque este es el puente que lleva de la dimensión del ser a la dimensión del ente, que es para quien corresponde la cuestión de la existencia. Y la interpretación neoplatónica juega sobre este corrimiento.

## Segunda hipótesis

Ahora bien, si queremos salir de esa impasse de la autopredicación, solo podemos decir que "el Uno es", a secas, por decirlo así.

En este caso, a diferencia de en la hipótesis anterior, el Uno y el "es" son dos cosas distintas. La relación entre estos términos es de tener: el Uno "tiene" ser. El Uno es un Ente-Uno.

El resultado, luego de otro largo desarrollo, será que, puesto así, ahora del Uno se puede decir cualquier cosa.

La primera hipótesis planteaba un Uno más allá del ser, y la segunda plantea una pura posición de existencia.

Como lo señala Jean Wahl, la 1ª hipótesis tiene la estructura de un juicio analítico y la 2ª la estructura de un juicio sintético, con las consiguientes paradojas que corresponden a cada tipo de juicio : el primero concluye en la inexistencia del sujeto del que se predica, y el segundo termina en una infinidad de posibles atribuciones, y por lo tanto en la imposibilidad de completar una síntesis.

Cuando la argumentación de Parménides llega a la cuestión de la ubicación en el tiempo, tendremos tanto que el uno es como que el uno no es.

Esto es lo que se ha separado como una "tercera" hipótesis, anterior a las que resultan de comenzar a analizar que resulta, del "Uno es", en relación a las demás formas, a "los Otros".

En esta "tercera" hipótesis (que haría que en total fuesen 9), el Uno es y no es.

Se trata del carácter de lo instantáneo.

Miller subraya muy bien que cuando Parménides indica que "*no es de la inmovilidad aún inmóvil que surge el cambio...es más bien esa naturaleza extraña de los instantáneos*"(156.d) esa "*naturaleza extraña*" es, en griego, physis **atopos** ( φυσικα αποπος ). El Uno de esta "tercera" hipótesis se ubicaría en una juntura, que tiene esta estructura topológica de la "atopía", entre atributos contradictorios.

Miller subraya, en particular, lo que sería, según él, una participación pulsátil del Uno en el ser.

Cornford señala, respecto de esta "tercera" hipótesis, que fueron los neoplatónicos quienes la consideraron como tal, separada de la 2ª. A este pasaje asignó Plotino la tercera de sus "emanaciones" del Uno, en particular la que llama el Alma del Mundo. Luego Hegel habría planteado que en esta tercera hipótesis se sintetizan las dos anteriores.

Para Cornford, las dos primeras hipótesis no forman una "antinomía" ni tienen por resultado ser dos tesis contrarias que reclamarían una reconciliación hegeliana. Las dos primeras hipótesis parten desde suposiciones que se expresan con las mismas palabras pero que no son idénticas, muy por el contrario, son diferentes. La primera hipótesis parte la noción de una unidad pura y simple que rechaza toda otra atribución. La segunda hipótesis, en cambio, abre el camino a la adscripción de infinitos atributos, y en particular, de atributos contradictorios.

Luego vamos a retomar estas cosas.

Por ahora, llevados a elegir una u otra numeración, aunque más no sea para no perdernos, vamos a seguir con la de Cornford. Es decir, que ahora correspondería seguir con las...

### 3ª y 4ª hipótesis

Estas hipótesis, son las que resultan de considerar las consecuencias que resultan para las demás cosas, para "los Otros".

La suposición es la misma que la de donde parte la 2ª hipótesis. Si el Uno se define como un Ente Uno que es uno y múltiple o un todo de partes, los Otros, al ser una pluralidad de otros unos, forman un todo, del que cada parte es uno.

Como dice Parménides, "*las cosas otras que el Uno [ἄλλα του ενος] son otras por tener partes;... y las partes son partes de un todo, mientras que un todo tiene que ser un uno que consta de muchos y las partes serán partes de este uno total*" (157.c).

Y mas adelante: "*Por tanto, las cosas otras que el Uno [ἄλλα του ενοις] tienen que ser **un todo completo que tiene partes***" (157.d) (Subrayado mío).

La segunda parte de la argumentación pone el acento en que cada parte es a su vez divisible, con lo que esta hipótesis desarrolla, en conjunto, las relaciones entre una multitud ilimitada y la unidad.

Así, por un lado, los Otros pueden ser otros unos que conforman un todo con una pluralidad limitada de partes, siendo cada una de estas una cosa limitada. Pero si separamos el elemento unidad (en tanto límite), lo que queda es algo ilimitado, un continuo infinitamente divisible. Esto lo vamos a retomar cuando veamos la 7ª hipótesis.

Pasemos por ahora a la 4ª hipótesis.

Si la 3ª es correlativa a la 2ª, la 4ª parte de las mismas suposiciones que la 1ª. Si el Uno se define como separado por completo de los Otros y absolutamente uno, los Otros no pueden tener unidad ni como todo ni como partes, ni pueden ser una pluralidad definida de otros unos. Y, a semejanza de lo que ocurría para el Uno en la primera hipótesis, aquí se concluye que los Otros no pueden ser.

### ¿La confusión "Milleriana"?

Vamos ahora a las clases del 19 y 26 de noviembre de 1986, del Seminario "*Lo que hace Insignia*" de J.-A. Miller.

Miller asocia "las otras cosas que el Uno", es decir "los Otros", al Ser, en tanto se trataría de las cosas que "son".

Y ordena las diferentes hipótesis como diferentes aspectos de las relaciones entre los campos del Uno y del Ser.

No creo que sea exactamente así como corresponda considerar a "los Otros". Una equiparación de los Otros con el campo del Ser nos lleva obligadamente, recorriendo el mismo camino que nos ha conducido hasta aquí, pero en sentido inverso, a una equiparación del Uno con el Ser. Si el estatuto del Otro depende del estatuto del Uno, una confusión entre los Otros y el Ser no dejaría de ser un derivado de una confusión entre el Uno y el Ser, es decir, de lo que Lacan llamaba la confusión "Plotineana". Creo, por el contrario, que las relaciones a establecer son entre los campos del Uno y del Otro.

Lo vamos a retomar más adelante, pero creo que podría decir que es por aquí por donde a Miller se le escapa lo que él mismo llama "**la doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides**". Esta "doctrina secreta" me parece que no es otra que la de que el Parménides anticipa lo que Lacan luego llamará la lógica del no-todo, cosa que Lacan intuyó desde el Seminario II.

De todas maneras, veamos cómo Miller, en la clase del 26 de noviembre del 86, ordena estas 4 hipótesis, que para él son 5, como relaciones entre lo que serían los campos del Uno y del Ser.

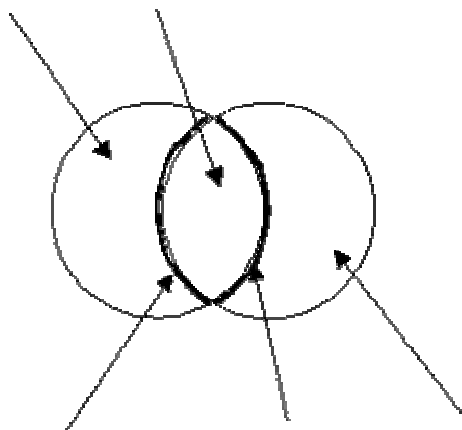
Resumamos las hipótesis:

1. El Uno es uno. En este caso el Uno estaría en disyunción con el Ser.
2. El Uno es. En este caso el Uno participa del ser.
3. El Uno es y no es. Carácter pulsátil de la participación del Uno en el Ser
4. El Uno es, ¿que se sigue para los Otros?. En este caso el Ser participa de la unidad
5. El Uno es uno, ¿que se sigue para los Otros?. En este caso el ser está en disyunción con el Uno.

Gráficamente, las cosas se ordenan así:

### Campo del Uno - Campo del Ser

1ª hip 2ª hip



3ª hip

4ª hip

5ª hip

### Figura I

El sector de la izquierda sería el del Uno que no participa del ser. En realidad, si somos estrictos, para la fórmula "el Uno es uno", no habría intersección con ningún otro campo. El único campo sería el del uno en su autopredicación.

En la lúnula intermedia tenemos el Uno que participa del Ser de la 2ª hipótesis.

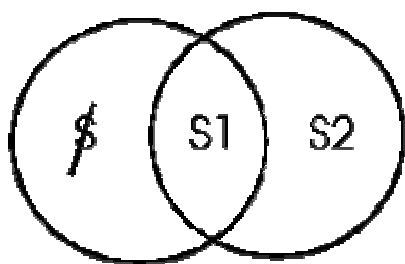
En el sector de la derecha tendríamos al Ser en disyunción del Uno de la 5ª hipótesis.

Y los bordes izquierdo y derecho de la lúnula (resaltados) corresponderían, respectivamente, al Uno pulsátil y al Ser que participa de la unidad (o es limitado por la unidad) de las 3ª y 4ª hipótesis.

Que en lugar del campo del Ser habría que poner el campo del Otro, y que del lado del Uno, hay que ver como pensar al sujeto, en realidad, es algo que el mismo Miller sugiere en la clase anterior de su seminario, la del 19 de noviembre.

Allí, sobre el final de la clase, ordena, rápidamente, solo las tres primeras hipótesis. Este ordenamiento también se plantea entre los campos del Uno y del Ser. Pero lo diferente es que coloca en el gráfico ciertas letras que dan la pista para pensar las cosas de otro modo.

El esquema que hace es el siguiente:



**Figura II**

A la izquierda tendríamos el Uno de la primera hipótesis, el Uno absoluto, que en tanto no puede ser, sería el sujeto barrado S.

En la lúnula tendríamos el Uno que participa del ser, S1.

Y a la derecha tendríamos el Uno que es y no es de la tercera hipótesis, S2.

De este modo Miller reconduce la triada fundamental de los neoplatónicos al esquema de la alienación del seminario XI.

Y así lo deja.

Tampoco lo retoma en la clase siguiente, donde agrega las dos hipótesis siguientes, reubica cada una de estas, y elimina las letras S, S1, S2.

También nosotros vamos a dejar las cosas acá por hoy. La próxima vez seguiremos con las hipótesis subsiguientes y completaremos la discusión con Miller acerca de esa "**doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides**".

# Una lectura del Parménides

Clase del 13 de junio 1994

*Michel Sauval*

## Acerca del Uno

Hoy vamos a terminar el análisis del Parménides. Nos quedan por ver las últimas 4 hipótesis.

Pero vamos a ver primero como fue tomada la cuestión del Uno por algunos filósofos, en particular los neoplatónicos, que son aquellos a través de los cuales nos llegó inicialmente este diálogo de Platón.

El Parménides real fundó gran parte de su doctrina de la Verdad a partir de la noción de lo Uno.

En el libro de Cornford que hemos estado usando para nuestra lectura del diálogo de Platón, encontrarán también un análisis de esta doctrina, desarrollada por Parménides en lo que se ha llamado su "proemio". Sin embargo, al igual que todos los filósofos, Cornford tampoco puede desembarazarse de la confusión entre el ser y el ente, que es la base de la confusión plotineana entre el ser y el Uno. Les recomiendo, en ese sentido, las lecturas de Heidegger. En particular hay un texto, con una versión en castellano, que ya hemos mencionado: "Identidad y Diferencia", en la Editorial Anthropos. Mas adelante comentaremos también una Conferencia titulada "Moira", que forma parte de su curso "¿Que quiere decir *pensar*?", que también retoma la famosa sentencia de Parménides de que "lo mismo son ser y pensar" (το γαρ αυτο νοειν εστιν τε χαι ειναι).

Platón retomó esta especulación Parmenídea sobre lo Uno para su noción de Idea: toda Idea es una unidad. El asunto es que aunque cada Idea sea Una, hay una Multiplicidad de Ideas, con lo cual la Idea se presenta como debiendo participar también de la diversidad. Esta "dialéctica de la unidad", para usar los términos del Ferrater Mora (F.M.), está desarrollada en los últimos diálogos, en particular el Parménides, que es lo que estamos viendo. Según F.M. "*la principal intención de Platón en esta dialéctica de la unidad es por ventura mostrar que la hipótesis de lo Uno en sus diversas formas conduce a excluir el ser o a negar lo Uno, de modo que no se puede prescindir de lo Uno*". La cuestión, justamente, es la del estatuto de ese Uno, y correlativamente, del Otro.

Sigue diciendo F.M. que "*la cuestión de cómo es posible concebir lo Uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad* [reconocen supongo, aquí, la 1ª hipótesis], *y a la vez concebir la posibilidad de que de lo Uno emana la pluralidad fue uno de los grandes problemas que ocuparon a los neoplatónicos*". Para estos, en particular para Plotino, lo Uno es la hipóstasis originaria, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber, la fuente de toda emanación. Los seres, las cosas, no son mas que imágenes de esta unidad que es a la vez culminación y base, origen y finalidad, punto en que todo se recoge y a lo que todo se remonta.

Hipóstasis es en griego υποστασις que deriva de υφισταναι que es un término equivalente a ειναι, "ser", pero que se usa para subrayar el sentido mismo de "ser", para significar un "ser de modo verdadero", "de un modo real".

El término ουσια, "ousía", se usaba para designar la substancia individual, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado. Pero también se lo usó para designar la esencia o predicado común a varias substancias individuales. Se decía entonces πρωτη ουσια (sustancia primaria) para el primer uso y ουσια, a secas, para el segundo. Y luego se uso υποστασις (hipóstasis) como equivalente del primero. La hipóstasis es entonces la ουσια ατομος, el sujeto en su último complemento. La hipóstasis originaria es esa unidad fundante de todo lo que es, el principio y recapitulación de las cosas.

Volviendo entonces a los neoplatónicos, su interpretación se basa en el Uno de la primera hipótesis del Parménides, el Uno que carece de atributos positivos y no puede ni siquiera "ser" en ningún sentido. A este Uno lo ubican más allá, por encima, del ser y de todos los atributos, identificándolo con la Forma del Bien, en tanto Forma Suprema, equivalente al Sol, το αγαθου Ιδεα, tal como lo vimos en el análisis del mito de la caverna. Y desde este punto se ordenan las emanaciones de las demás sustancias.

En síntesis, para Plotino, lo Uno es *el ser del ente, de todo ente*. Esto es, justamente, lo que Lacan llama la "confusión plotineana", y Heidegger "el olvido de la diferencia".

Esta lectura del Parménides de los neoplatónicos, como tan genialmente lo dice Cornford, "se convirtió en *el padre de la teología negativa medieval*".

Esta interpretación fue ratificada luego, de algún modo, por Hegel, ya que este especificó que la mitad de su propia lógica se basaba en el Parménides. En particular, de ahí deriva la cuenta de nueve hipótesis, al considerar la cuestión del "Uno es y no es" como una "síntesis dialéctica" de las hipótesis anteriores.

Para Kant, por su parte, la unidad es uno de los conceptos del entendimiento, una de las categorías: es el concepto que corresponde al juicio universal, pues en este se toma un conjunto, un "todos", como un Uno del cual se predica algo. La unidad es para él un requisito lógico de todo conocimiento. La idea de unidad no está por lo tanto justificada por la experiencia. El juicio universal no necesita hacer pie en la existencia.

Bien, volvamos al diálogo de Platón. Luego retomaremos estos debates.

## Desarrollo de las últimas hipótesis

El análisis de las hipótesis que siguen parte de la negativa "Si un Uno no es", es decir  $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \mu\eta \ \epsilon\sigma\tau\iota$ .

Según Cornford, uno de los propósitos de estas hipótesis es rebatir la tesis del Parménides real de que "nunca se probará que lo que no es, es".

Las dos primeras hipótesis se ocupan de la ambigüedad del "no-ser" más que de la ambigüedad del Uno. Lo que en las hipótesis 5 y 6 se intentaría distinguir es, primero, algo que es un ente pero no existe, y luego, lo no-ente.

### 5ª hipótesis

El significado de "no es", en esta hipótesis, no apunta a la negación del ser, de todo ser, sea del tipo que sea. Eso es lo que se desarrolla en la 6ª hipótesis.

En esta 5ª hipótesis, el Uno que no es tiene, no obstante, ser, en cierto sentido. El Uno que no es tiene, al menos, la clase de ser propia de cualquier sujeto sobre el que se pueden realizar enunciados verdaderos. En otras palabras, el "no es" recae sobre la existencia de un Ente, pero no niega el ser del Ente. El Uno de esta hipótesis es un Ente Uno, que no existe.

Pero que no exista no quiere decir que no se pueda hablar de él, que no se puedan decir cosas de él.

El sentido de esto lo explicita Parménides al cambiar la expresión, en una misma frase, al tiempo que coloca esta modificación como equivalente de la anterior. En el párrafo 160.b dice:

"Ahora tenemos que considerar lo que viene a continuación, *Si el Uno no es* ( $\epsilon\iota \ \epsilon\nu \ \mu\eta \ \epsilon\sigma\tau\iota$ ).

¿Cual es pues el significado de esta suposición: *si una cosa (Uno) no existe* ( $\epsilon\iota \ \mu\eta \ \epsilon\sigma\tau\iota \ \tau\omicron \ \epsilon\nu$ )?"

Es decir, la primera vez dice "si el Uno no es", y la segunda vez dice "si no existe lo Uno"(o "cosa una"). Pero ambas expresiones son colocadas como equivalentes.

Esto retoma también cierto debate que hubo entre los griegos acerca del valor de las negaciones, en el sentido de que un enunciado negativo no tendría significado, en la medida en que le faltaría el sujeto. Lo vamos a ver mas adelante. Sigamos con el diálogo.

Parménides no dice ni que no exista nada que sea un ente uno, ni que no exista ningún ente, ni que no exista la Unidad, ni que no haya nada que tenga unidad. Parménides usa "no es" como no existe, aplicado a un ente, y señala que este sentido habilita a construir enunciados verdaderos sobre ese ente que no existe. Y como esta hipótesis, así como la siguiente, se refieren a las consecuencias, a lo que se sigue, de la hipótesis, respecto del Uno consigo mismo, la primera conclusión es que este Uno puede tener muchos caracteres, en particular los que son de tipo relativo.

Este desarrollo concluye entonces en que ese Uno *tiene* "ser" en cierto sentido, "tiene que poseer el hecho de ser inexistente para asegurar su inexistencia, igual que lo que existe necesita tener el hecho de no ser inexistente para que le sea posible plenamente existir" (162.a)

Así como la 2ª hipótesis, que también partía de un "ser" como existencia, culminaba en la oscilación del Uno entre "es y no es", aquí también el Uno concluye en la oscilación entre ser y no-ser. "El Uno inexistente ha demostrado ser algo que se mueve, puesto que *admite la transición del ser al no-ser* (εχ του ειναι ειν το μη ειναι)" (162.b).

Cornford señala que acerca de esta hipótesis hubo muchas confusiones, básicamente por creer que el Uno en cuestión es el mismo que el de la 2ª hipótesis. El problema era entonces que, en ese caso, el Uno participaba del no ser, que a su vez era confundido con la "otredad", ya que en el Sofista se habla de la "otredad" como de "lo que no es".

Lo que a nosotros nos interesa es como se juega ahí la negación, y el estatuto que resulta de ese Uno que, aún no existiendo, hace hablar de él.

### 6ª hipótesis

En esta hipótesis, a diferencia del Uno como ente que no existía pero tenía ser de la anterior, el Uno es pensado como un no-ente, es decir, sin ningún tipo de ser.

En este caso, las conclusiones son semejantes a las de la 1ª hipótesis: nada se puede decir de él. Así como el Uno de la 1ª hipótesis, que era puramente uno, es decir, en forma absoluta, este Uno también culmina en el absoluto no-ser, en la imposibilidad de nombrarse, pensarse o de hablar de él.

Vamos entonces a la hipótesis que nos interesa.

### 7ª hipótesis

En este caso, el énfasis retorna sobre el término Uno. Ya vimos que en las dos anteriores el énfasis recaía sobre las palabras "no es".

Además, lo que se considera a partir de aquí son las consecuencias que se siguen de la negativa "el Uno no es", en relación a "los Otros".

En esta hipótesis no se supone la ausencia de existencia de algo que tiene unidad o la ausencia total incluso de ser, sino la ausencia de unidad o de algún otro elemento que podría poseerla, pero que, no obstante, se concibe, sin tenerla.

En otros términos, en esta hipótesis se supone la ausencia de unidad en el sentido de que no existe nada que pueda ser llamado "*una cosa*" (εν), es decir que hay que indagar si hay algo que, sin ser "*una cosa*", pueda no obstante, tener algún tipo de existencia.

Y en la hipótesis siguiente se supondrá la ausencia de unidad como que ninguna cosa tiene ser, como que no solo no hay ningún Uno sino como que no hay ningún ente, ningún "Otros". Pero sigamos con esta hipótesis.

Se supone entonces que no existe nada que pueda ser llamado "*una cosa*" pero que existen "Otros".

Para Cornford, aquí reencontramos la dimensión ilimitada de la 3ª hipótesis a la que la unidad le aportaba un límite.

Pero ahora ese límite no existe, "los Otros" no son *unos*. No hay nada limitado en ningún sitio. La unidad, entendiéndolo por tal el límite, no existe.

La primera diferencia que resulta de ello entre "los otros" de esta hipótesis respecto de los de la 3ª es que si no hay ningún Uno, "*los Otros solo pueden ser otros entre sí*". Otro ya no significa "otro que alguna cosa". Solo se trata de la otredad como tal. Como dice Parménides, "los Otros han de tener algo respecto a lo cual ser otros. ¿Y que puede ser? No el Uno, pues no hay ninguno. Deben ser otros respecto de los otros (*ἄλλα ἄλλῆλων*)" (164.c)

No hay nada excepto multitudes indefinidas que no se miden por ninguna unidad y son sin límites definidos externos. Estas multitudes o masas presentarán una apariencia de unidad o de número, "*habrá muchas masas de este tipo, cada una de las cuales parecerá una, sin serlo en realidad, si no hay ningún Uno*" (164.d).

Cada una de estas masas "*con respecto a sí misma, no tiene principio, ni medio, ni final*"(165.a).

"*Cualquier cosa en la que nos fijemos tiene que diluirse mediante subdivisión*"(165.b).

Es decir, los Otros tienen que ser varios, pues de lo contrario serían Uno. Eso es lo que quiere decir que sean otros entre sí. Pero por eso mismo, también, está la *aparición* de que son *unos*, es decir, que son diferenciables los unos de los otros. Pero no son *unos*, pues rápidamente, en cuanto nos acercamos a esa aparente unidad, comienza una subdivisión, la cual conduce a una aparente colección de partes, cada una de las cuales, a su vez, parece *una*. Pero, a su vez, cada una de esas partes, cuando nos acercamos a ellas, comienzan también a diluirse en la subdivisión. Y así sucesivamente

Finalmente, tenemos la...

## 8ª hipótesis

.. en la cual se supone la total abolición de todas y cada una de las "cosas unas", es decir de todo ente, con lo cual desaparece el último resto de ser y no queda nada en absoluto.

"Si no hay ningún Uno no hay nada en absoluto"(166.b)

Veamos entonces, que cosas podemos deducir respecto del Otro, a partir de estas lecturas, y que sentido tiene lo que Miller llama...

### ¿"La doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides" ?

Cuando Lacan dice, en el Seminario II, que el A, el Otro, del esquema Lambda, "*es el Otro radical, el de la octava o novena hipótesis del Parménides*"<sup>25</sup>, tenemos dos posibles interpretaciones.

Una es que, sabiendo de los debates acerca de si las hipótesis son 8 o 9, en una sutileza de erudición esté diciendo que se refiere a la última, más allá de esos debates. Es decir, que diría "octava o novena", solo para señalar que conoce estos debates. Y que la hipótesis a la que se refiere es a la última, que será la octava en un caso, o la novena en el otro.

La otra posibilidad es que considere que son 9 las hipótesis y que no se acuerde bien de cual es, si es la última o la penúltima. Dado que la tradición, desde los neoplatónicos, ha sido la de considerar que son 9 hipótesis, podríamos tomar esta segunda posibilidad y considerar que no se trata forzosamente de la última hipótesis, sino de esa, o de la penúltima.

<sup>25</sup> J. Lacan, "El Yo en la teoría de Freud ...", Seminario II, Ed. Paidós, pag. 474



Por la lectura que ya realizamos del diálogo se deduce que lo lógico es que sea la penúltima, puesto que la última conduce a lo inefable, y esa no es la posición de Lacan ni de lo que se trata en psicoanálisis.

Esta referencia al Seminario II importa por dos cuestiones.

Por un lado, porque nos permite enlazar el análisis que hemos hecho del diálogo de Platón con la lectura que hicimos anteriormente de los párrafos de "**La acción analítica**" y las relaciones que ahí teníamos planteadas entre esa "acción" y el esquema Lambda; entre lo real de la muerte, el signo primordial de la exclusión que aporta el analista, y la intersubjetividad.

En ese sentido nos faltaría explicar que quiere decir Lacan cuando, en esa misma frase del Seminario II, dice que ese Otro (el de la octava o novena hipótesis) es "**el polo real de la relación subjetiva**"<sup>26</sup>. Es decir que ese estatuto del Otro es uno de los aspectos que debería anticipar, que deberíamos encontrar en, el diálogo platónico.

Por el otro lado, porque nos permite hacer un puente con la referencia del texto de Silicet número 5, "**... ou pire**", donde Lacan dice que "*una mujer es del Otro en el sentido del Parménides*".

Un par de páginas antes, en ese mismo texto, Lacan dice también que el uso que corresponde hacer del Uno en psicoanálisis, "ya está en el Parménides, por una curiosa anticipación". Es de aquí de donde saco la idea de titular esta sección de este seminario, estas clases últimas, como "El Uno y el Otro". El Parménides nos anticipa, no solo acerca del uso del Uno en psicoanálisis, sino acerca del estatuto del Otro.

En este texto de Silicet Lacan no hace ninguna referencia a alguna hipótesis en particular. Pero eso no significa que no haya alguna que nos pueda servir en particular. Y en ese sentido, la referencia del Seminario II da una primera pista.

A la altura de la enseñanza de Lacan de "**... ou pire**", ya estamos en las puertas de las fórmulas de la sexuación. Por lo tanto, lo que deberíamos encontrar en el Parménides es la relación entre las lógicas que plantean estas fórmulas

Esto es, de un lado la lógica del Uno (o del Todo) y del otro, la del no-todo.

No vamos a explicar hoy las fórmulas de la sexuación, pero sí podemos decir que para las mismas es fundamental la introducción de una lógica de la cuantificación. Los cuantores de la lógica simbólica son básicamente dos: el existencial y el universal. Y lo que importa tener claro, por ahora, de estas cosas es que:

- **la cuantificación** no expresa ningún orden de lo medible sino, justamente, **un manejo lógico de lo inconmensurable**.
- es la inexistencia la que funda la existencia (o en términos lógicos: es la incompletud la que permite la existencia, es decir la consistencia)
- la existencia del Otro sexo se plantea como existencia lógica, lo cual deja afuera el problema del ser.

Esto es importante para no caer en la confusión plotineana aún criticándola. Si Plotino confunde el Uno con el ser, el problema no es el de señalar que las relaciones entre ambos son más complejas que la simple identidad. Si solo le criticáramos eso, nuestra crítica se reduciría a la misma que le hacen los filósofos, que es la de señalarle que "se comió" las demás hipótesis, que no debe olvidar los desarrollos subsiguientes, etc.. Pero de ese modo permaneceríamos en el campo de los que piensan en las relaciones entre el Uno y el ser. Y ese es el costado masculino de las fórmulas de la sexuación.

Si queremos ser radicales en la dilucidación del problema debemos ver que no se trata solo de la relación del Uno con el Ser sino del Uno con el Otro, con un Otro que responde a la lógica del no-todo, y que en ese sentido ubica al problema del ser de otro modo.

---

<sup>26</sup> Idem

Esto es lo que creo que Miller no percibe, y por eso su esquematización de las 4 primeras hipótesis (que para él son 5) con los círculos de Euler, se ordena en términos de relaciones entre el campo del Uno y el campo del Ser.

En ese sentido, su ambición de presentar sus desarrollos sobre el Parménides como la revelación al fin de lo que sería *"la doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides"*, no hace más que subrayar, a mi modo de ver, el punto que a él mismo se le escapa. Y ese punto que se le escapa es la cuestión de la lógica del no-todo que allí está planteada.

Creo que Miller no abandona la idea de reunir al Uno y al Ser.

Y que esto es así se revela, me parece, en que su idea del Uno es que este es finalmente "decible", mas precisamente, "inventable", susceptible de existir, lo cual responde, básicamente, a los conceptos de las hipótesis 2 y 3, es decir de cómo concebir un "límite" que acote a lo infinito.

Su idea del fin del análisis no es el "atravesamiento" de la 7ª hipótesis, sino la escritura, finalmente, en su famoso "pase", de ese límite "necesario" a lo ilimitado. Es lo que se deduce de lo que dice en una entrevista realizada en la revista *"L'Ane"* y reproducida en la revista *"El Murciélago"* número 3, donde retoma los desarrollos de su seminario *"El banquete de los analistas"*. Para Miller, la cuestión de ¿cómo definir al analista? debería resolverse *"antes de que [este] practique el psicoanálisis"*, es decir, en términos *"de derecho y no solamente après coup"*, a partir de la autenticación que podría hacerse de "la transmisión hecha por el sujeto", en el pase, del "elemento irreductible" de su análisis. *"La apuesta sería llegar a cernir el ser-un-analista, fuera de la función"*. En otros términos, verificar que un sujeto que ha completado su análisis está *"en condiciones de querer lo que un analista debe querer"*. Para Miller, *"hay un deseo de saber de un tipo especial que merece ser designado como el deseo del analista"*.

Planteadas las cosas así, queda claro que cuando él se refiere al "deseo del analista", **se está refiriendo al deseo del analista como sujeto**.

Habrán percibido, a lo largo de las clases de este seminario, que no hemos parado, hasta aquí, de diferenciar, de diferentes maneras, al "analista" en tanto lugar, posición, o función, del analista como sujeto, trabajador, etc.

Miller, en cambio, asocia "analista" al analista como sujeto. El deseo del analista pasa a ser así un atributo, mas aún, EL atributo, que define al analista como tal, y esto al nivel del "derecho", es decir, de "jure", "a priori", mas allá de toda "función". Y su escuela es el conjunto de aquellos que caen bajo esta rúbrica, es decir, aquellos cuyo deseo **es** *"un deseo de saber de un tipo especial"*, siendo potestad de quienes ya están en la escuela, juzgar, o precisar, en cada nuevo caso, si el deseo del candidato es acorde o no con ese atributo que define al conjunto.

Toda la cuestión de la relación del "deseo del analista" con el "deseo del Otro" (que solo puede ser del Otro del analizante), y **el lugar de la causa**, desaparecen. La función del "deseo del analista" queda subsumida como una adecuación del deseo del sujeto que hace de analista a un deseo patrón.

En las clases del 9 y 16 de mayo de 1990 de su seminario *"El banquete de los analistas"*, Miller asocia el fin del análisis, es decir el pase, a una invención "cantoreana" de un transfinito: *"La solución significativa de la experiencia analítica es un saber. Es esa invención la que conduce de A barrado al significativo del A barrado (A --> S(A)), y podemos decir que esta solución significativa puede ser transmitida .. (..) .. es susceptible de ser demostrada a todos"* (subrayado mío).

Esta posibilidad de "inventar" el S(A) es la que permitiría que el fin de análisis pueda ser del registro de la ciencia. El pase es así una evaluación del ser del sujeto que ha completado su análisis a partir de la transmisión que de él hace, es decir de la transmisión del "transfinito" que haya inventado como cuadro del saber que ha obtenido en ese análisis. Esa "invención" sería así, el testimonio de que su deseo es, finalmente, *"un deseo de saber de un tipo especial"*.

En las clases siguientes Miller acerca el S(A) al objeto a, para la construcción del fantasma. Los desarrollos son largos y muy minuciosos respecto de varios textos de Lacan. No podemos hoy recorrerlos en detalle. Lo que quiero solamente señalarles es que, en relación a la cuestión del Ser y el Uno, me parece que el planteo

de Miller de esa "invención" y "transmisibilidad" del S(A) reúne nuevamente al Uno con el Ser en esa **verificación del "ser del analista"** que es en lo que para él consiste el pase. Y que si eso no está inmediatamente claro en su seminario de 1986, se aclara por el de 1990, y sobre todo por su política institucional.

Tal como Miller plantea las cosas, un análisis deja de ser el desarrollo de la contingencia de un encuentro. La garantía del AE (analista de la escuela) deviene, vía el "ser", en la garantía de los análisis dirigidos por ese AE, mas allá de toda particularidad que pueda tener el encuentro del posible analizante con su analista. La operación que transforma la contingencia en necesario queda así abolida por el *a priori* de la garantía y el tipo de necesidad que esta implica.

No vamos a desarrollar mas por hoy este debate, no porque no sea importante, sino por los desarrollos que requiere el hacerlo seriamente. Solamente agregaría que, a mi modo de ver, el pase no habría que pensarlo tanto como un dar cuenta del "saber" que se obtuvo en análisis en el sentido de hacerlo "transmisible", de hacer del objeto **a** un significante, menos aún en el sentido de una verificación del "ser del analista"; sino mas bien de que ese alguien de cuenta de cómo se "curó" **de su analista**, es decir, de cómo se "separó" de ese objeto que él mismo era como causa del deseo de su Otro. Creo que eso orienta mejor para pensar ciertas cosas.

Para terminar vamos a hacer algunos comentarios...

### ... acerca de la transferencia

Tal como se los anticipaba desde la primera clase, hemos estado tratando de pensar la transferencia, no tanto a partir de la estrategia de la neurosis sino de la del analista. Es decir, en vez de pensar que la estrategia del analista es la respuesta a la de la neurosis, pensar a la de la neurosis, es decir la transferencia, como respuesta a la del analista.

Puede parecerles trivial el orden, pero no es así.

El esquema de la estrategia del analista como respuesta a la del paciente queda rápidamente atrapada en la lógica del saber médico, es decir, disponer de un hacer, de un saber hacer, acorde a la patología del paciente (eventualmente, en relación a lo que discutíamos antes, disponer del ser adecuado para el tratamiento de las neurosis).

El mismo orden de pensar primero cómo es la neurosis, y *luego*, entonces, qué debe hacer el analista, ese "luego", por inocente que les parezca, determina las cosas en términos de antecedente y consecuente, ubicando así a la estrategia del paciente, de alguna manera, en el lugar de la causa. Y rápidamente, el hacer del analista, con todo el trasfondo de técnicas en que se sumerge habitualmente su "enseñanza", se transforma en un intento de responder a la pregunta "¿que hago con lo que dice el paciente?", que degrada ese "hago" a un "remedio".

Esto es por lo menos, algo que cierta experiencia de supervisión de lo que podría llamar analistas "novatos", enseña rápidamente. La forma en que muchas veces recibo supervisiones es con el paciente instalado, cómodamente o no, pero instalado en, o ubicado del lado del, objeto **a**, y el analista preguntándose (para el caso preguntándome a mi) "qué tiene que hacer", es decir, dividido, S barrado.

a ----> \$

(paciente) (analista)

Lo cual es exactamente el orden inverso de cómo deben ubicarse cada uno de estos personajes.

Si un análisis comienza porque hay acto analítico, esto implica que el SSS (el sujeto supuesto saber) es un *efecto*, una consecuencia de algo, y no del orden de la causa.

A mi modo de ver, es estéril pasarse hablando de las diferentes "formas" del amor para tratar de especificar en qué la transferencia, en tanto amor, es diferente a los demás amores, en qué radica el que con "ese" amor sea viable una cura y con "otro" amor eso sea cualquier situación de la vida cotidiana.

Si el psicoanálisis es una cura bajo transferencia, y por otro lado, eso implica que ahí no se trata de una transferencia "cualquiera", es decir, que no es "la misma" transferencia que la que el paciente puede tener respecto de otra instancia cualquiera, me parece que la mejor manera de pensar las cosas pasa mas bien por apuntar a aquello que la causa, mas precisamente, a cómo se estructura ese orden de la causa, en el dispositivo analítico.

Para plantear las cosas de una manera "fuerte", o "extremista", podríamos decir que el "tipo" de transferencia que haya, está determinada por el hacer del analista, sin por eso subordinar o quitarle importancia a la particularidad del paciente, puesto que ese "hacer" analítico está en relación con **esa** particularidad.

En cierto sentido, el paciente no va a hacer otra cosa que repetir en acto sus formas de engaño. Para decirlo en términos del Seminario XI, la transferencia "*es aislamiento en el presente de su puro funcionamiento de engaño*"<sup>27</sup> (refiriéndose al engaño del amor). El asunto, entonces, es en qué marco, según qué modo esto es puesto en juego. Es en ese nivel que hay que pensar la transferencia. Si la transferencia implica el cierre del inconsciente, lo que importa es lo que causa ese cierre, es decir, el objeto **a**<sup>28</sup>.

Es en relación a ese nivel que debemos intentar pensar las cosas.

Por ejemplo, para ser más concretos, veamos dos tipos de impasses a las que estas discusiones sobre como "es" o "no es", o sobre como "debería ser" o "no debería ser", la transferencia analítica, lleva, en tanto no aborda este nivel de la causa.

Por un lado, la cuestión de si es necesario o no que las transferencias analíticas y de trabajo coincidan, es decir, la cuestión de si es necesario que los analizantes de cierto analista estén en la misma institución que su analista.

Si sí, ¿porqué si?, si no, ¿porqué no?

Insisto, no crean que sean esto trivialidades. No hay que mudarse de ciudad para ver los estragos que esto produce sobre algunos analistas analizantes de aquellos analistas que, más conscientemente o menos conscientemente, propugnan esta coincidencia. Ahí tienen la transferencia analítica empleada para producir soldados de "La" causa analítica.

Otro ejemplo de a donde conduce pensar las cosas en términos de si la transferencia "es" tal cosa o tal otra, son esa serie de sandeces, típicamente universitarias o académicas, de andar a al pesca del "signo" de la transferencia : por ejemplo el paciente soñó con el analista ..ya está !! listo !! está cocinado, ya está en transferencia!!

O las cuestiones de si el paciente está en transferencia desde el primer instante de la primera entrevista, o de si la transferencia es posterior. Por supuesto que podemos decir que el paciente ya está en transferencia desde que decide ir a ver a un analista. Por algo va a ver a un analista, y por algo a ver a ese y no a otro. Así que, en cierto sentido, "está en transferencia". Pero que tiene que ver eso con el análisis? De la misma manera, por algo estudia una carrera y no otra, o tiene ciertos amigos y no otros. No es eso lo que lo hace estar en análisis. Entrar en análisis, esos famosos "comienzos" de los que hablamos todo el año pasado, esa "iniciación siempre olvidada y degradada, eso tiene su importancia. Para decirlo "fuerte", también, esa "entrada" solo puede ser el resultado de una interpretación. Claro que acá en seguida nos topamos con "qué es una interpretación". Digo esto porque, en relación a eso de si la transferencia está desde el principio o desde después, el que la interpretación sea primera no quiere decir que, en una de esas, esa interpretación no pueda, en algún caso particular, ubicarse como ya previa a la primera entrevista. Basta pensar en el caso del hombre de las ratas.

---

<sup>27</sup> J. Lacan, "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Seminario XI, Ed. Paidós, pag. 262

<sup>28</sup> Idem, pag. 139/40

En términos de debates serios esto sería la cuestión de si primero está la interpretación o primero está la transferencia. Y para Lacan esto "*es la línea divisoria entre la buena y la mala manera de concebir la transferencia*"<sup>29</sup>. La transferencia se instala a partir de la interpretación.

Volviendo entonces al tema en general, creo que la única manera de pensar coherentemente, tanto la transferencia como muchas otras cosas, es pudiendo ordenar los lugares, las relaciones, que establece el dispositivo analítico, poder dar cuenta de la estructura del mismo.

Por eso el título de este seminario.

Y por eso las aparentemente tan pocas referencias o desarrollos sobre lo que cierta vulgarización del psicoanálisis nos ha acostumbrado a asociar con la idea de "hablar de la transferencia".

La estructura del dispositivo analítico implica, esencialmente, la cuestión de la puesta en juego del deseo del Otro, es decir del Otro barrado. Esto es un ordenador fundamental para pensar las cosas. Y eso es lo que está anticipado en la 7ª hipótesis como ese Otro sin límites, ese Otro como "otredad".

Fíjense en el contraste que implicaría esto en relación al mito de la caverna.

¿Cómo pensar ese mito en ausencia del Sol? La 7ª hipótesis sería tratar de pensar en las cosas sin el sol. Puede que les parezca raro, pero no creo que sea una mala metáfora de lo que es un análisis!!

Este Otro de la 7ª hipótesis es, "en apariencia", entero, una cosa una. Pero detrás de esa apariencia solo hay una infinita subdivisión. ¿No es con algo parecido a esto con aquello con lo que se encuentra un analizante en análisis? Esa remisión sin fin de la significación, que parte de una aparente coherencia o unidad y comienza a desarmarse. Y luego, cuando se cree haber reconstruido todo de otra manera, otra vez esto se desarma.

Podría decirse que, mostradas así las cosas, Parménides no va más allá de la histeria de Sócrates. Pero es ahí donde tiene importancia no olvidar su referencia al caballo de Ibico: esto no es pura especulación con, o sobre, el saber; esto es un juego cargado de *πραγμα*, de realidad, de objeto!!

Lo que la lógica del no todo viene a formalizar es lo inconmensurable, la imposibilidad de la contabilización última. En términos de "La cosa freudiana", recordemos ese "desentrañar formalmente la muerte incluida en la *Bildung* narcisista".

El asunto es como pensar un Otro que tenga en cuenta un inconmensurable. Pues, a la pregunta de que desea el Otro, el sujeto solo puede responder con la repetición, es decir, a nivel pulsional. Y esto implica un objeto que no puede reducirse al nivel de la demanda.

Esto es lo que hace que no hay garantía respecto del Otro, y por lo tanto, mucho menos, respecto del analista

Seguimos la próxima vez

---

<sup>29</sup> Idem, pag. 136

# La metamorfosis de la ciencia

*Denise Najmanovich – Annabel Lee Teles*

## Introducción

Prigogine ha planteado un desafío: el pensar la metamorfosis de la ciencia desde el nacimiento de la ciencia moderna hasta el presente. A fines del siglo XX la ciencia ha sufrido una gran transformación, los conceptos en los que se basaba la imagen del mundo de la modernidad ya no son eficaces. Los fenómenos y situaciones permanentes e inmutables no son el punto de atención en la actualidad; son las estructuras, las crisis y las inestabilidades lo que más interesa.

La ciencia, a pesar de los positivistas, no es meramente un sistema de teorías ahistórico, sino una empresa humana situada en una época determinada y constituida a partir de un entramado de relaciones culturales.

El propósito de este trabajo es hacer una lectura de la obra de Prigogine y Stengers " La nueva alianza " centrando la atención en algunos pasajes de la historia de la ciencia que muestran la metamorfosis que esta ha sufrido, y pensándolos en función del proceso de constitución del objeto de la ciencia. A su vez, desde la filosofía, hemos tomado algunos pensadores que, como Descartes y Kant, han marcado hitos fundamentales respecto a la aparición del sujeto y de la relación de conocimiento. De este modo, siguiendo la propuesta de los autores, intentamos un diálogo entre ciencia y filosofía que abre un espacio teórico en donde el quehacer científico aparece como un hecho histórico en el marco de las relaciones del hombre con la naturaleza y del ámbito de pensamiento que allí se genera produciendo un enriquecedor proceso de realimentación que conduce a nuevas transformaciones.

## El gesto fundacional: El nacimiento de la metafísica de la subjetividad

Descartes pretende romper con la tradición y comenzar a filosofar sin apoyarse en ninguno de los supuestos heredados del pasado. A pesar de ello se sigue moviendo en las categorías ontológicas de la filosofía clásica en la medida en que elabora su filosofía en base a la noción de sustancia considerada como permanente presencia. El viraje profundo de su filosofía surge a partir de un cambio en la noción de verdad. Este cambio se produce en una época de amplias convulsiones sociales, religiosas, políticas, artísticas y conceptuales.

Es en esta andadura que Descartes recorre el camino de la duda. Su propósito es encontrar un saber que fundamente todo el saber, unos cimientos firmes que garanticen que el edificio del conocimiento no caer, que el estruendo que produjo el universo aristotélico al derrumbarse no volver a escucharse. La certeza cartesiana exige que el saber se asegure de modo absoluto, en si y por si mismo, por tanto se hace necesario encontrar un fundamento indubitable. Las meditaciones filosóficas llevan a Descartes hasta el "ego cogito": fundamento último y núcleo central de todo conocimiento.

La filosofía cartesiana instaaura discursivamente un modo específico de relación del hombre como sujeto y el mundo como objeto que ya había comenzado a desarrollarse en el renacimiento. La noción de sujeto racional capaz de conocer la naturaleza como " lo otro de si" y elaborar una imagen o representación de la misma; pertenecen a una constelación conceptual constituida a su vez por las nociones de fundamento último, realidad única y verdad absoluta.

## Nacimiento y apogeo de la ciencia moderna:

### El nacimiento

Descartes centró su metafísica en el sujeto pensante y junto con otros pensadores, algunos anteriores como Galileo y otros posteriores como Newton, demarcó el objeto del conocimiento.

Galileo fue uno de los más claros exponentes de un nuevo espíritu precursor de la modernidad, que iría construyendo a lo largo de los siglos XV al XVIII el objeto de la ciencia.

Historiadores como A. Koyré y filósofos de la ciencia como P. Feyerabend han planteado una imagen muy distinta de Galileo, de aquel empirista que solo " cree lo que ve " tan caro a los divulgadores. Algunos elementos esenciales de este " otro " Galileo son: la prioridad que le da a la teoría, a los principios y a las demostraciones matemáticas y su concepción de la experiencia en un sentido mucho más general que el de

la experimentación de laboratorio, incluyendo los experimentos mentales, las idealizaciones y la coherencia dentro de un sistema teórico más global: única forma de justificar el movimiento de la tierra que va contra toda experiencia sensorial o de laboratorio. Galileo, nos dice Feyerabend, ni rechazó la experiencia ni confió en ella con exclusión de todo lo demás, sino que la transformó de modo que los objetos de pensamiento se hicieron perceptibles. Esta transformación requirió de la utilización a fondo de la matemática como herramienta de interpretación de lo que Dios había escrito en la naturaleza; por eso su construcción de la experiencia es más sofisticada que la aristotélica y más alejada del sentido común, pues elimina las cualidades reduciendo a la naturaleza a términos puramente cuantitativos que son los únicos manejables por la matemática.

En palabras de Galileo:

*" La filosofía está escrita en ese grandioso libro que está continuamente abierto ante nuestros ojos ( lo llamo universo). Pero no se puede descifrar si antes no se comprende el lenguaje y se conocen los caracteres en que está escrito. Está escrito en lenguaje matemático, siendo los caracteres triángulos, círculos y figuras geométricas. Sin estos medios es humanamente imposible comprender una palabra; sin ellos, deambulamos vanamente por un oscuro laberinto."*

Il Saggiatore, Galileo Galilei

Descartes, por su parte, luego de centrar la certeza en el sujeto racional guiado por el método, necesita explicar la existencia del mundo material. Descartes reconoce únicamente aquello que es " claro y distinto " como realmente existente. Y ¿que cosa es más clara que las formas geométricas y las relaciones matemáticas?. El mundo material, entonces, es materia extensa capaz de moverse siguiendo las leyes de la naturaleza. Se constituye así el objeto galileano-cartesiano-newtoniano (Res extensa) de cuyas cualidades las únicas interesantes para la modernidad son aquellas que pueden ser cuantificadas: tamaño, masa, movimiento.(nota.1)

### Apogeo

En los siglos XV al XVII - siglos de los grandes viajes alrededor del mundo-, los filósofos naturales necesitaban explicar y predecir el movimiento, al que habían reducido todo el cambio. Finalmente, en el siglo XVII Newton y Leibnitz inventan el cálculo diferencial e integral: la herramienta matemática y conceptual que permitiría describir el movimiento.

El cálculo define el universo de lo posible que, con los años, se convirtió de lo posible en la teoría a lo posible en el mundo. En el S. XVIII la dinámica newtoniana se había vuelto todopoderosa. Sus leyes de la naturaleza permitirán a los científicos predecirlo todo; al menos en principio, podría conocerse tanto el pasado como el futuro del universo. Una supermente (nota.2), si pudiera ser alimentada con la información sobre la posición y velocidad de todas las partículas del universo en un determinado instante del tiempo (condiciones iniciales) y conociendo las leyes del movimiento newtonianas podría predecir (o retrodecir) cualquier situación pasada o futura del universo: desde el asesinato de Julio Cesar hasta el alunizaje del Apolo. El tiempo era sólo una ilusión de los sentidos, pasado y futuro son equivalentes, las leyes son reversibles: determinismo absoluto.

El cálculo y las leyes definían el Universo Normal; todo lo demás era tan solo error, aberración, patología, elementos despreciables que debían ser erradicados (nota.3), o al menos disminuidos, olvidados: no hay lugar para los fuera de la Ley. La conceptualización del universo newtoniano depende fundamentalmente de lo que nos permite hacer, y de lo que no nos permite, el cálculo. El esqueleto conceptual de la ciencia moderna puede resumirse en 4 principios y 1 supuesto básico subyacente:

- 1) Principio de simplicidad
- 2) Principio de universalidad
- 3) Principio de prioridad de las cualidades primarias
- 4) Principio de razón suficiente

Supuesto básico de Conservación: La dinámica newtoniana supone que no hay interacción entre las partículas excepto el choque elástico (nota.4) en el cual la cosa (la partícula) se conserva. Están excluidas las transformaciones, solo es posible (mediante el cálculo) desplegar lo que ya está contenido en las condiciones iniciales, con la ayuda de las leyes del movimiento (nota.5); no puede haber sorpresas, ni creatividad, ni novedad sino eterno desplegar: evolución lineal (o linealizable ). El "Horror Vacui" ha sido sustituido por el "Natura Non Facit Saltum".

### La legalización de la legalidad

A finales del s. XVIII el desarrollo de la ciencia matemática-experimental era notable: sus conquistas fabulosas eran la maravilla de la época, parecía destinada a acumular verdades irrefutables. Por el contrario, la situación de la metafísica era nefasta. En el prólogo a la *Crítica de la Razón Pura* Kant enuncia: " *Parece casi digno de risa que mientras que las otras ciencias avanzan sin cesar esta, que quiere ser la sabiduría misma, el oráculo que todo hombre consulte, se pase dando vueltas perpetuamente alrededor del un mismo punto, sin que consiga adelantar ni un solo paso*".

Kant se dispone a fundar un nuevo modo de filosofar en donde la atención este dirigida hacia los fundamentos de la racionalidad del hombre. *La Crítica de la Razón Pura*, fue concebida por el autor y sus contemporáneos mas jóvenes como una revolución del pensamiento, ya que pone fin a un modo de filosofar que organiza los conocimientos humanos desde la perspectiva de un ente sobrenatural (Dios) cuya existencia y modo de ser son problemáticos y se resuelve a buscar los principios que fundan y ordenan el saber dentro del horizonte de nuestra propia vida. Propone a su vez una nueva teoría en donde conocer no es reflejar los objetos, sino que es ante todo trazar el horizonte de aparición de los objetos, es decir, construir el ámbito de la objetividad.

En la *Introducción a la Crítica* nos dice que " *no hay duda alguna que nuestro conocimiento comienza con la experiencia*", pero la experiencia no puede por si sola otorgar necesidad y universalidad a las proposiciones que componen la ciencia. El conocimiento se llevará a cabo gracias a la multiplicidad de los datos sensibles y las formas que aporta el sujeto como condiciones de posibilidad de la experiencia. El análisis debe distinguir entre las condiciones de posibilidad de la sensibilidad, las formas puras de la intuición, y los conceptos puros - categorías del entendimiento.

En rigor, conocer es sintetizar, ligar lo múltiple en la unidad del concepto. Más aún, si el mundo real empírico, la naturaleza, es una totalidad unitaria, y no una serie de hechos inconexos, lo es por obra de la unidad de la conciencia que los piensa. No se trata aquí del sujeto empírico, individual, sino del sujeto en general, el sujeto trascendental: la constitución universal de todo sujeto humano y que es lo que permite que podamos tener un conocimiento común, válido para todos: objetivo, universal y necesario.

El sujeto trascendental mediante su actividad sintética unificadora, establece las condiciones de objetividad de los objetos: " *las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son a la vez condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia*".

Ahora bien, Kant ha logrado explicar y justificar la posibilidad del conocimiento necesario y universal en la ciencia de la naturaleza, pero debemos aclarar que se trata de conocimiento fenoménico: lo que conocemos no son las cosas tales como son "en si", sino como se nos aparecen. Conocer la cosa " en si " implicaría un conocimiento absoluto, que a la finitud del hombre está vedado. El hombre solo puede mediante la razón propiamente dicha pensar - no conocer- lo absoluto: Dios, el alma y el mundo.

La metafísica de la subjetividad que nacía con la filosofía cartesiana se profundiza en la filosofía kantiana, pero lo hace sufriendo un giro radical. Por un lado, el sujeto constituye los objetos, puesto que en el tienen su origen la legalidad y el mundo fenoménico, la estricta causalidad y mecanicismo que domina y constituye a la naturaleza. Por otro lado, el sujeto mismo no está sometido a tales leyes, considerado en si mismo, como sujeto moral, es persona: un ente libre.

De este modo la filosofía kantiana ratifica y estabiliza la situación de ruptura entre el campo de la filosofía, en donde se efectúa la investigación de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y la reflexión sobre la existencia humana: sobre todo aquello que trasciende las determinaciones positivas naturales.

## **La metamorfosis de la ciencia**

La termodinámica clásica y la flecha del tiempo.

La filosofía kantiana coincide con el apogeo de la dinámica newtoniana. Unidad, universalidad y reversibilidad (nota.6) son los ejes centrales de la visión del mundo del siglo XVIII. .

El siglo XIX trajo muchas sorpresas, la teoría de la evolución en biología y la termodinámica en la física, marcaba un giro en el objeto de la ciencia: aparecieron las flechas del tiempo.

La termodinámica no puede dejar de hablar de las transformaciones, del cambio: es la ciencia del fuego. El problema para los físicos era cómo introducir a la termodinámica dentro de la armadura conceptual newtoniana. El primer principio no trajo problemas, ya que nos habla de la conservación de la energía, y se



enmarca perfectamente dentro de la tradición de conservación de la dinámica: hay un sustrato invariante, en este caso la energía; seguimos por tanto dentro del marco parmenideo ("*el ser no puede surgir de la nada*"), podemos definir siempre un equivalente: la transformación es solo aparente.

El gran problema se produjo con la aparición de la problemática que llevó a Clausius a enunciar el segundo principio de la termodinámica. Este nos dice que "*la entropía de un sistema aislado siempre aumenta hasta un máximo*", esto significa que parte de la energía se ha disipado (no se ha perdido, pero no puede utilizarse para producir trabajo), la entropía es un indicador de irreversibilidad, nos marca una flecha en el tiempo, un principio evolutivo, claramente incompatible con una dinámica atemporal de leyes reversibles donde todos los estados son equivalentes.

La termodinámica clásica logra sortear los inconvenientes de la irreversibilidad y la transformación centrándose en el estudio de los sistemas en o cerca del equilibrio, cuando ya no hay procesos o cuando estos son lineales (proporcionalidad entre el estímulo y la respuesta del sistema), donde el tiempo deja de transcurrir ya que en el sistema no pasa nada (equilibrio) o pasa siempre lo mismo (estado estacionario). Estos sistemas no tienen historia, ni especificidad: todos evolucionan de una manera completamente determinista hacia un mismo estado, al que por ello llamaremos atractor: el equilibrio (o un estado estacionario cercano a él). Al igual que en la dinámica clásica pero en sentido inverso, ya que no hablamos del despliegue de las condiciones iniciales, sino del repliegue hacia el equilibrio: destino único e ineludible de todo sistema.

Si queremos estudiar la transformación, la irreversibilidad; entonces tendremos que salir del estrecho marco del primer principio y la termodinámica clásica; necesitamos encontrar una salida a la paradoja de la termodinámica: no es posible explicar el cambio desde una ciencia de las equivalencias. Como nos dice Prigogine: "La ciencia que describe las transformaciones de la energía bajo el signo de la equivalencia debe admitir, que sólo la diferencia puede producir efectos diferentes".

## Hacia la complejidad

Prigogine y sus colaboradores ya no desean conciliar con el newtonismo, sino que los preocupa otra paradoja: los sentidos opuestos de la flecha del tiempo en física - hacia el desorden, el equilibrio, la homogeneidad, la desestructuración - y la flecha de la evolución biológica - hacia la complejidad, la aparición de novedad, la organización -. En este sentido la Termodinámica No Lineal de Procesos Irreversibles (TNLPI) debe diferenciarse claramente del programa newtoniano, en la TNLPI la diferencia no es sólo fuente de error, sino de creación; el caos no es sólo desorden sin fuente de novedad. El programa de investigación prigogineano tiene como eje el tiempo (no el tiempo absoluto que fluye independiente de las cosas, sino el tiempo de los procesos irreversibles de este mundo) y la emergencia de lo nuevo, la evolución hacia la complejidad y no hacia la muerte térmica. En este marco la matemática lineal o linealizable, deja de ser eficaz, es imprescindible construir una nueva herramienta para responder a nuevos interrogantes: la matemática no lineal, la topología, la matemática fractal son algunas de las respuestas que se desarrollaron en este siglo para poder afrontar el desafío de ensanchar el universo, limitando el rango de aplicación de nuestras teorías, reconociendo y valorando la diferencia.

Prigogine y su equipo encontraron que los seres vivos violaban permanentemente la descripción clásica: desarrollándose, creciendo, transformándose, evolucionando, aumentando su complejidad. ¿Cómo explicarlo? En principio debemos reconocer que los seres vivos no son sistemas aislados sino abiertos, es decir que intercambian energía y materia con el medio. Prigogine trabajó con sistemas químicos abiertos observando que en condiciones alejadas del equilibrio se producían fenómenos insospechados (fuera de lo que preveían las leyes de la física clásica): interacción de las moléculas, comunicación, autoorganización, creación de nuevas estructuras, ampliación (en lugar de remisión) de las fluctuaciones hasta que finalmente el sistema evoluciona hacia una nueva estructura, emerge algo nuevo: una estructura disipativa.

Las estructuras disipativas son ordenamientos espacio-temporales producto de fenómenos de autoorganización en sistemas abiertos lejos del equilibrio; fluctuaciones gigantes estabilizadas por la disipación de energía al medio, que pueden evolucionar hacia nuevas estructuras.

Este "orden por fluctuaciones" introduce por primera vez la historia en la física: el sistema tiene memoria del recorrido que ha transitado. Su pasaje evolutivo ha dejado "huellas" en él. El haber atravesado por ciertas estructuras implica tanto una restricción como una posibilidad para el sistema.

Lejos del equilibrio, estos nuevos estados de la materia que son las estructuras disipativas evolucionan en el sentido de una mayor complejidad. Las flechas del tiempo de la TNLPI y de la biología señalan en una misma dirección. El "precio" pagado es el de una pérdida de universalidad de las leyes y por tanto un aumento de especificidad (cada clase de sistemas tendrá una evolución característica y diferente de los demás) y un compromiso entre el azar y la necesidad, en su camino evolutivo el sistema puede elegir entre diversas alternativas y es imposible saber a priori cual elegirá ya que esto depende de su historia y de las condiciones específicas que se dan en ciertos puntos críticos de su desarrollo.

## **Hacia un nuevo espacio teórico. El diálogo interdisciplinario**

Lo que en un primer momento fue una apuesta arriesgada contra la tradición aristotélica, luego una afirmación dogmática dirigida contra todos los que intentaban sostener la diversidad cualitativa de la naturaleza, se vuelve a finales del s. XIX confrontación contra todo lo que no se sitúe en el ámbito de la academia científica organizada en disciplinas específicas: el resto de la cultura y especialmente la filosofía. Sin embargo, en la actualidad se vislumbra que no hay ninguna razón para mantener esta situación y muchas para modificarla. Las ciencias - en particular la física - están delineando una nueva configuración de la ciencia donde sujeto-objeto y la relación entre ambos se presentan en forma claramente distinta a la de la modernidad. El sujeto adopta la doble posición de espectador y actor y establece vínculos acordes con los nuevos objetos científicos (p.e. estructuras disipativas). Debemos destacar que los postulados de simplicidad, objetividad, universalidad, causalidad y determinismo han sido profundamente cuestionados desde la propia práctica científica.

Por su parte en la filosofía contemporánea existe una tendencia que se interesa por las condiciones de aparición de las experiencias posibles y abre la pregunta por las prácticas discursivas que constituyen al hombre actual. Esta línea de pensamiento sostiene - en clave nietzschiana - que vivimos en una época en donde "Dios ha muerto": ya no hay un fundamento último que sustente y jerarquice todo lo que hay. Desde que "el mundo verdadero se convirtió en fábula" y el mundo aparente se desapareció -con él; la realidad no puede ser entendida como un dato objetivo que está por debajo o más allá de las discursividades. El sujeto se disuelve como entidad metafísica y aparece constituido por las múltiples relaciones de saber poder que forman la sociedad contemporánea: el sujeto-sujetado.

En la actualidad se abre un nuevo espacio teórico que rompe con la drástica separación kantiana entre los campos de la filosofía y de la ciencia y abre un diálogo entre ellas, así como un espacio inter y transdisciplinario, donde sea posible pensar la ciencia como práctica humana y cultural abierta en un mundo abierto productivo e inventivo.

# Peligro, peligrosidad

**Roberto V. Saunier**

*"Dad a cada hombre el trato que se merece, y ¿quién se salvaría de ser azotado?"*  
Hamlet, W. Shakespeare

*"mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética"*  
El Malestar en la Cultura, S. Freud.

Hace ya un par de años una colega clausuró unas jornadas concluyendo, entre otras cosas, que el concepto de peligrosidad era eminentemente jurídico. En aquel entonces me pareció una obviedad que no aceptaba la más mínima reflexión. Unos cuantos años más tarde me veo obligado a empezar este texto haciendo una consideración tanto o más obvia que las de mi colega. Y ella es que, efectivamente, el concepto de peligrosidad es eminentemente jurídico, o por lo menos de la práctica jurídica, justamente en aquel punto en el que el Derecho se constituye en el Discurso del Poder.

Puedo asimismo preguntarme, entonces, ¿qué es lo que hago reflexionando sobre estas cuestiones?. En realidad esta segunda formulación me permite hacer una suerte de traspolación y acercarme así a la pregunta, ¿qué es lo que hacemos los psicólogos cuando se nos está preguntando, desde el Tribunal, cuestiones tales como si un sujeto es, ha sido o puede llegar a ser peligroso?.

En este punto considero que vale la pena recordar que Sócrates, en su época, era considerado un ser peligroso toda vez que con su permanente interrogación sobre el conocimiento perturbaba el orden.

Salvando las distancias, y para irnos al otro extremo, hoy, algunos jóvenes con cara de carátula de expediente también adquieren, a los ojos de algunos, rasgos de indubitables indicadores de peligrosidad.

Foucault dirá en *"La Evolución de la noción de 'individuo peligroso' en la psiquiatría legal"* (Ref.) que *"La maquinaria penal ya no puede funcionar simplemente con la ley, con la infracción, y con un autor responsable de los hechos. Se necesita algo más, se requiere un material suplementario. Los magistrados, los miembros del jurado, y también los abogados y el ministerio público, no pueden realmente desempeñar su papel más que si se les proporciona otro tipo de discurso: aquél que el acusado expresa sobre sí mismo, o aquel que, por mediación de sus confesiones, recuerdos, confidencias, etc., permite que se tenga sobre él."*

## ALGUNAS GENERALIDADES

Una de las cuestiones de mayor dificultad que plantea el abordaje de temas como el de la peligrosidad es el de tener que vencer lo que el Dr. Enrique Marí llamó el mito de la uniformidad semántica, por el cual cualquier concepto podría ser abordado desde cualquier episteme sin temer confusión, produciendo -o partiendo de- el engaño de acotar la polisemia del término. Es más, el Dr. Marí plantea que un concepto gestado dentro de un corpus pasa fácilmente a ser apropiado por otro discurso con la pretensión, engañosa también, de mantener la misma rigurosidad de sentido.

Es así como un concepto como es el de la peligrosidad pasa a sinonimizarse con otros como locura o riesgo, y a partir de allí, a ligarse asociativamente con otros como seguridad - inseguridad, control social, peligro social, etc.. Por otro lado, un concepto con tanta pregnancia ideológica, tienta a barrer con los cuestionamientos propios de la disciplina respecto a la pertinencia o no de su uso, a la coincidencia o no de definiciones, a la unificación o no de sentidos.

Esta postura no es ingenua. La pretensión es que, conceptos como el de peligrosidad, queden encerrados en corpus teóricos tales que sea posible articular dispositivos de abordaje provenientes de "discursos productores de verdad o sea discursos de conocimiento" (Ref.) Por ahora sólo resaltemos la relación existente entre conocimiento y poder.

Por otro lado, y como ya está dicho, desde una perspectiva semántica, peligrosidad nos da la idea de un riesgo futuro por obra de un genio turbulento y arriesgado.

Se puede ligar, desde ahí, con la sensación de inseguridad, y de ahí con el concepto, de difícil definición también, de seguridad. Ya lo hemos hecho con el de riesgo.

Se trataría entonces de la pretensión de predecir la conducta. La cuestión radicaría en decodificarla. Y decodificar significa ser poseedor de las claves, de los códigos que posibiliten tal tarea. Aquí es donde el "saber" aparece ligado al "poder".

Tradicionalmente, como vemos, es posible acotar tal concepto dentro de las posturas más totalitarias, referido al plano de lo social, en el caso de aquéllos que son diferentes, tomando como referencia cierta normalidad establecida por quienes se consideran la mayoría, o bien con poder como para establecer tales pautas.

Los positivistas proponen, con esta certeza, que sería posible, y hasta conveniente, instalar salvaguardas para el poder. Se podría entonces establecer un régimen en el que se pudiera determinar los peligros con el fin de proteger tanto a los autores del posible acto como a la sociedad asegurando así un régimen de convivencia (encierro de por medio).

En realidad, si en algún momento se pensaba que se podía determinar con anticipación la conducta, era porque ésta era considerada previsible convirtiéndose ello en algo mucho más importante que el propio acto. Esta evaluación de la peligrosidad era de todos modos post - delictual aunque es posible advertir que el pasaje a la predelictualidad es muy frágil.

## **EL DERECHO Y EL REVÉS DE LA PELIGROSIDAD**

Quiero hacer primero una breve referencia al concepto de peligrosidad en el texto de la ley.

La peligrosidad hace su aparición en el primer inciso del artículo 34 del Código Penal para quienes no han podido, en el momento del hecho, por insuficiencia o alteración morbosa de sus facultades comprender la criminalidad del acto o dirigir sus acciones (los inimputables).

Se debaten así las categorías de enfermo o no, más que el caso en juzgamiento y sus particularidades, asimilando alteraciones morbosas de las facultades con alteración mental.

El elemento intelectual era, en un primer tiempo, el único relevante adjudicándole un papel predominante al saber médico toda vez que era éste el que decía cuando un sujeto era alienado.

En los artículos 40 y 41 del Cód. Penal la peligrosidad permite ajustar las penas al sujeto que delinquiró. Se presenta nuevamente en esta instancia como una propiedad del sujeto.

Por otra parte es posible denegar la libertad de una persona bajo palabra o bajo fianza porque se la considera peligrosa, es decir, porque se considera que puede volver a delinquir.

La condición de aplicación de la pena es entonces la peligrosidad. Su ausencia puede llegar a eximir de pena mientras que su presencia puede graduar el castigo.

Decíamos entonces que la peligrosidad se presenta como una cualidad de un sujeto, aún de un sujeto psíquicamente idóneo, aunque, no haya producido más que actos inocuos con intenciones delictivas.

Peligrosidad criminal es pues la probabilidad de que un hombre cometa un crimen, o bien el conjunto de condiciones de un hombre que hacen de él probable autor de delitos.

Es posible, por otro lado, resolver su reclusión en un establecimiento "adecuado", "hasta que se comprobare la desaparición de las condiciones que le hicieran peligroso".

Es así como la aparición de la peligrosidad en el Código Penal instala la participación necesaria de sus evaluadores, los peritos, que supuestamente la rastrean y evalúan, constatando luego su desaparición.

## **LA PELIGROSIDAD PERITADA O DEL PELIGRO DE LA PERITACIÓN**

En un primer momento las enfermedades mentales estaban ligadas a un criterio demonológico según el cual no se trataba de una enfermedad sino de una posesión demoníaca del alma.

El criterio médico posterior puso el acento en una suerte de afección orgánica, más atribuible que demostrable, supuesta e inferida, pero nunca comprobable.

La Peligrosidad quedará entonces instaurada como elemento estructural de la locura. Kraepelin afirmará que todo alienado constituye un peligro permanente para su entorno y, sobre todo, para sí mismo.

El aporte psicológico permitió una mayor comprensión del fenómeno ligándolo con la historia personal del individuo pero sin poder tampoco dar cuenta cabal de este componente "peligroso".

De todos modos el advenimiento de recursos terapéuticos intentó despejar la peligrosidad, cuestionando que fuera un componente inherente a las psicosis.

Sin embargo, aún hoy, se mantiene este prejuicio que vincula al llamado alienado con un fuerte componente de peligrosidad.

Lombroso, en su época, vinculó la conceptualización del *hommo delinquente* con una consecuencia social inmediata. Si los hombres fatalmente delinquirían como encarnaciones tardías de un pasado animal y bárbaro, entonces no se imponía castigarlos sino tratarlos, encerrarlos para seguridad y reconocerlos como enfermos. Nada más humano, nada más seguro.

El conflicto penal se diluía en el tratamiento. El ideal del paciente, no era otro que el ideal del médico. La prevención importaba más que el castigo por un acto, apenas un síntoma de una anatomía y fisiología criminales, máxime si se contaba con indicadores firmes del tipo criminal, con estigmas que lo evidenciaban, miradas torvas, orejas en asa o mandíbulas prominentes.

Para Lombroso hay una clase de sujeto humano con estigmas clínicos observables de los que se pueden inferir con certeza la comisión de conductas antisociales.

Hasta entonces el devenir humano no podía acotarse en el saber científico. Lombroso ofrece certeza con indicadores clínicos considerados verificables.

Se trata entonces de una Medicina que hace su intervención en el terreno penal, a partir de una serie de casos ocurridos entre 1800 y 1835 con características más o menos similares y de los que se hacía necesario dar alguna explicación. Medicina entonces que en el siglo XIX, creyó que establecía lo que se podría denominar las normas de lo patológico.

Curiosamente hasta entonces el tema de la locura era planteado en casos menores, con claros antecedentes patológicos que hasta llegaban a hacer innecesaria la intervención médica. Parecía no haber lugar para la locura en las cuestiones sacrílegas o de lesa majestad. Es a partir de entonces que, -nos refiere Foucault (Ref.)- por esta serie de crímenes graves, de índole doméstica, que involucra a dos generaciones distintas y en los que sus autores no responden a cuadros previamente declarados, -al decir de Foucault "el crimen surgía de lo que podría denominarse un grado cero de locura"-, que la psiquiatría hace su entrada en el marco de lo legal inaugurando "la patología de lo monstruoso" atento a que todos ellos no respondían a interés alguno aparentando haber sido cometidos sin razón.

Modelo de conocimiento, modelo moral, modelo de poder, modelo de formas de control social. Como ideal moral los ideales del médico y la medicina se enseñoreaban sobre los del paciente.

Este modelo trasladó a los mecanismos del control social los ideales de la rehabilitación compulsiva, de la prevención del conflicto por intervención oportuna ante un pronóstico sombrío.

Recordemos el fratricidio y matricidio realizado por Pierre Rivière, publicado en los Anales de Higiene Pública y Medicina Legal en 1836, analizado luego por Foucault y retomado por Marí (Ref.). En este caso, uno de los peritos, el Dr. Vastel, dirá: "*La relación de sus memorias no puede excluir en absoluto la existencia de la alienación anterior al parricidio. Finalmente, el retorno de Rivière a ideas más sanas puede no tener mucha duración, y si no es culpable, es, al menos peligroso, y debe ser secuestrado por su propio interés y, sobre todo, en el de la sociedad*".

Observemos cierto deslizamiento con respecto al modelo jurídico, que ansía llegar a la verdad como consecuencia de una confrontación necesaria resuelta en base a pruebas, que destaca la igualdad entre las partes, e impulsa los ideales de autonomía y autodeterminación. Modelo entonces que provoca consecuencias sobre actos pasados y no futuros por previsibles que sean.

Sin embargo pareciera ser que un cierto diagnóstico podría justificar un determinado tratamiento, susceptible de mutar en castigo si fracasa, con límites relativamente inciertos.

Recordemos que el castigo se liga más con el criminal que con el crimen en sí, es decir sobre aquello que le da a un sujeto la calificación de criminal: sus motivaciones, su voluntad, sus tendencias, sus instintos.

Resaltemos, por otro lado, el carácter no científico de los juicios de peligrosidad y el componente "político" de los mismos.

La peligrosidad es, desde aquí, una palabra usada en forma cotidiana para legitimar encierros.

Recordemos una vez más el lazo que la medicina establece entre locura, crimen, peligro social en relación con la explosión urbana, la superpoblación, la promiscuidad, el alcoholismo, el desenfreno, etc.

Foucault plantea (Ref.) en este punto la pregunta respecto al por qué la Medicina se esfuerza por ocupar este espacio. Explica que no basta con pensar que trataba de esta manera de anexas a su práctica un nuevo territorio, ni alcanza tampoco con suponer una necesidad intrínseca de racionalizar este espacio confuso entre crimen y locura. Concluye así: *"Si el crimen se convirtió entonces para los psiquiatras en un problema tan importante es porque se trataba menos de un terreno de conocimiento a conquistar que de una modalidad de poder a garantizar y justificar"*.

Podían discutir respecto al origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales pero todos coincidían en considerarla un "peligro" social o fuente de peligros para el entorno, para sí y para la descendencia. Es posible y necesario reiterar a esta altura la certidumbre en el uso de la palabra peligrosidad para sí y para terceros.

## PELIGRO - EL PSICOANÁLISIS

Veamos ahora que dice el psicoanálisis de estas cuestiones. No pretenderemos agotar la cuestión, en todo caso bordearla.

Empecemos recordando que Edipo es arrojado a las aguas por Layo y Yocasta ya que, según el oráculo, era quien mataría al primero y casaría con la segunda. Edipo se tornaba así peligroso. Era, indudablemente el deseo de Edipo el que se convertía en amenazante para Layo. Pero recordemos también que más adelante Edipo también consultará al Oráculo y sabrá de este vaticinio. Convencido de que nada podrá hacer para vencer aquello que se le impone, el Destino, Edipo migra. Es entonces cuando abandona su tierra adoptiva y, sin saberlo, regresará al origen dando cumplimiento a la profecía. Edipo huye de la que considera su familia ya que algo en él acaba de revelársele como peligroso para sí mismo; aquel deseo que atemorizaba a Layo ahora se torna amenazante también para el propio Edipo.

Por lo pronto Freud utiliza en distintos artículos al término Peligro. Por lo general lo hace, en las cuestiones relacionadas justamente con la resolución edípica, refiriéndose a la figura paterna y lo hará para aludir a cuestiones externas, que no precisa, pero que adquieren el valor de peligrosas para la subjetividad del individuo.

En *El Malestar en la Cultura*, al referirse a la determinación de lo malo y lo bueno, explicará que lo malo es todo aquello que amenaza al sujeto con la pérdida del amor. Se referirá entonces a la búsqueda del castigo como manera de paliar el "mal" cometido, aclarando que este "mal" puede serlo aún cuando el sujeto no hubiera hecho nada, objetivamente, malo. La peculiaridad de malo lo dará entonces el hecho de tratarse de algo que no habría que haber hecho, ya que su concreción amenaza con la pérdida referida y con la consiguiente angustia frente a esta pérdida.

Por cierto que el concepto de peligro, en el texto freudiano no parece tener que ver con lo que hasta aquí estamos tratando. Pareciera, por otro lado, que será el concepto de agresividad el que más puede acercarse a la temática.

Veamos que dicen Laplanche y Pontalis al respecto (Ref.) Estos autores definirán la agresividad como una *"tendencia o conjunto de tendencias que se actualizan en conductas reales o fantasmáticas, dirigidas a dañar a otro, a destruirlo, a contrariarlo, a humillarlo, etc. (...). El psicoanálisis ha concedido una importancia cada vez mayor a la agresividad, señalando que actúa precozmente en el desarrollo del sujeto (...). Esta evolución de las ideas ha culminado en el intento de buscar para la agresividad un sustrato pulsional único y fundamental con el concepto de pulsión de muerte"*.

Es justamente en el llamado Complejo de Edipo donde el psicoanálisis tradicionalmente reconoce la coexistencia de tendencias amorosas y hostiles.

Freud reserva casi con exclusividad el concepto de "pulsión agresiva" para referirse a la parte de la pulsión de muerte que es dirigida hacia el exterior con consecuencias directas en la motilidad.

Cuando esquematizábamos exageradamente la tragedia de Edipo hicimos referencia a la cuestión del deseo. Sabemos que éste es subversivo por definición, por estructura.

Freud, por otra parte, referirá en el artículo ya citado el mandamiento cultural que aparece más identificado con el Superyó: "*Ama a tu prójimo como a ti mismo*". Esto implicaría suponer que al Yo le es posible obedecer todo aquello que se le ordene pues, al decir de Freud, "tendría un gobierno irrestricto sobre su ello". Pero pronto Freud advierte que este mandamiento es el ejemplo más psicológico del Superyó de la cultura toda vez que se torna incumplible en la medida en que la cultura "sólo amonesta".

Si por otro lado sabemos que el neurótico fantasea aquello que el perverso actúa y sabemos también que la fantasía reconoce su estatuto en el inconsciente, por lo tanto es ingobernable a voluntad, ¿en qué medida aquella realidad a la que nos remite el deseo no puede llegar a constituir un franco peligro para sí o para terceros?. Al respecto volvamos a Edipo en el tránsito de su tragedia.

Recordemos que cuando Freud se introduce en la evocación de la sexualidad infantil de sus pacientes cree descubrir, con sorpresa, que todos ellos habrían sido seducidos, en edad infantil, por personajes relevantes (padre, madre o nodriza). Más adelante descubrirá que en realidad ese juego de temprana sexualidad inducida por un adulto, adquiriría validez desde lo que pasará a llamar "realidad psíquica".

Traigo esta cuestión aquí para que podamos, igual que lo hizo Freud en su momento, cuestionarnos sobre la autenticidad material de lo producido por un sujeto frente a las técnicas administradas en una pericia. Las técnicas revelan al observador a veces aquello a lo que no se tendría acceso por otras vías ya que se trata de contenidos que permanecen ocultos aún para el propio sujeto; se trata de aquello que tiene legalidad inconsciente. Es así como tal tipo de respuesta frente a tal o cual estímulo suele ser interpretado por el técnico como presencia de carga agresiva, ausencia de ella, etc., etc. sin poder acotar que tal contenido detectado en el tal o cual protocolo revela en efecto una verdad del entrevistado que no necesariamente se corresponde unilinealmente con el criterio de verdad que desde el Derecho se busca. Dicho en otras palabras, ¿qué autenticidad tendría un pronóstico que olvide la universalidad de este componente "agresivo" o confunda el estatuto de lo inconsciente con la certeza del acto?.

No olvidemos que "nuestro universo psíquico está plagado de fantasías sádicas de asesinatos, de sueños de agresión que a veces nos sorprenden, que (otras) se pueden contar o que nos avergüenzan" (Ref.) y que hasta llegan a atemorizarnos.

En el artículo freudiano ya citado (Ref.) el autor alude al prójimo de un sujeto como un objeto sexual, como un auxiliar y también como aquel objeto que puede permitir la satisfacción de su agresión, ya sea explotándolo laboralmente, abusando sexualmente de él, humillándolo, martirizándolo y hasta matándolo.

Es así como Freud plantea que la agresividad es un componente inherente al sujeto humano, así hablará de "la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros." (Ref.). Si tenemos en claro que las técnicas proyectivas permiten formular hipótesis respecto a la estructura de personalidad de un sujeto pero no aportar certezas, ¿quién podría entonces asegurar que tal o cual respuesta es prueba indubitable de tal o cual conducta? y mucho menos que tal o cual respuesta debe resultar advertencia ante eventuales peligros?.

Por otro lado, como viéramos más arriba, el concepto de agresividad sólo roza, desde la psicología el más abarcativo e impreciso de peligrosidad. ¿Cómo podríamos medir la "peligrosidad" de un banquero que se apropia de los ahorros de sus clientes?, ¿cómo la de un político?

Por último quiero terminar citando una vez más a Freud. Voy a repetir un párrafo que Freud agregó al final de *El Malestar en la Cultura*, en 1931, cuando ya se tornaba notoria la amenaza hitleriana. Dice Freud:

*"Hoy los seres humanos han llevado tan adelante su dominio sobre las fuerzas de la naturaleza que con su auxilio les resultará fácil exterminarse unos a otros, hasta el último hombre. Ellos lo saben; de ahí buena parte de la inquietud contemporánea, de su infelicidad, de su talante angustiado. Y ahora cabe esperar que el otro de los dos "poderes celestiales", el Eros eterno, haga un esfuerzo por afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?"*

# **Productos Informáticos**



# SIGMUND FREUD CD

## *In Context*

### SIGMUND FREUD CD ©

Por primera vez en su computadora, Ud. tiene el TEXTO COMPLETO de la Obra de Sigmund Freud, en su versión castellana, junto a Folio Views©, la más potente herramienta de consulta.

En sólo segundos tendrá a su alcance todos sus artículos, notas, láminas y referencias que podrá recorrer y consultar con enorme facilidad.

Imagínese encontrar en instantes expresiones compuestas como Complejo de Edipo o represión primaria, o investigar todo lo relativo a formación de síntomas, pero sólo en los artículos referidos a Historiales Clínicos, o escritos antes de una fecha determinada!

Piense en este ejemplo:

Freud se ocupa del amor de transferencia 31 veces; 19 en los artículos de Técnica Psicoanalítica, escritos entre 1910 y 1919, y sólo 3 veces trata el tema en los trabajos relacionados con Mitos y Religiones escritos entre esas fechas.

¿Cuánto tiempo le llevaría encontrar esta información en el libro? ¿Sería posible hacerlo?

Todas las combinaciones son posibles, pues toda la Obra está en sus manos con un poderoso y sencillo lenguaje de búsqueda. De inmediato, puede leer el texto buscado, imprimirlo o grabarlo en un disquete.

SIGMUND FREUD CD © le permite desarrollar y utilizar su propia manera de estudiar:

- Incorpore sus propias notas al texto.
- Resalte con colores los temas de interés.
- Genere enlaces entre textos, vinculando entre sí distintos puntos de la Obra .
- Agrupe los artículos por tema de acuerdo a su propio criterio.

Y además: dejar señaladores, crear campos con palabras clave, exportar textos para incluir citas en sus escritos científicos, imprimir los resultados de sus búsquedas en papel o grabar en cualquier formato en disquete.

Con gran sencillez:

SIGMUND FREUD CD © funciona como cualquier programa de primer nivel que opere bajo Windows©, lo que le permitirá dominarlo muy rápidamente. Y para guiarlo paso a paso Ud. cuenta con:

- Un completo manual impreso de más de 200 páginas con todos los detalles y ejemplos que necesita.
- Dos manuales on-line incluidos en el disco: una Guía Rápida y el Manual del Usuario en edición electrónica.
- Y para todas las dudas, el soporte técnico de IN CONTEXT a todos los usuarios registrados.

### Un libro electrónico



SIGMUND FREUD CD© es un libro electrónico. Reúne textos, gráficos, enlaces y también contendrá sus propios trabajos y comentarios personales.

Veamos qué relaciones existen entre un libro común y un libro electrónico:

El libro se divide en volúmenes, capítulos, subcapítulos y párrafos para organizar el texto. SIGMUND FREUD CD© llama niveles a los capítulos y subtítulos, y divide al texto en registros (records) que habitualmente coinciden con los párrafos.

En un libro Ud. puede marcar pasajes importantes con resaltadores de color. En SIGMUND FREUD CD© Ud. puede crear sus resaltadores. marcar los párrafos de su interés y luego utilizarlos para búsquedas especiales.

En un libro, Ud. deja un papel para señalar una página. En uno electrónico, crea un señalador (que no se traspapela ni se cae!)

En los libros, la Tabla de Contenido muestra cómo está organizada la obra. En SIGMUND FREUD CD todos los niveles están a su alcance para ubicarlo de inmediato en la página exacta.

Los índices analíticos le permiten encontrar ciertos temas seleccionados previamente por el editor. En un libro electrónico todas las palabras, frases o combinaciones de ellas están a su alcance, gracias a la función Búsqueda (Query)

### La Barra de Herramientas (Toolbelt)

La Barra de Herramientas, ubicada a la izquierda a lo largo de la pantalla, le permite el acceso con sólo un click del Mouse a casi todas las funciones del programa. Las Herramientas de la Barra pueden ser ajustadas según su necesidad para adecuarse a su modo de trabajo. (Seleccione File > Preferences desde el Menú principal para hacerlo). . Además de poder elegir qué Herramientas estarán disponibles, Ud. puede optar por ubicar la Barra en el extremo superior de la Pantalla. Algunas de los botones más importantes de la Barra son:

### Tabla de Contenido (Table of Contents)

La Tabla de Contenidos le permite examinar rápidamente el Contenido de la Obra. Esta Tabla puede ser contraída o expandida, de modo de recorrer con mayor o menor profundidad de subtitulado. Un signo más (+) a la izquierda de un título indica que ese título puede ser expandido, es decir que contiene subtítulos. El signo menos (-) por lo contrario, indica que ya no puede ser expandido, pero sí colapsado.

Cada título de la Tabla de Contenidos está unido al punto correspondiente en la Obra, de modo tal que haciendo doble-click sobre cualquiera de ellos, lo coloca de inmediato en el sector del texto deseado.

Folio Views - [Contents - SIGMUND FREUD CD DEMO]	
View	Search Window Help
Subtitulo_1	1 2 3 4 5 6 7 8 9 All
↕ INTRODUCCIÓN A LA VERSIÓN DE DEMOSTRACIÓN. INTRODUCTION	
↕ XI - PROYECTO DE UNA PSICOLOGÍA PARA NEURÓLOGOS - 1895 [1901]	
↕ XVII - LA INTERPRETACIÓN DE LOS SUEÑOS (*68) - Flectere si nequeo	
XVIII - LOS SUEÑOS (*145) - 1900 [1901]	
↕ XIX - UNA PREMONICIÓN ONÍRICA CUMPLIDA (#400) - 1899 [1941]	
<b>- XIX - EL CHISTE Y SU RELACION CON LO INCONCIENTE - 1905</b>	
- C) PARTE TEÓRICA	
6.- Relación del chiste con los sueños y lo inconsciente.	
XXXIII - EL DELIRIO Y LOS SUEÑOS EN LA «GRADIVA», DE W. JENSEN	
XXXV - EL POETA Y LOS SUEÑOS DIURNOS (*287) - 1907 [1908]	

### Archivo de Trabajo (Shadow File)

Constituyen una importante característica técnica del programa. El Archivo de Trabajo permite realizar cambios a la Base de Datos sin realizar realmente modificaciones en la copia maestra de la misma.

El Archivo de Trabajo no es una copia simple de la Base de Datos (lo que resulta bueno por cuanto una Base de Datos puede requerir mucho espacio en disco). Es una transparencia, un overlay, ubicada sobre la Base

de Datos. En ella se registran todos los cambios de edición que se realicen y a qué lugar de la Base pertenecen esos cambios. Esta modalidad ocupa menor espacio que la Base de Datos.

En otras palabras Ud. puede hacer todos los cambios que desee, desde realizar enlaces hasta escribir sus propios textos. Estos quedarán registrados en un pequeño archivo, el Archivo de Trabajo (Shadow File), que estará guardado en el disco rígido. De este modo cada vez que lo desee los tendrá a su alcance. Es posible tener más de un Archivo de Trabajo, dependiendo solamente del espacio disponible para guardarlos en el disco rígido.

## Enlaces (Links)

Los enlaces, técnicamente llamados enlaces hipertextuales, son vinculaciones que el usuario establece entre dos elementos del texto.

Frecuentemente Ud. encontrará en sus lecturas que dos puntos de la Obra, distantes entre sí, guardan entre ellos afinidad temática. Si establece un enlace entre ellos, un doble-click del Mouse lo transportará rápidamente de un punto a otro.

Los enlaces pueden unir textos, gráficos, un texto con el resultado de una búsqueda, y hasta dos Bases entre sí.

## Búsquedas (Query)

Las Búsquedas, son probablemente la función más importante de SIGMUND FREUD CD©.. Seguramente la mayor diferencia entre un libro impreso y uno electrónico, es la posibilidad de realizar en instantes consultas - desde la más simple a la más compleja con gran facilidad.

Como Ud. leerá los siguientes términos repetidamente, es necesario que conozca su significado:

Hit (Acierto o Acierto): El resultado de una consulta siempre le dirá cuántos registros contienen aciertos. Un acierto es la palabra o frase que Ud. está buscando. Los aciertos quedan resaltados en el texto al concluir la búsqueda.

Pattern (Patrón de Búsqueda): Es la expresión de lo que Ud. está buscando. Básicamente es un conjunto de letras que puede o no formar una palabra completa y contener o no comodines. Por ejemplo el patrón <Hist\*> le permitirá encontrar todas las palabras que comienzan con hist (histeria, historia, histología, etc.)

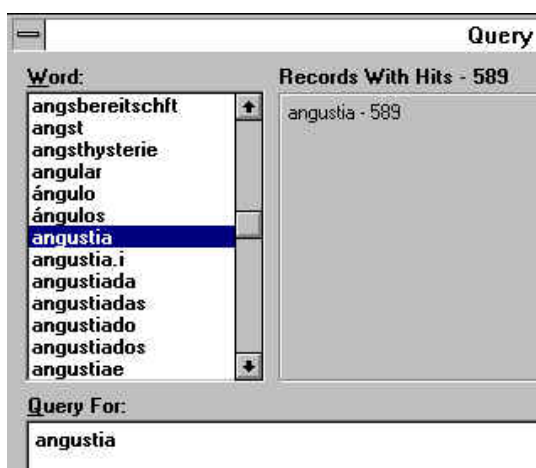
Phrase (Frase): Es una expresión compuesta de más de una palabra.

Query (Consulta): Es la pregunta que Ud. hace a la Base.

Scope (Alcance): Especifica en dónde se hace la búsqueda. Normalmente una búsqueda se realiza a lo largo de toda la Base. Si Ud. especifica un alcance, está acotando la búsqueda a un sector determinado de la misma. Ejemplos posibles: limitar la búsqueda al Grupo de artículos escritos antes de 1910, o a al texto que está contenido en las Notas al Pie de Página, etc.

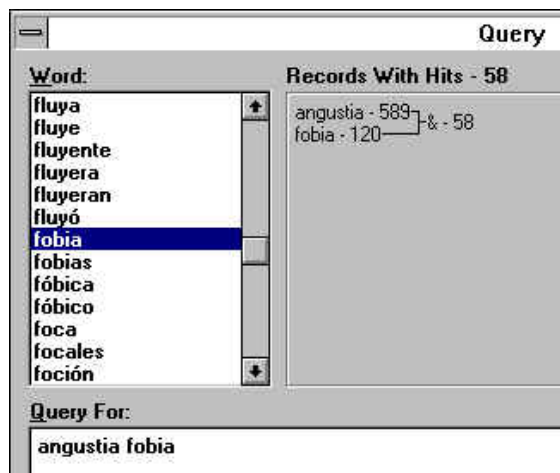
### Una búsqueda sencilla

Veamos cuántas veces aparece la expresión angustia a lo largo de la Obra.



Como puede ver, con sólo ingresar la palabra, Ud. obtiene el resultado. SIGMUND FREUD CD lo lleva de inmediato al lugar exacto de cada cita.

Vea el siguiente ejemplo:



Aquí se pidió por angustia y fobia. El resultado se interpreta de este modo:

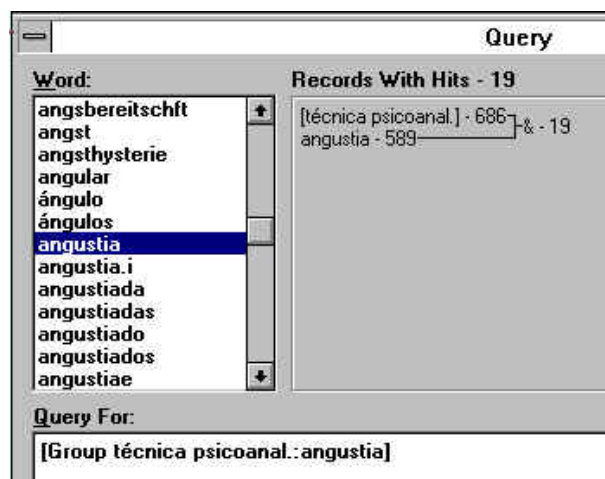
Angustia = 589 veces

Fobia = 120 veces

Ambas expresiones juntas = 58 veces

### ***Una búsqueda más compleja***

Observe el siguiente ejemplo:



Esta vez, la consulta ha sido: angustia pero sólo en los artículos referidos a Técnica Psicoanalítica. De este modo, y guiado paso a paso por el Manual del Usuario, Ud. puede realizar toda clase de combinaciones de términos, ya sea a lo largo de toda la Obra o sólo en los Grupos de Artículos que Ud. determine.

### **Resaltadores (Highlighters)**

Seguramente Ud. utiliza resaltadores para señalar con color partes de sus escritos cuando desea destacar una parte del texto.

SIGMUND FREUD CD le ofrece la misma posibilidad, pero con un poderoso agregado: no sólo puede resaltar texto del color que quiera, sino que luego puede efectuar búsquedas dentro de los textos resaltados.

El Resaltador (Highlighter) se usa para agrupar información relacionada entre sí. Ud. puede crear uno nuevo o utilizar uno ya preparado.

### **Señaladores (Bookmarks)**

El señalador le permite marcar un lugar dentro de la Base de Datos al que Ud. podrá volver cuando desee. Use también esta opción para poder volver rápidamente a los lugares que Ud. hubiera señalado como ítems de interés para su trabajo de investigación. Los señaladores deben ser identificados con un nombre para su rápido uso. No existen límites en su número.

### **Notas del Usuario**

Seguramente mientras Ud. estudia, hace resúmenes y apunta sus observaciones y las reflexiones que le trae la lectura. Escribe en pequeños papeles, o tal vez en fichas, con la esperanza de que le sean útiles más adelante.

Si Ud. es metódico, a lo largo del tiempo ha acumulado dos cosas: centenares de fichas... y un problema: ¿Cómo recuperar la información recogida en ellas ? ¿Cómo aprovechar todo ese caudal?. Ud. ya sabe que los ficheros manuales sólo permiten una recuperación lenta y parcial.

SIGMUND FREUD CD le da la posibilidad de organizar una colección electrónica de sus propias notas. Con sólo una tecla, Ud. abre una ventana en la que puede escribir sus propios comentarios, guardarlos y utilizarlos como parte de búsquedas posteriores, pues todo lo que Ud. incorpora queda automáticamente indexado con el conjunto de la Obra.

Como con los Grupos, Ud. puede solicitar búsquedas limitadas. Puede pedir que algo sea buscado sólo dentro de las Notas. Así Ud. tendrá todo su propio material totalmente a su disposición.