

Differenz

Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas

AÑO 3, NÚMERO 2: JULIO DE 2016. ISSN 2174-6796

[pp. 85-99]

Recibido: 28/05/2016

Aceptado: 14/06/2016

“Das Ding”, el retorno y la vertebración ontológica del psicoanálisis. Comprensión lacaniana de la filosofía de Heidegger

“Das Ding”, the return and the ontological structure of psychoanalysis. A Lacanian understanding of Heidegger’s philosophy

Alfonso A. Gracia Gómez

Universidad de València (UV)

Resumen

El psicoanálisis y la filosofía mantienen una relación que debe leerse en el más complejo sentido de una ambivalencia originaria, que constitutivamente retorna. Da igual que se trate del eterno retorno de lo mismo, del retorno de lo reprimido o del retorno a Freud, porque en todos los casos se trata de poner en juego ese ejercicio enigmático, tan característico de la filosofía, que descubre sus objetos en el propio discurso, con ánimo a generarse un lugar que sirve como reflejo de un “otro” especular al que tiende con el mismo ahinco que lo repudia. Por ello, tanto el lenguaje de la filosofía como el del psicoanálisis están atravesados por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición ingenua y tirana del sujeto.

Palabras clave: psicoanálisis; ontología; inconsciente; cosa; sujeto; retorno.

Abstract

The relation between Psychoanalysis and Philosophy should be understood in the more

complex sense of an originary ambivalence, which constitutively returns. No matter question of the eternal return of the same, the return of the repression or the return to Freud, because in all cases it is put into play the enigmatic exercise, so characteristic of the philosophy, that discovers its objects in the discourse, in order to build a place that plays as a reflection of an specular "other", who tends to become as vigorously as it is refused. Therefore, the language of philosophy and of psychoanalysis is crossed by a fundamental, and often latent, question, that has to do with the naive and tyrant condition of the "Subject".

Keywords: Psychoanalysis; ontology; Unconscious; Ding; "Subject"; Return

1. Introducción: un paso atrás que rememora

El presente texto se propone mostrar que la noción lacaniana de "retorno a Freud" solo se entiende en el contexto de una comprensión de la filosofía que sigue los pasos de un fuerte impulso heideggeriano, siempre presente a lo largo del recorrido del psicoanalista francés. Lacan encuentra en el autor alemán una ocasión para reflexionar sobre su posición como intérprete a la vez que autor fundamental –y hasta fundante– del psicoanálisis. Es fácil comprobar cómo la obra de Freud no se deja leer del mismo modo una vez que ha pasado sobre ella el ingenio de Lacan, reproduciendo un efecto hermenéutico que, a nuestro parecer, pone en consonancia lo específico de la propuesta psicoanalítica con el proyecto de ontología heideggeriana, bien entendida como pensamiento o preguntar por el ser.

Pues el nombre mismo de "retorno", con el que nos remite Lacan a su reencuentro con "la cosa freudiana", es una clara referencia al "paso atrás" heideggeriano. Pero hay otro sentido –más "técnico", quizás, pero a la vez más profundo– que nos recuerda que también el "retorno" fue tenido en cuenta por Freud, particularmente en la forma del "retorno de lo reprimido". Se trata ahora, pues, de algo que tienen en común, no solo los intérpretes, sino la cosa misma; algo que se expresa de forma característica en esta suerte de operación fenomenológica en la que consiste el "retornar". Como lo describe Heidegger:

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan por las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan sin la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora¹.

De igual modo, la revisión lacaniana de la palabra de Freud no llega a sus conclusiones como un mero "resultado" de la aplicación proyectiva de los propios "prejuicios"

1. Heidegger, M.: op. cit., p. 133 (ed. alemana: p. 174).

teóricos –como si se hubiera limitado a aplicar los esquemas heredados de la lingüística y la antropología estructurales–, sino de su intención temprana, y nunca abandonada, de situar al psicoanálisis en el centro del debate epistemológico, y por ende filosófico, de su época. Pues si el psicoanálisis, que es discurso del inconsciente, tiene razón de ser, dice “verdad”, el espacio que le corresponde es y debe ser entonces fundamental y fundante.

Ello se debe a que, para Lacan, el inconsciente es aquel lugar donde se problematiza la fundación de todo discurso teórico, específicamente el científico y en concreto según lo comprende Descartes. En este punto, los análisis de Lacan respecto al *cogito* cartesiano se tornan imprescindibles; según estos, la verdad es tal porque está fundada en un yo autoevidente, de modo que parecería que una noción como la de inconsciente no debería poder referirse a otra cosa que a lo autoevidente de sí. Pero la cuestión no es la de destruir al sujeto para que podamos volver a remontarnos a la tarea cartesiana como si nada hubiera ocurrido –la propuesta que parecen haber defendido otros autores como Paul Ricoeur–; la cuestión es, en cambio, más simple y a la vez más profunda: se trata de un “darse cuenta” de que, en su profundidad, la crítica al sujeto realizada por el psicoanálisis hunde sus raíces en algo que tiene que ver con la propia fundación cartesiana de la subjetividad.

Sin embargo, ¿hasta qué punto supone esta filiación una dependencia equívoca de la metafísica de la conciencia en el proyecto psicoanalítico freudiano, tal y como lo define Heidegger en sus ya famosos *Seminarios de Zollikon*? Por ejemplo, Michel Henry sigue muy de cerca este argumentario y llega a equipar la formulación freudiana del inconsciente con una suerte de “vitalismo” naturalista que, en el fondo, no dice nada nuevo respecto a la psicología cartesiana. Ello significaría que el psicoanálisis no puede ser equiparado, en efecto, a una ontología, ya que el inconsciente, tal como lo concibe Freud, no funda, sino que bebe de un naturalismo anterior que exige ser “fundado” en los términos de una auténtica ontología “anterior”, esto es, pre-discursiva. Una ontología que verdaderamente se sitúe en la vecindad de eso que, con Heidegger, venimos a denominar “la Cosa”.

2. La ambivalencia entre psicoanálisis y filosofía

La crítica filosófica del psicoanálisis no debe ocultarnos el hecho de que también desde el psicoanálisis es muy característico el rechazo a ser equiparado con esa misma filosofía. Cuando leemos que el psicoanálisis no es / debe ser *Weltanschauung*, como señala Freud con insistencia, porque “no es filosofía”, debemos advertir que no es sino en la “agresión” a la filosofía donde justamente encuentra el analista la entonación de su propio “yo”. Por una parte, la reprobación de la filosofía es indispensable, porque constituye la base sobre la cual fundamenta la cientificidad de su psicoanálisis como *Naturwissenschaft*. Como dice Assoun: «a la universalidad sistemática se opone el

“particularismo” científico ... es separándose del apriorismo filosófico, tal como él lo concibe, que Freud define del mejor modo la identidad de la ciencia analítica»². Por otro, el rechazo freudiano de la filosofía “habla” él mismo un lenguaje filosófico³, como lo muestra el siguiente ejemplo:

El 24 de noviembre de 1909 el Dr. Haus profirió su conferencia en la “*Sociedad de los miércoles*” acerca del problema de los universales y la relación entre forma y materia⁴; circunstancia en la que Freud se muestra partidario de la necesidad de resolver aquel “error histórico”. Más allá del contenido filosófico de sus palabras (el error en que consiste el platonismo, con el que por cierto también muestra su simpatía por los posicionamientos filosóficos de Nietzsche), lo que deja ver esta anécdota es, ante todo, lo insostenible de una pretendida ruptura de Freud con la filosofía, a la que no se ahorra toda posible ocasión de censurar. Se trata, pues, de una relación que debe leerse en el más complejo sentido de la *ambivalencia*: ambivalencia freudiana que no debe ocultar los términos de un mutuo *desencuentro* original, y hasta originario, de la relación del psicoanálisis con la filosofía. Assoun lo propone en los términos de un “descubrimiento” de la palabra psicoanalítica en el discurso filosófico:

Trátase, pues, de exhumar el discurso freudiano sobre la filosofía (ya que se lo ha enterrado con tanto cuidado). Pero la restitución de la palabra de Freud, de carácter tan desconcertante, revela la razón por la que se la ignoró (circunstancia que responde asimismo a motivaciones ideológicas más profundas). En efecto, nos encontramos con un discurso tornadizo, múltiple y, por último, ambivalente; por una parte, Freud presenta fórmulas categóricas para despojar a la filosofía de sus pretensiones de legislar en el terreno de la ciencia psicoanalítica; por otra, reconoce humildemente la importancia de la filosofía en la “actividad del pensamiento” humano. Por un lado, Freud lanza a los filósofos sarcasmos que rayan en la caricatura y el lugar común; por el otro, podemos observar el retorno regular de referencias a ciertos sistemas que parecen cumplir una función necesaria en los puntos decisivos de la argumentación freudiana.⁵

Por un lado, la “torcedura” del discurso que plantea Assoun debe interpretarse como un intento por huir de toda sistematicidad, propia de la *Weltanschauung* que identifica Freud con la “anticientífica” filosofía. Del mismo modo, se explica desde este problema, que en gran medida es para Freud incluso una necesidad; a saber: el inconsciente es “otra cosa”, distinta a lo expuesto por los propios textos, especialmente por los textos

2. Assoun, P.L.: Freud, cit., p. 52.

3. Vetter, H., Hagl, L.: op. cit., pp. 9-23.

4. Schellenbacher, M.: op. cit.

5. Assoun, P.L.: Introducción, cit., p. 12.

sistemáticos –es decir, aquellos en los que es la palabra la que acaba por imponer su propia norma–. Allí donde esto ocurre, allí donde el investigador se encuentra en la conformidad de un discurso cerrado, la palabra pierde su poder referencial y, por el contrario, tendrá por misión defenderse de eso “otro”, presente en la realidad, y que se escapa a lo dicho.

No solo Freud, también Lacan se ocupó significativamente en promover y profundizar en esta distinción. El análisis lacaniano de los celos infantiles, sin los que no cabe comprender lo específico de la fase lacaniana del espejo, nos parece que ilustra muy bien el mismo esquema. De ser posible extender esta peculiaridad al espacio de lo filosófico, resultaría que tanto el psicoanálisis como la filosofía se caracterizarían por la capacidad de delimitar su imagen en el reflejo especular de la otra disciplina, que siente y teoriza como su opuesta y rival.

En este esquema, la figura de la madre es sustituida por el descubrimiento de la propia imagen del *infans* en el espejo. Es el espejo, de este modo, el que da forma propiamente al *individuo*, es decir, como un agregado de todas sus partes. Por lo tanto, el *individuum* se persigna antes como *dividuum*, y se recupera la completud a través del retorno invertido de una unidad imaginaria, que será desde este momento *su* imagen. Inventa así un lugar donde se hace posible situar al yo que habla en relación con el sujeto que habla a través de él. El espejo le da una *forma (Gestalt)*, que sin embargo deberá *fracasar* para superarse a sí misma. De otro modo, el yo queda atrapado en una unidad ilusoria, cuya otra cara corresponde al despedazamiento que el individuo comprueba en sí⁶.

Esta “otra cara” de la unidad sitúa la agresividad y el masoquismo del lado de la confirmación de la propia individualidad en la amenaza de destrucción que muestra la agresividad⁷. En contra del yo romántico, aquello que lo constituye no es la conciencia de sí (el yo = yo)⁸, la unidad, sino la *agresividad* en que se sostiene. De ello es muestra el *transitivismo* infantil, o sea la confusión típica por la que el niño llora cuando pegan a otro, o le denuncia cuando ha sido él quien le ha pegado⁹. Lacan cita aquí unas palabras de San Agustín: «He visto con mis ojos y conocí a un chico pequeño presa de los celos. No hablaba aún, pero ya contemplaba, pálido y mirada envenenada, a su hermano de leche»¹⁰. La relevancia de la cita agustiniana está en que confirma una situación en la que los celos son la estructura en la que se produce el descubrimiento del otro, y no al revés.

Sin embargo, en esta fase todavía estaba funcionando la identidad propia del

6. Masotta, O.: p. 101.

7. *Ibidem*, p. 104, n. 18.

8. *Ibidem*, p. 103.

9. “Tesis II”, en Lacan, J.: op. cit., p. 96 ss., (ed. francesa: p. 103 ss).

10. *Ibidem*, p. 107 (ed. francesa: p. 114).

planteamiento idealista. Lacan considera este transitivismo como el signo de esta fase en la que lo específico es la *identificación al semejante*: un *yo soy otro* que, amén de reproducir las palabras de Rimbaud, sigue siendo romántico en tanto afirma la individualidad en la identificación especular. En la simetría invertida propia del espejo, el otro aparece y es identificado mediante la agresión en la que se confirma su individualidad, ya que el sujeto solo puede afirmarla a condición de hallarla en otro. Se culmina el paso de la unidad a una dualidad, ya preparada desde un inicio. Lacan lo ejemplifica como el paso de un estado *de* espejo, donde el individuo se contempla a sí mismo, su propio cuerpo fragmentado, a otro *en* espejo, en el que la aniquilación de la unidad (individualidad) del semejante confirma la unidad (individualidad) propia. La identificación a la propia imagen (doble especular de la fragmentación, que es el que induce a la agresividad) ha preparado la *identificación al semejante*, fase ulterior que se muestra en los celos infantiles: producto de una "ambivalencia primordial".

En el fondo, en Freud y en Heidegger, el psicoanálisis y la filosofía se han vertido una crítica equivalente. El *feedback* entre ambas "disciplinas" es algo más que una circunstancia eventual, hasta el punto de que gran parte del crédito que todavía se concede al psicoanálisis en nuestro mundo académico no proviene de los saberes así llamados "científicos", sino más bien de las facultades de historia del pensamiento y de filosofía. Es comprensible: en una universidad dominada por el apremio de los rendimientos económicos, a un "saber" como el psicoanalítico, que se delimita en la ruptura de las utilidades y es capaz de definir su importancia con independencia de su posible servicio social, ya casi solo le corresponde un lugar testimonial en las paredes más altas del archivo, las mismas que le quedan a la filosofía, o lo poco que de ella nos sigue permitiendo la academia.

El psicoanálisis define su identidad en la ambivalencia, pues. Y muy especialmente, en la ambivalencia con la filosofía. Por ello nos parece adecuado centrar nuestra atención en la condición ambivalente de la cosa del psicoanálisis. En este sentido, no debemos dejar de notar que la cosa empieza a ser tal en psicoanálisis desde el momento en que se le pone el apelativo de "lingüística". No es un mero predicado de la cosa: en psicoanálisis, la cosa es lingüística porque "es" desde que se la interpreta y se le hace hablar. Además, tampoco debemos pasar por alto que el primero que la señaló como "cosa", Lacan, la definió de este modo.

Desde estos presupuestos, debemos volver a la manera como esa ambivalencia estructura la relación de un sí mismo que, por decirlo con Derrida, se produce siempre en un "a posteriori" intrínseco, diferente; un encuentro que es siempre *re*-encuentro y que por eso Lacan delimita con la fórmula del retorno. Pero, entonces, el "retorno" implicado en su activación es "cosa" de Lacan y como tal nos parece que reclama su espacio en todo intento de aproximación a la temática freudiana. Mucho más si este

acercamiento se produce desde la filosofía, donde la mediación lacaniana ha sido fundamental para producir el efecto significativo que el psicoanálisis ha llegado a tener para las tradiciones estructuralista y posestructuralista; efecto sin el cual no tendría sentido la determinación del tema freudiano como “cosa”.

3. El retorno y la cosa en la filosofía

Esa cosa pronunciada, pues, por otros: esa cosa implicada por la misma praxis médica a la que renuncia, en cierto modo, el espacio de “su” reflexión. Solo en este punto nos parece que está justificado acudir a las determinaciones de la cosa, tal como se la condiciona a ser “manipulada”, diríamos, con posterioridad (*nachträglich*). Se viene a cerrar en cierto modo, aunque solo sea de manera viciosa, el círculo ambivalente de las relaciones entre el psicoanálisis y la filosofía, abierto *in illo tempore*¹¹ por Freud: la cosa que produce efectos, tiene en todo momento (o al menos a partir de cierto momento) como testigo privilegiado a la filosofía.

Fue Whitehead quien dijo que toda la historia de la filosofía podía reducirse a notas a pie de página de la obra de Platón. Pero lo relevante, lo filosófico, de semejante afirmación no es tanto la honra que se pretende hacer con ella de la filosofía platónica, sino más bien el carácter marginal que este gesto suyo le concede a toda filosofía. Nos explicamos: toda filosofía está sita *en el margen* en la medida en que se escribe con la mirada puesta en sus antecesores, y que se proyecta al futuro, constituyéndose en una simultánea operación de retorno.

Así, nos preguntamos: ¿por qué este seguir interesándonos en la palabra de aquel a quien –pensemos en el caso de Platón y Aristóteles– queremos rechazar? ¿Cuál es el sentido de un “diálogo”, a todas luces ficticio, como el platónico, pero mediante el cual el filósofo se presenta a la publicidad? Siguiendo la indicación de Whitehead, casi tenemos la tentación de definir al “filósofo” como aquel que se hubiera creído demasiado al pie de la letra el *diálogo* de Platón, y que realizara en su propia obra el deseo, ingenuo, infantil, de convertirse en uno de sus personajes. Al hacerlo, es verdad, tiende a olvidarse de la respuesta del interlocutor: hay quien verá en ello una estrategia autoritaria; al fin y al cabo se trata de llevar a su término efectivo la tiranía del deseo.

¿A quién se dirige su palabra? Porque el filósofo, a día de hoy, ya no dialoga, hace monólogos. Cuida su lenguaje como si no quisiera ser cogido en descuido. Elabora sus argumentos “hasta el final”, es decir, hasta que cobran sentido. No se deja arrastrar por el dominio de la palabra de otro, por el ritmo marcado por ese Sócrates autoritario e interrogador. El filósofo es así el primero en reivindicar su mayoría de edad poniéndose en lugar de un “Otro”. El gesto sadiano (así lo certifica Lacan en *Kant con Sade*) no hace más que reproducir el momento ilustrado inherente a toda verdadera filosofía.

Desde el punto de vista de Lacan, tanto el lenguaje de la filosofía como el del psicoanálisis

11. Según el sentido que le da Elíade, M.: op. cit.

están atravesados, pues, por una pregunta fundamental, y a menudo latente, que tiene que ver con la propia condición ingenua y tirana del sujeto. El sujeto que piensa, el sujeto que conoce y, en última instancia, el sujeto que habla; es este sujeto que "se impone" en su decir. Por su parte, la "cosa" se vuelve manifiesta de forma innegable desde el momento mismo en que surge a colación el deseo. El filósofo debe tomar una enseñanza de su propia relación con la historia, y analizar esa suerte de "estructura" en la que, a través de su palabra, parece aspirar a un "sí mismo" que solo es "lícito" u "original" en la medida en que este origen se encuentra formulado a siglos de sí.

Si se piensa, el diálogo trae dos cosas a colación: temporalidad y palabra; y entretanto no podemos olvidar que la propia filosofía platónica es un retorno a Sócrates, quizás el retorno inaugural. El rechazo en filosofía no quiere (no debe) decir "olvido". El rechazo es una operación de "retorno" en su sentido pleno: actualización en la repetición de un hecho fundamental: el de volver a pensar (con Heidegger: para que se manifieste lo –todavía– no pensado). Por ello la filosofía prácticamente se define por esta necesidad de volver a su historia, de una manera muy particular; de una manera en la que, en cierto modo, ella misma se define como "proyecto".

Nos gustaría tomar unas palabras de Nietzsche, que ilustran a la perfección la estructura temporal a la que nos estamos refiriendo, y que creemos encuentran un perfecto acomodo en la noción de "retorno" que estamos intentando configurar:

A la manera de un monumento, de un anticuario o crítica: la pregunta es cómo [tales indagaciones históricas] pueden servir a la vida, es decir, qué futuro preludian. "Per se" no es "bueno" o "malo". El texto habla en conjunto sobre el movimiento hacia el porvenir, entendido como un "llegar a ser distinto al que se es". Así llegan a integrarse el futuro y la vida.¹²

El retorno es la estructura inercial de la labor del filósofo; constituye, como tal, la esencia de la filosofía. Para lo que nos ocupa en estos momentos, da igual que se trate del eterno retorno de lo mismo, del retorno de lo reprimido o del retorno a Freud, porque de todos modos debemos poner en juego ese ejercicio de la filosofía enigmático, que descubre sus objetos en el propio discurso con ánimo a generarse un lugar, reflejo, nuevamente, de un "otro" especular. A la manera de la secuencia que se abre entre *Mensch* y *Übermensch* en la obra de Nietzsche-Zaratustra, donde el hombre debe producir las condiciones de aparición de ese "alter ego" que lo trasciende y justifica (*rechtfertigen*) –y, como tal, funda, casi diríamos "legaliza" sus aspiraciones de subjetividad–; como si imitara este esquema, decimos, el yo freudiano está condenado a producirse a sí mismo en una suerte de "como si" fuera de hecho ese "Otro" al que Freud, no sin motivos, bautiza como *Überich*, allí donde se deben poner en juego las

12. Nietzsche, F.: op. cit., p. 269 ss.

relaciones entre objeto y sujeto en el atravesamiento de esta idealidad imposible.

4. El inconsciente como lenguaje y el carácter subjetivo de la Cosa

La traducción lingüística de la cosa pasa por su conversión en mensaje: pues no revela su sentido sino en el acto mismo de ser dicha. La palabra “mensaje”, por su parte, se refiere no a la unión de uno o más enunciados con un objeto empírico¹³, sino al grupo de relaciones entre los elementos de la comunicación. Para que nos entendamos, es este mensaje el que arrastra la caracterización del objeto como *objeto perdido*. El discurso, entonces, no lo es del objeto, sino algo que sucede entre unos mensajes y otros. Es decir, que la cuestión remite todo el tiempo a *quién habla y a quién se dirige el discurso*¹⁴.

Para Lacan, el origen del mensaje no es, por ello, tanto el sujeto-emisor cuanto, más bien, el interlocutor. Lo que a su vez nos da las claves determinantes para entender la relevancia del *retorno a Freud*: pues siendo su objeto el texto freudiano, debe entenderse como interlocutor, y así causa de su mensaje, aquello que residualmente se continúa en su discurso, “aquello” causa del mensaje original: lo que Lacan llama la cosa freudiana. Esta “cosa”, además, no siendo sino un “faltante” en el discurso, no puede indicarse con un lenguaje referencial, simple, de donde nos explicamos los abusos que al lector exige Lacan a través de su *estilo*¹⁵.

La Cosa como sujeto. Hay que decirlo sin ambages. Recuerdo del *hypokeimenon* griego que los latinos, según el propio Heidegger, no acertaron a traducir correctamente con el *subjectum* cuyos coletazos llegan a nuestra –característicamente moderna– “subjetividad”.

Según Henry, que en esto sigue a Heidegger, Freud deduce “su” inconsciente de los datos, lo que le lleva a denunciar que el inconsciente hereda *de facto* las categorías que le supone la consciencia. Esto acaba para siempre con la idea de un inconsciente original y originador de la vida psíquica. Sin embargo, a nuestro entender, Freud había comprendido muy bien este problema al referirse al sentido restrictivo de la partícula “in-” (*un-*), y, de hecho, en *La interpretación de los sueños* deniega la tendencia a hablar de “subconsciente” como una herencia antipsicológica característica de la modernidad, que había ocupado su atención en la conciencia. El inconsciente no es meramente algo que subyace a la consciencia (eso a lo que llamaríamos “subconsciente”); es, en cambio, la condición negativa misma de la posibilidad de la conciencia, es decir, en este caso, de su positividad. Este es un requisito que Freud tiene siempre muy presente en su concepción de la “psicología” como noción queridamente opuesta a la filosofía. Véase, si no, la siguiente cita, extraída de la propia *Traumdeutung*:

También de la distinción entre *supraconsciencia* y *subconsciencia* –dice Freud–,

13. Masotta: op. cit., p. 16.

14. *Ibidem.*, p. 17.

15. *Ibidem.*, 24.

predilecta de la bibliografía más reciente sobre las psiconeurosis, tenemos nosotros que mantenernos alejados, pues precisamente parece destacar la equiparación entre lo psíquico y lo consciente.¹⁶

Estas consideraciones sirven para una comprensión profunda del valor crítico de la obra de Freud y de las resonancias que de esta se vierten en la polémica que enfrentó a Lacan con el freudismo: la concepción del inconsciente no podía ser de un orden tan simple como lo pretendían los portavoces de la psicología del yo. En este sentido, se entiende que el análisis lacaniano de los textos (no ya solo de Freud, sino en este caso, por ejemplo, del relato de Poe: *La carta robada*) tenga menos que ver con las interpretaciones psicoanalíticas al uso, en su tiempo, más apegadas al modelo biográfico de textos freudianos como *Poesía y verdad*, v.g., que con el descubrimiento de estructuras, que siguen el ejemplo del análisis de los sueños, siempre paradigmático¹⁷. Así, cuando Lacan toma el psicoanálisis como "cosa" acabada, su tarea no es la de exponerlo, sin más; muy al contrario, la ocupación que le corresponde es la de restituir un "resto" mediante el que "aquello de lo que habla Freud" pueda ser mostrado. Su tarea principal no es ya heurística (tarea en la que seguiría inmerso el freudismo de su tiempo), pues, ni expositiva, sino de *demostración*¹⁸.

5. El lacaniano "retorno a Freud"

Buscando un símil con el proyecto heideggeriano, encontramos que la operación lacaniana está atravesada por el olvido inicial de la palabra de Freud, que Lacan encuentra en el freudismo de su época, y que ejemplificamos en un cierto abandono de lo que acabamos de distinguir como "modelo biográfico" de la interpretación. Este olvido se resuelve en el retorno a los condicionantes de su conversación con Heidegger, o lo que es lo mismo: a la proximidad de ambos autores con Freud. Así el tema que está todo el tiempo presente es el del *retorno* a un pensamiento "otro" que plasme lo más esencial. Ello es lo que Heidegger ha encontrado en el decir poético de Hölderlin y Lacan en el lenguaje naturalista de Freud. Desde este punto de vista, la reflexión en psicoanálisis no es otra cosa que el retorno. Por eso sus enunciados no deben expresarse como posturas a debatir; razón por la que Lacan siempre consideró que debía formular sus propios espacios de interacción, más allá de los dispuestos por la ciencia (es decir, el laboratorio o la universidad). Por eso no tiene sentido esa parte del lacanismo que transmite el mensaje de que Lacan *supera* a Freud, en un olvido patente de la obra freudiana, que no solo contradice la concepción lacaniana del retorno, sino muy especialmente la comprensión heideggeriana de la historicidad, en la que entendemos que aquella se funda.

16. Freud, S.: op. cit., p. 605.

17. Derrida, J.: op. cit., pp. 11 ss.

18. Masotta, O.: op. cit., p. 25.

Citando a los psicoanalistas Parra y Tabakián:

...al no insistir en una lectura de Freud desde Freud (Lacan) va hacia el otro lado, es decir va desde lo propio del pensar de Freud a lo extraño del primer pensar y retorna desde esto extraño reconociendo lo más propio del pensamiento del psicoanálisis.¹⁹

Hemos dicho que lo que es la cuestión es la Cosa freudiana: o sea «la verdad de Freud de que hay algo verdadero»²⁰. Es por ello preciso entender que el “retorno” lacaniano estaba ya inscrito en Freud, ya que funda el proceder teórico y práctico del psicoanálisis como decir (de lo) inicial, de lo olvidado por el pensamiento moderno que Heidegger llama metafísica, y que en Freud reviste la forma de una crítica de la conciencia y un descentramiento del yo.

Para Heidegger, el pensar inicial es un *Andenken*, de otro modo, *Denken-an*, pensar-en, ya que se trata de un pensar que abandona el presente y va hacia lo-sido, retorna. Este *Andenken* señala el carácter previo, incluso preontológico, que Lacan otorga al Inconsciente, y que aboca al hombre al camino más difícil, ya que este nunca “es” en casa: aquí su tragedia como *Trauerspiel* (juego del duelo), que le impide “olvidar”²¹. El freudismo no supo ver esta relación de Freud con la crítica de la metafísica, y debido a ello fue incapaz de interpretar en su verdad la fórmula mágica *Wo Es war, soll Ich werden*.

Para Lacan, el freudismo, como dice Heidegger de la ciencia, «no piensa»²². «La cuestión que vuelve en el pensar de Freud es la Cosa freudiana», que aparece en el *lugar* inicial donde «Ello habla», lo que sucede «allí donde ello sufre»²³, que es lo mismo que mantenerse firme en este lugar inicial que señala “lo propiamente inconsciente” como ex-centricidad radical, o sea excluido del yo. El hombre nunca puede ser el centro justamente por su relación con el lenguaje, que se da en su punto de cruce con el ser: allí adonde conduce la repetición que Lacan delimita como una “insistencia significativa”, o sea en la búsqueda afanosa de su significado (el sentido, el ser). De este modo, es la freudiana compulsión de repetición (*Wiederholungszwang*) la que aporta la posibilidad de someter el universo al lenguaje; y la labor del analista consiste en traer la autenticidad más radical, la autenticidad de la muerte, a la presencia, mostrando la diferencia (por decirlo con Lacan) entre lo simbólico y lo imaginario: entre la palabra plena y la palabra vacía.

19. Parra, C., Tabakián, E., op. cit., p. 95.

20. *Ibidem*, p. 14.

21. *Ibidem*, p. 63.

22. *Ibidem*, p. 16.

23. *Ibidem*, p. 98-9.

6. La autenticidad del objeto ante la Cosa

«Más allá de la madre aparece el Otro del otro, su 'Ley'»²⁴, dice el psicoanalista francés para explicar el segundo tiempo del Edipo. El significante vacío deviene ley, con lo que el objeto-causa del deseo, el origen de las identificaciones, lo *residual* en la cadena intersubjetiva, se convierte en objeto perdido. De este modo, el momento de la castración que legitima este segundo tiempo abre un espacio óptimo para la noción lacaniana de Real, una noción que hereda importantes ecos de la *heterología* (ciencia o saber de los restos, lo residual o lo imposible) de Bataille; el cual la había propuesto, justamente, como una *inversión* completa del sistema filosófico²⁵.

El planteamiento lacaniano nos presenta, pues, un sujeto castrado en tanto que se ha visto obligado a sacrificar su *objeto*. Este objeto que surge ahora como *causa sui* es el *falo* que referirá todo el tiempo en sus análisis sobre la desideratividad del sujeto y la intersubjetividad. Por eso la cuestión del falo gira, como le sucede a Hamlet –ese gran neurótico, de una enfermedad que no es psicológica sino existencial–, en torno al *duelo*: la noción de "falo" no menciona otra cosa que al significante de lo que está ausente, y es en esta condición que se hace constitutivamente presente: siempre está ahí. En esto se identifica con el ser, que constitutivamente *retorna*.

Esta función de duelo es la estructura de la castración, que es ahora la privación del *objeto del deseo* (objeto *a*). La *a* es la que «sostiene la relación del sujeto con eso que él no es»²⁶, ya que, en su configuración de objeto, aunque no puede aspirar a su ser, puede aspirar a *tenerlo*. Lo perdido en la castración simbólica, el falo, resplandece positivamente como objeto "*a la mano*", es decir, como "algo" que se puede tener o no tener (*a*). Recuperando los análisis que hace al respecto Heidegger en *Ser y tiempo*, de nuevo, Parra y Tabakián explican que «"lo que se tiene" (das Gehabte) *está siempre a nuestra in-mediata disposición para cualquier uso ... Un "tener" así es un modo nuevo de libertad ... Con esto tenemos ya tener y existencia juntos.*»²⁷

Este "tener" nombra, en principio, un modo "inauténtico" del ser-ahí heideggeriano, pero está claro que solo ya su lugar en la estructura nos revela la posibilidad que abre al sujeto en la pregunta por el ser. Así como el ser se manifiesta (*fainesthai*) en la fenomenicidad del objeto, así este objeto *a* deviene posibilidad de un «tener más apropiado» (dicen los autores), en el sentido específico de que lo que *se tiene* no deviene propiedad del sujeto, sino al contrario, lo tiene a uno como su aspiración más inmediata. Así el objeto *a* es definido como *causa del deseo*, o sea de lo que al sujeto le falta, pues constituye al sujeto en su falta de ser, como manifestación luminosa de esta carencia. Funda así un nuevo retorno de la subjetividad que sigue los pasos del *Er-*

24. *Ibíd.*, p. 131.

25. Roudinesco, É.: *op. cit.*, p. 206.

26. Parra, C., Tabakián, E.: *op. cit.*, p. 39.

27. *Ibíd.*, pp. 40-1.

streben (tender, aspirar) heideggeriano:

El aspirar que no quiere la posesión de lo aspirado sino que éste permanezca mantenido en el aspirar para que el que aspira (el sujeto) se halle a sí mismo, partiendo de sí mismo hacia sí²⁸.

Este objeto por el que, en su anhelo, el sujeto es “poseído”, nos remite a los análisis heideggerianos sobre el habitar y el construir (*Wohnen und Bauen*), en el célebre ejemplo heideggeriano de la central hidroeléctrica²⁹. La tesis incluye la creencia de que originariamente *Wohnen* y *Bauen* (que significan “habitar” y “construir”) provienen de un mismo y único vocablo, ya que lo que se construye trae a sí la condición de un nuevo habitar. Así, lo esencial del puente no es la facultad de cruzar el río, sino la de reunir la tierra: es un *entre* las dos orillas que señala como *causa* a algo que está más allá: una *x* desconocida. Pues bien, este es el en que sirve el falo a la dialéctica lacaniana del deseo: «el deseo ... es articulado como algo contrario a la construcción de la realidad»³⁰, por eso está indebidamente señalado por el pensamiento metafísico que intenta designarlo como “cosa” —en este caso, ente. Volvamos al ejemplo: lo que el puente crea es un *lugar* que está más allá del planteamiento metafísico; el puente así considerado no es una “cosa”, el sentido que da Heidegger a la voz “objeto”, sino una “Cosa”.

“Cosa”, en el mismo sentido en que Lacan nombra su “cosa freudiana”, es ante todo lo que no está comprometido con nada. Se trata, pues, de la “cosicidad como tal”, la esencia de la “cosa”, en minúscula, que nombra el pensamiento metafísico en general (y añadiríamos que el freudismo, el mismo que fue denostado por Lacan, en particular). Por fin, en el pensamiento lacaniano, la Cosa se corresponde con ese significante que, a su vez, corresponde al falo: un espacio abierto al habitar del hombre en el que se localiza su *verdad* plena.

7. Algunas preguntas, a modo de conclusión

El sentido del retorno a Freud es, pues, la Cosa freudiana: el retorno al lugar desde el cual se habla, allí donde el pensar de Freud retorna y en cuya proximidad busca ubicarse Lacan. Tal es el sentido profundo del deslumbramiento que siente Lacan por la *tópica* freudiana, a partir de la cual tiene sentido hablar de la vecindad de los sistemas. Esta proximidad articula la relación entre ese pensar “otro” y el nuevo inicio anhelado por Heidegger: se trata de dejar-ser el *Wo Es war...* del que hablábamos, y entonces se nos debe hacer patente la estructura de verdad del ello como *lugar* del ser.

Sin embargo, Lacan no cesa en recurrir a Heidegger, y en concederle un sitio privilegiado en toda esta “parafernalia”. Lo que otea Lacan en el autor de *Ser y tiempo* tiene que

28. *Ibíd.*, p. 42.

29. *Ibíd.*, p. 43 ss.

30. *Ibíd.*, p. 46.

ver con este vacío metafísico en el que nos han dejado los postulados freudianos. Si no hay propiamente "sujeto", según lo entienden los modernos, si no hay un yo original indivisible y autoevidente, ¿qué le corresponde hacer a esta suerte de sujeto originado que no deja también de producir, originar, y devenir del mismo modo paradójicamente originario? Es decir: ¿cómo debe afrontar el descubrimiento de su imposibilidad esta suerte de "residuo de sujeto" que se nos muestra en el hablar? ¿Le corresponde volver a los orígenes, recuperar el sentido de la tierra, ponerse en lugar del *Es*, de la *S* que significa sujeto, y proyectarse, no ya de manera imaginaria (idealista, reguladora), sino fáctica, con lo que tenga a la mano, como el artesano, o mejor, tomando como paradigma al artista?

Pero, si hacemos memoria, ¿al artista no lo habíamos expulsado de la ciudad? ¿Supone este retorno, en realidad, pues, la aceptación de un error? De algún modo sí. En ciertas ocasiones, Freud habló de "error histórico" al referirse al dualismo platónico. Pero Lacan, ¿qué papel puede jugar, a partir de entonces? ¿No tendremos la tentación de señalar su inconsciente estructurado lingüísticamente, siguiendo el modelo de las matemáticas, para revelar una cierta operación de "retorno" al cielo platónico de las ideas? ¿Y podemos decir algo muy distinto, entonces, del salto estructural de la segunda tópica freudiana? Quizás no haya respuesta adecuada que no siga dejando abierta la propia pregunta. Si, después de todo, conseguimos definir coherentemente la filosofía como una operación de retorno, parece razonable suponer que hemos llegado al momento en que se quiera cerrar, de una vez, el círculo.

BIBLIOGRAFÍA

- Assoun, P.L. (1981: *Introducción a la epistemología freudiana*. México: Siglo XXI, 1981.
- Assoun, P.L. (1982): *Freud. La filosofía y los filósofos*. Barcelona: Paidós, 1982.
- Derrida, J.: *El concepto de verdad en Lacan*. Buenos Aires: Homo Sapiens, 1977.
- Elíade, M.: *El mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- Freud, S.: *La interpretación de los sueños*; en *Obras Completas*, Vol. V. Buenos Aires: Amorrortu, 1996.
- Kierkegaard, S.: *La repetición*. Madrid: Alianza, 2009.
- Kittler, F.: "Einleitung, 9.", en libro: *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*. Paderborn – München – Wien – Zürich : Ferdinand Schöningh, 1980, pp. 7-15.
- Heidegger, M.: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001 (cit. también la edición alemana: *Vorträge und Aufsätze*, Verlag Günther Neske, 5ª ed.).
- Henry, M.: *Genealogía del psicoanálisis*. Madrid: ed. Síntesis, 2002.
- Lacan, J.: *Escritos*, en *Obras escogidas I*, Barcelona: Siglo XXI – RBA, 2006; (cit. también la edición francesa: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris 1996).
- Massotta, O.: *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Proteo, 1970.
- Nietzsche: *Consideraciones intempestivas*. Madrid: Alianza, 2000 (cit. en alemán: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Berlín: De Gruyter, 1999).
- Parra, C., Tabakián, E.: *Lacan y Heidegger, una conversación fundamental: Dimensión trágica de la ética*. Buenos Aires: Paradiso, 1998.
- Ricoeur, P.: *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI, 1970.
- Roudinesco, É.: *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Schellenbacher, M.: "Sigmund Freud und Franz Brentano", en revista *eJournal Philosophie der Psychologie*, marzo de 2011.
- Vetter, H., Nagl, L. (ed.): *Die Philosophen und Freud*. Wien – München: R. Oldenbourg Verlag, 1988.