

De Heidegger a Lacan

THIERRY SIMONELLI¹

En el siguiente análisis, intentaremos determinar la profunda afinidad que liga la teoría psicoanalítica de Lacan con el pensamiento de Heidegger. Intentaremos mostrar que Lacan hace descansar la construcción de su propia teoría sobre una interpretación muy particular del análisis existencial del Dasein. En efecto, Lacan recurre a las reflexiones heideggerianas sobre la estructura y la temporeidad del Dasein para elevar el psicoanálisis al rango de una filosofía del sujeto, habitado por el lenguaje.

A primera vista, claramente, la diferencia entre la concepción heideggeriana y lacaniana del lenguaje parece volver a las dos teorías totalmente incompatibles, aunque sólo nos quisiéramos limitar a la concepción del sujeto. La lógica del significante parte de la idea de que el sentido siempre es secundario respecto de la relación diferencial de los términos de una cadena significativa. Si para Lacan el sujeto está sumergido en el sentido, es porque de entrada está tomado en los “desfiladeros del significante”. En este sentido, el pensamiento del lenguaje en Lacan, la determinación de una lógica del significante, se concibe al mismo tiempo como una crítica de la primacía del sentido. Del mismo modo, según la concepción lacaniana del psicoanálisis, el objetivo nunca podría ser, ni para el analizante ni para el analista, *comprender* un “estar-en-el-mundo”. El psicoanálisis nunca podrá o deberá concebirse como una hermenéutica.

Sin embargo, no es menos cierto que en el “primer” Lacan encontramos una indecisión interesante en ese nivel. Si bien Lacan no concibe la práctica analítica como una hermenéutica, sí la concibe, por efecto de la influencia de ciertos aspectos de la filosofía heideggeriana, como una actividad de donación y de creación de sentidos. También se evidencia que, con su teoría psicoanalítica, Lacan intenta proporcionar al mismo tiempo un fundamento nuevo para el análisis existencial del Dasein. Para Lacan, el habla (“plena”) no depende de la articulación y del desciframiento de la

¹ [Traducción de Agustín Kripper. Para el texto y la terminología de *Ser y tiempo*, hemos seguido casi siempre la versión de Jorge Eduardo Rivera (Madrid: Trotta, 2009).]

“precomprensión” del mundo, sino que se concibe como una creación original del sentido en lo real.

Al leer los textos de Lacan, nos podemos convencer fácilmente de que él tenía la profunda convicción de que las orientaciones fundamentales del psicoanálisis estructuralista no sólo son cercanas a las orientaciones fundamentales de la ontología heideggeriana, sino que también permiten completar, e incluso corregir, la concepción del ser humano del *Ser y tiempo*. Por su parte, Heidegger nunca compartió ese entusiasmo por esta nueva psicología general.

Con el objeto de caracterizar mejor la extraña relación que liga a Lacan con Heidegger, primero intentaremos reconstruir brevemente el análisis existencial del Dasein, tal como se lo efectúa en *Ser y tiempo*. Esto nos permitirá revelar mejor qué relación guarda la concepción lacaniana del sujeto con la noción de propiedad² de Heidegger. Intentaremos mostrar en qué medida Lacan se inspiró en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, al tiempo que escamoteó su verdadera problemática.

La comprensión como carácter existencial del Dasein constituye la apertura original del “estar-en-el-mundo”. El habla de la apertura del ser, tanto del ente intramundano como del ser del Dasein, antecede a este último, quien ya siempre le está entregado (*überantwortet*). En la escucha del ser-explicitado del habla, el Dasein se sitúa originariamente como ente ontológico. Por lo tanto, el habla posee una posibilidad propia de la comprensión del ser. En y a través del habla explicitadora, se articula una comprensión originaria y propia del ser del ente intramundano, así como del ser perteneciente al Dasein. No obstante, por esa entrega, el Dasein se mantiene en lo que Heidegger llama la “caída” (*Verfallen*). La “caída” es el modo de ser más común (*zuerst und zumeist*) del Dasein en su cotidianeidad.

Antes de interesarnos en la noción de propiedad, primero seguiremos la caída del habla en la habladuría. El hablar es un “hablar acerca de...”. El acerca-de-qué (*Worüber*) del habla debe distinguirse de lo que se dice (*Geredete*), de lo dicho (*Gesagte*). Lo dicho constituye el elemento de la comunicación (*Mitteilung*), y la comunicación pertenece a la estructura existencial del Dasein como “coestar”. Por lo tanto, los momentos constitutivos del habla son: el “acerca-de-qué del hablar” (aquello

de lo que se habla), el “hablar como tal” y la “comunicación” (Heidegger, 1927: §34, 162).

Si el Dasein, antes de mantener una relación propia con su ser, ya siempre está remitido a los otros Dasein, entonces se sitúa en el nivel de lo hablado, de lo dicho y de la comunicación. Así, comparte la articulación general de la comprensión en la cotidianidad. Por su parte, la cotidianidad se caracteriza por su indiferencia y por la desaparición de las diferencias (Heidegger, 1927: §9, 43). Según Heidegger, el modo de comprensión del Dasein, tomado en la vida cotidiana, es la medianidad (*Durchschnittlichkeit*). Esta medianidad lo dispensa de una comprensión originaria. Por lo tanto, la relación originaria con el acerca-de-qué del habla se pierde en lo dicho y lo comunicado.

En el nivel del hablar cotidiano, no hace falta buscar una relación con las “cosas mismas”. La comprensión se generaliza en un escuchar medio y aproximativo. El mundo “quiere decir” (“mienta”) la cosa misma, porque todo el mundo comprende en la misma medianidad. Por lo tanto, la comunicación se efectúa cada vez más en el nivel de lo que se dice (*Geredete*), para desembocar finalmente en la habladuría (*Gerede*).

Podría pensarse que, para Heidegger, el dominio de la caída recubre el conjunto del entendimiento comunicativo donde se constituye la repartición de los conocimientos, convicciones, creencias e ideas. La relación con la “cosa misma”, la comprensión originaria del acerca-de-qué del habla, se pierde para dar lugar a la carencia de fundamento (*Bodenlosigkeit*), al abismo de la habladuría. Por lo demás, esta carencia de fundamento explica por qué la habladuría sólo puede descansar sobre la repetición (*Weiterreden*) y la difusión (*Nachreden*).

En esta descripción del mundo cotidiano, hallamos el modelo del “muro del lenguaje” y de la “barbarie” social según Lacan. Al igual que Heidegger, Lacan parte de la constatación de la caída en el mundo, y busca traspasar ese mundo en virtud de una dimensión más profunda. Pero si Lacan recoge esa constatación con cierta ligereza, Heidegger se muestra mucho más inquieto por el carácter cuasi-diabólico de ese mundo.

Tranquilizado por la precipitación de la alienación (*Enfremdung*), ninguna posibilidad parece presentársele al Dasein para salir de la cotidianidad con vistas a la

² [Si bien, siguiendo a Rivera, traducimos el par *eigentlich-uneigentlich* como “propio-impropio”, debe tenerse en cuenta, con el fin de captar las afinidades con el pensamiento de Lacan, que en francés suele

propiedad. La proyección en el “uno” no sólo se explica por la tentación y la tranquilización, sino también por el encubrimiento de la caída, en cuanto rasgo característico de la caída misma: ella se explicita como un progreso (*Aufstieg*) y como una vida concreta.

En la relación y la difusión, se borra la diferencia entre “lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido” (Heidegger, 1927: §35, 169). Esta indecidibilidad constituye lo equívoco del habla del coestar cotidiano. El Dasein pierde su carácter de claridad de ser³ para encerrarse en la relación y la difusión de la publicidad. La carencia de fundamento queda encubierta por la evidencia y la certidumbre de la cotidianidad, que constituyen, con la ayuda de la hablauría, la “realidad” más cotidiana y más tenaz del Dasein. Por arriba del abismo, de la carencia de fundamento, el Dasein se mantiene en un suspenso (*Schwebe*), en una extrañeza que, sin embargo, no lo inquieta en absoluto. Muy por el contrario, la tranquilización que obtiene de la distracción y de la curiosidad que lo llevan a verlo todo y entenderlo todo, lo arrastra con mayor violencia aún al torbellino de la caída.

Por lo tanto, para salir de la cotidianidad cadente, el Dasein necesita escaparse y esforzarse con el objeto de reencontrar su verdadero ser, sus verdaderas posibilidades. Según Heidegger, sólo hay dos acontecimientos importantes que pueden obligar al Dasein a mantenerse en el movimiento ajetreado de la alienación tranquilizante: la angustia y el adelantarse hasta la muerte.

Para esta escaparse forzado hace intervenir una temporeidad muy particular. De cierto modo, seguramente podríamos decir que el Dasein está “en” el tiempo: su vida se desarrolla entre el nacimiento y la muerte. El primero pertenece a un pasado bien determinado y el segundo, a un porvenir indeterminado. Según Heidegger, toda la filosofía occidental está atravesada por esa perspectiva equivocada. La concepción tradicional del tiempo, que sitúa al sujeto entre un pasado terminado y un porvenir, interpreta el tiempo falsamente como algo que está a la mano, al hacerlo descansar sobre la primacía de la presencia.

traducírselo como “auténtico-inauténtico”. N. del T.]

³ “La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está ‘iluminado’ (*erleuchtet*) significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad (*Lichtung*)” (Heidegger, 1927: §28, 132-133).

Por el contrario, el Dasein se determina esencialmente por la historicidad (*Geschichtlichkeit*) (Heidegger, 1927: §42, 197). El Dasein no se relaciona con *el* nacimiento y *la* muerte en general, sino ya siempre con *su* muerte y *su* nacimiento. La temporeidad que se extiende entre el nacimiento y la muerte descubre la estructura existencial del Dasein. La muerte constituye una posibilidad insuperable.

Aunque haga pasar su muerte por el silencio del olvido, el Dasein nunca deja de ser un ser mortal. La muerte, como existencial, posee una estructura paradójica. Como posibilidad por venir, la muerte como tal no constituye una experiencia. No puedo vivenciar mi propia muerte.⁴

En la vida cotidiana, la muerte primero se presenta como la muerte de los otros. Ella concierne al coestar del Dasein. En la muerte, el otro Dasein se transforma, en apariencia, en algo que meramente está a la mano. El Dasein abandona su mundo para convertirse en un simple cadáver a la mano.⁵ Pero la interpretación de la muerte como pasaje hacia el estar a la mano o estar al alcance de la mano, al igual que la interpretación del muerto como “difunto” que subsiste en el mundo, sólo encubre el carácter existencial de la muerte. Como existencial, la muerte es siempre la mía.

El “coestar” en el mundo incluye la reemplazabilidad (*Vertretbarkeit*) de un Dasein por otro. En el ocuparse cotidiano, un Dasein siempre puede, esencialmente, hacer que otro lo reemplace (Heidegger, 1927: §47, 239). Aquí reencontramos la generalidad del “uno”. En el “uno”, un Dasein es equivalente a otro. En este nivel, cada Dasein puede y debe “ser” su otro al mismo tiempo. Es el lugar de la “solicitud”, donde un Dasein se pone en el lugar de otro en el ocuparse.

Pero, evidentemente, ése no es el caso de lo que ocurre con la muerte. Desde luego que otro puede morir en mi lugar, pero su muerte será a lo sumo una muerte en calidad de sacrificio “en un asunto determinado”. Muere en mi lugar, por una causa. No obstante, eso no quiere decir que yo quede de inmediato dispensado de mi propia

⁴ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*: “6.431 Igual que con la muerte el mundo no cambia pero cesa. 6.4311 La muerte no es un acontecimiento de la vida. La muerte no puede vivenciarse” (Wittgenstein, 1921: 84)

⁵ Por supuesto, habría que precisar esto. Ante todo, el muerto no escapa simplemente al mundo, para quedar solamente como un ente a la mano. El Dasein no se convierte en una mera cosa corpórea (*Körperding*) en la muerte. El Dasein muerto es un “difunto” que sigue siendo objeto de cuidados a través de los ritos funerarios. El estar con el muerto de los sobrevivientes tampoco puede concebirse como “el estar preocupado ante un ente al-alcance-de-la-mano”. La relación con el muerto siempre se da en el modo del coestar del estar-el-uno-con-el-otro en el mismo mundo.

muerte. La muerte que debo morir es ya siempre la mía. Siempre me concierne como una posibilidad insuperable de mi ser. Por ende, mi muerte no puede reemplazarse.

En la medida en que el Dasein es, la muerte es un “no-todavía”. Como posibilidad, la muerte pertenece al orden del porvenir. Pero ni bien el Dasein alcanza ese no-todavía, se transforma en “no-poder-existir-más”. La muerte es el fin del Dasein, y como existencial, la muerte como fin forma parte del propio ser del Dasein:

“Antes bien, así como el Dasein, mientras esté siendo, ya *es* constantemente su no-todavía, así él es también siempre ya su fin. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente (*Sein zum Ende*).” (Heidegger, 1927: §48, 245)

Como tal, la muerte se manifiesta en la angustia. Al revés que el temor, la angustia no se relaciona con un ente intramundano. El “ante qué” de la angustia no es otra cosa que el estar-en-en-mundo como tal.⁶ En la angustia por la muerte, el mundo como tal desaparece y se hunde en la nada. Así, ella arranca al Dasein de su identificación cadente con el mundo y de la tranquilidad del sentimiento del estar-en-casa de la cotidianidad. Hace aparecer al Dasein como un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*). En este momento, al Dasein se le manifiesta el “cotidiano estar perdido en el uno” (Heidegger, 1927: §40, 189). Al aislar al Dasein, le da a ver la propiedad y la impropiiedad como posibilidades de ser. A través de la angustia, el Dasein, como anticiparse-a-sí (*Sich-vorweg-sein*) fáctico, puede elegir la posibilidad propia del estar vuelto hacia la muerte.⁷

El estar vuelto hacia la muerte no es el mero pensar en la muerte o el simple tomar conciencia de la finitud de la vida humana. Como posibilidad propia, la muerte debe concebirse primero como una posibilidad. Hay que mantenerse en el margen abierto por la espera. Pero esa espera no debe relacionarse con una realidad posible que terminaría

⁶ “El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal [...]. La totalidad respeccional – intramundana descubierta– de lo a la mano y de lo que está-ahí, carece, como tal, de toda importancia. Toda entera se viene abajo. El mundo adquiere el carácter de una total insignificancia [...]. En el ante-qué de la angustia se revela el ‘no es nada, no está en ninguna parte’. La rebeldía del intramundano ‘nada y en ninguna parte’ viene a significar fenoménicamente que *el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*” (Heidegger, 1927: §40,186-187).

adviniendo. La muerte no es algo que habría que realizar. No le da al Dasein una posibilidad de ser que él mismo debería ser. Como tal, la muerte sólo indica la imposibilidad de toda existencia. En el estar vuelto hacia la muerte, la muerte debe ser una posibilidad *existencial* propia del Dasein. Por ende, no podrá consistir en adelantarse hasta una posibilidad de estar en la muerte, sino en aproximarse comprensivamente a la muerte como posibilidad. El adelantarse hasta la posibilidad de la muerte, como imposibilidad de la existencia, hace aparecer la posibilidad como tal. Hace aparecer la nada que hace al Dasein capaz de ponerse “ante” su ser más propio. Frente a la pérdida del mundo y del estar-en-el-mundo tranquilizante de la cotidianidad, el Dasein se sale del “uno” y se singulariza como propio. La carencia de fundamento de la habladoría, del ajeteo de la curiosidad y de la autoridad del asentimiento, se descubre en la angustia ante la muerte.

Sólo la posibilidad de la muerte coloca al Dasein ante las posibilidades arrojadas como alguien que es las posibilidades que puede elegir a partir de su ser. Esas posibilidades se presentan como posibilidades finitas que el Dasein comprende a partir de su finitud.

La muerte confronta al Dasein con la nada. Ante esa imposibilidad de existir, el Dasein puede percibir que sus posibilidades nacientes son suyas. Entonces, sabe relacionarse con su ser a partir de una resolución. Esa resolución no retira al Dasein en la interioridad de una propiedad íntima. Más bien, le abre un estar-en-el-mundo propio, libre de la precipitación en el “uno”. La resolución es lo que descubre la posibilidad fáctica, de modo que el Dasein pueda relacionarse propiamente con su ser, según las posibilidades del poder-ser en el “uno”. La resolución es comprensión y proyecto.⁸

El Dasein está arrojado en su “Ahí”, pero no se ha dado su “Ahí”. Es lo que Heidegger llama la facticidad de la condición de arrojado. El Dasein nunca puede librarse de su condición de arrojado. Ya siempre está entregado a esa facticidad que constituye su fundamento. Sin embargo, ese fundamento no es una cosa del pasado,

⁷ [Nuevamente, a pesar de seguir a Rivera, traduciendo *Sein zum Tode* como “estar vuelto hacia la muerte”, recordamos la versión clásica, en español y en francés, de la expresión: “ser-para-la-muerte”. N. del T.]

⁸ “La resolución ‘existe’ sólo en cuanto acto resolutorio (*Entschluss*) que se proyecta a sí mismo en comprensión” (Heidegger, 1927: §60, 298). “La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno [...]. El acto resolutorio no se substrahe a la ‘realidad’, sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno” (Heidegger, 1927: § 60, 299).

cumplida como algo a la mano. En cuanto entregado a su fundamento, el Dasein es, y tiene que ser, ese fundamento. El ser propio debe descansar necesariamente sobre ese fundamento que el Dasein no ha propuesto de por sí. El Dasein es su fundamento, en la medida en que se proyecta hacia sus posibilidades arrojadas. Así, el fundamento antecede ya siempre al Dasein. Siempre tarde, el Dasein sólo puede relacionarse con su fundamento arrojado. Nunca puede ser propiamente de por sí, sino sólo abandonándose “él mismo” a su propio fundamento arrojado. La propiedad que se determina como proyecto y decisión a partir del fundamento sólo descansa sobre el ser propio del fundamento.

A la inversa, el fundamento sólo es tal por el Dasein, cuyo fundamento él es. La única libertad del Dasein consiste en la apertura a sus posibilidades y en la elección de ciertas posibilidades determinadas. En otros términos, la única libertad del Dasein consiste en el descubrimiento de su propia “nihilidad” (*Nichtigkeit*),⁹ de su entrega a un fundamento arrojado que él puede ser en la propiedad o rechazar en la caída. El descubrimiento de la nada hace posible la decisión entre la propiedad y la caída. Por medio de su sola “nihilidad”, el Dasein es remitido a un fundamento que no ha propuesto, sino al cual ha sido arrojado.

Por consiguiente, el Dasein tiene la posibilidad de hacerse cargo o asumir (*übernehmen*) su condición de arrojado, es decir, “ser [...] como él ya siempre era” (Heidegger, 1927: §65, 325). El fundamento antecede al Dasein y éste tiene la opción de ser su fundamento propiamente. Él ya siempre era ese fundamento, pero al mismo tiempo se precipitaba en el movimiento cadente del “uno”, en la cotidianeidad, en la habladuría y en la curiosidad. La manifestación de su propia “nihilidad” despierta originariamente las posibilidades arrojadas. A partir de éstas, el Dasein puede elegir ser lo que ya ha sido. Así, puede ser su “haber-sido” (*Gewesen*).

Como vimos más arriba, la “nihilidad” sólo se revela al adelantarse hasta la muerte. En el adelantarse, el Dasein puede retornar a su “haber-sido” propio. La temporeidad que Heidegger nos revela así parece oponerse radicalmente a la comprensión “cotidiana” (pero tan tradicional) del tiempo:

“Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido [...]. El haber-sido (*Gewesenheit*) emerge en cierta manera del futuro.” (Heidegger, 1927: §65, 326).

El Dasein sólo puede ser su haber-sido convirtiéndose en él. Siendo venidero, el Dasein retorna a sí mismo presentificando su haber-sido venidero. Este fenómeno del “futuro que está siendo sido y que presenta” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*) constituye, según Heidegger, la estructura fundamental de la temporeidad del Dasein.

El futuro que está siendo sido y que presenta explica la fórmula paradójica del tener que ser su propio ser. El fundamento como adelantarse del Dasein no lo antecede simplemente como un pasado muerto y terminado. El pasado como siendo sido brinda el sentido más propio al Dasein en tanto que venidero. En otros términos, el proyecto producto de la resolución adelanta al Dasein hasta su siendo sido, que debe advenir desde el futuro.

El Dasein no vive simplemente en el presente –en el aquí y ahora de una vivencia presente, en cuanto presente a sí mismo–, sino que vive fuera de sí, en un proyecto que presentifica el porvenir de su fundamento “sido”. Así, la temporeidad no puede comprenderse a partir del presente como un pasaje permanente de momentos presentes. El presente de por sí sólo puede comprenderse a partir del siendo sido venidero como presentificación extática. El Dasein ya siempre es un anticiparse-a-sí, en la condición de arrojado desde un proyectarse fundado en el porvenir.

El tiempo, estrictamente hablando, no “es”. En cuanto ente, el tiempo es interpretado como algo a la mano que es, que ha sido o que ya no es, o que será y que aún no es. La temporeidad “se temporiza”. En cuanto temporizadora, la temporeidad hace posible la elección del Dasein. En la temporización, el Dasein se extasía. Nunca puede recogerse en un aquí y ahora. El Dasein ex-siste propiamente en el éxtasis de la temporeidad. El Dasein es su *entre* el nacimiento y la muerte.

⁹ J.-P. Lefebvre traduce el término de la misma manera en la *Fenomenología del espíritu*: “Una vez adquirida la certeza de la nihilidad de este otro... [*Der Nichtigkeit dieses Anderen bewußt...*]” (Hegel, 1807: 148).

El porvenir es el tiempo propio de la propiedad. Pero en el adelantarse hasta la muerte, también se revela la finitud del Dasein. La temporeidad ya no es una temporeidad infinita que se abre a una infinidad de posibilidades, sino que es una temporeidad finita. La finitud saca al Dasein de la infinidad de las posibilidades cómodas y fáciles para devolverlo a la simplicidad de su destino. Entonces, el Dasein puede retomar su condición de arrojado como herencia.

No obstante, la herencia no es una herencia singular que aísla al Dasein en la soledad. En la propiedad, el Dasein no deja de coestar esencialmente. Esa herencia compartida hace despertar el destino común (*Geschick*). El destino común abre al Dasein a la historicidad. Pero esa historicidad primero es la historicidad existencial del propio Dasein. La historia como tal sólo puede fundarse en la historicidad originaria del Dasein:

“Sólo un ente que es esencialmente venidero en su ser de tal manera que, siendo libre para su muerte y estrellándose contra ella, pueda dejarse arrojar hacia atrás, hacia su ‘Ahí’ fáctico, es decir, sólo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para ‘su tiempo’. Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia.” (Heidegger, 1927: §74, 385)

Así, la temporeidad propia se convierte en una repetición de la tradición (*Überlieferung*). Sin embargo, esta repetición no constituye un mero desdoblamiento o una reanudación inalterada de algo que ya está-ahí pasado. El pasado como herencia, producto de la condición de arrojado del Dasein, sólo adviene desde el porvenir del proyecto. En el proyecto, se abre la herencia como una posibilidad que venideramente está-siendo-sida. La herencia ya siempre está por venir.

En este sentido, es posible hablar de un destino común (*Geschick*) del Dasein. En el destino común, puede tener lugar el acontecimiento en cuanto porvenir. Sin embargo, la posibilidad de la historia, como reanudación de la herencia, descansa sobre la temporeidad del Dasein. Porque el Dasein es temporal en el sentido indicado, puede ser histórico propiamente.

Ahora, dirijámonos a Lacan. Según Lacan, en la angustia el “habla vacía” se borra ante el silencio. Pero ese silencio no debe confundirse con el silencio de la represión ni con el del rechazo. Descansa sobre un defecto de las posibilidades arrojadas de la comprensión del Yo [*Moi*]. Por ende, no consiste en un tropiezo del habla, o más precisamente, consiste solamente en el tropiezo del “habla vacía”.¹⁰

La situación analítica muestra a un sujeto acosado por una memoria inconsciente. Esta memoria está constituida por elementos que no están integrados en la historia del sujeto. Y, según Lacan, por esa razón constituyen un “núcleo patógeno”. Ese “núcleo”, que en el sujeto figura como un “otro distinto a sí mismo”, ejerce una atracción singular sobre él. El habla del sujeto puede gravitar en torno a ese “núcleo”, pero acercándosele, sea que decaiga en la habladuría o que se confronte con el silencio. El silencio muestra el nudo como algo ausente originariamente. Entonces, el sujeto está obligado a dar un salto por encima del abismo del silencio. Este salto debe llevarlo a un habla originaria, que haga surgir originariamente lo que nunca antes fue simbolizado. Al igual que el Dasein, el sujeto del psicoanálisis se encuentra confrontado con la angustia ante un fundamento originario que lo antecede, y que tiene que ser. De ahí que, para Lacan, el estatus del sujeto del inconsciente sea no ser aún, advenir después del porvenir en una reescritura de la historia. Según Lacan, en consecuencia, la función de la angustia heideggeriana es relevada por la del síntoma y de su sufrimiento.

Sin embargo, el simple hecho del síntoma aún no basta para obligar al sujeto a seguir el desagradable camino de la “reconquista de la realidad auténtica” (Lacan, 1953-54: 32) del inconsciente. Sólo el sufrimiento del síntoma puede imponer al sujeto la cuestión de saber “lo que él es y lo que él no es”. De este modo, esta cuestión abre una hiancia donde se distingue “algo verdadero y algo falso”, “la realidad y la apariencia” (Lacan, 1953-54: 182).

El discurso corriente impone la tranquilidad de los conocimientos y de las significaciones ya adquiridas. En esa dialéctica entre el discurso corriente y la reescritura de la historia, el sujeto emprende el camino de su autenticidad. En la

¹⁰ “Sólo en el auténtico discurrir [*echten Reden*, auténtico hablar o habla auténtica, N. del T.] es posible un verdadero callar” (Heidegger, 1927: §34, 165). Por consiguiente, el callar también es la voz de la conciencia que llama al Dasein de la nada del mundo en el “silencio” (*Verschwiegenheit*) de su poder-ser

coherencia del mundo simbólico, el inconsciente, como algo real, abre una escisión *unheimlich*:

“En términos generales, el inconsciente es en el sujeto una escisión del sistema simbólico, una limitación, una alienación inducida por el sistema simbólico [...]. Este mundo simbólico no se limita al sujeto, ya que se realiza en una lengua, la lengua común, el sistema simbólico universal, en la medida en que establece su dominio sobre cierta comunidad a la que el sujeto pertenece.” (Lacan, 1953-54: 220)

El mundo simbólico, cuyo límite negativo es el síntoma, es el punto de partida de todo trabajo de asunción de la historia. A partir de ese carácter de facticidad del discurso, se explica la técnica psicoanalítica de la no comprensión. En este sentido, comprender significaría compartir las adquisiciones históricas, sociales y culturales. Según Lacan, el peligro de semejante comprensión radica en la prevalencia que proporciona a lo imaginario: al Yo [*Moi*].

No obstante, por medio de la asunción de su historia, el sujeto no puede prescindir del lenguaje del discurso corriente.¹¹ Pero tampoco puede dejarse llevar por él, en busca del sentido y las significaciones que ese discurso le reserva para tranquilizarlo. El sujeto debe permanecer en la inquietud de esa cuestión, en la medida en que ésta lo constituye como sujeto (Lacan, 1966: 299).

Al igual que la propiedad del Dasein, que Heidegger concibe como un modo de la caída, el “habla plena” puede concebirse como un modo de la habladuría y del “habla vacía”. Lo propio del habla no es inventar un lenguaje nuevo. Lo nuevo y la creación en el nivel de lo simbólico se conciben como un “bricolaje”, es decir, como una disposición nueva, hecha a partir de lo que “se tiene a mano”. Por lo tanto, Lacan puede afirmar que el síntoma neurótico ya funciona como un psicoanálisis de cierta textura imaginaria y real que traumatiza. El síntoma de por sí se manifiesta en el nivel de lo

existente. El callar es el propio callar de la *Unheimlichkeit* inquietante del Dasein singular en “el desamparo en el cual está abandonado a sí mismo”.

¹¹ Si bien ese discurso no debe marcar la pauta del análisis, no por ello es menos un dato “inmediato” como mediación originaria del sujeto en y por un mundo. “El conjunto de nuestro sistema del mundo de cada cual –hablo de ese sistema concreto que no necesitamos haber formulado ya para que esté ahí, que no es del orden del inconsciente, pero que actúa en la forma en que nos expresamos cotidianamente, en la más mínima espontaneidad de nuestro discurso–” (Lacan, 1966: 24-25)

simbólico como una interpretación de algo real subyacente. Fuera del discurso corriente de la vida cotidiana, el síntoma, el inconsciente, no puede aparecer.

Pareciera que la escena principal, donde el lenguaje significa sin ambages, sin rodeos, en una comunicación regulada por múltiples códigos (el código de cortesía, de dinero, de orígenes sociales, de educación, de funciones profesionales, etc.), continuamente fuese desdoblada por la otra escena, en la cual *el mismo lenguaje* efectúa rupturas, choques, provoca efectos de sorpresa en lo que se desarrolla en la escena social (Clément, 1977: 47).

En el contexto de las incidencias de la dimensión imaginaria sobre el habla del analizante, el “habla vacía” es fundamental para el “progreso” de la asunción de su historia. La transferencia imaginaria es la condición de posibilidad de la emergencia de un “habla plena”, un habla histórica, que dé un sentido a los “capítulos censurados” del pasado del sujeto. La misma prevalencia del “habla vacía” se muestra en el nivel de lo simbólico en la “escena social” del discurso corriente. El “habla vacía” no puede concebirse como una caída desde un habla auténtica y más originaria. Ella prefigura “materialmente” un “habla plena” al favorecer los elementos significantes sobre los cuales esta última se apoya. El hecho de ser un “nudo de significación”, un cruce de una multiplicidad de registros, proporciona a la palabra y al habla su equívoco (*Zweideutigkeit*).¹² Lo único que distingue un “habla plena” de un “habla vacía”, más allá de su forma o de su contenido, es el efecto y el cambio que induce en el sujeto en el seno de la transferencia simbólica.

Al igual que la propiedad del ser ontológico, el psicoanálisis muestra un camino que debe llevar al sujeto más allá o más acá de la caída en el mundo y de sus ocupaciones superficiales. La cultura, la vida social y el mundo del trabajo se transforman en las diversas tentaciones y distracciones que esconden las verdaderas raíces del sujeto.

A semejanza del modelo heideggeriano de la propiedad, la inversión de la temporeidad en el “habla plena” conduce a Lacan a una arqueología del porvenir por

¹² Asimismo, en *Ser y tiempo*, la distinción entre lo que se conquista y se comprende auténticamente y lo que simplemente se repite por el asentimiento se vuelve problemática: “Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. La ambigüedad no concierne tan sólo a la disposición y libre trato de lo accesible en el uso y la fruición, sino que ya se ha establecido firmemente en el comprender en cuanto poder ser, y en el modo del proyecto y de la presentación de las posibilidades del Dasein” (Heidegger, 1927: §37, 173).

medio de un dejar-hablar. Por lo tanto, la asunción de la historia no significa simplemente una asunción del pasado, sino también una reescritura de la historia.

En consecuencia, el síntoma no proviene del pasado simplemente. Según Lacan, el pasado sólo es porque el sujeto “tiene” un porvenir (Lacan, 1953-54: 180). El desarrollo de la cura psicoanalítica se efectúa “en el sentido regresivo” procedente del porvenir. Así, Lacan puede pensar que el síntoma es un retorno de lo reprimido que proviene del porvenir (Lacan, 1953-54: 181). El inconsciente no es un “cubo de basura”, un reservorio que contendría una historia acabada, terminada, a la mano. Por ende, el objetivo ya no podrá ser simplemente descubrir un sentido escondido detrás del síntoma. El síntoma no esconde ningún sentido, sino que atañe al sinsentido, a una ausencia. Como algo cuasi-real, el sentido del síntoma tiene que ser, y el ser de ese sentido únicamente pasa por el decir. Por consiguiente, comprendemos por qué el “habla plena” no puede ser un habla representativa. El “habla plena” no se llena con el sentido del acontecimiento pasado, sino que crea un sentido nuevo: el sentido del síntoma que no es todavía. En y a través del habla, el síntoma puede advenir como sentido. Y Lacan, al modo de Heidegger, concibe la temporeidad propia del sujeto como un futuro anterior. En la asunción de su historia, el sujeto “*habrá sido*”.

“Por un lado, el inconsciente es, como acabo de definirlo [como una parte de la imagen real], algo negativo, idealmente inaccesible. Por otro lado, es algo cuasi-real. Por último, es algo que será realizado en lo simbólico o, más exactamente, algo que, gracias al progreso simbólico en el análisis, habrá sido.” (Lacan, 1953-54: 181)

Y también:

“Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido [*passé défini*] como lo que fue, dado que ya no es, ni siquiera el perfecto como lo que ha sido en lo que soy, sino el futuro anterior como lo que habré sido por lo que estoy deviniendo.” (E, p. 300)

Esta temporeidad invertida explica cómo una cosa que “no quiere decir nada” puede comenzar a “significar algo”. El sentido proviene del futuro. Pero, como sentido,

también es retroactivo. El habla efectúa un acto, crea un sentido nuevo. No obstante, esta creación de sentido conduce a una confusión temporal: el sentido que crea parece ya haber estado siempre allí. El “habla plena” es un “performativo retroactivo” que crea su propio pasado como una ilusión simbólica necesaria (Zizek, 1991: 29-46).

Lacan llama a ese momento, donde un sentido llega a adueñarse de una cadena significativa, “punto de almohadillado” (Lacan, 1966: 805). Gracias al punto de almohadillado, el sentido surge por un efecto retroactivo, un momento de la puntuación. En el discurso del sujeto, el punto de almohadillado es ese momento histórico que le hace “integrar” su historia, al producir un sentido nuevo.

La “situación analítica” sitúa esa estructura temporal en el marco de la transferencia. En la transferencia, el analista se encuentra en la posición de aquél a quien se le supone que conoce el sentido del síntoma. Pero el analizante es quien, al proyectar ese saber supuesto sobre el analista, lo hace provenir desde el advenir. Entonces, la transferencia se concibe como una “puesta en práctica” de la realidad del inconsciente. Por medio de la transferencia, la verdad surge de la equivocación, y esta última revela ser un momento constitutivo de la construcción de la verdad.

Pero, al revés de lo que vimos en *Ser y tiempo*, la propiedad o autenticidad del sujeto de Lacan no se abre a una comprensión cooriginaria al habla. A causa de la inversión de la relación entre el significante y el significado, Lacan sitúa la autenticidad en el nivel de una estructura significativa o simbólica:

“En efecto, los símbolos envuelven la vida del hombre con una red tan total, [a] que reúnen antes de que él venga al mundo a quienes lo engendrarán ‘por el hueso y por la carne’, [b] que proporcionan a su nacimiento, junto con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, la forma de su destino, [c] que brindan las palabras que harán de él un fiel o un renegado, la ley de los actos que lo seguirán hasta el mismísimo lugar donde él no está todavía y más allá de su mismísima muerte, y [d] que, por medio de ellos, su fin encuentra su sentido en el juicio final, donde el Verbo absuelve su ser o lo condena –a menos que alcance la realización subjetiva del estar vuelto hacia la muerte–.” (Lacan, 1966: 279)

Para Heidegger, el habla es cooriginaria a la comprensión: es la articulación de la comprensión. El lenguaje se enraíza en la apertura del Dasein. El habla cumple un papel crucial en lo que respecta a la propiedad del Dasein. Y, en el Dasein, esa habla de la propiedad tampoco es un habla llena de sentido. Encontramos el silencio en dos situaciones diferentes: primero, en el “callar” de la palabra auténtica, y luego, en el llamado de la conciencia.

En el callar (*schweigen*), como modo del habla, se constituye una comprensión auténtica:

“El que en un diálogo guarda silencio puede ‘dar a entender’, es decir promover la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan las palabras. No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo más mínimo el progreso de la comprensión. Al contrario: el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incompreensión de la trivialidad.” (Heidegger, 1927: §34, 164)

El discurrir prolongado hace entrar el habla en la indeterminación y la insignificancia.

1. Por un lado, el habla auténtica como “callar” puede formar o desarrollar (*ausbilden*) una comprensión auténticamente. Ese movimiento de constitución de la comprensión parece indicar que la comprensión no es necesariamente previa al habla. La comprensión no es una condición de posibilidad del habla, sino que, en cuanto fundamento existencial del Dasein, cooriginaria a la comprensión, el habla parece poder revertir las relaciones. Para que el habla pueda constituir una comprensión, la comprensión debe, por su parte, ser remitida al habla. Esto parece evidenciarse en el hecho de que la comprensión siempre está articulada. En efecto, leemos en *Ser y tiempo*:

“La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora. El discurso [*die Rede*, el habla, N. del T.] es la articulación de la comprensibilidad. Por eso, el discurso se encuentra ya a la base de la interpretación y del enunciado.” (Heidegger, 1927: §34, 161)

Por ende, podríamos estar tentados de decir que, incluso antes del enunciado y de la explicitación, la comprensión está articulada, porque ya es lenguaje. Entonces, la comprensión quedaría remitida al lenguaje como una posibilidad que depende de éste. La constitución auténtica de la comprensión no necesita enunciarse. Puede tener lugar en el “callar” como modo auténtico del habla. Pero, en este caso, el habla no es solamente explicitadora, sino que hacer brotar el ser originariamente en una nueva comprensión a la que ella antecede como su condición de posibilidad.

2. Por otro lado, el “callar” sigue siendo un modo del habla. No implica necesariamente el silencio total, la ausencia de toda habla. “Callar” no quiere decir estar mudo, ni abstenerse de toda habla. Según Heidegger, sólo puede “callar” quien habla verdaderamente: “Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar” (*SuZ*, §34, p. 165). Quien habla poco o no habla, no puede callar. Por lo tanto, si el callar es un momento del habla, si con el callar el habla se convierte en un habla auténtica, el callar podría concebirse como el momento de la escansión. La “escansión” de por sí no es un habla, una palabra, un enunciado, una frase, sino el momento del silencio que puntúa un habla, haciendo advenir un sentido en ella.

En resumen, la concepción de la cura se presenta, en consecuencia, como una variante del análisis existencial del Dasein. Al mismo tiempo, pudimos constatar dos diferencias importantes:

1. A la inversa que Heidegger, Lacan no parte del análisis de la vida cotidiana, sino del marco “artificial” y particular de la “situación analítica”. Por lo tanto, Lacan ha eliminado no sólo la pregunta por el ser, que funda el análisis existencial de Heidegger, sino también el “método fenomenológico”. Al partir del análisis de la vida cotidiana, Heidegger quería, precisamente, aproximarse al ser humano tal como se presenta en la vida cotidiana, en el seno de su mundo. Evidentemente, la “situación analítica” no es para nada algo cotidiano. Constituye una estructura “artificial” que permite ver ciertos fenómenos “aislables, separables”. Así, el círculo hermenéutico de Heidegger se convierte, en el caso de Lacan, en una mera petición de principio. La estructura de la “situación analítica” permite “aislar” y “separar” ciertos fenómenos, asegurando al mismo tiempo el carácter “bien fundado” de la situación analítica.

2. Lacan reemplaza la pregunta por el ser, que determina el análisis heideggeriano del Dasein, por la idea de las tres dimensiones y por la primacía de la “dimensión simbólica”. Sin embargo, la noción de lo simbólico no puede identificarse con el lenguaje y con el habla de *Ser y tiempo*.

No obstante, resulta aún más sorprendente que podamos descubrir la misma influencia heideggeriana en la concepción lacaniana del significante. Para percibir esta filiación, tendremos que partir de la concepción heideggeriana del síntoma.

Para Heidegger, el síntoma se determina como una manifestación. Como tal, se agrupa entre las indicaciones, representaciones y símbolos. Puede definirse el síntoma como un “fenómeno patológico”. El síntoma indica un estado patológico que no se muestra de por sí. Por ende, como índice, el síntoma se relaciona con algo distinto que él mismo. Pero esta otra cosa no le pertenece. Él se muestra a través de la manifestación de un “representante”. El síntoma, en cuanto manifestación, está en el lugar de aquello que no se muestra (Heidegger, 1925: 112; cf. también §7, 29). Así, el síntoma puede ser un signo.

Por su parte, el signo forma parte de una estructura más general: la de la remisión. Heidegger concibe el signo como algo al-alcance-de-la-mano (un útil) que remite y que hace explícitas la totalidad de las remisiones y la mundaneidad a la circunspección (Heidegger, 1927: §17, 80-82). Por ejemplo, en el índice y el presagio, lo “que está por ocurrir” no lo está solamente como un ente a la mano, sino que “lo ‘que está por ocurrir’ es aquello para lo que nos preparamos o para lo que ‘no estábamos preparados’ porque nos ocupábamos con otra cosa” (Heidegger, 1927: §17, 80). Así, el signo muestra “eso en lo que” nos mantenemos en la ocupación. Como tal, el signo siempre debe llamar la atención (*auffallen*): p. ej., el nudo en el pañuelo, a partir de la no llamatividad (*Unauffälligkeit*) de eso a la mano que desaparece en el uso cotidiano.

Gracias a esa insistencia, el signo puede conservar su carácter de remisión, incluso en ausencia de aquello a lo que remite. El signo no deja de ser remisión, incluso frente al olvido de *aquello* que él significa. Por lo demás, en este caso el signo manifiesta su “insistencia inquietante” (*Aufdringlichkeit*). En este sentido, el signo sólo ofrece una dirección: una remisión desprovista de meta.

Reencontramos esta idea en Lacan. El significante es esa parte del signo que persiste como remisión, en ausencia de su significación. Así, Lacan invierte la relación entre el significante y el significado de la concepción instrumental del lenguaje. Por ende, Lacan afirma que la remisión pura y vacía del significante constituye la condición de posibilidad de toda remisión determinada. En consecuencia, el signo ya no estará más determinado por su sentido, por su significado, sino totalmente al revés: el signo, para poder ser signo, primero debe ser significante. Casi podríamos decir que, de este modo, Lacan reintroduce una especie de fundamento trascendental en el seno de la fenomenología heideggeriana.

Como signo, el síntoma podría desaparecer en una ocupación o una solicitud médica intramundana. El síntoma de la fiebre llama la atención indicando la afección orgánica subyacente y puede suscitar una inquietud más o menos grande, pero no por eso será menos intramundano. Permite anticipar tal o cual desarrollo de la enfermedad dando lugar a tal o cual tratamiento, pero nunca podrá exceder el conjunto de las remisiones del mundo. Por lo tanto, el síntoma siempre queda tomado en la ocupación ajetreada del estar en medio del mundo, en la caída y en el torbellino del coestar cotidiano.

Al determinar el síntoma del psicoanálisis como ausencia y como falta, al hacer del síntoma un significante, Lacan desplaza al mismo tiempo la función heideggeriana de la angustia hacia el síntoma psicoanalítico. El síntoma del psicoanálisis constituye una remisión que ya no ofrece nada para ver. Nada se manifiesta en él, nada se representa en él. El síntoma es una manifestación pura, una remisión vacía. Ahora bien, no sólo que eso no le impide llamar la atención, sino incluso le permite llamarla con más vigor aún. En este sentido, Lacan puede pensar que el síntoma del psicoanálisis se manifiesta como un agujero en el mundo. El síntoma “psicopatológico” atañe a lo “inmundo” (cf. Juranville, 1984: §8, 39-41).

El síntoma nace en la “desagregación de la unidad imaginaria que constituye el Yo [Moi]” (Lacan, 1966: 427). El inconsciente como cuasi-real consiste en esos resplandores de la unidad de la imagen que están excluidos de lo simbólico. En esa “disgregación”, el sujeto extrae el “material significante” del síntoma. En la “situación analítica”, el síntoma se revela por medio de la detención o por el desvío del sentido de su decurso. La técnica analítica es menos una técnica de lectura y de desciframiento –así

como ya no tiene que indagar, debajo o más acá del síntoma, su sentido o su significación escondida—, que simplemente una técnica que permite al sujeto afrontar el agujero en su mundo, en su historia para *crear* en él un sentido y una significación. El síntoma atañe a lo inhumano, pero el psicoanalista anticipa en el lugar de ese síntoma un “habla de pleno ejercicio” (Lacan, 1966: 281).

La interpretación lacaniana de Heidegger parece descansar sobre el siguiente argumento: el conjunto de las remisiones que constituye un mundo y que determina el estar-en-el-mundo del sujeto, depende originariamente del carácter significante de esas remisiones. El sentido ya no es una apertura constitutiva de lo iluminado por el Dasein, sino que se concibe como el efecto de las relaciones entre los significantes. Por ese motivo y gracias a esa inversión, Lacan puede prescindir tanto de la ontología como de la fenomenología heideggerianas. Detrás del mundo y detrás del aparecer, se sitúa la “dimensión simbólica” como su condición de posibilidad (apriórica). Por lo tanto, la inversión de la concepción del signo anuncia una profunda ruptura que, de esta manera, liberará a Lacan cada vez más de la filosofía heideggeriana.

Bibliografía

- Clément, C. (1977) “Le sol freudien et les mutations de la psychanalyse”, en Clément, C., Bruno, P. y Seve, L., *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*. París: Éditions Sociales.
- Hegel, G. W. F. (1807) *Phénoménologie de l'esprit*. París: Aubier, 1991.
- Heidegger, M. (1925) “Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs”, en *Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 2*. Fráncfort: Vittorio Klostermann, 1979.
- Heidegger, M. (1927) *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Juranville, A. (1984) *Lacan et la philosophie*. París: Presses Universitaires de France.
- Lacan, J. (1953-54) *Le Séminaire: Livre I. Les écrits techniques de Freud*. París: Le Seuil, 1975.

- Lacan, J. (1966) *Écrits*. París: Le Seuil.
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*. París: Gallimard, 1972.
- Žižek, S. (1991) *Der erhabenste aller Hysteriker: Lacans Rückkehr zu Hegel*. Viena: Turia & Kant.