

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.

Referencias heideggerianas en “El psicoanálisis y su enseñanza”.

Kripper, Agustín.

Cita:

Kripper, Agustín (2014). *Referencias heideggerianas en “El psicoanálisis y su enseñanza”*. 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/000-035/653>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/7MU>

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>.

REFERENCIAS HEIDEGGERIANAS EN “EL PSICOANÁLISIS Y SU ENSEÑANZA”

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, “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957), las concepciones lacanianas de la experiencia y la formación analíticas durante el retorno a Freud, con el objeto de aislar ciertas referencias heideggerianas. 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, la pregunta en la neurosis, la facticidad y la existencia. En las conclusiones, se articularán brevemente dichos problemas con algunos de los tópicos fundamentales de Ser y tiempo (1927) de Heidegger.

Palabras clave

Lacan, Heidegger, Inconsciente, Pregunta, Facticidad, Existencia

ABSTRACT

HEIDEGGERIAN REFERENCES IN “PSYCHOANALYSIS AND ITS TEACHING”

This paper intends to formalize in Lacan's écrit, “Psychoanalysis and Its Teaching” (1957), the Lacanian conceptions of analytic training and experience during the return to Freud, in order to elucidate certain Heideggerian references. 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 relating to the nature of the unconscious, the question in neurosis, facticity and existence. The conclusions will briefly articulate these problems with some of the fundamental topics of Heidegger's Being and Time (1927).

Key words

Lacan, Heidegger, Unconscious, Question, Facticity, Existence

Introducción

Suele afirmarse que el retorno de Lacan a Freud se concretó con la elaboración de los tres registros y la primacía del simbólico, el cual se interpreta como solidario de la noción de estructura en auge a comienzos de 1950 (cf. p. ej., Roudinesco, 1986). Pero ello no supuso un abandono inmediato de los argumentos fenomenológico-existenciales usados por Lacan hasta ese momento, en especial de los heideggerianos. Este trabajo estudiará el escrito “El psicoanálisis y su enseñanza” (Lacan, 1957a) para formalizar en él las concepciones lacanianas de la experiencia y la formación analíticas durante el retorno a Freud, con el fin de aislar ciertas referencias heideggerianas y articularlas brevemente, en la conclusión, con algunos tópicos fundamentales de la filosofía de Heidegger: la sustancialidad, la pregunta, la facticidad y la existencia, dejando para

posteriores trabajos su ulterior articulación. 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).

El argumento

El escrito “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957a) se compone de dos apartados: el argumento y la comunicación. El argumento reproduce la separata que Lacan distribuyó en la Sociedad Francesa de Filosofía unas semanas antes de efectuar su comunicación el 23 de febrero de 1957.[1] La estructura del “argumento” -que no es un razonamiento, sino un resumen que expone el contenido y la disposición de una obra (p. ej., de una pieza teatral)- sigue la del título: “*lo que el psicoanálisis nos enseña*” y “*cómo enseñarlo*”. Como se ve, lo primero indica el contenido (el qué), mientras que lo segundo señala la forma (el cómo); más precisamente, Lacan plantea la formalización de la experiencia psicoanalítica, a la vez que la cuestión -tributaria de lo anterior- de la enseñanza y la formación (de Frutos Salvador, 1994: 347). Así, los seis principios constitutivos del argumento se distribuyen parejamente entre ambos acápites.

El *primer principio* sostiene dos cosas. Primero, que *el inconsciente es inaccesible a la profundización consciente*, es decir que su “profundidad” no es la de un grado menor de conciencia elevable por medio de una conciencia de grado mayor. Segundo, que “en el inconsciente [...] *ello habla*: un sujeto en el sujeto, trascendente al sujeto, plantea su pregunta al filósofo a partir de *La ciencia de los sueños*” (Lacan, 1957a: 437). El primer aspecto se refiere al *modo de acceso* al inconsciente. El segundo, a “*algo*” o “*alguien*”, “*ello*” o “*un sujeto*”, que “*en*” el inconsciente plantea su pregunta (que le “habla”) a otro sujeto, el “filósofo”, que puede identificarse con el sujeto como conciencia. Así, *el sujeto de la conciencia es trascendido por el sujeto “del” (en el sentido de “en el”) inconsciente*. La trascendencia determina la condición de ese “en”, sobre el cual puede decirse que no es un “en” de determinación espacial (sea el espacio natural-real o el geométrico-ideal).

El *segundo principio* afirma que el *síntoma es simbólico*, con el corolario de tres determinaciones: 1) el síntoma en su uso significativo *se distingue del síntoma natural*, gracias al paso del narcisismo, que separa lo imaginario de lo simbólico; 2) *la verdad del inconsciente está “entre líneas”*, pues una metonimia más amplia engloba sus metáforas; 3) la noción de *instinto de muerte concierne a la base de la verdad del inconsciente*.

El *tercer principio* aduce que al desestimar la interrogación de Freud, los psicoanalistas actuales producen dos consecuencias: a contrapelo de la *contingencia propia del destino de las tendencias*, desembocan en un ambientalismo; y en contradicción con la *dependencia propia del yo (moi)*, regresan a un elemental egocentrismo.

Los tres primeros principios (pertenecientes al “qué” del psicoaná-

lisis), son sucedidos por los otros tres (propios del de “cómo” de su enseñanza). El *cuarto principio* prolonga el tercero: *la consecuencia de esas prácticas posfreudianas es la resistencia*, víctima de su propio curso y situada en los efectos imaginarios de la relación diádica. El verdadero trabajo en el análisis permanecería oculto por naturaleza.

El *quinto principio* se detiene en la estructura del análisis, tal como la concibió Freud. El psicoanálisis es un artificio “cuyos componentes [constituants] fueron brindados por Freud al plantear que el conjunto de esos componentes engloba la noción de los mismos” (Lacan, 1957a: 438). Esto quiere decir que “si bien el mantenimiento puramente formal de esos componentes basta para que su estructura de conjunto sea efectiva, la incompletud de la noción que el analista tiene de esos componentes tiende a confundirse con el límite que el proceso analítico nunca atravesará en el analizado” (Lacan, 1957a: 438). El psicoanálisis contemporáneo sería la prueba de esto: según la teoría del yo (*moi*) autónomo del analista como la medida de la realidad, el propio análisis del analizado termina siendo la prueba de esa realidad. Contra semejante concepción de los “confines del análisis”, Lacan propone comprenderlos a partir de “la restitución de una cadena simbólica cuyas tres dimensiones indican las direcciones en las que el autor busca trazar los caminos para la formación del analista” (Lacan, 1957a: 438). Esas tres dimensiones son: a) la *histórica*: la historia de una vida vivida como historia; b) la (diríamos) *“sujetiva”*: la sujeción a las leyes del lenguaje, las únicas que puede sobredeterminar; c) y la *intersubjetiva*: el juego intersubjetivo por el que la verdad entra en la realidad (*réel*).

El *sexto principio*, por último, se engarza, a nuestro juicio, con el primero: “el lugar descrito como el de la verdad prelude la verdad del lugar descrito” (Lacan, 1957a: 438), en la medida en que *ese lugar no es el sujeto consciente ni el otro con minúscula* (sede de las apuestas del yo y de los espejismos del deseo perverso, y cuyas coalescencias entre el significante y el significado producen resistencia y sugestión).

Pero, según Lacan, existe una “*astucia de la razón*” que atraviesa esas coalescencias: *la refinada retórica que el inconsciente nos permite aprehender*, sorpresivamente, al introducir *el Otro* (con mayúscula), cuya fe es invocada por quien se dirige -hasta para mentir- a otro (con minúscula). El analista hace lugar al Otro más allá del otro a través de la neutralidad, con la que se vuelve “*ne-uter*” -en latín, “ni uno ni otro” de los dos que están presentes en el análisis-, y cuando calla, lo hace para dejarle la palabra (*parole*) al Otro, permitirle que hable (*parle*). Por eso, cuando Lacan afirma que “el inconsciente es el discurso del Otro, por el que el sujeto recibe su propio mensaje olvidado de la forma invertida que corresponde a las promesas” (Lacan, 1957a: 439), *ese “discurso” es el producto concreto de la instancia de articulación verbal que es aquella “habla”*.

La comunicación

Lacan afirma, luego, que sólo tratará uno o dos de los seis puntos citados, y articula ambos momentos del título en la pregunta: “¿Cómo enseñar lo que el psicoanálisis nos enseña?”, dando un doble sentido a “enseñar”: como experiencia y como transmisión. Asimismo, reafirma la distinción ya mencionada: el argumento define las tesis relativas 1) al *orden que instituye el psicoanálisis como una ciencia*, y luego extrae de ellas 2) *los principios que permiten mantener el programa de enseñanza dentro de ese orden*.

Lacan plantea la pregunta: “¿Qué es eso que el psicoanálisis nos enseña que le es propio, o lo más propio, verdaderamente propio, verdaderamente lo más, lo más verdaderamente?” (Lacan, 1957a: 440), y responde: “el inconsciente”. Pero nadie da esta respuesta, según él, pues esa palabra hace tiempo que ya no es cuestionada,

confundida entre las concepciones del dualismo de las funciones psíquicas entre lo consciente y lo inconsciente (en el sentido de lo instintivo y lo intelectual, lo automático y lo controlado, lo intuitivo y lo discursivo, lo pasional y lo racionalizado, lo elemental y lo integrado). Estas concepciones, contrarias a la idea de armonía natural de la noción romántica del alma, “conservaban en un segundo plano una imagen de niveles [a] que, al situar su objeto en el inferior, lo consideraban confinado allí y hasta contenido por la instancia superior, y [b] que imponía a sus efectos -si debían aceptarse en el nivel de esta instancia- una filtración en la que perdían en energía lo que ganaban en ‘síntesis’” (Lacan, 1957a: 442).

Lacan afirma que Freud descubrió el “conflicto que pone en el centro de la dinámica psíquica” (Lacan, 1957a: 443), y distingue dos momentos: el lugar donde se denota el conflicto, y su función en la realidad (*le réel*). Ese lugar son los síntomas, abordados “en el nivel en el que no debe decirse meramente que se expresan, sino en el que el sujeto los articula en forma de palabras [paroles]”. De ahí el principio del “parloteo” incesante que constituye el medio de acción y el modo de examinación del análisis. Dentro de esta “posición” “constitutiva en el análisis”, ese conflicto “es leído e interpretado en el texto [de ese ‘parloteo’], que debe enriquecerse con el procedimiento de la asociación libre”, pues en ese discurso se hace oír “no sólo la presión obtusa ni el ruido de estática de la tendencia inconsciente, sino las interferencias de su voz” (Lacan, 1957a: 443). Esa voz del inconsciente no es la del “inconsciente colectivo” de Jung (cuyo simbolismo es distinto del sentido psicoanalítico del síntoma), así como el inconsciente no explica la génesis de los mitos como “el eslabón intermedio de una especie de significatividad de la naturaleza en el hombre, o hasta de una *signatura rerum* más universal haría posible que resurja en cualquier individuo” (Lacan, 1957a: 444). El síntoma, sea normal o patológico, no es un indicio diagnóstico ni una forma de expresión, porque “se sostiene de una estructura que es idéntica a la estructura del lenguaje”

“[y que está fundada en] la duplicidad que somete a leyes diversas los dos registros que se anudan en esa estructura: el del significante y el del significado. La palabra ‘registro’ nombra [a] dos encadenamientos tomados en su globalidad, y [b] el hecho primordial de que su distinción evita *a priori* cualquier posibilidad de establecer una equivalencia de término a término entre estos registros, sin importar la amplitud de los encadenamientos examinados ([...] equivalencia infinitamente más compleja que cualquier correspondencia biunívoca, cuyo modelo sólo es concebible entre un sistema significante y otro sistema significante, según la define la teoría matemática de los grupos)” (Lacan, 1957a: 444).

Entonces, “el síntoma puede leerse porque ya está inscrito en un proceso de escritura. Como formación particular del inconsciente, el síntoma no es una significación, sino su relación con una estructura significante que lo determina [...]. Siempre se trata de la concordancia del sujeto con el verbo” (Lacan, 1957a: 444-445). Así, el descubrimiento de Freud revela “la enormidad de ese orden en el que hemos entrado -[...] saliendo del del estado llamado *infans*, sin habla [parole]-, esto es, el orden simbólico constituido por el lenguaje, y el momento del discurso universal concreto y de todos los surcos abiertos por él en ese momento, en los que hemos tenido que acomodarnos” (Lacan, 1957a: 445).

Según Lacan, las relaciones del individuo con el lenguaje quieren decir que el hombre se aloja no sólo en el *medio del ambiente real*, sino además en el “*medio del simbolismo*”. La alienación marxiana -que constituye las relaciones entre los hombres en base a las

relaciones entre su trabajo y los avatares de su producción- es redoblada por otra *alienación*, un alojamiento que “ocurre por sí solo” y “que se manifiesta de modos ‘no progresivos’, en una particularidad que se une con el ser” (Lacan, 1957a: 445).

En este sentido, Lacan señala la dialéctica que nos hace siervos de la historia al ligar a cada ser humano con un jirón de discurso más vivo que su propia vida, por cuanto, en palabras de Goethe, “lo carente de vida está vivo, también puede producir vida”. Por eso, “por no haber podido proferir ese jirón de discurso con la garganta, cada uno de nosotros está condenado a convertirse en su alfabeto viviente para trazar su línea fatal. [...] En cada nivel del juego de su marioneta, toma algún elemento para que la secuencia de elementos baste para dar testimonio de un texto sin el cual el deseo transmitido en él no sería indestructible” (Lacan, 1957a: 446). Pero incluso la expresión “dar testimonio” es inexacta, pues transmite un “algo que brindamos a ese atestado”, cuando en verdad “su mantenimiento nos desatiende transmitiendo, sin nuestro consentimiento, su cifra transformada en nuestro linaje filial” (Lacan, 1957a: 446).

Ese atestado es *un significante de una naturaleza irreductible* similar a la del jeroglífico, que *permanece más allá de que los hombres restituyan su significación*. Esa irreductibilidad la comparten los sueños (de la misma elaboración que el *rebus*), los actos fallidos (parecidos a los errores tipográficos: de significancia lograda y significación fallida) y los chistes (cuyo placer deriva de hacernos participar de la dominancia del significante sobre las significaciones de nuestro destino que más nos cuesta llevar). En efecto, Freud habría descubierto en esos tres registros -en las obras *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana* y *El chiste y su relación con lo inconsciente*, correspondientemente- las leyes del inconsciente, anticipando así las que luego Saussure descubriría al fundar la lingüística moderna. Aquí Lacan remite a las equivalencias que da en otro texto (“La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” (1957b), que se publicó casi en paralelo a éste): la condensación, el desplazamiento, el miramiento por la figurabilidad y las secuencias (similares para Freud a una sintaxis) en la relación fundamental entre el significante y el significado.

El argumento esencial, es, empero, que “la función del significante parece predominar en todos los síntomas [...], porque en ellos adquiere su efecto en el nivel de los juegos de palabras” (Lacan, 1957a: 447). Un ejemplo es el análisis del mecanismo del olvido (cf. Freud, 1898), donde “la relación entre el síntoma y el significante parece surgir, totalmente armada, de un pensamiento sin precedente” (Lacan, 1957a: 447). La perturbación, en la conversación, del nuevo tema que emergía por el precedente -la muerte de la que Freud se sentía responsable- produce en el inconsciente del psicoanalista el efecto de una represión que recae sobre el “*signor*” (el pintor de los frescos) y su correlato “*Herr*” (el amo absoluto). Por eso, afirma Lacan que

“reconocemos allí la condición constitutiva que Freud impone a los síntomas dignos de ese nombre en el sentido analítico: *que un elemento mnémico de una situación anterior privilegiada sea retomado para articular la situación actual* -en otras palabras, que ese elemento mnémico sea empleado inconscientemente en ella como un elemento significativo, con el efecto de dar a la indeterminación de la vivencia la forma de una significación tendenciosa-” (Lacan, 1957a: 447; el subrayado es nuestro).

Así, la naturaleza del inconsciente consiste en que está sobreterminado (precisión freudiana que, según Lacan, concierne al orden del lenguaje). Contrario a esto es usar el ego del analista para

reducir el desvío de la realidad por parte del sujeto, a través de una identificación con aquél -el cual, a su vez, encuentra el ego de otro analista, con el cual se identifica para hallar algún parangón de la realidad (*réel*)-. En cambio, el analista, según Lacan, debe ocuparse de sus *propios prejuicios conscientes sobre el mundo*, y de las *humanidades necesarias para orientarlo en la realidad* de sus propias operaciones. Las humanidades “trazan la experiencia de la relación del hombre con el significante”, y más aún, precisamente a la inversa, esa *relación es la condición de posibilidad* para que “se instituyan las situaciones que generan lo que llamamos humanidad” (Lacan, 1957a: 450). Así, el Edipo es retomado por Freud para instaurar un mito de origen de la modernidad: “un asesinato del padre que la ley primordial supuestamente habría perennizado, según la fórmula con que connotamos el ingreso del simbolismo en la realidad [*réel*]: ‘dándole otro sentido’” (Lacan, 1957a: 450). Entonces, prosigue Lacan,

“con toda la contingencia que la instancia del significante imprime en el inconsciente, esa instancia sólo pone ante nosotros, con mayor seguridad, la dimensión que ninguna experiencia imaginable podría permitirnos deducir del dato de una inmanencia viva -a saber, la pregunta por el ser [*question de l'être*, la cuestión del ser], o, mejor dicho, la pregunta a secas de ‘¿por qué está uno aquí?’ [*pourquoi soi?*], con la que el sujeto proyecta su sexo y su existencia hacia el enigma-” (Lacan, 1957a: 450).

La “pregunta por el ser” es la pregunta por el sexo y la existencia de cada uno. Así,

“la neurosis histérica y la neurosis obsesiva suponen en su estructura los términos sin los cuales el sujeto no puede acceder a la noción de su *facticidad* respecto de su *sexo* en una y de su *existencia* en otra. *Cada una de estas estructuras constituye una especie de respuesta a esa facticidad*. Sin duda, estas respuestas están sujetas a la condición de que se concreten en una conducta del sujeto que sea una pantomima de ellas, pero que de todos modos tienen derecho a la calificación de ‘pensamientos formados y articulados’ que Freud otorga a las formaciones del inconsciente más cortas [menos duraderas]: los síntomas, sueños y lapsus. Por eso es un error considerar que respuestas son simplemente ilusorias. Son imaginarias sólo en la medida en que la verdad hace aparecer su estructura ficticia en ellas” (Lacan, 1957a: 451; el subrayado es nuestro).

Lacan, luego, opone dos preguntas: la de “por qué se engaña el neurótico” se distingue de la de “a quién engaña el neurótico”. La primera supone que el neurótico se da a sí mismo una idea de la realidad que no se ve refrendada por ésta. La segunda implica revisar el “se” del “se engaña”: el “se” no representa a un neurótico que gramaticalmente efectuaría la acción de la que padece; indica el camino freudiano de dar vuelta la pregunta hacia el neurótico. Preguntar “a quién engaña el neurótico” es distinto de preguntar “de quién se burla el neurótico”. El otro a quien se dirige esa estrategia no está entre los individuos, sino que “puede ser la imagen que es más esencial al deseo del ser vivo [A] que el ser vivo al que debe agarrar para sobrevivir por medio de la lucha o del amor [a]” (Lacan, 1957a: 451). Si bien, en el orden animal, los símiles pueden sustituir el fenotipo para apresar el deseo, en el orden humano, “el hombre aprende a ‘ser amo’ de sus tendencias, subordinándolas a [ese otro]” (Lacan, 1957a: 451).

Pero, según Lacan, es posible que el ser humano sólo pueda presentar al otro real ese otro imaginario en el que no ha reconocido

su ser. Sólo puede alcanzar su objeto, entonces, a través de dos estrategias: la histérica y la obsesiva, que articulan respuestas neuróticas. Pero, precisamente, señala Lacan,

“debemos buscar la solución en otro lado, en el Otro con ‘A’ mayúscula, por el que designamos un lugar esencial a la estructura de lo simbólico. Ese Otro es necesario para situar en [la] verdad la pregunta del inconsciente [la *question de l’inconscient*, la cuestión del inconsciente], es decir, para darle el término estructural que convierte toda la secuencia de la neurosis en una pregunta [une *question*] y no un engaño -una distinción palpable en el hecho de que el sujeto sólo efectúa sus engaños para ‘evitar la pregunta’ [tourner la *question*, evadir la cuestión]-. Como dije muchas veces, ese Otro es el aval de la Buena Fe que uno, incluso el Engañador, evoca necesariamente, en cuanto se ponen en juego ya no las fintas de la lucha o del deseo, sino el pacto de la palabra [parole]. Sólo desde el lugar del Otro el analista puede recibir la investidura de la transferencia que lo habilita para desempeñar su papel legítimo en el inconsciente del sujeto y en él tomar la palabra [prendre la parole] con intervenciones adecuadas a una dialéctica cuya particularidad esencial se define por el ámbito privado” (Lacan, 1957a: 454).

Según Lacan, Freud comprendía el yo, a partir de su concepción del narcisismo, como la suma de las identificaciones imaginarias del sujeto, y no, como los psicoanalistas contemporáneos a Lacan, como el aparato de una relación con la realidad. Es muy distinto entender el “principio de realidad” como el de una adecuación de la “realidad psíquica” con la “realidad” a secas, y como el de una de las dos caras de una dialéctica más amplia: la relación dialéctica entre el principio de realidad con el principio de placer. Esta segunda perspectiva, en suma, restituye en el seno del yo el conflicto dialéctico.

Finalmente, Lacan señala una curiosa condición de la relación de los posfreudianos con los textos de Freud: a la vez que lo preservaron formalmente, lo distorsionaron con sus interpretaciones erradas. Pero, concluye Lacan, por tal reverencia al texto freudiano,

“los conceptos fundamentales de Freud permanecieron inquebrantables. Deben su valor de significantes no presentes a que fueron incomprendidos en gran medida. Pienso que Freud quiso que así fuese hasta el día en que sus conceptos [...] pudieran, finalmente, ser reconocidos en su ordenamiento, flexible pero imposible de romper sin desanudarlos. Esto hizo inevitable [a] la represión que se produjo de la verdad que esos conceptos llevaban, y [b] la extraordinaria cacofonía que hoy constituye los discursos de sordos a los que algunos grupos se entregan dentro de una sola institución, y a los que algunos individuos se entregan dentro de un solo grupo. No concuerdan en el sentido de ninguno de los términos que aplican religiosamente tanto a la comunicación como a la dirección de su experiencia. Pero estos discursos ocultan esos tipos de manifestaciones vergonzosas de la verdad que Freud reconoció con el nombre de retorno de lo reprimido. Un retorno a Freud que proporcione la materia a una enseñanza digna de ese nombre, sólo puede producirse por el camino por el que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Este camino es la única formación que podemos pretender que transmitimos a quienes nos siguen. Se llama: un estilo” (Lacan, 1957a: 458).

Conclusiones: referencias heideggerianas

Para concluir, indicaremos sucintamente las referencias heideggerianas presentes en el texto. Primero, Lacan lleva a cabo una desustancialización del inconsciente: ya no es una cosa de un lugar físico-real o geométrico-espacial, sino un “lugar” “en” donde “algo/alguien” plantea una pregunta a yo cognoscente. Heidegger argumenta lo mismo en los §§ 9-11 de *Ser y tiempo* (1927): el Dasein (el “sujeto existente”, digamos) no tiene el carácter de ser del mero-estar-ahí (*Vorhandensein*), sino que es existencia (*Existenz*), poder-ser antes que ser-actual. Segundo, Lacan concibe la neurosis estructurada en forma de pregunta, a la que el sujeto “responde” (o, más bien, desoye) con su estrategia (histérica u obsesiva), o a la que responde (o, más bien, atiende). Asimismo, Heidegger también concibe un Dasein que, como es siempre “singular” o “cada vez mío” (*jemeinig*), puede “ganarse o perderse” (cf. p. ej., Heidegger, 1927: § 9) en los modos la propiedad (*Eigentlichkeit*) y la impropiiedad (*Uneigentlichkeit*). Tercero, Lacan articula de forma explícita la pregunta neurótica como una que es propia de la facticidad, y que concierne al sexo (en la histeria, o sea la sexualidad) y a la existencia (en la obsesión, o sea la muerte). Heidegger, por su parte, es quien introduce el concepto de facticidad para dar cuenta del estar-siempre-de-antemano-en-el-mundo, es decir, la inevitabilidad del destino del Dasein; y es quien da a la existencialidad el sentido del poder-ser que es el hombre y cuyo “límite” paradójico (presente y ausente a la vez) es la muerte (Heidegger, 1927: § 41). Queda claro que Lacan se apropia a su modo de esos conceptos (p. ej., para Heidegger la facticidad y la existencialidad copertenecen en un mismo nivel al cuidado, mientras que para Lacan la facticidad pareciera preceder a la existencialidad).

Este trabajo tenía como objetivo formalizar las argumentaciones de Lacan y delimitar las referencias brevemente como conclusión, y se inscribe en una serie similar (Kripper, 2013 y otros aún inéditos) que busca efectuar la doble tarea preparatoria, para una tesis doctoral, de una lectura sistemática de Lacan y una recensión de las referencias lacanianas a Heidegger. 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] Este texto fue publicado ese mismo año en el *Bulletin de la Société française de philosophie*, tomo XLIX, pp. 65-85, y luego reproducido prácticamente sin modificaciones en los *Escritos* (1966). Hemos leído y traducido del francés.

BIBLIOGRAFIA

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

Freud, S. [1898] (1986). "Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria", en *Obras completas*, tomo III. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 277-289.

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

Kripper, A. (2013). "Referencias heideggerianas en 'Variantes de la cura-tipo'". *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). "La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse", en *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 401-436.

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

Lacan, J. [1957b] (1966). "L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud", en *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 493-528.

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