

VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2014.

Motivos heideggerianos en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”.

Kripper, Agustín.

Cita:

Kripper, Agustín (2014). *Motivos heideggerianos en “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956”*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-035/652>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/a6x>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

MOTIVOS HEIDEGGERIANOS EN “SITUACIÓN DEL PSICOANÁLISIS Y FORMACIÓN DEL PSICOANALISTA EN 1956”

Kripper, Agustín

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN

El presente trabajo se propone formalizar en el escrito de Lacan, “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (1956), los argumentos que Lacan, al discutir con la tradición posfreudiana, usa en su revisión del psicoanálisis en su aspecto doctrinario y formativo, con el fin de delimitar brevemente ciertos motivos heideggerianos. La hipótesis general en la que se enmarca es que la recepción de la obra de Heidegger en Lacan repercutió en su teoría y su clínica. La exposición se detendrá, en particular, en los argumentos lacanianos, para captar su lógica interna y evidenciar, de ese modo, la presencia de problemas relativos a la naturaleza del inconsciente como consecuencia de la distinción entre dos niveles: uno constituyente y otro constituido. En las conclusiones, se articulará brevemente dichos problemas con el núcleo del estilo argumentativo de Ser y tiempo (1927) de Heidegger.

Palabras clave

Lacan, Heidegger, Inconsciente, Trascendental, Verdad

ABSTRACT

HEIDEGGERIAN MOTIFS IN “THE SITUATION OF PSYCHOANALYSIS AND THE TRAINING OF PSYCHOANALYSTS IN 1956”

This paper intends to formalize in Lacan’s écrit, “The Situation of Psychoanalysis and the Training of Psychoanalysts in 1956” (1956), the arguments that Lacan, in discussing with the post-Freudian tradition, used in its review of the doctrinal and training aspects of psychoanalysis, in order to briefly isolate some Heideggerians motifs. The general hypothesis in which this paper is framed is that the reception of Heidegger in Lacan’s work had an impact on his theory and his clinic. The exposition will examine particularly the Lacanian arguments in order to apprehend their internal logic and thereby demonstrate the presence of problems concerning the nature of the unconscious as a result of the distinction between two levels: one which is constituent and one which is constituted. The conclusions will briefly articulate the core of the argumentative style of Heidegger’s Being and Time (1927) .

Key words

Lacan, Heidegger, Unconscious, Transcendental, Truth

Introducción

Existe un consenso generalizado sobre el psicoanálisis lacaniano que sostiene que el retorno a Freud de Lacan se habría concretado a través de la elaboración de los tres registros y la primacía del simbólico, el cual sería solidario de la noción de estructura en auge a comienzos de 1950 (cf. p. ej., Roudinesco, 1986). Ahora bien, ese parecer suele omitir, al menos parcialmente, el hecho de que Lacan se valía hasta entonces de argumentos fenomenológico-existenciales, heideggerianos en particular. Este trabajo estudiará el escrito “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” (Lacan, 1956) para formalizar los argumentos que Lacan, al discutir con la tradición posfreudiana, usa en su revisión del psicoanálisis en su aspecto doctrinario y formativo, con el fin de delimitar brevemente en la conclusión ciertos motivos heideggerianos, dejando para posteriores trabajos su ulterior articulación con la filosofía de Heidegger. La hipótesis general de trabajo es que la recepción de la obra de Heidegger en Lacan repercutió en la teoría y la clínica que es su consecuencia. Este trabajo se inscribe en el proyecto más amplio de tesis doctoral en filosofía: “La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan. La fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente” (financiado por Beca de Doctorado del CONICET).

La situación y la formación entre lo verdadero y lo real

El escrito “Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956” fue el resultado de una conferencia que Lacan dio en 1956 (de Frutos Salvador, 1994: 350).[1] Dictada en conmemoración del primer centenario del nacimiento de Freud, describe las deficiencias que, a los ojos de Lacan, afectaban dos aspectos cruciales de la disciplina inventada por el vienés: la situación de la doctrina y los problemas de la formación. El título ya indica estos dos temas: por un lado, la *situación de psicoanálisis*, y, por el otro, la *formación del psicoanalista*. Ambas cuestiones resonarán en otro texto lacaniano de un año más tarde: “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957). Puede afirmarse que gran parte de las críticas efectuadas allí a la tradición posfreudiana ya están presentes, *in nuce*, en la conferencia de 1956.

Al comenzar el texto, Lacan brinda una de sus intuiciones fundamentales: el uso adecuado de los términos con los que Freud define la experiencia psicoanalítica no debe entenderse en calidad preceptiva, sino conceptual. Dicho de otro modo, Freud define la experiencia psicoanalítica con *conceptos*, y la tradición posfreudiana, no pudiendo repensar esos conceptos, los habría hecho parte de un rito convirtiéndolos en meros preceptos, esto es, en ceremoniales vacíos.

Siguiendo la misma lógica, Lacan opone la *situación verdadera* y la *formación válida* (que, implícitamente, va a entender, sería la brindada por el propio expositor) a lo que él llama la “situación real” y la “formación dada”. Podemos apreciar cómo hace jugar aquí dos niveles: el de lo *verdadero* (lacaniano) y el de lo meramente *real-dado*

(posfreudiano). Y haciendo una precisión adicional, Lacan afirma que no pretende -mezclando el psicoanálisis y la formación- estudiar la situación del psicoanalista, sino centrarse en la situación del psicoanálisis. Dado que si bien Lacan, por su parte, como él mismo recuerda, había afirmado irónicamente, en "Variantes de la curatipo", que el psicoanálisis sería el tratamiento que se espera de un psicoanalista, en verdad "es el psicoanálisis mismo lo que define la calidad del psicoanalista" (Lacan, 1956: 460). Esto equivale a decir, para retomar el título, que *la situación del psicoanálisis debe reexaminarse para poder estar en condiciones de juzgar la formación del psicoanalista*.

Siguiendo la línea planteada al principio, Lacan sostiene que los términos freudianos satisfacen las exigencias de los conceptos porque son idénticos a: 1) la estructura de la relación analítica; y 2) el significante que se capta en esa relación. Los conceptos freudianos "articulados poderosamente, no corresponden a nada que se dé en la intuición inmediatamente" (Lacan, 1956: 461). Lacan da un ejemplo proveniente de la ciencia moderna: comprender la "fuerza" desde la física es radicalmente distinto que entenderla desde el sentido común. Lo mismo ocurre en el campo del psicoanálisis. Por ejemplo, es diferente entender la "*Versagung*" correctamente como una renuncia (simbólica) y, erróneamente, como una frustración (real, en el sentido de la mera realidad). Del mismo modo, con otro ejemplo, es muy distinto definir la "transferencia" acertadamente como la forma de reproducción que ocurre en el análisis (reproducción que, por ende, en su mayor parte, debe ser inadvertida por el sujeto) y como una constelación de sentimientos experimentados por el paciente (y que, por lo tanto, son advertidos por él). Con un último ejemplo, Lacan muestra que Freud define la "resistencia" como los acontecimientos, hasta los más accidentales, en la vida de un sujeto que obstaculizan el análisis, y no como la actitud de oposición propia de ese vocablo en su uso vulgar. Vemos, entonces, que si Lacan ya había opuesto el término freudiano como conceptualmente rico al término posfreudiano como conceptualmente vacío y ceremonialmente lleno, ahora redobla la crítica: *el término freudiano es un concepto verdadero, mientras que el término posfreudiano es un concepto falso, diríase, dado que apela a la intuición*. Aquí retorna, como apreciamos, la pareja de *lo verdadero (lacaniano) o científico y lo real-dado (posfreudiano) o vulgar*.

A continuación, en la misma línea, Lacan argumenta que

"para saber qué es la *transferencia*, hay que saber qué ocurre en el análisis. Para saber qué ocurre en el análisis, hay que saber *de dónde viene la palabra [parole]*. Para saber qué es la *resistencia*, hay que saber *qué hace de cortina al advenimiento de la palabra*, y esto no es una disposición individual, sino una interposición imaginaria que rebasa la individualidad del sujeto, en la medida en que estructura su individualización tal como es especificada por la relación dual" (Lacan, 1956: 461-462; el subrayado es nuestro).

Lacan califica estas aseveraciones de *formulación abstracta* porque, según él, indican *los fundamentos de la investigación psicoanalítica* (tal como la fórmula general de la gravitación sienta los de la física). En cambio, sostiene que la escasez del rigor conceptual y de los desarrollos técnicos en el campo de psicoanálisis obedece a una peculiar confusión en los preceptos de la práctica, que, a renglón seguido, examina.

Según Freud, recuerda Lacan, la *actitud asistemática* es la base de: a) la *regla fundamental* (que exige al paciente no omitir mencionar nada de lo que se lo ocurra, y para ello, renunciar a cualquier crítica y selección de sus ocurrencias); y b) la *atención libremente flotante*

por parte del psicoanalista, correlativa de la regla. Ambos preceptos, entre los cuales se tiende la *experiencia psicoanalítica*, destacan, para Lacan, el papel fundamental del *discurso del sujeto* y de la *escucha de ese discurso por parte del psicoanalista*. Los psicoanalistas de la primera hora se dedicaron a esto, según Lacan, obteniendo abundantes datos o fuentes de conocimiento, pero, al mismo tiempo, conduciendo a un callejón sin salida. Porque al orientarse con esos datos se toparon con el problema de que los pacientes, también familiarizados con esos conocimientos, les ofrecían interpretaciones ya preparadas para que el analista proporcionase. Perdido *el más allá del discurso*, quisieron *recuperarlo inventando un tercero oído que percibiese sin intermediarios*, una inmediatez de lo trascendente (llamada, variando según cada autor, afecto, vivencia, actitud, descarga, necesidad de amar, agresividad latente, armadura del carácter y sistema de defensas), cuyo reconocimiento sólo era accesible a una nueva instancia incognoscible: *lo inarticulado*. Sobre esa base, se erigieron todas las fantasías psicológicas de la tradición psicoanalítica.

Freud, al contrario, según Lacan, ya entre 1897 y 1914 intentó "distinguir entre lo imaginario y la realidad [réel] en los mecanismos del inconsciente" (Lacan, 1956: 463). Pero los psicoanalistas posteriores terminaron, primero, *convirtiendo a lo imaginario en una realidad más*, y luego, *encontrando en lo imaginario la norma de la realidad*. De seguro, según Lacan, acertaron al reconocer que lo imaginario no es algo ilusorio, pero erraron al olvidar que, como Freud mostró, *la función imaginaria se subordina a la determinación simbólica* (la cual actúa tanto en el olvido verbal como en la estructura del fetichismo). Precisamente, el hecho de que Freud siempre remitiese el análisis de las neurosis al *complejo de Edipo*, se explica porque apuntaba a *asegurar lo imaginario en su concatenación simbólica*, dado que *lo simbólico exige al menos tres términos*. Por eso el analista no debe olvidar al Otro entre los dos que, como está presentes, no envuelven a quien habla.

Por lo demás, Lacan recuerda

"la diferencia entre un materialismo naturalista y el *materialismo freudiano*, que lejos de despojarnos de *nuestra historia*, *nos asegura su permanencia en su forma simbólica*, independientemente de los caprichos de nuestro consentimiento. Esto no es poco, suspendiendo que *representa adecuadamente los rasgos del inconsciente*, que Freud afirmó cada vez más, en vez de suavizarlos. Entonces, ¿por qué eludir las preguntas planteadas por el inconsciente? Si la asociación llamada 'libre' nos brinda acceso al inconsciente, ¿lo hace a través de una liberación que podría compararse a la de los automatismos neurológicos? Si las *pulsiones* que se descubren en el inconsciente son del nivel diencefálico, o incluso del nivel rincefálico, ¿cómo podemos concebir que *se estructuran en términos de lenguaje?* Porque si bien, desde el origen, *[a] sus efectos se dieron a conocer en el lenguaje, [b] sus astucias*, que aprendimos a reconocer desde entonces, *denotan un procedimiento lingüístico*, tanto en su trivialidad como en sus finuras" (Lacan, 1956: 466; el subrayado es nuestro).

Destacamos tres cosas. El materialismo freudiano: a) asegura la historia por medio de su inscripción en lo simbólico; b) da cuenta de los rasgos del inconsciente; c) concibe en términos lingüísticos no sólo los efectos pulsionales, sino también los mecanismos pulsionales (las "astucias"). Esto es lo que explica las dos caras del conflicto psíquico, según nuestra lectura de Lacan. Por un lado, por eso las pulsiones, actuadas en forma de charadas en los sueños, tienen ese aire de *Witz*, del mismo modo que su presencia dis-

tingue lo acerado (*esprit*) de lo cómico (lo primero en el nivel del Otro, y lo segundo, en el del otro). Por otro lado, por eso la defensa (cuya negación manifiesta la ambigüedad del inconsciente) también utiliza formas retóricas, cuyos modos deben conceptualizarse a partir de los tropos y figuras aisladas por Quintiliano (el accismo, la metonimia, la catacrexis, la antífrasis, la hipálage y la lítote, entre otros), “algo que nos parece más claro a medida que la defensa nos parece más inconsciente” (Lacan, 1956: 466). En suma, el lenguaje estructura, a la vez, la pulsión y la defensa.

Por lo tanto, según Lacan, el inconsciente no excluye ninguna forma estilística, sin importar cuán elaboradas sean. La formación del analista debería, de este modo, incluir una *problemática de lenguaje* que le permita distinguir el *simbolismo* de la analogía natural. Abarcaría así la *distinción saussureana entre el significante y el significado*, fundante de las ciencias humanas, pero que ya era clara para Quintiliano y San Agustín. En efecto, en sus textos muestran que cualquier discurso sobre el lenguaje no debe eludir *la primacía del significante sobre el significado*.

Lacan precisa que, si bien esa primacía puede desconcertar a algunos, “sólo el psicoanálisis es capaz de *imponer* esa primacía a *nuestro pensamiento*, demostrando que el significante puede prescindir de cualquier *cogitatio*, hasta la menos reflexiva, [a] al efectuar reagrupamientos indubitables en las significaciones que avasallan al sujeto y, más aún, [b] al manifestarse en él en esa intrusión alienante con la que la noción de ‘síntoma’ en análisis adquiere un sentido emergente: el sentido del significante que connota la relación del sujeto con el significante” (Lacan, 1956: 467). Por eso, prosigue Lacan,

“el descubrimiento de Freud es la verdad de que [a] *la verdad nunca pierde sus derechos*, y que, [b] aunque pueda refugiarse sus credenciales hasta en el dominio destinado a la inmediatez de los instintos, *sólo su registro nos permite concebir la duración inextinguible del deseo*, un rasgo del inconsciente que difícilmente sea el menos paradójico [...]. Ese registro de la verdad debe tomarse *al pie de la letra*; en otras palabras, la *determinación simbólica*, que Freud llama sobredeterminación, debe considerarse ante todo como un producto de sintaxis, si se quiere captar sus efectos analógicos. Porque *esos efectos se ejercen del texto al sentido*, lejos de imponer su sentido al texto (como se ve en los deseos realmente insensatos, que son los menos retorcidos de esos efectos). La lógica combinatoria nos da la forma más radical de esa determinación simbólica” (Lacan, 1956: 467; el subrayado es nuestro).

Entonces, la verdad -que, agregamos, está reprimida- siempre perdura y mantiene el deseo. Y, además, la verdad concierne a la determinación simbólica, cuyos efectos van del significante al significado (“del sentido al texto”). Por otro lado, ya antes de nacer e incluso después de morir, según Lacan, el hombre se encuentra atrapado en la cadena simbólica (la cual fundó su linaje antes que su historia fuera bordada en él), esto es, capturado enteramente en su propio ser, como un peón, en el juego del significante (desde antes que sus reglas le sean transmitidas, si acaso logra descubrirlas): un orden “lógico” de prioridades, es decir, “siempre actual”. Y ninguna prehistoria nos permite borrar *el corte ocasionado por la heteronomía de lo simbólico*: “el hecho de que *lo simbólico sea exterior al hombre* es la mismísima *noción del inconsciente*” (Lacan, 1956: 469; el subrayado es nuestro). Por eso, sostiene Lacan,

“no es el alma, siguiendo a Aristóteles, la que habla, sino el hombre el que habla con su alma, a condición de agregar que recibe el

lenguaje y que, para soportarlo, sumerge en él mucho más que su alma: sus propios instintos, cuyo fondo resuena en las profundidades para devolver el eco del significante. Y cuando ese eco reemerge a la superficie, el hablador se maravilla de ello y eleva la alabanza de romanticismo eterno. ‘*Spricht die Seele, so spricht...*’ ‘El alma habla, escúchenla...’ ‘*ach! schon die Seele nicht mehr...*’. Pueden escucharla; la ilusión no durará mucho” (Lacan, 1956: 469).

Esto quiere decir, en términos formales, que al recibir el hombre el lenguaje, para llevarlo sumerge en él su yo (su “alma”) y sus pulsiones (sus “instintos”). Luego las pulsiones retornan en forma de significantes ante el yo, y por eso no debe decirse que es el alma-yo quien habla, sino que quien habla propiamente (“con”, “a través”, o quizá mejor, “a pesar” del alma-yo que “habla”) es “el hombre”, que, según el texto de Lacan, pareciera, en su núcleo, ser sus pulsiones (aunque podría matizarse este dualismo).

Para Lacan, *el orden simbólico sólo puede abordarse a través de su propio aparato*. Al ocuparnos de cualquier efecto significativo, debemos sospechar lo que la escritura implica. Por su parte, *la interpretación freudiana* de los sueños no es otra cosa que

“un intento de redirigir la oniromancia al único pero irrefutable fundamento de toda mántica: la *batería de su material*. No la materia de la batería, sino *su finitud ordinal*. Unos bastoncillos arrojados al suelo o las ilustres espadas del Tarot, el simple juego de par o impar, o los supremos *kuas* del *I Ching* -en ustedes todo destino posible, toda deuda concebible puede resumirse, dado que nada vale en ustedes excepto *la combinatoria* en la que el gigante *del lenguaje* recobra su estatura al *liberarse* de repente de *los lazos gulliverianos de la significación*-. Si los sueños se adecuan más aún a esto, es porque la elaboración producida por sus juegos actúa en su desarrollo: ‘Sólo nos interesa *la elaboración del sueño*’, dice Freud, y también: ‘El sueño es un *rebus*’. ¿Qué habría tenido que agregar para que no esperásemos que los sueños nos entreguen las palabras del alma? ¿Tuvieron alguna vez las frases de un *rebus* el más mínimo sentido, y acaso no radica su interés -es decir, el interés que nos provoca descifrarlo- en el hecho de que *la significación manifiesta en sus imágenes mengua*, no teniendo otro alcance que el de *hacer oír el significante que se disfraza en él?*” (Lacan, 1956: 470; el subrayado es nuestro).

En suma, el significante -la batería de su material, finito y combinatorio- se opone a la significación -sus lazos e imágenes-. Este binarismo replica, a su modo, por un lado, el de la pulsión y el yo, recién visto, y además el de lo propiamente freudiano y lo posfreudiano, esto es, el de la verdad y lo real-dado, lo conceptual y lo preceptivo. Prosigue Lacan en esta línea, entonces, afirmando que si bien la escritura -como los sueños- puede ser figurativa, también es cierto que -como el lenguaje- siempre está articulada simbólicamente, o sea, es fonemática y fonética. Por eso mismo, en los *lapsus*, *el discurso logra superar las significaciones fingidas*. El analista debe, por ende, renunciar a su aspiración de augur de leer en las entrañas, y atenerse a la meta de la atención flotante, la cual -contrapartida de la asociación libre- no es “fluctuante”, sino “de igual nivel” (o, diríamos nosotros, “parejamente flotante”, *gleichschwebende*). De este modo, en contra de la “tercera oreja”, antes criticada, Lacan afirma que

“el analista tiene de sobra con dos, dado que a veces se precipita de lleno en el malentendido fundamental suscitado por la relación de comprensión. Se lo repetimos a nuestros alumnos: ¡No traten de

comprender!' y dejen esa categoría nauseabunda a Jaspers y sus socios. *Que una de sus orejas se ensordezca, en la misma medida en que la otra debe ser aguda.* Y es la que deben aguzar para escuchar los sonidos y fonemas, palabras, locuciones y sentencias, sin omitir las pausas, escansiones, cortes, períodos y paralelismos, dado que es en éstos donde puede prepararse *la transcripción palabra por palabra, sin la cual la intuición analítica carece de soporte u objeto*" (Lacan, 1956: 471; el subrayado es nuestro).

Aquí Lacan recurre de nuevo al binarismo recién visto, pero esta vez en la práctica misma: una oreja se vuelve sorda (a las significaciones) y la otra se aguza (a los significantes). En el caso contrario, ambas escuchan comprensivamente lo que el otro quiere decir. Está claro que esta indicación técnica reformula, en los términos de la teoría lacaniana, la atención parejamente flotante antes tratada. Por eso es que, Lacan prosigue, el estudio de la *determinación simbólica* permite *reducir y aislar lo que la experiencia psicoanalítica nos proporciona como datos positivos.* Y así,

"porque la *técnica psicoanalítica* concierne a *la relación del sujeto con el significante*, el conocimiento que ha conquistado sólo puede situarse como organizado a su alrededor. Esto le da su lugar en el reagrupamiento que se afirma como el orden de las ciencias conjeturales. Pues *la conjetura* no es lo improbable: la estrategia puede ordenarla en certidumbre. Del mismo modo, *lo subjetivo* no es el valor de sentimiento con el que se suele confundírsele: las leyes de la intersubjetividad son matemáticas. En este orden, se edifican las nociones de estructura, a falta de las cuales la visión de dentro de las neurosis y el intento de abordar las psicosis quedan truncas" (Lacan, 1956: 472).

A continuación, Lacan dedica varias páginas a una revisión de la forma en que Freud buscó preservar su legado en la historia por medio de la IPA. En el curso de una crítica a los efectos de masa e identificaciones yoicas propios de la formación brindada por esa institución, Lacan detalla su concepción del tratamiento analítico:

"Independientemente de en qué medida, supuestamente, haya llegado un yo a igualarse a la realidad que debería evaluar, la sujeción psicológica a la que esos analistas así alinean el acabamiento de la *experiencia [analítica]* es, si se nos lee bien, lo que más contraría *la verdad que esa experiencia debe evidenciar* -esto es, *la cualidad de ajeno [extranité]* de los efectos inconscientes, que aplacan las pretensiones de autonomía que el yo toma como su ideal-. Tampoco nada se opone más al *beneficio* que se espera de esa experiencia: *la restitución al sujeto del significante que motiva esos efectos inconscientes*, procedente de una mediación que, de hecho, revela la repetición que se precipita en el modelo" (Lacan, 1956: 487-488; el subrayado es nuestro).

Entonces, finalmente, la experiencia psicoanalítica muestra, fundamentalmente, la extrañeza o la extranjería de los efectos inconscientes para la conciencia, condición subsanable por medio de la mentada restitución del significante motivante de esos efectos. Lacan concluye, pues, luego de este examen, que la situación del psicoanálisis prueba "la preeminencia que atribuimos, a partir del descubrimiento freudiano, al significante en la estructura de la relación intersubjetiva" (Lacan, 1956: 492).

Conclusiones: motivos heideggerianos

Para concluir, indicaremos sucintamente los motivos heideggerianos presentes en el texto. Hablamos de "motivos" en el sentido que tiene esta palabra, por ejemplo, en el campo de la estética -es decir, un tema o una estructura recurrente-, y oponiéndolos a las "referencias" heideggerianas, que abundan en otros textos de Lacan (en los que las hemos aislado en otros trabajos, cf. p. ej. Kripper, 2013 y otros inéditos). En el caso del escrito estudiado, si bien no encontramos ninguna referencia explícita a la obra o los términos técnicos de Heidegger, buena parte de la argumentación se estructura según cierto heideggerianismo. Como mostramos, Lacan se vale, a lo largo de todo el escrito, de la distinción entre dos niveles, uno de los cuales "prima" sobre o "subordina" al otro: lo verdadero y lo meramente real-dado, lo conceptual y lo preceptivo, lo científico y lo intuitivo, lo simbólico y lo imaginario, el significante y el significado, el texto y el sentido, lo heterónomo-exterior-ajeno y lo autónomo-interior-propio, el hombre-pulsión y el alma-yo, lo finito-combinatorio y lo infinito-totalizador, la significación a desoír y la materialidad a escuchar. Todas son figuras de la distinción que Lacan, en su retorno a Freud, subraya entre lo inconsciente y lo consciente. Ahora bien, esto no consiste en un mero binarismo, sino en lo que caracterizaríamos como un ordenamiento por desnivelación: un nivel, que llamaremos trascendental, determina al otro, empírico; mientras uno de ellos es originario, el otro es derivado, y al tiempo que uno es fundamental o constituyente, el otro es fundamentado o constituido. Pues bien, los argumentos heideggerianos obedecen a la misma lógica. En la filosofía de Heidegger, los argumentos trascendentales son la mismísima lógica de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1927: § 7; Ainbinder, 2011), y, junto con la oposición entre lo originario y lo derivado (Bertorello, 2008), formulan una distinción de niveles no según una topología de lo superior y lo inferior, sino según modalidades "propias" e "impropias". Esto explicaría, en gran medida, la retórica lacaniana de esa época, su lectura del "olvido" y el "desvío" respecto del "descubrimiento" de la verdad freudiana, y su concepción contemporánea de su propia vertiente como el "psicoanálisis verdadero" opuesto al "falso" (cf. Lacan, 1958). Profundizar esto excedería el objetivo de este trabajo, que sólo buscaba formalizar las argumentaciones de Lacan y delimitar los motivos brevemente como conclusión, con el fin de efectuar la doble tarea preparatoria, para una tesis doctoral, de una lectura sistemática de Lacan y una recensión de las referencias y motivos heideggerianos. En próximos trabajos, desarrollaremos estos temas fundamentales de *Ser y tiempo*, para articularlos más aún con la formalización de Lacan, en el marco del proyecto de tesis en que esta labor se inscribe.

NOTA

[1] La primera versión fue publicada con el título de "Situation de la Psychanalyse et formation du psychanalyste" en *Études Philosophiques*, núm. 4 (número especial), octubre-noviembre de 1956, pp. 567-584, y luego reproducida prácticamente sin modificaciones en los *Escritos* (1966), excepto el final alternativo que Lacan escribió en 1966 y que acompaña al final original de 1956, también preservado. Dado que intentamos hacer una lectura, si no cronológica, que al menos respete ciertas "épocas", no estudiaremos en este trabajo las páginas redactadas en 1966. Dejamos asentado, por lo demás, que el texto fuente trabajado fue el francés original.

BIBLIOGRAFIA

Ainbinder, B. (2011). "Donación y posibilidad. Heidegger y la filosofía trascendental", en Rocha de la Torre, A. (ed.), *Heidegger hoy. Estudios y perspectivas*. Buenos Aires: Grama.

Bortorello, A. (2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.

de Frutos Salvador, Á. (1994). *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. México: Siglo XXI.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tubinga.

Kripper, A. (2013). "Referencias heideggerianas en 'Variantes de la curatipo'". *Memorias del XX Jornadas de Investigación, V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires. ISSN 1667-6750, pp. 338-341.

Lacan, J. [1956] (1966). "Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956", en *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 459-486.

Lacan, J. [1957] (1966). "La psychanalyse et son enseignement", en *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 437-458.

Lacan, J. [1958] (2001). "La psychanalyse vraie, et la fausse", en *Autres écrits*. París: Le Seuil, pp. 165-174.

Roudinesco, E. [1986] (1993). *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, vol. 2. Madrid: Fundamentos.