



**Universidad Nacional
de La Matanza**
Escuela de Posgrado

**TESIS DE
MAESTRIA EN PSICOANALISIS**

*“El problema del ser en la teoría psicoanalítica
freudiana y en la teoría psicoanalítica lacaniana”*

Autora: Lic. Adriana Klinoff

Directora: Mag. Andrea Martínez Filomeno

Buenos Aires, Mayo 2018

Dedico este trabajo a Los Beatles, mis primeros analistas.

A Daniel mi compañero.

A mis hijos Ana, Melanie y Tomas.

Agradecimientos:

A las autoridades de la AEAPG y de la Universidad Nacional de la Matanza.

Al personal administrativo de la AEAPG, en particular a Gabriela Fernández Bisso.

En especial a mi directora Andrea Martínez Filomeno.

A Alfredo Eidelsztein y a Ricardo Cuasnicú por abrirme nuevos caminos de búsqueda en el entrecruzamiento conceptual entre filosofía y psicoanálisis.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO 1: El ser desde la filosofía	11
La concepción del ser desde la etimología de la palabra.....	11
La concepción del ser desde la lingüística general.....	12
El concepto de ser en la época antigua.....	13
El concepto de ser en los filósofos presocráticos.....	13
Heráclito de Éfeso.....	14
Parménides de Elea.....	15
El concepto de ser (Idea) en Platón.....	18
Los Diálogos tempranos en la obra de Platón.....	19
Los Diálogos medios.....	20
Los Diálogos de la madurez.....	21
El concepto de ser (sustancia) en Aristóteles.....	23
El ser en cuanto ser.....	24
Teología.....	24
Sustancia.....	24
1,a) El ser Per se.....	25
Ousia/sustancia.....	26
<i>Hypokeimenon/ subjectum</i>	26
1,b) El ser por accidente.....	28
2) Las categorías o los categoremas.....	29
CAPÍTULO 2: El ser de los filósofos en los antecedentes freudianos	31
Immanuel Kant (1724-1804).....	31
Fenómeno y noumeno.....	31
Kant y Freud.....	34
Noumeno-ombbligo del sueño.....	35
Noumeno –Icc.....	36
Schopenhauer (1788-1860).....	40
Platón-Schopenhauer.....	40
La voluntad.....	41
Schopenhauer – Freud.....	44
Contexto Histórico.....	44
Consciente /Inconsciente.....	45
Voluntad/Sexualidad/Ello.....	46
Voluntad-Sexualidad en Schopenhauer.....	48
Placer-Displacer.....	50
Franz Brentano (1838-1917).....	52
Brentano-Aristóteles.....	52
Existencia y realidad.....	53
Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos o mentales.....	55
Percepción interna y percepción externa, fenómenos físicos y psíquicos... ..	56
In -existencia Intencional-Objeto inmanente.....	59
Representación.....	61
El substrato físico de los actos psíquicos.....	62

Crisis de la inmanencia, hacia 1911.....	63
Los dos momentos de Brentano.....	63
Brentano –Freud.....	64
Aspectos del ser para Brentano.....	65
1. El ser es interno y verdadero.....	65
2. Existen sustratos físicos en los fenómenos psíquicos.....	66
Freud, el sustrato físico de los fenómenos psíquicos.....	66
Pulsión.....	66
Ello.....	67
Representación.....	68
Representación en Brentano.....	68
Representación en Freud.....	70
CAPÍTULO 3: El ser en Freud.....	75
Núcleo de nuestro ser “der Kern unseres Wesen”.....	75
Primera Tópica.....	75
Núcleo.....	76
Mociones de deseo inconscientes.....	77
Características de las mociones de deseo inconscientes.....	77
Fuerza.....	77
Energía.....	78
Inmortales, indestructibles, alertas, infantiles.....	78
Funciones de las mociones de deseo inconscientes.....	78
Invisten.....	78
Ponen en movimiento, mueven.....	79
Energía desde el punto de vista etimológico.....	79
Energía Freudiana.....	79
Freud-Aristóteles: Energía-materia- <i>hipokeimenon</i> -sustancia-ser.....	86
Segunda Tópica.....	87
Núcleo.....	88
Ello- Sustancia- Materia.....	89
El Ello es caracterizado por Freud en la segunda tópica.....	89
Reservorio de la libido.....	89
Caldera de excitaciones.....	89
Pulsión- Sustancia-Materia.....	90
Características de las pulsión antes de 1920.....	90
Internas.....	90
Fuerza.....	90
Esfuerzo, meta, objeto, fuente.....	91
Características de la pulsión después de 1920.....	92
Sustancia viva, condicionadas, conservadora.....	93
Materia desde el punto de vista etimológico.....	93
Materia prima.....	94
Sustancia desde el punto de vista etimológico.....	94
Freud-Aristóteles: Energía-materia- <i>hipokeimenon</i> -sustancia-ser.....	99
CAPÍTULO 4: El ser de los filósofos en los antecedentes lacanianos.....	101
Hegel (1770-1831).....	101
A. Kojève (1902-1968).....	101
El deseo es el deseo del otro. La influencia de Hegel en Lacan.....	101

El Yo y el Deseo.....	102
El Deseo como Deseo del otro	102
El deseo como deseo de reconocimiento.....	103
Lacan con Hegel.....	106
Deseo desde la conciencia. Deseo desde la falta.....	106
M. Heidegger (1889-1976).....	110
Dasein.....	110
<i>Dasein</i> /Alétheia/ Decir /Verdad.....	112
Desocultamiento del ser del ente. Falta en ser.....	113
Lenguaje como morada del ser. Exiliados en el lenguaje.....	113
<i>Dasein</i> . “Ser-ahí”. Falta en ser.....	115
Ser-ahí. Futuro anterior.....	115
Ser tachado. Ex-sistencia.....	116
CAPÍTULO 5: El ser en lacan.....	117
Estructuralismo-Lingüística-Psicoanálisis lacaniano.....	117
F de Saussure.....	117
Lacan.....	118
Sujeto/individuo/sustancia.....	121
Sin sustancia.....	124
Ser/ Falta en ser.....	125
Agujero.....	125
Manque à être.....	126
Parlêtre.....	127
CAPÍTULO 6: Ontología y Antifilosofía.....	131
Ontología.....	131
Origen del vocablo ser.....	131
Metafísica.....	132
Ontología.....	133
Razones de la sustancialización del ser: Ontología/Ousia/ <i>hipokeimenon</i>	135
Antifilosofía.....	136
Antiontología.....	137
Vergonzontología.....	140
Agujero.....	141
CONCLUSIONES.....	145
Ontología sustancialista.....	145
La ontología del agujero o la falta en ser	156
Ser tachado. Ex-sistencia.....	160
BIBLIOGRAFÍA.....	165

Introducción

El motivo principal que generó la presente investigación es la escasa cantidad de estudios referidos a la problematización del concepto de ser vinculado con el psicoanálisis, generando así un espacio poco explorado. En menor medida aún, se ha indagado en la concepción del ser que sostienen y/o visibilizan en su práctica clínica los psicoanalistas limitando la posibilidad de problematizarla y fundamentarla, y así llevar adelante una práctica clínica crítica y reflexiva.

Otros motivos subyacentes es pensar la incidencia que tienen las diversas conceptualizaciones de S. Freud y de J. Lacan respecto al concepto de ser y cómo las mismas intervienen en los conceptos fundamentales.

A tal fin se intentará rastrear los supuestos filosóficos relativos al concepto ser. Por otro lado, se considerarán los supuestos teóricos filosóficos relativos al ser que se desprenden de las conceptualizaciones psicoanalíticas con orientación freudiana y lacaniana.

En función de lo expuesto el problema objeto de investigación es:

- ¿Cuál es la concepción del ser que sustentan las teorías psicoanalíticas freudianas y lacanianas?

El Problema de investigación se torna relevante dado que para el psicoanálisis, este problema sería fundamental, aunque no ha sido suficientemente problematizado en el devenir teórico de la disciplina. Los desarrollos teóricos tanto del psicoanálisis freudiano como del lacaniano sustentan un concepto de ser, que se entrama en su cuerpo teórico.

A manera de respuesta tentativa al problema se plantean las siguientes hipótesis:

1. Si el concepto de ser en la teoría freudiana se define como “núcleo de nuestro ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la ontología.

2. Si el concepto de ser en la obra lacaniana se define como “falta en ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la antifilosofía.

En función de lo expuesto el objetivo general de esta investigación será:

- Comprender las concepciones del ser en la teoría freudiana y en la teoría lacaniana.

Para poder cumplimentar el mismo, el objetivo del capítulo 1: El ser desde la filosofía, será caracterizar el concepto de ser desde el punto de vista etimológico y desde el punto de vista lingüístico.

En el capítulo 2: El ser de los filósofos en los antecedentes freudianos, se establecerán los fundamentos filosóficos del concepto de ser que operan como antecedentes de la manera en que Freud caracteriza al mismo.

En el capítulo 3: El ser en Freud, se indagará el concepto “Núcleo de nuestro ser” desde la perspectiva de la 1ª y 2ª tópicas freudianas.

En el Capítulo 4: El ser de los filósofos en los antecedentes lacanianos, se desarrollarán ideas acerca de los fundamentos filosóficos que dan cuenta del concepto de ser y que operan como antecedentes del concepto de ser en Lacan.

En el Capítulo 5: El ser en lacan, se examinará el concepto de ser en relación a la falta en ser desde la perspectiva lacaniana.

En el Capítulo 6: Ontología y Antifilosofía, se analizará como el concepto de ser se define desde la perspectiva de la ontología y desde la perspectiva de la antifilosofía a fin de validar las hipótesis de investigación.

La investigación que se realizará es de carácter teórico dado que el objetivo de la misma será comprender la concepción del ser en la teoría freudiana y en la teoría lacaniana. En tanto que el tipo de diseño que se utilizará será de carácter interpretativo.

Según R. Ynoub (2010) el objetivo de la interpretación (cualquiera sea el material textual sobre el que se trabaje: discursos de un paciente, obras literarias, fílmicas, etc.), es el de producir un nuevo texto, cuyo sentido surge de identificar la función que dicho material

significante tiene para alguna instancia que se realiza, produce y/o reproduce a través de ella (sea esa instancia “un paciente”, “una cultura”, “un grupo humano”, “una institución”, etc.)

Dicho de otro modo, la interpretación resultante arrojará un nuevo sentido o sentido de segundo grado, orientado por la comprensión de los procesos de determinación histórica, psicológica o social del fenómeno investigado.

Se espera que la interpretación científica tenga la virtud de producir un sentido más amplio, más abarcador, con capacidad de integrar a las múltiples perspectivas en el marco de una comprensión que incluya las relaciones, tensiones, conflictos, etc. que vinculan a las partes de esas comunidades de intérpretes. De modo que la versión científica tendría como pretensión última ser la que da cuenta de las reales determinaciones que fundan cada una de las posibles interpretancias y de aquella que las contiene a todas como momentos o dimensiones de un meta-sentido integrador.

Capítulo 1: El ser desde la filosofía

La concepción del ser desde la etimología de la palabra

La historia de la filosofía, como perspectiva necesaria, se ha desarrollado como un pensar complejo y multifacético, entre las múltiples preguntas gestadas en occidente el interrogante ontológico por excelencia fue la pregunta por el ser. La noción del ser en la filosofía tiene una larga historia que puede remontarse a la Grecia clásica, por lo que se considera relevante comprender algunas de las variaciones de significado que ha conocido desde la antigüedad hasta nuestros días.

Con el fin de indagar cómo se define la palabra *ser* se remite al *Diccionario de filosofía* José Ferrater Mora.

El autor comenta que este concepto está implícito desde el primitivo preguntar griego.

El término 'ser' se puede tomar como un verbo o como un sustantivo. En el primer caso puede considerarse como expresión de la cópula que une un sujeto con un atributo o, en su forma intransitiva, como equivalente a 'haber' o a 'existir'. (Ferrater Mora, 1964, p. 652)

Ferrater Mora advierte que es necesario precisar el marco gramatical dentro del cual va a ser usado el término 'ser' antes de cualquier análisis filosófico, y concluye que el vocablo 'Ser' es uno de los más difíciles de aclarar no solamente a causa de sus diversas significaciones, sino también a causa de las muchas interpretaciones que se han dado a cada una de las significaciones.

Se plantea el problema de cuáles son las expresiones que el término español 'ser' (y los vocablos de las lenguas modernas *Etre, Being, Sein, Essere*, etc.) traduce. La indicación de la expresión correspondiente depende en la mayor parte de los casos del concepto que se tenga del ser. A veces, en efecto, se entiende el ser como la esencia (v.); a veces, como la existencia (v.); a veces, como el ente (v.); a veces, como la substancia (v.) (...). (Ferrater Mora, 1964, p. 652)

La concepción del ser desde la lingüística general

Desde la perspectiva de la lingüística general, uno de los grandes exponentes es Benveniste (1997) quien advierte que el lenguaje humano no es un mero sistema de estímulo y respuesta, que en la práctica, es imposible separar pensamiento y lenguaje porque, como mínimo, el lenguaje debe ser el vehículo del pensamiento. No existe pensamiento que sea independiente del lenguaje: Sin el lenguaje o, en términos más generales, sin lo que Benveniste denomina ‘facultad simbolizadora’ o ‘capacidad representativa de esencia simbólica’, la abstracción es imposible, al igual que la imaginación creadora.

El autor distingue entre categorías del pensamiento (creadas y modificadas que pretenden ser universales) y categorías de la lengua (son fijadas por tradición y están limitadas por la lengua dada).

Refiere que algunas ambigüedades son responsabilidad de la naturaleza misma del lenguaje y observa que “La forma lingüística es, pues, no solamente la condición de transmisibilidad sino ante todo la condición de realización del pensamiento (...)” (Benveniste, 1997, p. 64) o sea que si bien existen distintos pensamientos acerca de los hechos de la realidad, los mismos finalmente se acomodan a la lengua del lugar de donde proceden.

“No captamos el pensamiento sino ya apropiado a los marcos de la lengua (...)” (Benveniste, 1997, p. 64).

“Es lo que se puede decir lo que delimita y organiza lo que se puede pensar (...)” (Benveniste, 1997, p. 70).

Benveniste (1997) aclara que el concepto ser es un hecho de la lengua de una determinada cultura, ya que el mismo no existe en otras culturas.

Siguiendo esta línea el autor refiere:

Es sin duda de una reflexión filosófica sobre el "ser" de donde surgió el sustantivo abstracto derivado de *εἶναι* (ser); lo vemos crearse en el curso de la historia: primero como *ovsia* en el pitagorismo dorio y en Platón, después como *ovsia*,

sustancia que se ha impuesto. Todo lo que aspiramos a mostrar aquí es que la estructura lingüística del griego predisponía la noción de "ser" a una vocación filosófica. (...) (Benveniste, 1997, p. 73).

Los griegos desarrollaron la filosofía porque contaban con el verbo ser. Nadie puede preguntarse por si el ser es o no es, si carece del verbo ser.

No se logra alcanzar los marcos del pensamiento (exterior y anterior a la lengua), en ese intento solo se alcanzan los marcos de la lengua.

Benveniste insiste en que el pensamiento no es independiente del lenguaje, y que este último genera vocablos en función del primero. "El pensamiento se torna independiente, no de la lengua sino de las estructuras lingüísticas particulares (...) Ningún tipo de lengua puede él mismo y por sí mismo ni favorecer ni impedir la actividad del pensamiento (...)" (Benveniste, 1997, p. 73). El autor advierte que la lengua expresa el pensamiento a través del lenguaje de una determinada cultura y no de otra.

El vuelo del pensamiento está ligado mucho más estrechamente a las capacidades de los hombres, a las condiciones generales de la cultura, a la organización de la sociedad, que a la naturaleza particular de la lengua. Pero la posibilidad del pensamiento está vinculada a la facultad de lenguaje, pues la lengua es una estructura informada de significación, y pensar es manejar los signos de la lengua (Benveniste, 1997, p. 74).

El autor afirma nuevamente que la existencia de una palabra en un determinado lenguaje está vinculado con el pensamiento que dicha cultura sustenta.

El concepto de ser en la época antigua:

El concepto del ser en los filósofos presocráticos

El objetivo de este apartado será trabajar los antecedentes griegos de los conceptos: ser, representación y sustancia. A tal fin se hace necesario recurrir al mundo de la cultura griega, entendiendo que es ahí el lugar de donde parten las bases para el desarrollo de la filosofía occidental, entendiendo esta como el origen de los postulados psicológicos y psicoanalíticos de la modernidad.

Cada concepto hay que pensarlo en función del sistema de pensamiento reinante en la época que estuvo pensado y escrito. En referencia al término ser, no se encontrará una traducción literal en griego, pero, este recorrido servirá para poder pensarlo.

Por un lado se considerarán las propuestas de Heráclito de Éfeso y de Parménides de Elea (filósofos pre socráticos), como contrapuntos en función de la problemática del ser. Por otro lado se considerarán dos filósofos post socráticos para investigar la teoría de las ideas en Platón y a Aristóteles en donde será pensado el tema de la sustancia.

Heráclito de Éfeso

El surgimiento de la filosofía griega se halla alrededor del siglo VI (a c). Dentro de los filósofos presocráticos, se puede ubicar a Heráclito de Éfeso, quien fue uno de los primeros filósofos en proponer explícitamente una teoría del conocimiento, en la que distingue entre *doxa*, o conocimiento por opinión o por los sentidos el cual es considerado conocimiento falso; y *episteme* o conocimiento verdadero cuyo origen es la razón o *logos*. Lo que distingue al sabio del ignorante es precisamente el uso del *logos*.

En su estilo aforístico y oracular y siguiendo la tradición de los demás filósofos jonios, postula un elemento determinado como *arjé* (hoy traducido por principio, fuente, comienzo) de la *physis* (hoy traducida como naturaleza): el fuego. Pero las ideas heraclíteas que más han trascendido son su concepción dialéctica de la realidad y la del devenir o movimiento constante de la *physis*:

Mondolfo (1959) traduce este fragmento de la siguiente manera:

“Descendemos y no descendemos a un mismo río; nosotros mismos somos y no somos”
(p. 24)

Otros autores como Kirk, Raven y Schonfield (1983) lo traducen como:

“(…) en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos y que tanto somos como no somos” (p. 328)

La idea de ser y no ser de Heráclito se sustenta en la noción de *physis* griega, la cual implica el cambio perpetuo, la inexistencia de la permanencia aunque los sentidos suministren tal apariencia. La verdadera realidad es dialéctica, es decir, contradictoria, formada por polos opuestos: día-noche, invierno-verano, guerra-paz: Pero la contradicción no hace del mundo un ente caótico, sino que la misma ley universal que rige todos los fenómenos: el logos (hoy traducido como argumento, razonamiento) produce una armonía oculta; que consiste en tensiones opuestas.

La armonía es producto de la lucha de los contrarios, la tensión continua. Fluyente unidad de contrarios. La ley oculta de la naturaleza implicaba que todas las cosas viven en pugna, siendo el perpetuo devenir: todo fluye, nada es estático.

Heráclito concibe al ser, admitiendo el movimiento para la comprensión del mundo. Su afirmación “todo fluye” significa que el cosmos es una realidad en permanente cambio, pues el cambio está en el origen.

Heráclito expresa en sus fragmentos que existe un devenir continuo. El mundo es cambiante, producto de una lucha de contrarios. La verdad no es una sola. X y no X es válido. El ser es pensado en el sentido de cambio y transformación.

El ser es devenir. Todo es y no es a la vez.

Parménides de Elea

Con la llegada de Parménides de Elea a fines del siglo VI (a c), el ser y lo verdadero inauguran un nuevo campo en el mundo de la filosofía presocrática. A este filósofo se le debe nuestra primera ontología.

De sus escritos solamente nos ha llegado un poema que consta de tres partes las cuales han sido agrupadas por historiadores y filósofos posteriores, lo cual dificulta su interpretación. En el mismo propone dos vías para alcanzar el conocimiento: la vía de la verdad, transitada por la razón y la vía de la opinión o de la apariencia (doxa), que es la de los sentidos, la cual es engañosa.

Las dos vías: o el ser o el no-ser; antítesis inconciliable. — Vamos, yo te diré — y escuchando el discurso consérvalo en ti — las dos únicas vías de investigación que se pueden concebir. La una, que (el ser) es y no puede no ser: ésta es la vía de la Persuasión, porque se halla acompañada de la verdad; la otra, que no es y que es necesario que no sea: y éste, te digo, es un sendero en el que nadie aprenderá nada (Mondolfo, 1959, p. 89)

Hay dos caminos, uno que es, y que no es posible no ser, el otro que no es y es necesario que no sea, es inaccesible. En función de lo expuesto hasta aquí lo único sobre lo que se puede pensar es sobre lo que es. Lo que no es, es inefable. El logos queda del lado del ser, solo lo que se piensa, es. El lenguaje queda del lado del ser.

Su ontología da cuenta de que el ser y lo verdadero se encuentran enlazados ante nosotros como inmutables, perfectos y esféricos. El estatuto de la nada es nombrado pero no es posible ser conocido, de esto nada se puede decir.

El ser se corresponde con la verdad, es intemporal. La vía de la verdad es el único camino para el filósofo. El ser es único y eterno.

La intención es establecer una distancia entre lo que es, el ser, la verdad por un lado y la representación, el engaño y los pensamientos comunes, por el otro.

Los atributos del ser son:

Eterno,ingente: el Ser debe ser eterno, porque si no lo fuera tendría un comienzo, y antes de este comienzo existiría el no ser, y decir que existe (es) y el no ser es una contradicción. Parménides concebía al ser como eterno y de forma esférica.

Contínuo: el Ser debe ser absolutamente continuo o compacto, porque lo contrario sería admitir la existencia de espacios vacíos, es decir de algo que no es y el no-ser no es.

Único: si el Ser fuera plural cada cosa sería diferente porque precisamente no es lo que las demás cosas son . Nuevamente nos veríamos obligados a admitir el no ser.

Inmóvil: Para que haya movimiento debe haber espacios vacíos, y esto desde el punto de vista lógico no es posible, si cambiara lo haría hacia otra cosa.

El ser es eterno, infinito, entero, imperturbable, indivisible, ingénito, imperecedero, absoluto, continuo, único, inmóvil, y circular. De manera que el ser es perfecto. La imagen de la verdad es la esfera., es un todo homogéneo y consistente.

Para Parménides no existe el movimiento ni la heterogeneidad, estos son meras apariencias producto de seguir en el camino del conocimiento la vía de la *doxa* y del error. Este enfrentamiento resultará muy fructífero en el momento en que Platón exponga el dualismo metafísico de los dos mundos: el sensible y el inteligible. Al primero le adjudicará los caracteres heraclíteos; al segundo los parmenídeos.

La tesis fundamental de esta escuela es la afirmación, hecha por Parménides, de la unidad y la inmutabilidad del ser, a partir de los siguientes supuestos: • “el ser es, y el no ser no es”, • “no puede decirse ni pensarse que el no ser es”. Se puede concluir entonces que solo X o no X es válido.

Parménides pretende indagar sobre el propio concepto de existencia, sobre qué es el ser y qué es la esencia. Para este no hay duda alguna de que el ser "es", o sea, de que el ser existe; y por otra parte, de que el no-ser no existe. Este planteamiento ontológico abre las puertas de toda la filosofía occidental e inaugura el principio de identidad ($A=A$). Es decir que todo ser "es consigo mismo lo mismo para sí mismo". Pero el ser para Parménides reúne toda una serie de condiciones que lo hacen ser en sí mismo.

Pensar es todo lo que es dado por los sentidos, y dándole mayor veracidad a lo que nos llega por la vía del razonamiento.

De esta forma Parménides llega a su concepto sobre el ser, planteando las bases de la metafísica y de toda la filosofía especulativa posterior. Es de los primeros que busca en el interior del hombre, la explicación del mundo y de toda existencia.

Todos estos pensadores nos acercan a pensar al concepto de representación /sustancia

Para acceder o llegar a Freud es importante recuperar las diversas propuestas que surgen de la filosofía y que impactaron en la psicología en sus inicios.

El pensamiento de Heráclito y Parménides son una vía para acceder al concepto de representación y sustancia permitiendo analizar esta problemática en Freud, dando cuenta de cómo las propuestas filosóficas influyeron en el psicoanálisis.

El concepto de ser (Idea) en Platón

Platón nació en Atenas, vivió entre el 427 y el 347 a c, fue un filósofo griego seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles. No dejó su obra escrita, aunque sus trabajos se han conservado casi por completo. La teoría de las Ideas es la que constituye el centro fundamental de la filosofía platónica, la misma no es una exposición sistemática, sino que la elabora, la revisa, la analiza de diferentes maneras a lo largo de toda su vida filosófica. Piensa la filosofía como una actividad dialógica, en un intercambio constante de argumentos y conversaciones con sus coetáneos.

La Lic. Di Camillo (2016) señala que la mayor parte de sus escritos están en forma diálogos, los cuales se pueden clasificar en tempranos o de juventud: Apología de Sócrates, Lisis, Cármides, Laques, Eutifrón, Protágoras, Ión, los medios o de transición: Gorgias, Crátilo, Hippias mayor y menor, Eutidemo, Menón, Meneceno, los de madurez Fedón, Banquete, República y Fedro; **los tardíos o de vejez** son casi unánimemente considerados: Parménides, Teéteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Carta VII.

Es necesario aclarar, que el significado y el uso de los términos con que Platón designa y define a las Ideas: *idéa*, *eídós*, *génos* y, más raramente, *ousía* ,no ofrece una presentación única de su teoría de las Ideas, por eso, es importante tener en cuenta el contexto ya que estos términos tienen usos diferentes .

Di Camillo (2016) indica que desde el punto de vista etimológico *idéa* y *eídós* tienen relación con el ver, porque derivan ambos de la raíz (indoeuropea) *Fid-*, que está representada en latín por el verbo *video*, y en griego por la forma *eídon* . Se puede traducir cada uno de esos términos como “visión”, si con esta se entiende la cosa vista, su apariencia visible, su aspecto. Cuando se considera el aspecto de una cosa vista, lo que se tiende a resaltar es su figura o forma, que permite también su identificación. Una primera extensión del sentido originario de *idéa* y de *eídós* es por tanto el de “figura” y de “forma”, entendiéndose con estas palabras siempre el aspecto exterior de la cosa vista. En algunos

casos significa la forma interior, la estructura, naturaleza o *phýsis*, un concepto particularmente físico. Por un proceso de extensión posterior, estos términos se usaron también para indicar el aspecto o figura de una cosa no visible o también un proceso por el que se llegó a la noción de esencia. El término *eîdos*, además, tiende a adquirir el significado más técnico y clasificatorio de especie o tipo, probablemente porque el aspecto o la figura que presenta una cosa vista sirven también para identificarla como una cosa de un cierto tipo. El uso que hace Platón de ellos para designar entidades puramente inteligibles es un desarrollo de estos últimos dos sentidos de *eîdos* e *idéa*, es decir del sentido en que estos términos indican un aspecto o una figura de una cosa (que puede ser ella misma no visible) y de su sentido clasificatorio, dado que la Idea sirve también como criterio para identificar los ítems que pertenecen a una determinada clase.

La idea por lo tanto designa lo inteligible indicando la figura o forma de una cosa, así como la clasificación de una especie o tipo.

Platón utiliza otras fórmulas para referirse a las Ideas, ante la pregunta ¿qué es? la fórmula es “lo que es” (por sí sola o con “igual” o “bello”, etc.) o bien “la cosa en sí” o “lo en sí y por sí”. Se trata de un vocabulario que sirve para aludir a la esencia o naturaleza de la cosa, a aquello que la cosa es verdaderamente.

Los Diálogos tempranos en la obra de Platón

Di Camillo (2016) observa que en los diálogos tempranos las Ideas se muestran como la verdadera respuesta al típico pedido de definición (¿qué es X?) y se presentan como universales que, están de algún modo presentes en las cosas particulares como su esencia (*ousía*). Para cada conjunto de cosas designadas por el mismo nombre y en posesión de idénticas propiedades, Platón postula un único *eîdos -o idéa-*, siempre idéntico a través de las múltiples y diferentes condiciones y circunstancias. Es el carácter de uno e idéntico. Esta forma o idea no aparece solamente como universal sino también como la esencia de los particulares, de las cosas particulares, aquello en virtud de lo cual pueden ser considerados como tales. Además la idea, opera como modelo: es el criterio o paradigma en vistas del cual es posible caracterizar un particular como perteneciente a una determinada clase.

Las ideas aquí se presentan como universales presentes en lo particular, son su esencia. Una idea, permanece idéntica a través de sus distintos cambios. La idea es sinónimo de lo uno e idéntico. La idea aparece como modelo de una clase adonde se ubica un particular.

Los Diálogos medios

Di Camillo (2016) refiere que en los principios fundamentales de la teoría de las Ideas pueden ser formulados como sigue:

- 1) La Idea es un universal: para cada conjunto de cosas sensibles designadas por el mismo nombre y en posesión de idénticas cualidades existe una Idea.(p.24)
- 2) La Idea posee una serie de características enteramente distintas a las de las cosas sensibles: es en sí y por sí, una y única, eterna y autoidéntica, constante e invariable, invisible, pura, incompuesta y homogénea, incorpórea. Existe más allá de las cosas sensibles, absolutamente diferente y separada de ellas. (p.24)
- 3) La Idea es causa de las propiedades: las Ideas están sujetas a la participación o imitación por parte de las cosas sensibles; de hecho, es en virtud de la presencia o de la comunicación de las Ideas que las cosas adquieren su propiedad y su propio nombre. Las Ideas son así, por definición, “causa” (*aitía*) y “modelo” (*parádeigma*) de las “copias” sensibles, que aspiran a ser como su modelo sin lograrlo jamás.(p24)
- 4) La Idea es el verdadero objeto de conocimiento: en cuanto constituye, en virtud de su propia naturaleza, la realidad realmente real (*ousía óntos oûsa*), la Idea representa el objeto de la verdadera ciencia (*epistéme*) y se vuelve cognoscible a través del pensamiento, por lo que son caracterizadas como “inteligibles” y no sensibles. A las cosas sensibles, en cambio, mutables,

corruptibles y sujetas a un perenne devenir, se aplica la opinión (*dóxa*), incierta e intermedia entre el conocimiento verdadero y la ignorancia (pp 24-25)

Se infiere que la idea es universal, única, invariable y pura entre otras características.

La Idea es así, aquello que es (por ejemplo, bello) por sí misma, de modo intrínseco. La Idea, en cuanto es aquello que es por sí, se diferencia de las cosas sensibles justamente porque aquellas cosas son lo que son (por ejemplo, bellas) de modo derivativo, por alguna relación con la Idea.

“La supremacía de la idea del Bien: sol que da luz y vida al mundo ideal (...)” (Mondolfo, 1959, p.251)

Los Diálogos de la madurez

En los diálogos de madurez Di Camillo (2016) destaca que las Ideas son caracterizadas como un conjunto de entidades que existen realmente y en el máximo grado y que presentan características opuestas a las de las cosas sensibles. En el Fedón, se establece la distinción entre dos tipos de seres: los inteligibles y los sensibles, la Idea es caracterizada ya no como universal sino como modelo y causa de las copias sensibles, la Idea es una entidad en sí y por sí, una y única, eterna y autoidéntica, pura, incompuesta y homogénea, no afectada por la generación y corrupción propias de las cosas sensibles que participan de ellas. Las Ideas componen un ámbito autónomo y separado, en su conjunto, del ámbito sensible. Las Ideas son “causa” (*aitía*) y “modelo” (*parádeigma*) de las copias sensibles. Aquí las Ideas tienen un carácter perfecto ajeno al devenir y a la relatividad del ámbito sensible. La República es otro diálogo medio o de madurez, ahí, la distinción ontológica entre Ideas y cosas sensibles, aparece conectada con la distinción gnoseológica entre conocimiento y opinión. La función epistemológica que cumplen ahí las Ideas, es la de constituirse, en virtud de su inmutabilidad y autoidentidad, en los objetos del verdadero conocimiento; ajenas a la copresencia de opuestos que afecta a las cosas sensibles imperfectas.

A partir de lo anteriormente expuesto se puede inferir que Platón divide dos tipos de entidades:

Las entidades invisibles que son las Ideas cuyas características son: la inmutabilidad, la identidad (de aspecto único captables por la razón), la eternidad y la simplicidad. Solo la Idea, con su característica de identidad, estabilidad y determinación, puede constituirse en objeto del conocimiento.

Las entidades visibles homónimas que son las cosas sensibles, mutables, nunca idénticas (admiten opuestos) de múltiples aspectos, captables por los sentidos, corruptibles, compuestas. Las múltiples cosas sensibles son y no son porque admiten predicados opuestos.

Mondolfo (1959) expone a través de esta cita el pensamiento platónico: “Lo sensible se explica por medio de imágenes: lo incorpóreo sólo por razonamiento (...)”. (p.239)

Por otro lado Platón le otorga a las matemáticas un lugar preponderante, dotando a este conocimiento como saber filosófico, y como ser permanente, ambos son racionales y se oponen al conocimiento empírico. El pensar matemático ocupa el lugar más elevado.

El hombre es un compuesto de dos realidades distintas unidas accidentalmente: el cuerpo mortal (lo corpóreo) relacionado con el mundo sensible, que es transitorio y mutable y el alma inmortal (lo incorpóreo) perteneciente al mundo de las ideas, que es eterno e inmutable.

El concepto de representación estaría del lado del mundo sensible, el mundo de las sensaciones, de las percepciones, sujeta al cambio y siendo mera copia de las ideas. Afirmando esta mirada se puede pensar que en el mundo de las ideas no existen las relaciones, mientras que en el otro sí.

Si se observa el ser platónico, se ubica en el mundo de las ideas, el mundo del verdadero ser, de lo uno, mientras que el mundo sensible, el de las apariencias está sometido a un cambio continuo, a la degeneración y a la corrupción. Este último aparte de depender de aquel, también participa de la esencia general de la idea, de esa manera están conectados. Las ideas son unos entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas, como dice Windelband (1941) “(...) la idea es la causa final de la apariencia (...)” (p. 246)

El concepto de ser (sustancia) en Aristóteles

Aristóteles, nació en Estagira (Macedonia) .Vivió entre los años 384 -322 a c fue filósofo, lógico y científico en la Antigua Grecia. Sus ideas han ejercido una enorme influencia sobre la historia intelectual de Occidente por más de dos milenios. Escribió cerca de 200 tratados (de los cuales solo nos han llegado 31) sobre una enorme variedad de temas.Fundó -por primera vez en la historia de la filosofía- lo que sería el núcleo de la filosofía racional.

La obra de Aristóteles se conoce como *Corpus Aristotelicum*. En este apartado solo se tomarán algunos conceptos referidos al libro “*Metafísica*” y al “*Órganon*”, de este último específicamente el *Tratado de las Categorías*, que como aclara Carvajal Cordón (1992), establece el concepto de “sujeto como el concepto adecuado de la sustancia.”(p. 906)

Andrónico de Rodas, (uno de los directores del Liceo) en el siglo 1 antes de cristo fue quien ordenó la obra aristotélica. En su clasificación ordenó primero los libros de física y después otros que trataban sobre el ser en cuanto ser. Los mismos carecían de título explícito y les dio el título de *Metafísica, tá metá ta physiká*. Estos últimos integran la colección titulada “Filosofía primera” (la verdadera filosofía, la más universal) que se la conoce también con el título tardío de metafísica, esta obra tiene entre 12/14 libros.

Eidelsztein (2015, p. 234) señala que la misma no se llamaba así originalmente y en una de sus versiones se afirma que no significa “más allá de la física” como se cree, sino que su denominación se debe a que es el libro que en un determinado orden viene después de la física, o sea primero la física y luego la metafísica. Otra manera de entender el término es considerarlo a través de lo físico.

La ciencia que estudia lo que el ente es en tanto móvil o susceptible de cambio es la física, lo que es en cuanto inmóvil e inmutable es la metafísica.

La metafísica es una ciencia única, planteada como una unidad, con tres sentidos o acepciones conectados entre sí.

Siendo estas tres acepciones las siguientes:

El ser en cuanto ser:

La *filosofía primera o metafísica* trata sobre lo más universal que hay: el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales. De lo que es en cuanto es. Es una disciplina universal de los entes, la totalidad de las cosas en cuanto son.

Teología:

El filósofo Marías cita al respecto:

“Por otro lado la metafísica, al ser la ciencia por excelencia, debe tender al ser por excelencia en donde (...) el objeto de la metafísica es Dios (...) entonces (...) se la llama ciencia teológica o Teología (...)”. (Marías, 1967, p. 61)

Otro filósofo reconocido es Windelband (1941) quien lo expresa de la siguiente manera:

“Dios es la forma pura, con existencia propia”. (p.263)

Sustancia:

Marías (1967) comenta que también existe otra forma de definir a la metafísica:

Cómo ciencia de la sustancia

“(...) Y por último la define en otros lugares como ciencia de la sustancia (...)” (p. 61)

El sentido más importante del ser es la sustancia

(...) el sentido fundamental del ser es la sustancia. Los demás modos de ser dependen de este, porque todos son o sustancias o afecciones de la sustancia. (...). (p.63)

En todas las formas del ser está la sustancia

(...) en todas las formas del ser está presente la sustancia y, por tanto, esta no es algo distinto del ente....sino que el ente como ente encuentra su unidad en la sustancia. (p. 63)

Carbajal Cerdón (1992) en relación a la teoría de la sustancia (ousia) señala que: “Los libros centrales de la Metafísica investigan las causas y principios de la sustancia, problema que se encuentra en el corazón de la filosofía primera. La metafísica es por consiguiente, usiología”. (p. 893)

Aubenque (1974) afirma por lo anteriormente expuesto, que cuando hablamos del ser nunca estamos seguros de que tenga el mismo sentido cada vez.

Aristóteles muestra cómo todos estos sentidos remiten, en última instancia, a un punto común que los unifica, que es la sustancia. Es decir: el ser expresa significados diversos, pero que tienen una relación precisa con un principio idéntico o una idéntica realidad. Como señala Carbajal Cerdón (1992) las diversas cosas que se dicen «ser» expresan sentidos diversos del ser, pero al mismo tiempo implican todos la referencia a algo uno: la sustancia, que es el centro de todas las preocupaciones e indagaciones de la filosofía primera o metafísica.

Según lo afirmando por Marías (1967, p. 64) Aristóteles le adjudica al ser cuatro modos, o sentidos:

- 1,a) El ser per se y 1,b) El ser por accidente,
- 2) El ser según las categorías,
- 3) El ser verdadero y el ser falso,
- 4) El ser según la potencia y el acto.

En este apartado solo se considerarán los sentidos 1º y 2º.

1,a) El ser Per se:

La sustancia es el ser propiamente dicho, lo que existe en sí y no necesita de otro para existir (es lo que permanece idéntico e inalterado tras los cambios de apariencia). Es

el ser esencial. La sustancia tiene entidad por sí misma, es el soporte real sobre el que descansan todas las demás cualidades cambiantes de las cosas.

Ousia/sustancia:

En la metafísica se describe el término “*ousia*”, que es el participio del verbo ser, (formado sobre *ón - óntos*, participio presente de *eînai*, “ser”) , también significa los bienes o la propiedad, es aquello que se posee, otra acepción es lo que es en sí, la cosa, la sustancia, lo permanente frente al cambio.

El término *ousia* se tradujo al latín como *ese, essentia, queentia, subjectum: entitas, substantia*, ente y refiere al “ser”, a la “esencia” o a la “realidad” de alguna cosa.

Windelband (1941) destaca que:

(...) Para Aristóteles...el verdadero ser es el de la esencia que se desarrolla en la apariencia esto es, la realización fenoménica de la idea el ser de las cosas...no posee otra realidad que la de los hechos en que se realiza .De este modo adquiere el ser (*ousia*) el carácter de esencia que constituye el único fundamento de sus manifestaciones singulares (...) (p. 265)

Hypokeimenon/ subjectum:

De la Peña Martínez (2012) señala las transformaciones del término *Hypokeimenon* de Aristóteles:

“En Aristóteles *to hypokeimenon* es el término que designa el sustrato de las cualidades sensibles, la cosa de la que se afirman ciertas propiedades, aquello que subsiste más allá de los predicados que le atribuimos. Es un término que se traduce al latín como sujeto *subjectum*, es aquello respecto a lo cual todo lo demás predica, mientras que el mismo jamás es predicado de otra cosa..... en su sentido lógico-gramatical el sujeto es sinónimo de cosa u objeto,es lo que une a la cosa con el conjunto de cualidades y relaciones de las que es soporte....., sujeto y sustancia son equivalentes, la sustancia siendo aquello que se opone a los accidentes, aquello “que es”, aquello que “subsiste”, es la

invariante es lo que subyace, más allá de las apariencias, ...o la diversidad de sus aspectos.” (pp 127-128)

De esta cita se infiere que los términos *hypokeimenon* y *subjectum*, son lo que soportan los cambios, los accidentes, por otro lado, sujeto y sustancia se transforman en sinónimos.

“La filosofía antigua interpretó y comprendió al ser como sustancia, y pensó a ésta como *hypokeimenon* o sujeto,.....como lo que permanece sin cambio o perdura, De la idea de soporte o sustrato, y por un deslizamiento semántico, se deriva otra acepción fundamental del sujeto-sustancia, esta vez como principio activo y causal, como aquello que es la causa de sus propiedades, como *subjectum*, lo *sub stare*, lo que está por debajo, como sustrato, o *sub-jectum*, lo que está sujeto a, que se homologa con el término sustancia, materia y esencia. Con este significado, el sujeto-sustancia es concebido como principio explicativo y como razón de ser de lo que es. En vez de concebirse como un soporte inerte e indiferente de algunos accidentes, se lo piensa como causa del atributo en el sujeto. Se trata de una operación que lleva a la “sustantificación” de los predicados.” (De la Peña Martínez, 2012, pp 127-128)

De la Peña Martínez señala que la idea de sujeto que en su origen se confundió con la idea de sustancia, lentamente se liberó de ese significado.

Otra de las transformaciones que ocurrieron en la traducción del *hypokeimenon* griego al latín *sub-jectum*, es que se le agregó el sentido de lo que está debajo, de sustrato, de causa, originando así la emergencia del principio fundante del concepto moderno de sujeto.

“.....en un proceso que podríamos calificar a la vez de desustancialización del sujeto y de subjetivación de la sustancia, la problemática de la subjetividad como fundamento del ser y correlato del mundo de los objetos se desplegará como el rasgo

definitorio de la modernidad filosófica.....” (De la Peña Martínez, 2012, pp 127-128)

A partir de la modernidad el concepto de subjetividad se vinculó al ser.

Aristóteles distingue dos tipos de sustancia, o el doble cariz de la sustancia:

- a) **La sustancia primera o primaria:** la que está en el individuo concreto, que tiene existencia real, (los individuos concretos, como Sócrates, la farola o el tenedor).

Tan sólo es sustancia el «sujeto primero» o «último», es aquello «que ya no se predica de otro» (...) aquello de lo que se dicen las demás cosas, sin que de él, se diga de otra (...) para Aristóteles sustancia es primordialmente el sujeto. (Carvajal Cordón, 1992, pp 903- 904)

Carvajal Cordón (1992), establece el concepto de “sujeto como el concepto adecuado de la sustancia”. (p 906)

Es el hombre concreto, es el individuo, es lo más determinado, es el fundamento de las demás. La sustancia primera es:

“(...) el sujeto, que es la sustancia en sumo grado, la cual es el ser por excelencia” (Carvajal Cordón, 1992, p. 908)

- b) **La sustancia segunda o secundaria_** conocida como **idea o esencia pensada** que es universal, abstracta, inmutable y que sólo existe en la mente de alguien que la pueda descubrir en las cosas concretas (la forma o el universal: "humano", "animal", "vegetal"). Son los universales, (los géneros y las especies.), son los modos fundamentales de atribución.

El otro sentido que Marías (1967, p. 64) le adjudica al ser es el ser por accidente:

1,b) El ser por accidente: Es lo que existe en otro, (puede cambiar sin alterar la sustancia). Son las cualidades cambiantes, es lo que le acontece al ser per se, por ejemplo el color, la dureza de un material, su forma, su temperatura, etc.

2) Las categorías o los categoremas: Son los predicables que determinan otras tantas maneras de atribuir significado (sea esencial o accidental) a un sujeto y esta pluralidad de los distintos tipos de atribución lleva a una nueva distinción que va a completar las distinciones anteriores, que es la distinción entre las categorías. Las categorías son los sentidos del ser, son los modos según los cuales se puede predicar el ser, es como se atribuye un predicado a un sujeto. Las categorías son varias, una de las categorías es el sujeto, es el sustrato, la sustancia, aquello de lo cual se predica, pero no se puede predicar, ya que el ser se dice de muchas maneras, pero todas se refieren a una forma primordial, al "ser propiamente dicho": la sustancia. Otras figuras de la predicación son la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la situación, la posición, la condición o estado, la acción, la pasión.

“Estas categorías tienen una unidad que es justamente la sustancia, porque todas las demás se refieren a ella (...) la sustancia está presente en todas las restantes categorías, que no tienen sentido más que sobre el supuesto de ella, a la que en última instancia se refieren (...)”. (Marías, 1967, p. 65)

Todas las categorías finalmente se refieren al sujeto/sustancia, al ser propiamente dicho. Cuasnicú (2017) indica que si se piensa en un orden de lo más concreto a lo más abstracto, primero está la sustancia primera, más cerca de lo sustancial, x ej: Pedro, luego viene la especie, que es más general que la sustancia segunda, x ej: hombre, y luego en el orden más general de abstracción, está el género, x ejemplo: animal racional. Las sustancias segundas expresan la primera, y finalmente toda sustancia designa un individuo o una unidad, lo uno.

Estas son tres maneras de pensar la sustancia. La realidad pensada por Aristóteles es una realidad sustancial. El ser es el género generalísimo, es lo más indeterminado y la sustancia es la primera determinación del ser.

Otra manera de pensar la sustancia es en función de la materia y de la forma: la materia, es la absoluta indeterminación, es lo concreto y la forma es lo más determinado, es lo que determina la materia, es “el que”, primero viene la forma, lo determinado y después la materia.

Por otro lado están la potencia, que es lo que puede llegar a ser, o sea, la materia esta siempre en potencia y el acto es la forma. El ser es el acto mismo en virtud del cual cada sustancia es lo que es. La sustancia es la forma en acto: lo que hace, que la cosa sea lo que es realmente y la misma va adquiriendo varios estados.

Para el estagirita la relación que existe entre las actividades anímicas y las corporales, es que las primeras constituyen la forma y las segundas la materia.

Capítulo 2: El ser de los filósofos en los antecedentes freudianos

Immanuel Kant (1724-1804)

Filósofo alemán, es el primero y más importante representante del criticismo y precursor del idealismo alemán, y está considerado como uno de los pensadores más influyentes de la Europa moderna y de la filosofía universal. Entre sus escritos más destacados se encuentra la “*Crítica de la razón pura*” publicado en el siglo XVIII, calificada generalmente como un punto de inflexión en la historia de la filosofía y el inicio de la filosofía contemporánea. En ella trata de fundamentar el conocimiento humano fijando sus límites.

Kant desarrolla la distinción de los objetos en fenómenos y nouómenos, consecuencia de las investigaciones desarrolladas en la *Analítica trascendental* en el tercer capítulo de la “*Crítica de la razón pura*” (1934).

En este apartado solo se hará referencia a los conceptos kantianos que se consideran relevantes a fin de justificar “el núcleo de nuestro ser como mociones de deseos inconscientes” enunciado en la 1º tópica del aparato psíquico de la teoría freudiana.

Los filósofos Navarro Cordón, y Pardo (2009) al referirse a los conceptos de fenómeno y nouómeno de Kant los describen de la siguiente manera:

Fenómeno y nouómeno:

La distinción entre fenómenos y nouómeno son fundamentales en el sistema kantiano.

Fenómeno: Es el objeto de la representación. Lo que realmente conocemos cuando aparece un objeto es su representación, al cual se lo denomina “fenómeno”. Son los objetos de la experiencia.

Nouómeno: Es la “cosa en sí”, es lo que está al margen de la sensibilidad, es algo en su pura existencia, independiente de cualquier representación, es lo ininteligible.

(...) Al tratar de esta cuestión, Kant distingue dos sentidos del concepto de noúmeno:

- 1) Negativamente, «noúmeno significa una cosa en la medida en que no puede ser reconocida por medio de la intuición sensible». Es algo del orden del “negativo” del fenómeno: aquello que plantea problemas en cuanto a su inteligibilidad.
- 2) Positivamente, significa un «objeto que puede ser conocido por medio de la intuición no sensible», es decir, por medio de la intuición intelectual (...) (Navarro Cordón y Pardo, 2009, s/p).

Son objetos no sensibles.

Kant (1934) aclara que la palabra Noúmeno deriva del griego y significa cosa pensada y suele definirse como ser o esencia que se afirma detrás del fenómeno, cuya naturaleza es desconocida.

Los autores antes mencionados siguen describiendo los conceptos,

Los fenómenos constituyen el mundo tal como lo percibimos, en oposición al mundo tal como existe independientemente de nuestra experiencia que Kant llama «la cosa en sí misma» (*Das Ding an sich*). Según Kant, el ser humano no puede conocer las cosas-en-sí-mismas, sino solamente las cosas tal como las experimenta”. (Navarro Cordón, y Pardo, 2009, s/p)

Kant bifurca los sentidos en que se puede entender el concepto de noúmeno: dice,

Si por noúmeno entendemos una cosa, en cuanto esa cosa no es objeto de nuestra intuición sensible, y hacemos abstracción de nuestro modo de intuirlo, tenemos un noúmeno en sentido negativo. Pero si entendemos por noúmeno un objeto de una intuición no sensible, entonces, admitimos una especie particular de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y cuya posibilidad no podemos conocer; y este sería el noúmeno en sentido positivo (Kant, 1934, p. 398)

Se advierte que como se carece de intuición intelectual y sólo se tiene intuición sensible, el conocimiento se halla limitado a los fenómenos y, por consiguiente, el concepto de noúmeno queda negativizado, como límite de la experiencia, como límite de lo que puede ser conocido. No hay conocimiento de las cosas en sí, de los noúmenos. El acceso a las cosas en sí no se halla en la razón teórica, sino en la razón práctica. Así la diferencia entre fenómenos y noúmeno permite comprender por qué Kant denomina a su doctrina «idealismo trascendental»: porque el espacio, el tiempo y las categorías son condiciones de posibilidad de los fenómenos de la experiencia y no propiedades o rasgos reales de las cosas en sí mismas.

Y el noúmeno en sentido positivo sería un objeto de la intuición intelectual de la cual carecemos.

Desde la perspectiva del Lic. Torres (2016) Kant señala que aunque solo se puede tener conocimiento de objetos a causa de la realidad fenoménica, esto no permite afirmar que sólo haya fenómenos; dado que, en el fondo de ellos está dada una cosa en sí misma, aunque no se conoce como es en sí, sino solamente su manifestación, esto es, el modo como los sentidos son afectados por ese algo desconocido. El entendimiento por lo mismo que admite fenómenos, admite también la existencia de cosas en sí mismas.

Kant introduce la idea de cosa en sí, como algo que está atrás de los fenómenos, es decir, como la otra cara de una moneda, aunque el ser humano vea solo una cara, que es la que afecta la vista, también es admisible pensar que hay otra cara, al revés.

Kant (1934) postula: “Todas nuestras representaciones son referidas a algún objeto por el entendimiento y los fenómenos no son más que representaciones” (p. 396)

Los fenómenos son representaciones que se refieren a algún objeto.

Al referirse al entendimiento y a la sensibilidad señala lo siguiente:

En definitiva no es posible aprehender la posibilidad de tales noúmenos y lo que se extiende fuera de la esfera de los fenómenos es (para nosotros) vacío, es decir: que nosotros tenemos un entendimiento que problemáticamente se extiende más allá que los fenómenos, pero no tenemos ninguna intuición, ni siquiera el concepto de una intuición posible, por medio de la cual, fuera del campo de la

sensibilidad, pudieran dárseles objetos y pudiera el entendimiento ser usado asertóricamente más allá de la sensibilidad. El concepto de noumèno es pues sólo un concepto-límite, para poner coto a la pretensión de la sensibilidad; tiene por tanto sólo un uso negativo. Pero, sin embargo, no es fingido caprichosamente, sino que está en conexión con la limitación de la sensibilidad, sin poder, sin embargo, establecer nada positivo fuera del campo de sensibilidad.” (Kant, 1934, p. 401)

De lo dicho se infiere que lo que se conoce por la percepción sensible limita el conocimiento del objeto en cuanto tal, se conoce lo que deviene a partir de la percepción; pero no se logra agotar el conocimiento de lo percibido, queda un representante de la cosa, con la percepción de la cosa en sí, que es una relación de la representación respecto al mismo objeto.

Kant (1934) postula que “La teoría de la sensibilidad es al mismo tiempo la de los noumènos en sentido negativo, es decir, la de cosas que el entendimiento debe pensar sin la relación con nuestro modo de intuir, y por lo tanto no sólo como fenómenos, sino como cosas en sí mismas (...)” (p. 398)

El concepto de noumèno es un concepto límite, pues limita el campo fenoménico que produce el saber. La cosa en sí, es incognoscible desde la condicionalidad de la sensibilidad al conocer; sólo está permitido conocer el mundo a través de ese mundo.

Kant y Freud

Los filósofos Navarro Cordón y Pardo (2009) comentan que en Freud la relación noumèno- inconsciente se hace presente.

La cosa en sí y el inconsciente son nociones epistémicas que escapan a la percepción. Ambas sólo son conocidas por sus manifestaciones o representantes, la cosa en sí es conocida a través de las representaciones y el inconsciente es inferido por sus manifestaciones como el sueño, el chiste, los actos fallidos, la psicopatología de la neurosis entre otros.

En igual línea de pensamiento la conclusión a la que arriba Torres (2016) es que el concepto de la cosa en sí kantiana tiene cierto paralelismo con el concepto del inconsciente freudiano. Aunque es preciso señalar que son conceptos que se desarrollan en ámbitos diferentes, en perspectivas diferentes y que sirven para hablar de campos diferentes del saber.

Noúmeno-ombbligo del sueño

Por otro lado se puede pensar que el noúmeno kantiano se vincula con lo que Freud denominó el ombbligo del sueño:

En *“La Interpretación de los Sueños”*, Freud dice:

Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco, han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombbligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Entonces ese es el ombbligo del sueño”. “...Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo del sueño como el hongo de su micelio. (...)” (Freud, 1984a, p. 519).

El deseo está articulado a eso que él llama el ombbligo del sueño. Freud afirma que el deseo del sueño se eleva desde ese lugar inefable, desde ese lugar innombrable, desde esa cicatriz de algo que estuvo y no estará nunca más. Desde ese lugar, desde lo más hondo de ese tejido se eleva el deseo del sueño como el hongo de su micelio. El ombbligo del sueño se revela como una marca en el relato del sueño de algo que no puede ser dicho. Para Freud, allí se desvanece toda posibilidad de interpretación, el ombbligo del sueño es un lugar en sombras, el lugar en que en él se asienta lo no conocido. Un ombbligo de lo incognoscible.

Es lo que sucede con la cosa-en-sí kantiana la cual no se puede conocer, de ella no se puede predicar nada, implica un límite al conocimiento.

Así el noumeno kantiano es semejante a un sector del inconsciente freudiano incognoscible por definición. Así como el noumeno, permanece en el horizonte de la ininteligibilidad, lo mismo ocurre con el inconsciente que se caracteriza porque su interpretación se encuentra limitada.

Noúmeno –Icc

La Lic. Singer (1992) se pregunta ¿Qué pasa con el inconsciente que no es cognoscible por sus efectos, o sea el noumeno?

El noumeno en el sistema kantiano es algo del orden del “negativo” del fenómeno Aquello que plantea problemas en cuanto a su accesibilidad. El noumeno es un concepto problemático, al referirse a él se lo hace en un sentido negativo. Es sólo un concepto límite para poner coto a las pretensiones del saber. Aplicado al psicoanálisis, está referido al saber acerca del inconsciente y sus límites.

En psicoanálisis, la cosa en sí -el inconsciente, fuera de sus efectos- no halla tampoco un lugar apropiado: cae fuera de los planteamientos y soluciones de la teoría, y fuera de los planteamientos epistemológicos acerca de su cientificidad.

La teoría freudiana, enfatiza la posibilidad de conocimiento -aún indirecta- del objeto, y se descarta por no utilizables, las zonas no cognoscibles.

“(...) el noumeno en tanto negatividad es dejado de lado, y es enfatizado el fenómeno como posibilidad de conocimiento activo por parte del sujeto (...)” (Singer, 1992, s/ p)

Es en este contexto que se puede comprender la ambigüedad de los siguientes pasajes:

En el texto “*Lo inconsciente*” de 1915 previo al capítulo I, y sin ningún título escribe un párrafo donde se puede leer:

“Todo lo reprimido tiene que permanecer inconsciente, pero queremos dejar sentado desde el comienzo que lo reprimido no recubre todo lo inconsciente. Lo inconsciente abarca el radio más vasto; lo reprimido es una parte de lo inconsciente” (Freud “Lo inconsciente” (Freud, 1984b, p. 161)

Y algunas páginas después señala:

El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente nos aparece, por un lado (...) como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que ésta hace de él. Como lo físico, tampoco lo psíquico es necesariamente en la realidad según se nos aparece. No obstante, nos dispondremos satisfechos a experimentar que la enmienda de la percepción interior no ofrece dificultades tan grandes como la de la percepción exterior, y que el objeto interior es menos incognoscible que el mundo exterior (Freud, 1984b, p. 167)

En el artículo “*El yo y el ello*” propone: Todo lo reprimido es inconsciente, pero no todo lo inconsciente es reprimido.

“Discernimos que lo Icc no coincide con lo reprimido; sigue siendo correcto que todo reprimido es Icc, pero no todo Icc es, por serlo, reprimido. También una parte del yo.....es seguramente inconsciente”. (Freud, 1984c, p. 19)

En estos pasajes Freud enumera las dificultades de acceso al inconsciente: Lo inconsciente abarca el radio más vasto; lo reprimido es una parte de lo inconsciente. ¿De qué modo se llega a conocer lo inconsciente? Desde luego, se lo conoce sólo como consciente, después que ha experimentado una trasposición o traducción a lo consciente.

En la medida en que Freud utiliza el paradigma kantiano nóumeno/fenómeno, concluye que existe la posibilidad de conocer el mundo psíquico, el cual ofrece menos dificultades de conocimiento que el mundo externo.

La Lic. Singer (1992) advierte que lo negativo, aquello que no aparece, en su falta de determinación se asimila a la nada en cuanto no puede conocerse. Existe, aunque no se

puede conocer y la nada no es conceptualizable o asimilable dentro de esta epistemología.

Al ombligo del sueño no se le niega existencia, pero es incognoscible.

En relación al *Das Ding* o la cosa en sí, también hay un tope a lo que no se accede, a lo imposible de ser conocido, pero que existe.

En relación a los conceptos nómeno y fenómeno están por un lado la nada, el agujero de conocimiento, y por otro lado aquello del inconsciente que produce efectos y en esa medida es pasible de ser conocido. Freud orientará su trabajo exclusivamente sobre los efectos del inconsciente, o sea sobre el fenómeno.

Hacer consciente lo inconsciente, no agota el inconsciente. A Freud no le interesa la parte del inconsciente -el nómeno- ombligo del sueño-que escapa a los límites del saber, aquí aparece el no-saber del nómeno, un no-saber inalcanzable.

Le interesa aquello del inconsciente que puede ser efectivamente captado, aquello que aparece, se muestra y produce efectos.

En tanto no-saber, penetra en una zona oscura y confusa, la de la imposibilidad de conocerlo todo sobre el deseo y por lo tanto del individuo. Se puede aprehender algo del orden de las producciones del inconsciente, pero se topa con el ombligo y con la roca viva de la castración, con el punto de lo imposible de conocer.

A partir de lo dicho se desprende que:

- **Hay algo no conocido:**

Freud: ombligo del sueño (el límite de la interpretación), que es la parte del inconsciente freudiano no conocido, con esto el psicoanálisis no trabaja, o sea trabaja con lo que tiene efectos, lo que es producto de algo (el núcleo de nuestro ser son las mociones de deseos inconscientes).

Freud no se ocupa de las mociones que escapan a la interpretación (ombligo del sueño), un lugar de sombras, un lugar de no conocer, con esto no se trabaja.

Kant: noumèno, la cosa en si (lo que no se puede conocer) es negativo porque no se lo conoce, determina un límite y es positivo en tanto es objeto de la intuición no sensible, o sea de la intelectual a la que no accedemos.

- **Lo no conocido se conoce a través de:**

Freud: las formaciones del Icc que llegan a la Cc.

Kant: los fenómenos vinculados con la experiencia sensible, nuestros sentidos son afectados por ese algo desconocido, es la representación de la cosa.

La diferencia en relación al noumèno kantiano/inconsciente freudiano, es la siguiente:

Para Kant el noumèno es inaccesible.

Para Freud, si bien algunas mociones de deseos inconscientes permanecerán inaprehensibles, en el sentido de que “lo reprimido es una parte de lo inconsciente”, lo reprimido no es igual a lo inconsciente, las mismas también tienen un carácter de no inhibible para el preconscious, o sea que muchas de ellas (las mociones de deseo) finalmente encontraran un camino para su expresión.

En este sentido se podría pensar que desde los postulados freudianos (de la 1° tópica en donde el núcleo de nuestro ser consiste en mociones de deseo Icc), se trabaja solo con lo que produce efectos entre la representación palabra del Prcc y la representación cosa del Icc.

A partir de este desarrollo se puede inferir el paralelismo que se encuentra entre el núcleo de nuestro ser en la 1° tópica del aparato psíquico, el cual está asociado a las mociones de deseo inconscientes, a las formulaciones kantianas.

Si se piensa en la tradición filosófica griega desarrollada en el capítulo 1, se podría inferir que desde el psicoanálisis freudiano se trabaja con lo que es y no con lo que no es, esta

postura hace referencia a Parménides cuando dice el ser es y el no ser no es, o a Aristóteles quien trabaja con lo que es, con lo que hay.

En síntesis la teoría psicoanalítica Freudiana trabaja con lo que hay.

Schopenhauer (1788-1860)

Filósofo alemán, en 1819 publica su principal obra “*El mundo como voluntad y representación*”.

Señala que toda su filosofía se apoya en Kant formando parte del idealismo alemán. Dentro de los movimientos filosóficos se lo ubica como materialista, afirmando que la imagen materialista del mundo, es solo la representación y no la “cosa en sí”.

A partir de Schopenhauer se ha producido una verdadera inversión en la filosofía occidental en el sentido del lugar predominante que le otorga a la voluntad sobre la razón, siendo esta última la que ocupó un lugar principal desde la tradición griega. La razón constituía la más profunda esencia humana, Schopenhauer destrona a la razón y la transforma en un accidente de la voluntad.

Platón-Schopenhauer

Thomas Mann (2000) ilumina los orígenes del gran pensador alemán, arribando a Platón quien considera que las cosas de este mundo, no tienen un ser verdadero, siempre están deviniendo, pero que jamás son. No valen para ser objetos de un conocimiento auténtico, pues éste puede referirse tan sólo a lo que es en sí y para sí y es siempre de la misma manera; las cosas de este mundo, por su pluralidad y por su ser relativo, prestado, al que se podría llamar un no ser, son siempre el objeto de una opinión originada en la impresión sensible. Son sombras. Lo único que es de verdad, lo que es siempre y nunca deviene ni perece, son los prototipos reales de aquellas imágenes de sombra, es decir, las ideas eternas, las protoformas de todas las cosas. Ellas, las ideas, no tienen pluralidad, pues todo ser es, por su esencia, única, es precisamente el prototipo, cuyas copias o sombras son nada más que cosas que llevan su mismo nombre, cosas individuales, pasajeras, pertenecientes a la misma especie. Las ideas no nacen y mueren, como les ocurre a sus

copias; las ideas son ajenas al tiempo, no devienen ni desaparecen, como sus copias efímeras. El conocimiento auténtico está en las ideas.

Según el autor Platón planteó a la humanidad de su tiempo la subordinación de la experiencia hecha con la imagen fenoménica, empírica, la del mundo aparente de la temporalidad, a la idea, sinónimo de imagen mental pura, universal, verdadera, y eterna. Cada realidad es condicionada y transitoria, es una intuición de la verdad incondicionada, límpida, que se halla detrás y por encima de los múltiples fenómenos individuales, el mundo visible es una apariencia, un fenómeno, el cual, no siendo nada en sí, adquiere realidad prestada de lo espiritual.

Siguiendo con el pensamiento platónico, el lugar privilegiado de las ideas lleva adherido el componente moral, a saber, la desvalorización de lo sensible en favor de lo espiritual, de lo temporal en favor de lo eterno, tendencia que luego se va a plasmar en el desarrollo de la cultura cristiana.

Mann (2000) plantea que el pensamiento de Schopenhauer acogió muy dentro de sí conceptos platónicos y kantianos, de ellos tomó elementos útiles para su desarrollo, a saber el concepto platónico de «idea» y el kantiano de la «cosa en sí» con el cual realizó un giro audaz.

La voluntad

Vásquez Roca (2004) sostiene que la cosa en sí kantiana es la voluntad de vivir de Schopenhauer. Esta voluntad de vivir, sustancia del mundo, se objetiva en cada ser. Es una objetivación que tiene diversos grados de evolución, alcanzando en el hombre el más elevado.

Según el investigador Ruiz (2011) Schopenhauer, tomó como base de su propio sistema el criticismo de Kant, pero, mientras que para Kant la posibilidad de conocer el noúmeno o cosa en sí (*Ding an sich*) era imposible, Schopenhauer sostuvo que mediante la introspección era posible acceder al conocimiento esencial del yo e identificó a este con

un principio metafísico al que denominó "voluntad" o "voluntad de vivir" (*Wille zum Leben*). El concepto de voluntad, en el sentido schopenhaueriano, se refiere a un ser o esencia (*Wesen*) de carácter metafísico cuyo correlato sensible es el mundo fenoménico.

En conclusión:

La cosa en sí de Kant es la voluntad de Schopenhauer

El fenómeno de Kant es la representación de Schopenhauer

Si se sigue con el desarrollo de Vásquez Rocca (2004) Schopenhauer sostiene que la existencia humana se funda alrededor de un eje irracional, independiente y dinámico que es la voluntad la cual está en lucha continua. Considera al filósofo pesimista dado que las múltiples manifestaciones en este mundo están compitiendo conflictivamente por alcanzar alguna satisfacción, ella (la voluntad) subyace y anima a todos los fenómenos (que es todo lo que se puede observar o lo que llamamos el mundo objetivo). También afirma que la sexualidad penetra toda la motivación humana y que el intelecto es secundario respecto a la voluntad. Primero la voluntad después el intelecto.

Según Schopenhauer, podemos saber algo de la voluntad a partir de tener conciencia de sí misma; la voluntad individual es simplemente una manifestación limitada de la misma voluntad que se manifiesta en todo el mundo objetivo.

“(...) la verdadera esencia del hombre no en la conciencia sino en la voluntad (...)”.
(Schopenhauer, 2009, p. 238)

“La voluntad, en cuanto cosa en sí, constituye la esencia íntima, verdadera e indestructible del hombre (...)” (Schopenhauer, 2009, p.236)

“(...) la voluntad es la sustancia del hombre (...)” (Schopenhauer, 2009, p. 239)

“(...) la voluntad es la materia (...)” (Schopenhauer, 2009, p.240)

“Solamente la voluntad es siempre plenamente ella misma (...)” (Schopenhauer, 2009, p.245)

“(…) el dueño es la voluntad y el servidor el intelecto; pues ella es en última instancia la que siempre ostenta el mando, el núcleo y el ser en sí del hombre”. (Schopenhauer, 2009, p.247)

Nótese que Schopenhauer se refiere al “núcleo de nuestro ser” con la siguiente terminología: verdadera esencia, la esencia íntima, la sustancia, la materia, es siempre plenamente ella misma, el núcleo y el ser en sí del hombre, entre otras.

Mann afirma que:

(…) la voluntad es algo del todo independiente del conocimiento, algo del todo originario e incondicionado, es un impulso ciego, un instinto básico e irracional, absolutamente inmotivado,es inquietud, es apetencia de algo, es ansia, es nostalgia, es anhelo, es padecimiento, es conflicto, es un instinto del que dependen todos los juicios sobre el valor de la vida, la voluntad, ese en-sí de las cosas situado fuera del espacio, del tiempo y de la causalidad que desea de manera ciega e irracional, con una avidez y un afán salvaje e irresistible, del ser, la vida y la objetivación....Y esta objetivación se realizaba de tal manera que la unidad originaria de la voluntad se transformaba en pluralidad, lo cual podía ser llamado, el *principium individuationis*. ... para satisfacer sus ansias, la voluntad ávida de vivir se objetivaba, se mundificaba, de acuerdo con ese *principium* y se disgregaba en las infinitudes de partes del mundo fenoménico existente en el tiempo y en el espacio (...) (Mann, 2000, pp 29-30)

“(....) La voluntad que se objetiva en todos los entes expía en lo físico su placer (...) (Mann, 2000, p.33)

Mann (2000) comenta que lo primario y dominante no es el intelecto, el conocer; sino la voluntad, y el intelecto está al servicio de ella. Primero está la voluntad y en segundo lugar el intelecto, quien convierte el mundo en representación. El aparato sexual, es expresión de la voluntad en un punto determinado de su objetividad, y la representación que surge está destinada a servir a la voluntad. Ningún objeto alcanzado por la voluntad puede proporcionar un contento duradero.

“La representación no era fin de sí misma, sino un medio para alcanzar los fines de la voluntad (...) y el intelecto, para proporcionarle motivos «morales» a la voluntad y, para racionalizar nuestros instintos.”(Mann, 2000, pp 31-32)

Plantea que la libertad y la esencia del hombre se encuentran sólo en la voluntad “(...) El núcleo de nuestra esencia -la voluntad, que es la voluntad de vivir-(...) (Mann, 2000, p.37)

Nótese que aquí Mann en función del pensamiento de Schopenhauer, asocia la voluntad con el núcleo de nuestra esencia.

Schopenhauer - Freud

Contexto Histórico

Es innegable que Freud desarrolló su teoría bajo el influjo de la ciencia (la física newtoniana), el empirismo científico y la cultura de su época.

Según Young & Brook (1994) Schopenhauer fue el filósofo más ampliamente debatido en el mundo de lengua alemana en la época de la juventud y madurez de Freud, la mayor parte de los estudiantes universitarios de la época de Freud habían leído al menos “*El Mundo como Voluntad y Representación*” .Freud mismo lo cita a Schopenhauer varias veces en el trayecto de su obra, así en el año 1917 Freud señala:

Acaso entre los hombres sean los menos quienes tienen en claro un importantísimo paso, para la ciencia y para la vida, significaría el supuesto de unos procesos anímicos inconscientes. Apresurémonos a agregar, empero, que no fue el psicoanálisis el primero en darlo. Cabe citar como predecesores a renombrados filósofos, sobre todo al gran pensador Schopenhauer, cuya «voluntad» inconsciente es equiparable a la «vida pulsional» del psicoanálisis. Es el mismo pensador, por lo demás, que con palabras de inolvidable acento ha recordado a los hombres la significación siempre subestimada de su pújar sexual. (Freud, 1986a, p.135)

En el artículo “*Las resistencias contra el psicoanálisis*” (1925 [1924]) Freud comenta:

“El filósofo Schopenhauer había destacado la incomparable significatividad de la vida sexual con palabras de acento inolvidable” (Freud, 1984c, p.231)

Nótese como Freud considera a Schopenhauer como un pensador influyente de su época y al cual alude para referirse a la importancia histórica de la sexualidad.

Young & Brook (1994) sostienen que Freud leyó a E. Von Hartmann, cuya obra capital fue *La filosofía del inconsciente* (1869) siendo este un divulgador de Schopenhauer. Brentano con quien Freud estudió; polemizó largamente con el autor sobre la cuestión de los estados mentales inconscientes, esto hace pensar que también tuvo conocimientos de Schopenhauer, incluso a través de su maestro Brentano.

Son muchos los autores que citan las semejanzas entre los dos pensadores a saber T. Mann, Ellenberger, en su clásica *Historia y evolución de la psicología dinámica* de 1970 y el *Ensayo de Gupta* de 1980 entre otros.

Según Young & Brook (1994) el concepto schopenhauriano de voluntad contiene los fundamentos de lo que en Freud llegarán a ser los conceptos del inconsciente freudiano y del Ello.

En los apartados subsiguientes el objetivo es mostrar que entienden tanto Schopenhauer como Freud en relación al núcleo de nuestro ser.

Consciente /Inconsciente

Si se piensa en el núcleo de nuestro ser como mociones de deseo inconscientes, se observa que ambos pensadores creen que existen relaciones entre el inconsciente y la conciencia, que sólo la capa exterior de la conciencia es la que mantiene contactos con el exterior y que la mayor parte de la *psyche* es más inconsciente que consciente. Si bien ambos

pensadores utilizan la misma palabra “inconsciente” es importante destacar que no lo conceptualizan de la misma manera.

Mann comenta que en un discurso sobre Freud pronunciado por él en Viena (Conferencia pronunciada en Viena el 8 de mayo de 1936, para celebrar los ochenta años del nacimiento de S Freud), señaló:

(...) el sombrío reino de la voluntad de Schopenhauer es del todo idéntico a lo que Freud llama lo «inconsciente», el «ello»; de igual modo que, por otra parte, el «intelecto» de Schopenhauer corresponde enteramente al «yo» de Freud, a esa parte del alma vuelta hacia el mundo exterior” (Mann, 2000, pp 79- 80)

Según Young & Brook (1994) Schopenhauer consideraba la existencia de estados mentales inconscientes distintos a los conscientes, a los cuales es difícil acceder.

Schopenhauer expresa: “La conciencia es la mera superficie de nuestro espíritu, de la que, al igual que del globo terrestre, no conocemos el interior sino solo la corteza” (Schopenhauer, 2009, p. 171)

Freud aclara “(...) los procesos que tienen lugar en el ello son totalmente inconscientes; la conciencia es la función del estrato más externo del yo, destinado a la percepción del mundo exterior.” (Freud, 1986b, p.254)

Nótese que en ambos existen argumentos acerca de las relaciones entre la costra o coraza externa y el interior.

Voluntad/Sexualidad/Ello

Voluntad y Ello:

Si se piensa el núcleo de nuestro ser, vinculado con el ello y con las pulsiones orgánicas se observa que pensado como un concepto metafísico, la “voluntad” de Schopenhauer es semejante a los primeros estímulos endógenos de Freud y más tarde el Ello.

Según Mann para Freud el Ello

“(…) es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad” Freud describe el «ello» como un caos, como una caldera de excitaciones hirvientes. El «ello», dice el autor, está, abierto en su fondo hacia lo somático, y allí se apropia de las apetencias pulsionales que en él encuentran su expresión psíquica. Con las pulsiones el «ello» se carga de energía; pero él carece de organización, no aporta ninguna voluntad general, sino sólo el afán de apaciguar las exigencias de las pulsiones, manteniendo el principio de placer. Allí no tienen vigencia las leyes del pensamiento lógico, y ante todo no tiene vigencia el principio de contradicción. «Impulsos contrapuestos coexisten unos junto a otros, sin eliminarse recíprocamente, y sin diferenciarse; a lo sumo, bajo la coerción económica dominante de la derivación de energía, se unen para alcanzar un compromiso (…)” (Mann, 2000, p. 177)

A fin de fundamentar lo señalado con anterioridad se procederá a citar expresiones/comentarios de algunos pensadores acerca de la obra de Schopenhauer que ilustran dichos conceptos.

En relación a las características de la voluntad Mann plantea que para Schopenhauer

La voluntad era el fondo primordial último e irreductible del ser, era la fuente de todos los fenómenos, era el engendrador y productor de todo el mundo visible y de toda vida, presente y actuante en cada uno de los fenómenos, pues era la voluntad de vivir. (Mann, 2000, p. 29)

“(…) la voluntad de vivir es nuestra común esencia (….) es la esencia íntima del hombre (….)” (Marías, 1950, pp 1842-1843)

“(…) la esencia íntima de las cosas, lejos de ser una esencia pensante, una inteligencia, es en sí algo privado de todo conocimiento, la cognición viene a añadirse.....como algo auxiliar del fenómeno de esta esencia(….)” (Marías, 1950, p.1870)

“(…) la fuente de toda realidad está en nuestro interior.” (Marías, 1950, p.1846)

“(…) la volición que constituye nuestro ser...quiere pero no puede conocer.” (Marías, 1950, p.1863)

Siguiendo a Mann (2000), la descripción que Freud hace del «ello» y del «yo», es exactamente la descripción que Schopenhauer hace de la «voluntad» y del «intelecto», siendo esta una trasposición de la metafísica schopenhaueriana a la esfera psicológica.

Nótese que para ambos pensadores, la voluntad o el Ello son inconscientes y están gobernados por procesos primarios no racionales, que buscan insaciablemente la satisfacción de forma continua y constituyen los más poderosos motivos de la vida humana, producen la racionalidad y la mente consciente, son necesarios para explicar el pensamiento, los sentimientos y la acción.

Para seguir pensando relaciones, en función del núcleo de nuestro ser freudiano, (1° tónica, mociones de deseo inconscientes, 2° tónica, ello y pulsiones orgánicas) se advierte que para Freud lo inconsciente es sexual y la voluntad para Schopenhauer también tiene raigambre sexual, pero ambos la consideran de manera diferente, en particular, Schopenhauer no considera a la sexualidad infantil como origen de la sexualidad.

Voluntad-Sexualidad en Schopenhauer

A fin de fundamentar la relación expuesta anteriormente se expondrán algunas citas del filósofo:

Para Schopenhauer, (2009) “(…) el deseo sexual tiene un carácter tan diferente de los demás: no es solo el más intenso sino también de una clase específicamente más poderosa que cualquier otro.... Es el deseo que constituye la esencia misma del hombre”. (p.566)

Todo esto concuerda con el hecho de que el instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir.... los genitales el foco de la voluntad. Hasta se podría decir que el hombre es impulso sexual llevado a la concreción; porque su nacimiento es un acto de copulación y ese acto es también el deseo de todos sus deseos ...El impulso

sexual es el más vehemente de todos los anhelos, el deseo de los deseos, la concentración de todo nuestro querer;... la satisfacción exacta del mismo supone la cumbre y la corona de su felicidad, el fin último de sus afanes naturales con cuya consecución todo le parece conseguido y con cuya pérdida todo le parece perdido....(Schopenhauer, 2009, p. 567)

Se observa a través de estas citas la importancia que le adjudica el autor al deseo/instinto/impulso sexual. Asocia la satisfacción sexual con la felicidad y al deseo sexual lo caracteriza como una aspiración natural.

Schopenhauer se refiere a las secreciones genitales

(...) como correlato fisiológico de eso encontramos que en la voluntad objetivada, es decir, en el organismo humano, el esperma es la secreción de las secreciones, la quintaesencia de todos los jugos, el resultado último de todas las funciones orgánicas; y en ello tenemos una nueva prueba de que el cuerpo es solo la objetividad de la voluntad, es decir, la voluntad misma bajo la forma de la representación (Schopenhauer, 2009, p. 567)

La sexualidad es la expresión de la voluntad “Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir (...)”. (Schopenhauer, 2009, p. 567)

En el *Prefacio* de 1920 a los *Tres Ensayos*, encontramos que Freud menciona al filósofo: “(...) hace ya mucho tiempo, el filósofo Arthur Schopenhauer expuso a los hombres el grado en que sus obras y sus afanes son movidos por aspiraciones sexuales —en el sentido habitual del término.” (Freud, 1978, p 121)

Vásquez Roca (2004) comenta que Schopenhauer, como más tarde Freud, extendió el término 'sexualidad' y otros análogos a un conjunto de fenómenos mucho más amplios que los habituales en el discurso ordinario, encontró manifestaciones del impulso sexual allí donde nunca se había pensado que existiera.

Ambos llegaron a usar el término para describir prácticamente la totalidad del placer adquirido de cualquier manera, ampliaron las motivaciones y las actividades 'sexuales' hacia conductas en las que no se encontraba corrientemente nada sexual.

La diferencia entre ambos radica en que para el filósofo alemán siempre mantuvo conectada la sexualidad con lo orgásmico y lo genital (la sexualidad en sentido ordinario), Freud, no, dado que para el psicoanálisis la genitalidad es un aspecto de la sexualidad, la sexualidad abarca un campo más vasto. Freud llegó mucho más lejos ya que no sólo amplió el ámbito de lo sexual sino que declaró como sexuales a muchas cosas que no tenían en absoluto ninguna conexión obvia con lo orgásmico o con el placer genital.

En función de lo expuesto es importante señalar que en relación al análisis del núcleo de nuestro ser en la 2^o tópica freudiana, (vinculado con el ello y con las pulsiones orgánicas), se puede observar la relación entre ambos autores:

Para Freud: La sexualidad, se encuentra vinculada con el ello, con las pulsiones orgánicas, núcleo de nuestro ser.

Para Schopenhauer: La sexualidad como núcleo de la voluntad (núcleo de nuestra esencia) está vinculada con lo orgánico, con lo orgásmico propiamente dicho.

Placer-Displacer

Ambos miran el placer como algo negativo, como evitación de una irritación, como consecuencia directa de que ven la voluntad (Schopenhauer) o el Ello (Freud) como una lucha interminable con el yo o con el intelecto.

La obtención del placer y la disminución del displacer son para Freud los modos de funcionamiento del aparato psíquico así la descarga o al menos la disminución de la excitación se vive como placentero hasta que en 1924 en *El problema económico del masoquismo*, modifica la propuesta anterior, y dice que puede haber aumento de tensión placentera y disminución de tensión displacentera.

Para Schopenhauer, el placer es la momentánea cesación de la lucha de la voluntad, la cual es observada como una lucha interminable.

Como dice Vásquez Roca (2004) la voluntad es esfuerzo infinito, un impulso ilimitado, por ello no puede alcanzar nunca la satisfacción o un estado de tranquilidad. Lo que llama felicidad o goce no es más que el cese temporal del deseo. El deseo, como expresión de la necesidad y del sentimiento de privación, es una forma de dolor. Por ello la felicidad es la liberación del dolor, la superación de la necesidad; es esencialmente negativa, y en ningún caso positiva. No tarda en transformarse en aburrimiento y, entonces, el deseo de satisfacción resurge de modo natural.

A fin de apoyar lo expuesto, se presentarán citas de ambos autores.

Freud “(...) todo displacer debería coincidir con una elevación, y todo placer con una disminución, de la tensión de estímulo presente en lo anímico (...)” (Freud, 1984c, p. 166).

Freud en relación al principio de placer-displacer dice “Estos procesos aspiran a ganar placer, y de los actos que pueden suscitar displacer, la actividad psíquica se retira (represión)” (Freud, 1986c, p 224)

Schopenhauer en su libro “El mundo como voluntad y representación” (2016) propone lo siguiente:

Toda satisfacción, o lo que normalmente se llama felicidad, siempre es propia y esencialmente negativa y nunca positiva. No se trata de una dicha que nos sobrevenga originariamente y por sí misma sino que ha de ser siempre la satisfacción de un deseo. Pues el deseo, es decir, la carencia, es la condición previa de todo placer. Mas con la satisfacción cesa el deseo y por lo tanto el placer. De ahí que la satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor, de una necesidad: pues a esa clase pertenece no solo cualquier sufrimiento real y manifiesto sino también cualquier deseo cuyo carácter inoportuno perturbe nuestra tranquilidad, o incluso también el mortífero aburrimiento que hace de la existencia una carga.....Pero cuando por fin todo está superado y conseguido, nunca habremos logrado más que libramos de algún sufrimiento o de algún deseo, por lo que nos encontraremos como antes de su aparición (p .184).

Franz Brentano (1838-1917)

Filósofo alemán quien introdujo la noción de intencionalidad en la filosofía contemporánea.

Obtuvo su doctorado con un estudio acerca de Aristóteles «*Sobre la equivocidad del Ser según Aristóteles*» (1862). En la Universidad de Viena tuvo como alumnos a Sigmund Freud, Carl Stumpf, Edmund Husserl y Christian von Ehrenfels entre otros.

Brentano-Aristóteles

Según González Porta (2002), Brentano en su tesis doctoral parte de un conocido pasaje de la “Metafísica”, de Aristóteles y llama la atención sobre el hecho de que “ser” se diga en una multiplicidad de sentidos. Su tesis básica reza: no todo lo que es, es «real» o: existen, «son», en sentido propio, cosas que, no obstante, no son «reales».

¿Qué es el ser en el sentido del «ser verdadero»?

“Ser” y “es”, nos dice Brentano siguiendo a Aristóteles, también significan que una cosa es verdadera; no ser, que ella es falsa y, esto, tanto en la afirmación cuanto en la negación.

Del hecho de que la verdad se encuentre “en” el alma (el ser verdadero) pasa Brentano a afirmar, que todo lo que “está en” el alma participa del modo de ser propio del ser verdadero. Como existencia “mental”, opuesta a toda existencia “real”, el ser verdadero abarca todo aquello que meramente existe “en” el alma y no en la realidad (externa).

La oposición básica es, entre lo que es «en» la conciencia y lo que es «fuera» de ella, Todo lo que está «en» el alma tiene algún tipo de «realidad». La verdad es propiedad de juicios y juicios son actos. Pero, no todo lo que está «en» el alma es un acto y, por lo tanto, se engloba aquí lo que, posteriormente, será lo intencional y lo no-intencional.

Distinguir entre los varios sentidos del ser, delimitar los que son «propios» de los «impropios», tiene como resultado esencial el oponer la existencia puramente mental a la real, o sea el ser “en” la mente al ser “en” la realidad (más precisamente, en la realidad “externa”), fijando este último como el objeto de la metafísica. Esta idea encuentra amplia difusión a mediados del siglo XIX.

No-metafísico es cualquier punto de vista que se mantenga inmanente a los datos de la conciencia. Brentano sigue esta tendencia.

La metafísica se ocupa del ser «fuera» del espíritu y la lógica del ser «en» el espíritu; aquella estudia lo que verdaderamente es, es el ser mental

Ser mental, es lo que es “en” la mente”, es lo que luego va a ser: ser intencional, lo que verdaderamente es.

Ser extramental, es el ser real, el que está fuera de la mente.

Brentano en 1874 publica su principal obra *Psicología desde un punto de vista empírico*, de la que editará tres volúmenes, adonde aporta su concepto de intencionalidad de la conciencia que tendrá capital importancia para el desarrollo posterior de la fenomenología.

En dicha obra da cuenta de las correspondencias y distinciones entre los estados fisiológicos y los mentales intentando conservar la especificidad de lo psíquico y de lo físico en la unidad del funcionamiento mental, sin descuidar el aspecto subjetivo de los fenómenos mentales ni desligarlos de su fuente biológica.

En esta obra González Porta (2002) y en la marco de una evolución teórica, Brentano vuelve a retomar el tema de la equivocidad del ser, siendo esta la inquietud ontológica en la que se sitúa el concepto de intencionalidad y sus alteraciones.

Brentano considera que la filosofía debe volverse científica, que el método de la psicología debe ser el de las ciencias naturales. La ciencia de la naturaleza es la ciencia de los fenómenos físicos y la psicología es la de los fenómenos psíquicos.

Existencia y realidad

Flores Morelos (1996) comenta que Brentano adhirió a la distinción aristotélica entre lo real y lo existente. En su primer trabajo (1862) en referencia a Aristóteles utilizó la dupla de pares que expresan el “ser verdadero” y el “ser en el sentido de la sustancia” respectivamente. En el desarrollo ulterior (1874) estos dos sentidos privilegiados pasan a ser los dos únicos. Existir o existencia, y ser real o realidad.

Con esta concentración viene un cambio del vocabulario: la oposición deja de formularse en términos de ser-verdadero — ser-sustancial para convertirse en «existir» o “existencia” y «ser real» o “realidad”. La diferencia básica que ha de ser mantenida es: no todo lo que existe, o es verdadero es real, hay cosas que son y sin embargo no son reales.

Existir, existencia y ser verdadero vienen a expresar lo mismo: la mostración del ente/ser al pensar (es el ser de la cosa).

Y la cosa, lo real, el ser sustancial expresan lo mismo: el ente en sí mismo. Vemos como Brentano, se aparta de “la cosa en sí” kantiana.

Discrimina en el juicio “el ser de la cosa” que equivale a “la existencia,” al ser verdadero y por otro lado utilizó el término realidad (*Realität*) como sinónimo de cosa (*Ding*), y lo identificó con el ser en el sentido de la sustancia, aunque también existen, entes que no son reales; es decir, no todo lo que existe es una cosa. Nuestro pensamiento puede tener como objeto tanto una cosa individual y concreta como algo que no es cosa, es decir, un universal, una especie, una clase, un género, o incluso algún ente tal como una creencia o una posibilidad, etc.

Como señala Torrez (2016), el objeto de estudio de la psicología empírica descriptiva brentaniana es el fenómeno mental.

Buela (2013) observa que Brentano muestra como “el objeto no tiene una existencia en la realidad independiente, o más allá del sujeto, sino que existe en tanto que hay un acto psíquico”, y este es el gran aporte a la psicología de Brentano. Mis actos están determinados por la multiplicidad de relaciones de cada acto con distintos objetos. Esta consideración es consciente. Brentano rechaza la idea de fenómenos mentales inconscientes desarrollada por Freud.

Según el autor Brentano concibió la mente como el medio a través del cual el organismo capta de manera activa la realidad que nos rodea. La psicología es la ciencia que estudia los fenómenos mentales, (físicos y psíquicos) que existen en la conciencia. Fenómeno mental es aquella relación que se da entre un sujeto psíquico activo y un objeto presente en su conciencia.

Fenómenos físicos y fenómenos psíquicos o mentales

Torrez (2016) aclara que tanto el fenómeno físico como el fenómeno psíquico forman parte de la conciencia. Se trata de una división interna a la conciencia. No se debe confundir entonces fenómeno físico con objeto físico. Los ejemplos de fenómeno físico dados por Brentano son los colores o figuras que puedo ver, los sonidos que puedo escuchar, las temperaturas u olores que puedo sentir.

“Las palabras "fenómeno" o "aparición" se usan a menudo en oposición a "cosas que existen real y verdaderamente". (Brentano, 2008, pp 26-27)

(...) los objetos de nuestros sentidos, como son revelados por la sensación, son meramente fenómenos; color y sonido, el calor y el sabor no existen real y verdaderamente por fuera de nuestras sensaciones, aunque ellas pueden apuntar a objetos que existen”. (Brentano, 2008, pp 26-27)

Es decir, los datos de la percepción sensible o de la imaginación son fenómenos físicos. En contraste con el fenómeno físico, el fenómeno psíquico no es lo que es representado en la percepción sensible o la imaginación sino que es el acto de representación (*Vorstellung*) mismo.

“Los fenómenos de la luz, el sonido, el calor, la situación espacial y el movimiento que estudia no son cosas que real y verdaderamente existen; son señales de algo real que, a través de su actividad causal, produce su representación. Pero la imagen que ellos nos dan no es, sin embargo, una representación adecuada de esta realidad (...)” (Brentano, 2008, p.46)

El fenómeno físico comparte con el fenómeno psíquico la propiedad de ser un objeto inmanente a la conciencia pero, no comparte con éste último la direccionalidad de la conciencia. Así por ejemplo, si me represento sensiblemente o imaginativamente una esfera de color azul, el color azul que veo o que imagino es distinto del acto mental de

representarme dicho color (esto sería un fenómeno psíquico) pero tanto el color como el acto de representármelo forman parte de mi conciencia.

Percepción interna y percepción externa, fenómenos físicos y psíquicos

El fundamento o la base de los fenómenos psíquicos son las representaciones, todos los demás fenómenos pertenecen a los fenómenos físicos. Representar en este sentido implica ser representado, aparecer o ser fenómeno.

Así como en la percepción sensorial encontramos fenómenos como calor, color y sonido, en la percepción interna encontramos manifestaciones del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. (Brentano, 2008, p. 30)

Los fenómenos psíquicos parecen sin extensión, se refieren a la percepción interna, existe una cierta evidencia de su percepción, se caracterizan por la inexistencia intencional o sea la referencia a algo como objeto, características que no comparten con los fenómenos físicos.

“(…) los fenómenos psíquicos como el exclusivo objeto de la percepción interna……son los únicos fenómenos que tienen una existencia real, además de la intencional”. (Brentano, 2008 p.98)

La percepción de los fenómenos físicos es la externa .La verdad de su existencia es relativa.

“(…) todos los fenómenos psíquicos, es la de que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa.” (Brentano, 2008.p.86)

“(…) los fenómenos psíquicos son los aprehendidos por la percepción interna, queda dicho que su percepción tiene una evidencia inmediata (…)” (Brentano, 2008, p .86) a diferencia de los fenómenos de la percepción externa, cuya evidencia no es inmediata.

“Los fenómenos psíquicos sólo pueden existir fenoméricamente; los físicos pueden también existir en la realidad” (Brentano, 2008, p.88)

No se trata de algo externo a la mente sino de la experiencia interna misma. De modo que la evidencia se sustenta en la reflexividad de la percepción interna. La percepción de nuestros propios actos psíquicos es más evidente aún que la de los objetos externos. Sin embargo, la observación directa de nuestros actos mentales los modifica, haciendo imposible su captación.

“(…) los cambios físicos se producen fuera de nosotros mientras los cambios psíquicos se producen en nosotros”. (Brentano, 2008, p. 48)

“(…) los fenómenos psicológicos están influenciados por las leyes que gobiernan las fuerzas que los órganos corporales producen y modifican”. (Brentano, 2008, p.54)

Brentano postula que primero está el cuerpo, con su extensión y su localización espacial y luego los fenómenos psicológicos, entre el dolor y la sensación del dolor, y en ese sentido los fenómenos psíquicos se sustentan en representaciones.

(…) Todos los fenómenos físicos, se ha dicho, tienen extensión y una determinación local, ya sean fenómenos de la vista o de otro sentido, ya sean productos de la fantasía, que nos representa objetos semejantes. Lo contrario, se añade, pasa con los fenómenos psíquicos; pensar, querer, etc., aparecen desprovistos de extensión y sin situación en el espacio (...) (Brentano, 2008, p.76).

“(…) los fenómenos psíquicos,... o son representaciones, o descansan sobre representaciones que les sirven de fundamento (...)” (Brentano, 2008, p.75)

En la percepción externa el objeto es el fenómeno físico, no puede ser probado como verdadero ni real. La percepción externa no se refiere a la percepción de las cosas físicas del mundo externo. Si bien hay objetos externos que causan nuestras sensaciones, no hay

conocimiento evidente de dichos objetos. A los objetos externos nunca se puede acceder directamente por medio de nuestras experiencias perceptivas normales. El objeto de la percepción externa, por ejemplo, un color o un sonido, es una cualidad sensible que forma parte de la conciencia, es un dato sensible inmanente. Los fenómenos físicos no tienen eficacia causal y no son reales, sino que sólo tienen existencia en la mente, son entes de razón.

“(…) fenómenos físicos son un color, una figura, un paisaje que veo; un acorde que oigo; el calor, el frío, el olor que siento, y las cosas semejantes que me aparecen en la fantasía. (Brentano, 2008, p.65).

Representación implica el acto de que algo es representado. La representación es el fundamento o la base de cualquier acto psíquico.

Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico; entendiéndolo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc. (Brentano, 2008, p. 64).

Pero según Brentano no podemos tener una experiencia de lo que realmente existe en el mundo externo. Es posible tener la representación de un color o un sonido pero no se pueden experimentar las ondas de luz o las vibraciones de aire que existen en el mundo físico externo a la mente.

Brentano determina seis características para dar cuenta del fenómeno mental; las dos más importantes son: la intencionalidad y la representación.

In -existencia Intencional-Objeto inmanente

La propiedad que mejor caracteriza a los fenómenos mentales o psíquicos y no a los físicos es su in-existencia intencional

El filósofo detalla esa característica con estas palabras:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. (Brentano, 2008, p. 81).

Inexistencia significa existencia en la conciencia.

Ser objetivo en sentido inmanente, implica lo objetivo en el sentido de que algo está presente en la conciencia ya sea de manera pensada o deseada. Implica la direccionalidad del acto psíquico hacia un objeto inmanente, existente en la conciencia. Incluso al lastimarnos o quemarnos experimentamos un dolor ligado a la representación de una localización espacial ya se trate de un objeto, o de una parte del cuerpo. Aquí no se considera objetivo como diferente de subjetivo.

Todo fenómeno psíquico contiene en si algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. (Brentano, 2008, pp 81-82)

“(…) Manifiestamente, no hay pensamiento sin un objeto pensado, ni apetito sin un objeto apetecido (...). (Brentano, 2008, p. 83)

Como observa Flores Morelos (1996) intencional se entiende el modo de existir de los objetos de la representación, los objetos del conocimiento, en el psiquismo. Entre la forma

física de ser de los objetos y su forma de ser en el entendimiento existe una diferencia clara que permite no confundir la realidad física con la realidad psíquica.

Decimos que nos alegramos de algo por algo, que nos entristecemos o apesadumbramos por algo; y también se dice: esto me alegra, esto me duele, esto me hace daño, etc. La alegría y la tristeza, lo mismo que la afirmación y la negación, el amor y el odio, el apetito y el desvío, siguen claramente a una representación y se refieren a lo representado en ésta (...) (Brentano, 2008, p. 84)

Porta (2002) define la inmanencia como sinónimo de ser intencional y como “objeto” de la conciencia. No se trata meramente de que el color se desplace desde “fuera” para “dentro” sino que, al mismo tiempo, cambia su modo de ser. El objeto es blanco, el sujeto que percibe el blanco no es él mismo blanco. Ser-blanco es una propiedad de la cosa, no de la conciencia que la mente. El objeto no está en la percepción de otro modo que no sea el intencional; de ahí que en el «existe —en» (*Inexistenz*) el “en” indica un lugar, y una forma de existencia.

“(...) la inexistencia intencional de un objeto como una propiedad general de los fenómenos psíquicos, distingue a esta clase de fenómenos de la clase de los fenómenos físicos. (Brentano, 2008, p. 86)

“Los fenómenos psíquicos sólo pueden ser percibidos por la conciencia interior; para los físicos sólo es posible la percepción exterior.” (Brentano, 2008, p. 86)

(...) los fenómenos psíquicos son los únicos de los cuales es posible una percepción en sentido propio. Igualmente podemos decir que son los únicos fenómenos que tienen una existencia real, además de la intencional. Un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un color, un sonido, una temperatura, sólo existen fenoménica e intencionalmente”. (Brentano, 2008, p. 88).

A diferencia de los fenómenos psíquicos, los físicos carecen de una existencia intencional.

Flores Morelos (1996) se refiere a cómo los objetos modifican, al entendimiento actuando en él y siendo representados por este como existiendo en él. Implica poner en relación la conciencia con un objeto. Intención, es un acto de la mente, que es entender. La intencionalidad significa que la actividad de la mente se refiere a, o contiene un objeto de ese acto, así un sujeto es capaz de conocer la realidad que lo circunda. Todo saber es intencional es decir se refiere a algo, o sea lo percibido en el acto de percibir, lo observado en el acto de observar, (percibir un árbol, desear ir al cine, pensar sobre la mente, recordar unas vacaciones...); diferente de su modo de ser extramental.

Es la existencia dependiente del sujeto y no la existencia de la cosa la que Brentano consideraba en su concepto de intencionalidad. Por lo tanto un objeto in-existente puede carecer de existencia extramental. La noción de existencia intencional implica la noción de un sujeto que existe efectivamente, y que se conoce a sí mismo precisamente porque experimenta el fenómeno en cuestión.

Representación

Flores Morelos (1996) aclara que las representaciones son los fenómenos mentales o psíquicos más independientes y universales, son un prerequisite de la actividad mental, pues, como dice Brentano: “Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado.” (Brentano, 2008, p. 65).

“(...) un color sólo se nos aparece cuando nos lo representamos (...).” (Brentano, 2008, p. 89)

Intencional implica entonces una "tensión hacia" el objeto de la representación. Todos los fenómenos mentales son representaciones o se basan en representaciones. Las representaciones poseen en el psiquismo un modo intencional de existir. En toda representación se dan dos aspectos: el acto de representar, y el contenido de este acto indisolublemente unido a éste, pero diferenciable en el orden conceptual. Así representación significa lo representado en un acto psíquico de representar.

Pinzón (2010) sostiene que la fuente de estudio de la psicología es la percepción interna, la visión interna de los fenómenos psíquicos, que no se ha de confundir con la observación

interna o introspección que es imposible, pues no se puede dirigir la atención a un fenómeno psíquico al mismo tiempo que se lo experimenta.

La conciencia está formada por la interconexión de los distintos actos que el sujeto vive, que Brentano clasifica en tres géneros o tipos: las representaciones (actos que siempre nos vinculan con un objeto presente, como en la percepción), los juicios (actos que pueden ser verdaderos o falsos) y los afectos (como el amor y el odio), los mismos se complejizan y componen entre sí.

El substrato físico de los actos psíquicos

Torrez (2016) explica que para Brentano hay actos fundamentales y actos superpuestos lo cual implica un orden de jerarquía entre los actos psíquicos. Los actos superpuestos son los juicios o los deseos que se realizan en base a una representación. En cambio, las representaciones son actos fundamentales, son las bases sobre los que se fundamentan los demás actos. Brentano aclara que los actos fundamentales son actos relativos a un substrato físico o que tienen como objeto primario un fenómeno sensorial.

“(…) tenemos siempre la representación de una determinación local, que designamos habitualmente en relación con una u otra parte visible y tangible de nuestro cuerpo”.
(Brentano, 2008, p. 70)

Brentano resalta la importancia del contenido sensorial de la representación sobre la que se basan los actos superpuestos. Cada representación tiene como núcleo un fenómeno físico. En orden de aparición primero está el fenómeno físico, luego viene el primer fenómeno psíquico, la representación, cuyo núcleo fue el fenómeno físico, y luego aparecen otros fenómenos psíquicos los juicios y los afectos, que se basan en las representaciones. El acto de representar junto al contenido de la representación, y el placer o displacer que genera ese contenido, están inextricablemente unidos.

Crisis de la inmanencia, hacia 1911

Torrez (2016) sostiene que en el primer Brentano, aún se atribuye un tipo de existencia— la existencia intencional, mental— a las no-cosas (*nonthings, Undinge*); se trata, de los objetos intencionales que son inmanentes a la conciencia. La aceptación de contenidos iba junto con la aceptación del “ser de la cosa”.

Según Flores Morelos (1996) años más tarde alrededor de 1911 Brentano transita un periodo que se lo conoce como crisis de la inmanencia en el cual rechaza la existencia inmanente de los objetos de los actos psíquicos, por pensar que era multiplicar los entes sin necesidad, pero conserva la diferenciación entre los fenómenos físicos y los mentales.

Torrez (2016) agrega que en el contexto del reísmo, para la ontología del Brentano tardío sólo existen las cosas individuales y sus propiedades particulares, su reísmo consistirá en sostener que todo lo que existe es una *res*, es decir, una cosa, una sustancia.

Brentano abandona su primera tesis de la intencionalidad inmanente y comienza a defender la aprehensión directa de los objetos como intencionalidades independientes de la mente. Ya no hay entidades insubstanciales.

Porta (2002) concluye que lo que sufre alteración es que, en la primera teoría de la intencionalidad al rojo le corresponde un ser en la conciencia, o sea, que no sólo el acto de ver el rojo «es», sino también, en algún sentido, el rojo visto; mientras que en la segunda concepción, lo único que resta es el acto de ver el rojo, no habiendo ya lugar para un rojo visto o para un rojo que, de alguna manera sea, aunque no sea real. Lo único que existe es el acto de ver el rojo. El rojo ya no estará dado de modo directo como algo fuera del acto de visión y al cual este se dirige.

Los dos momentos de Brentano

Si se piensa al primer momento de Brentano la aceptación de la equivocidad del ser conduce a un modelo de intencionalidad en el cual el objeto intencional es “inmanente”

a la conciencia. Todo pensamiento está orientado a su objeto, todo pensamiento presupone un objeto. Todo acto de conciencia es conciencia de algo, o sea, en todo amor hay algo amado, en toda percepción hay algo percibido y en todo deseo hay algo deseado. En todo deseo el pensamiento se dirige hacia algo deseado, sea lo que fuere el objeto de deseo. El objeto intencional puede ser no-real y tener existencia en la conciencia. Todo fenómeno mental implica un objeto, tiene como correlato a un objeto. El objeto de deseo se presenta en el desear mismo de la conciencia. En un segundo momento la negación de la misma tesis conduce a otro modelo intencional que, en vez de ser un giro a la trascendencia, implica una radical negación del inmanentismo y, en el cual, se le niega al objeto intencional un ser no-real, aceptándose como único ser, el ser real del acto.

Brentano –Freud

Ambos consideran a la psicología como una de las ciencias y afirman que el verdadero método de la psicología es el de las ciencias naturales.

Para la época los fenómenos psíquicos eran sinónimo de la conciencia, hablar de un inconsciente psíquico era irracional. Freud incorpora el concepto de inconsciente a los fenómenos psíquicos.

Si bien el gran concepto que los diferencia es que Brentano rechaza la idea de inconsciente presentada por Freud, se podría pensar que en el inconsciente freudiano existen conceptos afines a los que su maestro propuso para la conciencia:

- Ambos abren un desarrollo teórico a partir del cuestionamiento de la construcción teórica kantiana.
- Ambos diferencian los fenómenos psíquicos de los físicos.
- Ambos formulan un substrato físico de los actos psíquicos
- Ambos consideran objetos que no son reales e igual existen.
- El concepto de pulsión formulado por Freud incluye los conceptos de representación, los de objeto intencional y los de afecto que Brentano describe en relación a los fenómenos mentales.

En este apartado se analizarán los conceptos más significativos que ambos autores comparten, teniendo en cuenta las diferencias, las reformulaciones y los nuevos sentidos que surgen a la luz de la teoría freudiana.

En relación a la primera obra de Brentano, *Sobre la equivocidad del ser en Aristóteles* (1862) se puede pensar algunas coincidencias en relación al “núcleo de nuestro ser” de la 1ª tópica freudiana, consistente en mociones de deseo que se abordará en el capítulo 3.

Aspectos del ser para Brentano:

1. El ser es interno y verdadero

Según Porta (2002) todo lo que “está en” el alma participa del modo de ser propio del ser verdadero. Como existencia “mental”, opuesta a toda existencia “real”, el ser verdadero abarca todo aquello que meramente existe “en” el alma y no en la realidad (externa).

O sea el ser verdadero está en el alma, en la mente.

Distinguir entre los varios sentidos del ser, delimitar los que son «propios» de los «impropios», tiene como resultado esencial el oponer la existencia puramente mental a la real, o sea el ser “en” la mente al ser “en” la realidad (más precisamente, en la realidad “externa”), y la lógica del ser «en» el espíritu; estudia lo que verdaderamente es, el ser mental, diferenciándolo del ser en el sentido de la sustancia.

En función de lo expuesto se infiere que existen cosas que no son e igual existen.

Según Porta (2002) la tesis básica de Brentano sostiene que no todo lo que es, es «real» o: existen, «son», en sentido propio, cosas que, no obstante, no son «reales».

Flores Morelos (1996) aclara que existen, entes que no son reales; es decir, no todo lo que existe es una cosa. Nuestro pensamiento puede tener como objeto tanto una cosa individual y concreta como algo que no es cosa, es decir, un universal, una especie, una clase, un género, o incluso algún ente tal como una creencia, una posibilidad, etcétera.

Lo anteriormente señalado se puede poner en relación a lo afirmado por el psicoanálisis freudiano en tanto que las mociones de deseos Icc, se encuentran en el individuo, en su interior, que son moventes y que pueden no ser objetos o cosas (punto que se desarrollara en el capítulo 3 de la presente tesis). Si se piensa la segunda obra de Brentano “*Psicología desde el punto de vista empírico*” (1874) se puede observar que los conceptos de representación, afecto y objeto intencional comparten características que Freud propone para el concepto de pulsión. Freud vincula el núcleo de nuestro ser en 1923 con el ello y con las pulsiones orgánicas (punto que se desarrollara en el capítulo 3 de la presente tesis).

2. Existen sustratos físicos en los fenómenos psíquicos

Brentano aclara que los actos fundamentales son actos relativos a un sustrato físico o que tienen como objeto primario un fenómeno sensorial.

Freud, el sustrato físico de los fenómenos psíquicos

A continuación se señalará el lugar que le otorga Freud a los sustratos físicos en el psiquismo, ello se pone de manifiesto a partir de los conceptos de pulsión y de representación.

- **Pulsión**

En el artículo “*Pulsiones y destinos de pulsión*” Freud describe a la pulsión de la siguiente manera:

“Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.”(Freud, 1984b, p. 117)

En función de la cita anteriormente adscripta podría considerarse a la pulsión misma como el representante psíquico de fuerzas somáticas.

La pulsión se divide o descompone en dos partes: representaciones y afectos.

Según Flores Morelos (1996) la palabra *Trieb* la traduce por "empuje". Se trata, de una función o actividad, la que tiene que ver con compeler, impeler, impulsar, pulsar, es decir "empujar", dar un envío, el "empuje" se descompone en representación y afecto, la "imagen" y la "emoción" que le es concomitante "empujan", ejercen en el psiquismo una actividad compelente, pulsante o pulsional. La pulsión carga a la investidura, al afecto, a la emoción (*Affekt*), empuja, ejerce un empuje en el psiquismo. Es la actividad pulsional que ejerce en el psiquismo la representación con su afecto.

La representación es la manera que tiene el psiquismo de anoticiarse de la pulsión.

Freud en el texto "*Esquema de Psicoanálisis*" de 1938 teoriza el "núcleo de nuestro ser" a la luz de la segunda tópica. En el mismo se refiere a la cuestión somática, vinculada con las pulsiones orgánicas, observándose el lugar fundante que ostenta el estatuto orgánico- somático.

En 1923 cuando Freud reformula la concepción de aparato psíquico, introduce el ello, sede de las pulsiones.

- **Ello**

En la 31* conferencia "*La descomposición de la personalidad psíquica*" (1933) Freud señala:

No esperen que, acerca del ello, vaya a comunicarles mucho de nuevo excepto el nombre. Es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad; lo poco que sabemos de ella lo hemos averiguado mediante el estudio del trabajo del sueño y de la formación de síntomas neuróticos, y lo mejor tiene carácter negativo, sólo se puede describir por oposición respecto del yo. Nos aproximamos al ello con comparaciones, lo llamamos un caos, una caldera llena de excitaciones borboteantes. Imaginamos que en su extremo está abierto hacia lo somático, ahí acoge dentro de sí las necesidades pulsionales que en él hallan su expresión psíquica (...). (Freud, 1986d, p 68)

Se observa aquí que el ello está descripto como una caldera de excitaciones, abiertas a lo somático, teorizando al ser vinculado con la sustancia, con la materia, o sea que en relación al Ello también se puede encontrar un sustrato físico de lo psíquico.

Freud en el artículo «*Lo inconsciente*» (1915) afirma que:

“Esta situación movió a J. Breuer a suponer dentro de la vida anímica dos estados diversos de la energía de investidura: uno ligado, tónico, y otro móvil, libre y proclive a la descarga....yo creo que este distingo sigue siendo hasta hoy nuestra intelección más profunda en la esencia de la energía nerviosa, y no veo cómo podríamos prescindir de él”. (Freud, 1984b, p. 185)

Aquí al mencionar la esencia de la energía nerviosa, otra vez se podría remitir a una concepción de ser relacionada con la sustancia puesto que se habla de esencia y de energía nerviosa, esta última relacionada con lo somático.

- **Representación**

Flores Morelos (1996) señala que *Vorstellung* es el término que usa Brentano. La *Vorstellung* en él y en Freud se da en múltiples niveles y modos de realidad psíquica: la huella mnémica es una representación, el percepto, el concepto son representaciones; el recuerdo es representación, el fantasma, la escena onírica son representaciones. Las representaciones no son inertes, son activas, se mueven, se agrupan, se complican, se suman y construyen. Proceden de diversas fuentes. Se refieren a los más variados objetos: internos, somáticos, externos, del lenguaje, etcétera. Se organizan y sufren diversos destinos: son constituyentes o causantes del psiquismo.

Representación en Brentano

Representación implica el acto de que algo es representado. La representación es el fundamento o la base de cualquier acto psíquico. Representar implica ser representado, aparecer o ser fenómeno.

“(...) los fenómenos psíquicos,... o son representaciones, o descansan sobre representaciones que les sirven de fundamento (...)” (Brentano, 2008, p.75)

Brentano propone que en contraste con el fenómeno físico, el fenómeno psíquico no es lo que es representado en la percepción sensible o la imaginación sino que es el acto de representación (*Vorstellung*) mismo. El fenómeno psíquico es aquel que se puede representar.

Toda representación, mediante sensación o fantasía, ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico; entendiendo yo aquí por representación, no lo que es representado, sino el acto de representar. La audición de un sonido, la visión de un objeto coloreado, la sensación de calor o frío, así como los estados semejantes de la fantasía. También todo juicio, todo recuerdo, toda expectación, toda conclusión, toda convicción u opinión, toda duda, es un fenómeno psíquico. Y también lo es todo movimiento del ánimo, alegría, tristeza, miedo, esperanza, valor, cobardía, cólera, amor, odio, apetito, volición, intento, asombro, admiración, desprecio, etc. (Brentano, 2008, p. 64).

Se infiere de lo anteriormente expresado que la representación es un prerequisite de la actividad mental, pues, como dice Brentano: “Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es representado.” (Brentano, 2008, p. 65).

Flores Morelos (1996) aclara que en toda representación se dan dos aspectos: el acto de representar, y el contenido de este acto indisolublemente unido a éste. Así representación significa lo representado en un acto psíquico de representar.

Según Brentano hay tres tipos de actos psíquicos: las representaciones (actos que siempre nos vinculan con un objeto presente, como en la percepción), los juicios (actos que pueden ser verdaderos o falsos) y los afectos (como el amor y el odio).

Flores Morelos (1996) sostiene que el concepto de intencionalidad de las representaciones, en Brentano está vinculado con la función que tiene la *Vorstellung* para Freud de producir trabajo, movimiento en el psiquismo: es decir, vinculado con el concepto de “representante representativo” (*Vorstellungsrepräsentanz*), el cual se relaciona, con los orígenes del aparato psíquico y con la pulsión.

Representación en Freud

En Freud el término representación va a ser utilizado en múltiples ocasiones y con distintos usos.

La diferenciación entre el contenido de la representación y el afecto se halla en la base de la teoría de la represión. Cada elemento recibe en ella diverso destino. El contenido de la representación puede ser inconsciente, preconscious o consciente. Se puede entender la representación como equivalente de inscripto en el psiquismo, y el psiquismo es causado, creado por lo que se inscribe en él.

La Lic. Pineda (2011) postula que Freud utiliza dos nociones en relación a la representación, y a los modos en que la pulsión puede encontrar expresión o representación en el psiquismo.

Representación (*Vorstellung*) para referirse a un contenido ideico, figural, y representante (*Repräsentant*) para referirse a lo que representa a algo en el sentido de la acción de delegar, de una presencia en lugar de una ausencia. La inscripción de la pulsión en el aparato anímico se produciría por una fijación de la agencia representante psíquica, en el marco de la represión primordial fundante del inconsciente. La represión propiamente dicha recaerá sobre los retoños o mociones pulsionales en los que dicha agencia se continúa. Esta represión que entra en juego en la dinámica psíquica consistirá en disociar aquellos componentes de la moción pulsional: contenido de la representación (*Vorstellung*) y el monto de afecto, los cuales encontrarán destinos independientes. Respecto de la representación es posible indicar su ubicación en la tópica psíquica: inconsciente, preconscious, conciencia.

Entonces ¿Qué ocurre con el monto afecto cuando una moción es reprimida? Freud planteará tres destinos posibles:

- ser sofocado
- transformarse en angustia
- mudarse en otro sentimiento

Sin embargo, Freud señalará que al dissociarse el contenido de la representación y el afecto, éste último desligado de la representación corresponderá a una cantidad, sólo pasible de ser leído en términos económicos. Es dicho planteo económico el que parece imponerse en la caracterización freudiana de la pulsión. Desde los primeros planteos, considera que su esencia consiste en una exigencia de trabajo, un esfuerzo (*Drang*), que lo corporal impone a lo psíquico; y luego establecerá que, desprendida de sus medios de expresión o sus representantes que son representación y afecto, sólo puede ser caracterizada económicamente.

En “*Pulsiones y destinos de pulsión*” (1915) el término representante (*Repräsentant*) hace referencia a un “estar en lugar de”, a una presencia en el lugar de una ausencia, por lo cual lo orgánico encontraría su lugar en lo psíquico por la vía de la pulsión que es situada como su representante.

Una segunda definición se encuentra en el texto “*Lo inconsciente*” (1915) en el cual se señala que una pulsión no puede ser objeto de la conciencia sino que sólo puede serlo la representación que es su representante, así como tampoco en el inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Cuando se habla de moción pulsional inconsciente no se puede aludir sino a una moción pulsional cuya agencia representante representación es inconsciente.

En dicha línea de pensamiento Freud aclara:

Opino, en verdad, que la oposición entre consciente e inconsciente carece de toda pertinencia respecto de la pulsión. Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconsciente puede estar representada si no es por la representación. Si la pulsión no se adhiriera a una representación ni saliera a la luz como un estado afectivo, nada podríamos saber de ella (...). (Freud, 1984b p.173)

Esta definición plantea un primer desplazamiento respecto de la primera (*representant*, estar en lugar de): mientras que en ésta última sitúa a la pulsión como representante

psíquico, aquí nos encontramos con que dicho representante es una representación (*Vorstellung*): la representación (*Vorstellung*) es lo que representa (*repräsentiert*) a la pulsión en el inconsciente. Por lo cual hay dos sentidos diferentes de la palabra representación por un lado, es utilizada en el sentido anteriormente mencionado (“estar en lugar de”) y, por otro lado, alude a una representación como idea, contenido ideico, una figuración. Esto permite hipotetizar que la pulsión necesita aparecer ligada a una representación (*Vorstellung*) tanto para expresarse en la conciencia como para encontrar su lugar en el inconsciente, y además parece que se ubican como sinónimos agencia representante y representación (*Vorstellung*).

Otra de las definiciones, a las que Freud arriba es aquella que aparece vinculada a la anterior es la perteneciente al artículo “*La Represión*” de 1915, en la cual plantea que cuando la represión opera sobre una agencia representante de la pulsión, que es una representación (*Vorstellung*) o un grupo de representaciones investidas desde la pulsión con un determinado monto de energía psíquica (libido, interés), junto con esta representación (*Vorstellung*) interviene, actúa, algo diverso, distinto, algo que representa también (*räpresentieren*) a la pulsión y que por efecto de la represión puede sufrir un destino distinto al de la representación (*Vorstellung*). Este otro elemento es el monto de afecto que corresponde a la pulsión pero que se separó del contenido de la representación.

Aquí estaría dando cuenta de dos elementos: representaciones y una cantidad que es móvil y se desplaza por las mismas. En la definición perteneciente a “*La represión*” nuevamente se encuentran los dos términos que aluden al representar (*Vorstellung* y *räpresentieren*).

Asimismo se operaría un nuevo desplazamiento: la pulsión no aparece representada por una representación, sino que aquello que la representa en el Inconsciente es el monto de afecto que alude a una expresión cuantitativa, o sea, a la pulsión entendida en términos de energía, de cantidad. Se hace evidente que para elucidar qué es la pulsión se requiere considerar estas dos últimas definiciones articuladas entre sí, y además, contar con otros conceptos como son represión e Inconsciente, sin descuidar las consideraciones metapsicológicas.

Esta noción (monto de afecto) puede encontrar un antecedente en aquel pasaje de “*Las neuropsicosis de defensa*” (1894), donde Freud plantea que se ha valido de una hipótesis para pensar los procesos psíquicos que tienen lugar en la defensa:

(...) en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad –aunque no poseamos medio alguno para medirla-; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos. (Freud, 1986e, p. 61).

Freud plantea en el artículo “*La Represión*” de 1915 que sólo se puede acceder a una “traducción” consciente de la agencia representante reprimida a través de rodeos y de la asociación libre entendida como producción de retoños de la agencia. Esto parece indicar que dicha agencia está impedida de devenir consciente en su totalidad, por lo cual se puede plantear que entre lo que es consciente y las representaciones investidas desde la pulsión, reprimidas primordialmente, se interpondrían el funcionamiento del sistema Inconsciente.

Se desprende del análisis anterior que la pulsión es representada tanto por una representación (o un grupo de representaciones) como por los montos de afectos. En tanto es representada por una representación puede ubicársela en la tópica como representación consciente o representación inconsciente, y puede estudiársela desde el punto de vista dinámico. Por el contrario, en tanto afecto sólo puede ser consciente, y en la medida en que se opera la represión propiamente dicha, el monto de afecto sólo puede encontrar en el Inconsciente una caracterización económica, ya no tópica; sólo se infieren su destino y su acción retrospectivamente por sus resultados. Todo el recorrido llevado a cabo por estos textos permite sostener que la pulsión es representada por representaciones y expresada por afectos.

Otras aclaraciones en torno a la representación aparece en el artículo “*Lo inconsciente*” (1915) en el punto en que trabaja, “*El discernimiento de lo inconsciente*” señala que la “representación-objeto” está compuesta por una asociación entre “representación-cosa” y “representación-palabra. Las representaciones son inconscientes en la medida en que

falte esa asociación entre representación-cosa y representación-palabra. Inventa esa nueva "unidad" que es la "*representación-objeto*" para cargar sobre ella la función propia de toda representación, es decir, representar algo para una consciencia, "(...) la representación consciente abarca la representación –cosa más la representación-palabra (...)" (Freud, 1984b, p.198). La representación cosa sola es inconsciente, las representaciones de objeto son las primeras y las más genuinas, el sistema preconscious sobreviene cuando se sobreinvierte la representación cosa con la representación -palabra.

"El sistema Icc contiene las investiduras de cosa de los objetos, que son las investiduras de objeto primeras y genuinas (...)" (Freud, 1984b, p.198)

Tanto la representación palabra como la representación cosa derivan de percepciones sensoriales.

En función de lo anteriormente expuesto en relación a los conceptos de pulsión y de representación, se advierte que:

- La pulsión es el representante psíquico de las fuerzas somáticas, de sustratos físicos, materiales y sustanciales, que implica una cantidad, un monto de afecto que se pone de manifiesto en la defensa.
- El ello es descrito como una esencia nerviosa, como una caldera de excitaciones abierta a lo somático.

Si se piensa en el núcleo de nuestro ser relacionado con la pulsión, se observa que tanto el sustrato orgánico, la cantidad de energía como el monto de afecto, se pueden asociar al concepto de sustancia/ materia/energía problema que será abordado en el capítulo 3.

Capítulo 3: El ser en Freud

Núcleo de nuestro ser “der Kern unseres Wesen”

En los capítulos anteriores se analizaron los siguientes conceptos fundamentales tanto desde los filósofos clásicos como de los filósofos alemanes.

Si se piensa en la historia del concepto representación, se puede pensar que la representación no es lo verdadero. Si se recurre a Parménides, como antecesor de Aristóteles en relación al concepto de ousia, sustancia, ser, se advierte que la intención es establecer una distancia entre lo que es, el ser, la verdad por un lado y la representación, el engaño y los pensamientos comunes, por el otro.

Si se remite a Schopenhauer y a Kant en esta línea de pensamiento encontramos que para ambos lo verdadero, se encuentra en Schopenhauer en la voluntad (esencia de nuestro ser) y en Kant en el nómeno, y no se encuentra en la representación (Schopenhauer) o en el fenómeno (Kant). En Brentano se observa que el ser es interno y verdadero. La representación, o sea el acto de representar alude a fenómenos psíquicos los cuales se caracterizan por tener sustratos físicos.

Primera Tópica

Freud cuando elabora la primera tópica sostiene la siguiente afirmación.

A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconscientes, permanece inaprehensible y no inhibible para el preconsciente, cuyo papel queda limitado de una vez para siempre a señalarles a las mociones de deseo que provienen del inconsciente los caminos más adecuados al fin (.....) (Freud, 1984a, p. 593)

En este apartado se intentará en primer lugar acercarse a la definición etimológica de la palabra núcleo. En segundo lugar se vinculará la misma con las mociones de deseo y las cuales develarán, el concepto de energía imperante en la teoría freudiana.

En tercer lugar se definirá la palabra energía desde el punto de vista etimológico. En cuarto lugar se establecerán relaciones entre la posición freudiana respecto al concepto núcleo de nuestro ser, referido a la primera tópica, vinculando los conceptos de energía/materia freudiana con los conceptos del ser en Aristóteles considerado como uno, esencia, fundamento, sustancia primera, sustrato ya trabajados en el capítulo 1.

Núcleo

El sentido etimológico de la palabra núcleo se define de la siguiente manera según el diccionario de J Corominas (Corominas, 1973, p. 417): Del lat. *nucleus* parte comestible de la nuez', 'hueso de fruta', 'núcleo', 'nuez'.

Según el diccionario de la Real Academia Española (Diccionario de la real Academia Española, 2014, s/p) Nombre masculino: Parte o punto central de algo material o inmaterial. Desde la física: Parte central del átomo, que contiene la mayor parte de su masa, constituida por protones y neutrones y que posee una carga eléctrica positiva que se corresponde con su número atómico.

Según Eidelsztein (2015), Freud toma la frase *Kern unseres wesen*, (el núcleo de nuestro ser) de Schopenhauer. El mismo autor hace referencia a algunas de las traducciones encontradas:

Kern: carozo, corazón, núcleo, sustancia

Unseres: nuestro/a

Wesen: modo de ser, ser, ente, naturaleza, espíritu (Cambón, en Balmes, 2002, pp. 65 y subs.)

Se infiere en función de lo expuesto en la cita anterior que el ser está asociado a la sustancia, a lo individual, al ser del ser humano, a la esencia, al ser verdadero, real, al sí mismo, entre otros.

Se hace referencia a la definición de la palabra núcleo a fin de vincularla con las citas freudianas adonde se menciona el núcleo de nuestro ser.

Como se observa la palabra núcleo alude a la parte o punto central, o más importante de algo, a la parte más densa, al elemento fundamental, primordial, a la parte interna, al elemento que vertebra. En la cita freudiana expuesta el concepto de núcleo ocupa un lugar importante en relación al concepto de ser, al concebir al núcleo, como la parte primordial, interna, individual, como una esencia auténtica de las mociones de deseo y de las pulsiones.

Mociones de deseo inconscientes

La pregunta que surge es ¿qué entiende Freud por mociones de deseo inconscientes en la primera tópica del aparato psíquico?

Características de las mociones de deseo inconscientes

En la primera tópica Freud define a las mociones otorgándoles diversas características:

Fuerza

“(…) la fuerza impulsora para la formación del sueño tiene que ser proporcionada por un deseo oriundo de lo inconsciente” (Freud, 1984a, p. 550)

“(…) el deseo como la única fuerza psíquica pulsionante del sueño”. (Freud, 1984a, p. 560)

Es muy posible que un pensamiento onírico desempeñe para el sueño el papel de un empresario, pero que el *empresario*, que, como suele decirse, tiene la idea y el empuje para ponerla en práctica, nada puede hacer sin capital, necesita de un *capitalista* que le costee el gasto, y este capitalista, que aporta el gasto psíquico para el sueño, es en todos los casos e inevitablemente, cualquiera que sea el

pensamiento diurno, un deseo que procede del inconsciente. (Freud, 1984a, p. 553)

Nótese que aquí Freud asocia al deseo con una fuerza impulsora y pulsionante.

Energía

“(…) le transfieren la energía que pertenece al deseo inconsciente y desde ese instante la ilación de pensamiento descuidada o sofocada está en condiciones de conservarse…” (Freud, 1984a, p. 584)

Aquí asocia a las mociones de deseo con la energía que se transfiere.

Inmortales, indestructibles, alertas, infantiles

“Son inmortales……e indestructibles……siempre alertas (Freud, 1984a, pp. 546,569).

“(…) Son infantiles (…)” (Freud, 1984a, p. 587).

Funciones de las mociones de deseo inconscientes

También define a las mociones de deseo otorgándoles funciones:

Invisten

“(…) dentro del preconciente se lleva a cabo un itinerario de pensamientos que abandonado por la “investidura preconciente, ha encontrado investidura desde el deseo inconsciente”. (Freud, 1984a, p. 584)

La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, reestablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. (Freud, 1984a, p .557)

El deseo es una moción psíquica que quiere reinvestir la representación de la percepción enlazado con la satisfacción y la necesidad.

Ponen en movimiento, mueven

“A una corriente (*Stromung*) de esa índole producida dentro del aparato, que arranca del displacer y apunta al placer, la llamamos, deseo, hemos dicho que sólo un deseo, y ninguna otra cosa, es capaz de poner en movimiento al aparato (...)” (Freud, 1984a, p .588)

Aquí se observa como los deseos ponen en movimiento al aparato y apuntan al placer.

Se infiere a partir del análisis de estas citas como Freud en su primera concepción del aparato psíquico otorga a las mociones de deseo las características y funciones descriptas. Así las mociones de deseo inconscientes son: Fuerza impulsora, energía, inmortales, indestructibles, internas, cuya función es invertir y mover.

Nótese que en todas las citas anteriores Freud hace referencias ligadas a la noción de deseo.

La noción de energía por lo tanto se considera necesaria para definir el concepto de deseo.

Energía desde el punto de vista etimológico

El sentido etimológico de la palabra energía se define según el diccionario de J. Corominas (Corominas, 1973, p.232) de la siguiente manera: Del latín tardío *energía*, tomado del griego *energeia* “fuerza de acción”, derivado de *érgon* “obra” “trabajo”.

Según el diccionario de la Real Academia española:

Del latín tardío *energía*, del griego *ἐνέργεια enérgeia*. Nombre femenino: eficacia, poder, virtud de obrar.

Desde la Física: Capacidad para realizar un trabajo.

Energía Freudiana

Siguiendo a Assoun (1982) Freud proviene de una corriente physicalista originada en Alemania a mediados del siglo XIX. Los representantes más destacados de la fisiología

de ese momento fueron Von Helmholtz- E Brücke- Du Bois Reymond-C Ludwig quienes expresaron un juramento fiscalista que Freud adoptó.

El juramento enunciaba lo siguiente:

No existen en el organismo otras fuerzas activas que las fuerzas físico-químicas. En aquellos casos que, por el momento, no pueden ser explicados por estas fuerzas, se debe buscar de hallar la forma o vía específica de la acción de estas últimas, mediante el método físico-matemático, o bien suponer la existencia de nuevas fuerzas, iguales en dignidad a las fuerzas físico químicas inherentes a la materia y reductibles a la fuerza de atracción y repulsión.(Jones, 1981, p.64)

Los conocimientos de que las fuerzas que actúan sobre el organismo son las físico químicas, provienen de las fuerzas de la naturaleza. Los modelos físicos y químicos son lo que Freud toma para sus desarrollos.

Freud reanuda la analogía entre la física y la química en la siguiente cita:“(....) el ser humano posee otros intereses aparte de los sexuales. Pero eso es algo que en ningún momento hemos olvidado ni desmentido. Nuestra unilateralidad es como la del químico que reconduce todas las combinaciones a la fuerza de la atracción química (....)” (Freud, 1986a, p .130)

Se infiere que la energía considerada como una fuerza de acción, de trabajo, de actividad está vinculada a la materia, considerada como sustrato adonde las fuerzas van a ejercer su actividad.

Según Assoun (1982) Freud comparte con sus contemporáneos el postulado del médico alemán L Buchner en su libro *Fuerza y materia*, best seller científico (1855,1870, 1902), en ese libro Buchner resumía la concepción generalizada de físicos y fisiólogos de la época que postulaban la equivalencia entre fuerza y materia.

Freud sostiene:

(...) debe recordarse que todas nuestras provisionalidades psicológicas deberán asentarse alguna vez en el terreno de los sustratos orgánicos. Es probable, pues, que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad y hagan de intermediarios en la prosecución de la vida individual en la vida de la especie. Nosotros tomamos en cuenta tal probabilidad substituyendo esas materias químicas particulares por fuerzas psíquicas particulares (...) (1984b, p. 76)

Del análisis de esta cita se desprende que la fuerza psíquica nombra o sustituye una sustancia, una materia química. El factor químico será lo que de manera probable subyace a lo psíquico.

Se observa como el fundamento fisicalista está en la base misma del nombre que Freud le otorga a su disciplina: psicoanálisis, el cual está en directa analogía con el modelo físico-químico.

Freud (1986a) sostiene lo siguiente:

Hemos llamado psicoanálisis al trabajo por cuyo intermedio llevamos a la conciencia del enfermo lo anímico reprimido en él. ¿Por qué “análisis”, que significa desintegración, descomposición, y sugiere una analogía con el trabajo que el químico emprende con las sustancias que halla en la naturaleza y lleva a su laboratorio? (p. 155)

A partir de la cita se infiere que Freud al definir al psicoanálisis, está dando cuenta de cómo entiende el método y como este queda ligado a los presupuestos de la química, la cual trabaja con el análisis de sustancias materiales.

Assoun (1982) lo sintetiza de la siguiente manera: “Es, por lo tanto, refiriéndose a una química energética como Freud emite la analogía psicoanálisis/química”. (p. 57)

En varios textos freudianos se van a encontrar referencias a modelos físicos y químicos cada vez que se proponga sostener la naturaleza científica del psicoanálisis.

Freud (1986f) afirma:

Los procesos de los que se ocupa son en sí tan indiscernibles como los de otras ciencias, químicas o físicas, pero es posible establecer las leyes a que obedecen, perseguir sus vínculos recíprocos y sus relaciones de dependencia (...) Por tanto, concuerda en un todo con nuestra expectativa que los conceptos fundamentales de la nueva ciencia, sus principios (pulsión, energía nerviosa, entre otros), permanezcan durante largo tiempo tan imprecisos como los de las ciencias más antiguas (fuerza, masa, atracción) (pp. 156-157)

Assoun (1982, p. 61) señala que en el mismo tiempo, en el campo de la física, se produce el descubrimiento del principio de conservación de la energía por Robert Mayer en 1842 que será transferido al tratamiento de los procesos psíquicos.

Freud establece que:

Los fenómenos que nosotros elaborábamos no pertenecen sólo a la psicología: tienen también un lado orgánico-biológico, y, en consonancia con ello, en nuestros empeños en torno de la edificación del psicoanálisis hemos hecho también sustantivos hallazgos biológicos y no pudimos evitar nuestros supuestos en esa materia. (1986f, p. 197)

A fines del siglo XIX se crea con Wundt el primer laboratorio de psicología experimental, se intenta desde ese momento cuantificar las manifestaciones psicológicas.

Assoun (1982) advierte que, Freud va a tomar de Wundt, el concepto de medición como procedimiento para estimar las magnitudes, y afirma: “O bien la ciencia psicológica será cuantificadora, o bien no será. Este requisito epistemológico muy general es lo que colocará a la teoría de la libido en la base del edificio metapsicológico”.(p.145)

Otro autor, en esta línea pensamiento, que ejerció una notable influencia en Freud fue Gustav Fechner (1801-1887) quien es reconocido por ser el fundador de la psicofísica intentando establecer la posibilidad de medición en el campo de las vivencias psíquicas.

Los principios fundamentales de la energética freudiana derivan directamente de las concepciones energéticas de Fechner. En el artículo "*Fechner y Freud*", del boletín de la clínica Menninger (1956) se esclareció lo siguiente:

Parece ser que cuando Fechner inauguro su búsqueda de principios generales, se inspiró en el ejemplo de los médicos de su generación, en su formulación del principio de conservación de la energía. Sin embargo, fue un físico Robert Mayer quien primero formuló en 1842, el principio de conservación de la energía como ley universal. Herman von Helmholtz, fue un físico-médico quien desarrolló 5 años más tarde el principio y finalmente otro físico -médico Fechner, quien lo introdujo dentro de la psicología. (Ellenberger, 1956,s/p)

Según Assoum (1982), Mayer, como representante de la idea de la física dominante de aquel momento, concibe "(...) la subordinación de la fuerza a la materia, como un accidente de su sustancia (...)” (p. 157)

Aquí se infiere como la fuerza es considerada un accidente de la materia.

Hermann von Helmholtz, en su trabajo "*Acerca de la conservación de la energía*" de 1847 aplica el mismo principio a los hechos fisiológicos, otorgándole así el valor de postulado en el campo de la fisiología en correlación con la física. Freud es un admirador del científico y adhiere a su modelo. (Assoum, 1982, p.157)

Siguiendo a Assoum (1982) en referencia a Helmholtz, comenta en relación a la conservación de la energía, que las fuerzas tanto en estado latente, como en estado vivo, "(...) tienden a poner en movimiento un punto material (...)”(p.157)

El concepto de energía asociado a la materia atraviesa la obra freudiana.

Este principio va a fundar la idea de constancia y de dinámica de las transformaciones; las fuerzas se transforman unas en otras, manteniendo así un carácter constante.

“En todos los fenómenos físicos y químicos, el valor de la fuerza dada permanece constante” (Assoun, 1982, p. 162) .Es una sola fuerza que se manifiesta en diversas formas.

Freud en el artículo “*Más allá del principio del Placer*” de 1920, vinculó el principio de placer-displacer y el principio de constancia. En este artículo afirma que el principio de placer-displacer está regulado por la tendencia a mantener la cantidad de excitación del aparato tan baja o constante como sea posible. Señala que el principio de constancia referido al aparato anímico es un caso especial del principio de la tendencia a la estabilidad fechneriano.

Al comienzo de dicho artículo afirma “El principio de placer se deriva del principio de constancia (...)” (Freud, 1984d, p.9)

Este principio también es un concepto vinculado con la energía, en donde la tendencia energética es ir hacia un estado de mínima energía, lo que hace que ante un aumento más allá de un umbral, la tendencia sea siempre hacia la descarga, dado que se debe mantener en un cierto límite estable.

La energía pone en movimiento la materia.

El psicoanalista Krymkiewicz (2015, p. 4), comenta que Fechner presenta distintos conceptos que están presentes en la teorización energética freudiana del aparato psíquico. Fechner postula la ley psicofísica la cual sostiene que el hombre está expuesto a ciertas magnitudes físicas de energía, ya sea de origen interno o externo, que son transformadas (en el sistema nervioso) en energía mental. Aquí se considera al aparato psíquico como transformador energético. Lo que mueve para Freud es la energía psíquica, que en su fluir deja huellas y liga las representaciones.

Otro representante de la época es Ostwald (1902) quien fue químico, profesor universitario, filósofo alemán y premio Nobel de Química en 1909. Considerado el gran teórico del energetismo, su proclama era que *Todo es Energía*. “(...) no hay nada que pueda producirse en que la energía no tome parte” (Ostwald, 1902, en Assoun, 1982, p. 167)

Este concepto será aplicado a los fenómenos psicológicos bajo la siguiente afirmación: “...los fenómenos psicológicos pueden concebirse como fenómenos energéticos e interpretarse como tales al igual que todos los demás fenómenos”. (Ostwald, 1902, en Assoun, 1982, p. 169)

Con esta transferencia a la psicología, Ostwald pretenderá superar el dualismo mente cuerpo y resolver el problema entre materialismo y espiritualismo.

Freud no escapa a esta mirada, y expone lo siguiente.

(...) en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (monto de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad –aunque no poseamos medio alguno para medirla-; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se difunde por las huellas mnémicas de las representaciones como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos. (Freud, 1986e, p. 61)

De acuerdo al análisis de Assoun (1982), la concepción energética fechneriana está presente desde 1896 hasta 1920 en la teorización freudiana del punto de vista económico. Tanto en el principio de constancia como en el concepto de localidad psíquica.

En el viraje del año 1920, Freud introduce la novedad de la pulsión de muerte, que también liga a una tendencia energética, que concibe como

[...] un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas, sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica (1984d, p. 36)

Conceptos como esfuerzo, fuerzas, inercia dan cuenta de un modelo energético.

Este modelo presupone lo psíquico como la consecuencia de lo biológico, orgánico, natural, sustancial.

En síntesis energía es lo que inviste a la sustancia y hace que se mueva hacia o contra otra sustancia.

En función de lo expuesto se infiere que ser científico, en ese momento, implicaba no renunciar, al concepto de energía propuesto.

Freud-Aristóteles: Energía-materia-hipokeimenon-sustancia-ser

Se podría plantear que en la Metafísica de Aristóteles se consolida la tradición filosófica occidental acerca del estudio del ser en cuanto ser, en la cual el filósofo afirma que “el ser es”. En el capítulo 1 de la presente tesis han sido trabajadas algunas acepciones del ser incluidas en la Metafísica de Aristóteles.

Según Eidelsztein (2015) es la segunda vuelta dada al ser concebido por Parménides (el ser es y el no ser no es) si bien, este último plantea el ser como singular y Aristóteles como plural, ambos sostienen el ser del ser y el rechazo del ser del no ser.

Se concluye que es la lógica esencialista afirmativa la que subyace en el planteo “el ser es”.

Las posiciones teóricas vinculadas al concepto de energía/materia de las que Freud abreva poseen un presupuesto ontológico común: comprender el sentido del ser como un ente vivo, como una sustancia.

Freud concibe al psiquismo como un organismo vivo, asociado de esa manera a la sustancia y a los conceptos físicos tradicionales como son los de fuerza y energía psíquica.

En función de lo expuesto anteriormente se infiere que el concepto de energía asociado al de materia atraviesa toda la obra freudiana. La materia o sustancia se ubica como soporte o sustrato de las energías que la atraviesan.

La teoría freudiana se apoya en una filosofía aristotélica: el ser es sustancia.

Se recuerda que en la Metafísica, uno de los sentidos atribuidos al ser es la sustancia (*ousía*). Los demás modos de ser dependen de este, porque todos son o sustancias o afecciones de la sustancia.

La sustancia también es pensada como *hypokeimenon* o sujeto, como *subjectum*, como lo que está por debajo, como sustrato, así se homologa con el término materia.

“Freud....concibe que primero está el ser sustancial (...).” (Eidelsztein, 2015, p. 75)

Eidelsztein (2015) señala que la existencia es el resultado de la experiencia del cuerpo que en este sentido es tridimensional. El individuo es el poseedor de un interior, delimitado por el cuerpo biológico. Por lo tanto se trata de un cuerpo sustancial individual investido de energías internas.

“Habría un profundo aristotelismo imperante en el psicoanálisis.”(Eidelsztein, 2010, p 104)

Si las mociones de deseo inconscientes son el núcleo de nuestro ser, esto implica que hay un centro de nuestro ser en el cual estas mociones de deseo entendidas como energía, ponen en movimiento a la materia considerada como sustrato o soporte de la fuerza de trabajo que las mismas ejercen.

Para la teoría Freudiana el ser es energía/ materia. El ser es.

Para la propuesta Aristotélica en la Metafísica el ser es sustancia. El ser es.

Segunda Tópica

Freud cuando elabora la segunda tópica sostiene la siguiente afirmación.

El núcleo de nuestro ser está constituido pues, por el oscuro ello, que no comercia directamente con el mundo exterior y, además solo es asequible a nuestra noticia por la mediación de otra instancia. Dentro del ello ejercen su acción eficiente las pulsiones orgánicas, ellas mismas compuestas de mezclas de dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción) en variables proporciones, y diferenciadas entre sí por su referencia a órganos y sistemas de órgano (...).” (Freud, 1986f, p. 199)

En este apartado se retomará en primer lugar el concepto de núcleo trabajado cuando se relacionó el concepto de ser con el de energía. En segundo lugar se vinculará el concepto de núcleo con los conceptos de ello y pulsión los cuales develarán los conceptos de organismo vivo y sustancia /materia presentes en la teoría freudiana. En tercer lugar se definirán las palabras materia y sustancia desde el punto de vista etimológico. En cuarto lugar se establecerán relaciones entre la posición freudiana respecto al concepto núcleo de nuestro ser, referido a la segunda tópica, a fin de vincular los conceptos de sustancia/materia freudiana con los conceptos del ser en Aristóteles considerado como uno, esencia, fundamento, sustancia primera, sustrato ya trabajados en el capítulo 1.

Núcleo:

El sentido etimológico de la palabra núcleo se define según el diccionario de J Corominas (Corominas, 1973, p. 417) de la siguiente manera: Del lat. *nucleus* 'parte comestible de la nuez', 'hueso de fruta', 'núcleo', 'nuez'.

Según el diccionario de la Real Academia española (Diccionario de la real Academia Española, 2014, s/p)

Nombre masculino: Parte o punto central de algo material o inmaterial. Desde la física: Parte central del átomo, que contiene la mayor parte de su masa, constituida por protones y neutrones y que posee una carga eléctrica positiva que se corresponde con su número atómico.

Se hace referencia a la definición de la palabra núcleo a fin de vincularla con la cita freudiana anteriormente expuesta.

Como se observa la palabra núcleo alude a la parte o punto central, o más importante de algo, a la parte más densa, al elemento fundamental, primordial, a la parte interna, al elemento que vertebra. En la cita freudiana expuesta el concepto de núcleo ocupa un lugar importante en relación al concepto de ser, al concebir al núcleo, como la parte primordial, interna, individual, como una esencia auténtica de las pulsiones.

Ello- Sustancia- Materia

La pregunta que surge es ¿qué entiende Freud por el Ello?

El Ello es caracterizado por Freud en la segunda tópica cómo:

Reservorio de la libido

“Ahora, luego de la separación entre el yo y el ello, debemos reconocer al ello como el gran reservorio de la libido (...)” (Freud, 1984c, p. 64).

Caldera de excitaciones

“Nos aproximamos al ello con comparaciones, lo llamamos caos, una caldera llena de excitaciones borboteantes. Imaginamos que en su extremo está abierto a lo somático, ahí acoge dentro de sí las necesidades pulsionales que en él hallan su expresión psíquica (...)” (Freud, 1986d, p. 68).

En relación al Ello, lo describe como reservorio de la libido, como una caldera de excitaciones caóticas entre otras.

El Ello freudiano es la sede de las pulsiones las cuales provienen del interior del cuerpo biológico, sustancial y material e inciden en el aparato psíquico.

En el artículo “*El Yo y Ello*” Freud (1923) ubica al el Ello como la sede de las pulsiones, el lugar donde el Yo hunde sus raíces, sede del estímulo interno constante del cual es imposible huir y respecto del cual el Yo queda esclavizado- ambas instancias, sin embargo, pertenecen al aparato psíquico concebido como interno a cada individuo, donde lo que prima es la sustancia orgánica.

Trabaja con la idea que el ello imprime una fuerza de trabajo a lo psíquico. El Ello es lo más profundo de nuestro ser.

Pulsión- Sustancia-Materia

¿Qué entiende Freud por las pulsiones orgánicas?

Características de las pulsión antes de 1920

Es interesante observar como las ideas que termina expresando en la segunda tópica, ya estaban desarrolladas con anterioridad.

Internas

“Ahora hemos obtenido material para distinguir entre estímulos pulsionales y otros estímulos (fisiológicos) que influyen sobre el alma. En primer lugar: el estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo (...)” (Freud, 1984b, p. 114)

En este pasaje se señala que las pulsiones provienen del interior del organismo.

La pulsión, en cambio, no actúa como una fuerza de choque momentánea, sino siempre como una fuerza constante. Puesto que no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella. Será mejor que llamemos «necesidad» al estímulo pulsional; lo que cancela esta necesidad es la «satisfacción». Esta sólo puede alcanzarse mediante una modificación, apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior de estímulo. (Freud, 1984b, p 114).

La pulsión como fuente interior de estímulo.

Fuerza

Entonces, primero hallamos la esencia de la pulsión en sus caracteres principales, a saber, su proveniencia de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su emergencia como fuerza constante, y de ahí derivamos uno de sus ulteriores caracteres, que es su incoercibilidad por acciones de huida (...) (Freud, 1984b, p 115).

Aquí Freud señala que la pulsión es una fuente de estímulo que viene desde el interior del cuerpo la cual emerge como una fuerza constante, haciendo referencia al criterio físico

de fuerza. Se define como una fuerza de trabajo impuesta al aparato psíquico que procede de la tensión proveniente de una fuente somática, provocando una perturbación económica.

Assoum (1982) en relación a la analogía entre la física y la química sostiene lo siguiente:

Vemos que lo que funda la analogía con la química es la representación atomística: las pulsiones, en calidad de componentes de la vida psíquica, son comparables a los constituyentes últimos de la materia. Además la materia es reductible a la fuerza que se concibe a la vez como afinidad química. (p.57)

Las pulsiones son los componentes y elementos del aparato psíquico y son tratados, en analogía con la química, como los constituyentes últimos de la materia. Pero, además, esta materia, estos elementos, son reconducidos al concepto de fuerza/energía proveniente de la física.

Esfuerzo, meta, objeto, fuente

“Ahora podemos discutir algunos términos que se usan en conexión con el concepto de pulsión, y son: esfuerzo, meta, objeto, fuente de la pulsión”. (Freud, 1984b, p. 117).

Por fuente *{Quelle}* de la pulsión se entiende aquel proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado *{repräsentiert}* en la vida anímica por la pulsión. No se sabe si este proceso es por regla general de naturaleza química o también puede corresponder al desprendimiento de otras fuerzas, mecánicas por ejemplo. El estudio de las fuentes pulsionales ya no compete a la psicología; aunque para la pulsión lo absolutamente decisivo es su origen en la fuente somática, dentro de la vida anímica no nos es conocida de otro modo que por sus metas (...). (Freud, 1984b, p.118)

Nuevamente se recortan las características internas de las pulsiones asociadas a la fuerza haciendo referencia a una meta, a un objeto y a una fuente.

En el artículo “*Pulsiones y destinos de Pulsión*” (1915) Freud describe a la pulsión de la siguiente manera:

Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante *{Repräsentant}* psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (Freud, 1984b, p .117)

Se hace notar que en esta época considera a la pulsión como el representante psíquico de fuerzas somáticas.

Características de la pulsión después de 1920

A partir de 1920 la biología aparece como soporte de la teoría pulsional. En la siguiente cita expresa:

Si bien el trabajo psicoanalítico se afana en general por desarrollar sus doctrinas con la máxima independencia posible de las otras ciencias, se ve precisado, con relación a la doctrina de las pulsiones, a buscar apuntalamiento en la biología..... parece verosímil que deban admitirse dos variedades de pulsiones, en correspondencia con los procesos orgánicos contrapuestos de anabolismo y catabolismo. Un grupo de estas pulsiones, que trabajan en el fundamento sin ruido, persiguen la meta de conducir el ser vivo hasta la muerte, por lo cual merecerían el nombre de «pulsiones de muerte, y saldrían a la luz, vueltas hacia afuera por la acción conjunta de los múltiples organismos celulares elementales, como tendencias de destrucción o de agresión. Las otras serían las pulsiones libidinosas sexuales o de vida, (...) «Eros», y su propósito sería configurar a partir de la sustancia viva unidades cada vez mayores, para obtener así la perduración de la vida y conducirla a desarrollos cada vez más altos. En el ser vivo, las pulsiones eróticas y las de muerte entrarían en mezclas (...) (Freud, 1984d, p 253)

En el marco de la última teoría de las pulsiones en el desarrollo freudiano, la pulsión de muerte o Tánatos, en oposición a la pulsión de vida o Eros, representa la tendencia básica, presente en todo ser vivo, a regresar al estado inorgánico desde donde emergió. Desde

esta mirada nuevamente los conceptos ser vivo y organismo vuelven a aparecer con mayor presencia.

Las pulsiones son una expresión de los procesos orgánicos, como si lo orgánico fuera el fundamento del ser vivo señalado como una sustancia /materia viva.

Sustancia viva, condicionadas, conservadora

(...) Sobre la base de esta concepción puede proponerse esta caracterización de las pulsiones: serían tendencias, inherentes a la sustancia viva, a reproducir un estado anterior; serían entonces históricamente condicionadas, de naturaleza conservadora, y por así decir la expresión de una inercia o elasticidad de lo orgánico. Ambas variedades de pulsiones, el Eros y la pulsión de muerte, actuarían y trabajarían una en contra de la otra desde la génesis misma de la vida (Freud, 1984d, pág. 254)

Se observa en esta cita que la naturaleza de las pulsiones está referida a las tendencias, a la sustancia viva, al condicionamiento histórico y a la conservación.

Materia desde el punto de vista etimológico

El sentido etimológico de la palabra materia se define según el diccionario de J. Corominas (Corominas, 1987) de la siguiente manera: Materia: del latín Materia “madera de árbol”, “madera de construcción”, “materiales”.

Según el diccionario de la Real Academia española (Diccionario de la real Academia Española, 2014, s/p)

Materia Del lat. Materia. 1. f. Realidad espacial y perceptible por los sentidos de la que están hechas las cosas que nos rodean y que, con la energía, constituye el mundo físico.
2. f. Materia física diferenciada de las demás por una serie de propiedades determinadas.
3. f. Ser que tiene existencia física, por oposición a espíritu.

Materia prima

2. f. Fil. En la filosofía aristotélica, principio potencial y pasivo que en unión con la forma sustancial constituye la esencia de todo cuerpo, y subyace a cada una de las formas que se suceden.

Sustancia desde el punto de vista etimológico

El sentido etimológico de la palabra sustancia se define según el diccionario de J. Corominas (Corominas, 1987) de la siguiente manera:

Sustancia: Tomado del latín *substantia* (derivado de *substare* “estar debajo” (*substantia* es calco del griego hipóstasis, estático)

Según el diccionario de la Real Academia española (Diccionario de la real Academia Española, 2014, s/p)

Tb. sustancia. Del lat. *substantia*.

1. Nombre femenino: Materia caracterizada por un conjunto específico y estable de propiedades. Sustancia viscosa, orgánica.
2. Parte esencial o más importante de algo.
3. Conjunto de características permanentes e invariables que constituyen la naturaleza de algo.
4. Desde la filosofía: realidad que existe por sí misma y es soporte de sus cualidades o accidentes

Sustancia primera: en Aristóteles, individuo concreto.

Sustancia segunda: en Aristóteles, lo que se predica de un sujeto.

En la teoría psicoanalítica freudiana predomina la fisiología alemana del siglo XIX comprendida a la luz de conceptos físicos (fiscalismo) y biológicos (darwinismo). La concepción de organismo, como materia, fue extendida a la caracterización del aparato psíquico.

Los términos lingüísticos a los que hace referencia la teoría de la libido freudiano a saber: fuerza, vitalidad, materia viva, ser vivo, organismo, sustancia viva, entre otras, provienen de la física vitalista y de la concepción de materia de la época como paradigma de las ciencias de la naturaleza.

Para Freud la pulsión sexual parte de una zona erógena (oral, anal o fálica) con una cierta cantidad de excitación que se dirige a un objeto a través de la cual, la pulsión encuentra su satisfacción. Para Freud tanto el aparato psíquico como el organismo (de donde el aparato psíquico surgió) deben ser concebidos como sustancias irritables, o materia viva.

La perspectiva que se sostiene es la consecuencia de partir de un postulado físico-químico y material enrolado en el principio vitalista que regía el modelo científico de la época.

Esta posición se reproduce en la escritura Freud, con claridad en el artículo *“Introducción del narcisismo”* (1914) en el que se puede leer:

(...) Debe recordarse que todas nuestras provisionalidades psicológicas deberán asentarse alguna vez en el terreno de los sustratos orgánicos. Es probable pues que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad y hagan de intermediarios en la prosecución de la vida individual en la vida de la especie. Nosotros tomamos en cuenta tal probabilidad sustituyendo esas materias químicas particulares por fuerzas psíquicas particulares. (Freud, 1984b, pág. 76)

Nótese que en esta cita la referencia a la materia química /sustancia/sustrato alude a los componentes de un cuerpo susceptible de sufrir cambios, caracterizado por un conjunto de propiedades físicas o químicas.

Otras citas que hacen referencia a la fisiología y a la sustancia viva:

(....) Sobre la base de consideraciones teóricas, apoyadas por la biología, suponemos una pulsión de muerte, encargada de reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte, mientras que el Eros persigue la meta de complicar la vida mediante la reunión, la síntesis, de la sustancia viva dispersada en partículas, y esto, desde luego, para conservarla. Así las cosas, ambas pulsiones se comportan

de una manera conservadora en sentido estricto, pues aspiran a reestablecer un estado perturbado por la génesis de la vida... Con cada una de estas dos clases de pulsiones se coordinaría un proceso fisiológico particular (anabolismo y catabolismo); en cada fragmento de sustancia viva estarían activas las dos clases de pulsiones, si bien en una mezcla desigual, de suerte que una sustancia podría tomar sobre sí la subrogación principal del Eros. (Freud, 1984c, pp. 41-42)

Con cada clase de pulsión se coordina un proceso fisiológico en cada fragmento de la sustancia viva, considerada esta como sustrato, sobre la cual las pulsiones actúan modificándola.

Otra referencia en la obra freudiana se puede apreciar en la siguiente cita:

Una pulsión se distingue de un estímulo, pues, en que proviene de fuentes de estímulo situadas en el interior del cuerpo, actúa como una fuerza constante y la persona no puede sustraerse mediante la huida, como es posible en el caso del estímulo externo. En la pulsión pueden distinguirse fuente, objeto y meta. La fuente es un estado de excitación en lo corporal; la meta, la cancelación de esa excitación, y en el camino que va de la fuente a la meta la pulsión adquiere eficacia psíquica. La representamos como cierto monto de energía que esfuerza en determinada dirección. De este esforzar [*Drängen*] recibe su nombre: pulsión (*Trieb*)(.....)La meta puede alcanzarse en el cuerpo propio, pero por regla general se interpone un objeto exterior en que la pulsión logra su meta externa; su meta interna sigue siendo en todos los casos la alteración del cuerpo sentida como satisfacción.(...) vemos un gran número de pulsiones parciales, provenientes de diversas partes y regiones del cuerpo, que con bastante independencia recíproca pugnan por alcanzar una satisfacción y la hallan en algo que podemos llamar placer de órgano (Freud, 1986d, pp 89 a 91)

Eidelsztein (2009a) aclara que la teoría freudiana piensa la pulsión, como energía originada en el cuerpo, como exigencia de trabajo del cuerpo biológico al aparato psíquico, su economía es libidinal. Se trata de un estímulo constante procedente del

interior del cuerpo que exigirá un trabajo a lo anímico para su satisfacción debido a su conexión con el cuerpo

Cita que hace referencia a los requerimientos del cuerpo

“Llamamos pulsiones a las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan (*repräsentieren*) los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica (...)” (Freud, 1986f, p. 146)

Las pulsiones son fuerzas a las que se le agregan otras características vinculadas a las necesidades del Ello y del cuerpo.

La concepción freudiana de individuo es de un individuo biológico. Hay sustancia. Se postula que la pulsión, y la energía de la misma, la libido, se origina en la sustancia viva.

En función de las citas señaladas con anterioridad y lo afirmado por Eidelsztein se infiere que en nuestra cultura hay una profunda tendencia sustancialista, que se verifica en la confusión entre sujeto y cuerpo biológico: nuestra sustancia es material y sobre ella actúan las fuerzas/ energías.

El epistemólogo, filósofo y psicoanalista Bachelard (1984) plantea el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos epistemológicos. Hay uno que es el obstáculo sustancialista, en donde sostiene que el sentido común en Occidente es sustancialista, cuyo origen se remonta a los siglos XVII y XVIII especialmente referido a la química, a las fuerzas o experiencias eléctricas y a la medicina. Se trata del sustancialismo de lo oculto, de lo íntimo:

G. Bachelard, (1984) postula lo siguiente:

“Podría sin embargo distinguirse un sustancialismo de lo oculto, un sustancialismo de lo íntimo, (Bachelard, 1984, p. 115)

La idea sustancialista es ilustrada de diferentes maneras: Es necesario que algo encierre, que la cualidad profunda sea encerrada...este movimiento va del interior al exterior de la sustancia, el mito más profundo de lo íntimo. Toda envoltura aparecerá menos preciosa, menos sustancial que la materia que envuelve. Lo

profundo está encerrado...la sustancia tiene un interior, o mejor aún, la sustancia es un interior. (Bachelard, 1984, p. 117)

“Si la sustancia tiene un interior, se ha de tratar de excavarla. Esta operación se denomina, la extracción o la excentricidad del alma” (Bachelard, 1984, p. 120)

“La necesidad de sustantificar las cualidades es tan grande que cualidades puramente metafóricas pueden llegar a ser planteadas como esenciales”. (Bachelard, 1984, p. 130)

Se desprende de las citas mencionadas que la sustancia adquiere características de interioridad, profundidad e intimidad. Por otro lado, según este obstáculo, también surge la necesidad de otorgarle sustancia a las cualidades de la materia.

A fin de fundamentar lo anteriormente argumentado se pondrán de relieve las siguientes citas:

“Una sustancia preciosa debe ser buscada, por así decirlo, en profundidad .Está oculta debajo de envolturas. Está hundida en la materia....Este mito de la concentración sustancial es aceptado sin discusión.” (Bachelard, 1984, pp. 142-143)

“La sustancia recibe fácilmente un poder absorbente tan intenso, cuando se la considera sin resistirse en contra de las fantasías inconscientes, que se termina por admitir que ella retiene las propiedades del lugar donde ha residido..... (Bachelard, 1984, p. 149)

“De una manera general, todo valor sustancial es interiorizado por la vida, (...) La vida (...) [se articula] fuertemente como sustancia”. (Bachelard, 1984, p. 150)

“El hombre, a través de su cuerpo (...) tiene conciencia de ser una sustancia.” (Bachelard, 1984, pp. 151-152)

“(...) el mito de la intimidad sustancial es un mito dominante de la filosofía sustancialista”. (Bachelard, 1984, p. 168)

En estas citas se observa como la idea de lo íntimo, lo oculto, el interior tiene una fuerte raigambre en el pensamiento occidental. Freud está dentro de este contexto histórico, dentro del mundo occidental e inmerso en este mito sustancialista, por eso postula el núcleo de nuestro ser o sea un núcleo de características sustanciales.

En función de lo expuesto se infiere que la parte central, la parte más importante, la parte interna, individual de nuestro ser es el Ello, caracterizado por una caldera de excitaciones que provienen del interior del cuerpo biológico, material, sustancia viva, sustrato.

Tanto las pulsiones orgánicas, condicionadas, conservadoras como las vivencias inefables producidas por el encuentro con la realidad son las que ejercen su fuerza/energía sobre el Ello. Postula la concepción de un individuo biológico entendiendo al mismo como un cuerpo biológico considerado como materia/sustancia viva.

Freud-Aristóteles: Energía-materia-hipokeimenon-sustancia-ser

A modo de fundamentar el desarrollo posterior se rescata un fragmento del capítulo 1.

De la Peña (2012) señala que la filosofía antigua interpretó y comprendió al ser como sustancia, y pensó a ésta como *hypokeimenon* o *sujeto*, pero entendiendo al sujeto en un sentido objetivo, como lo que permanece sin cambio o perdura, como Idea o como Forma. De la idea de soporte o sustrato, y por un deslizamiento semántico, se deriva otra acepción fundamental del sujeto-sustancia, esta vez como principio activo y causal, como aquello que es la causa de sus propiedades, como *subjectum*, lo *sub stare*, lo que está por debajo, como sustrato, o sub-jectum, lo que está sujeto a, que se homologa con el término sustancia, materia y esencia. Con este significado, el sujeto-sustancia es concebido como principio explicativo y como razón de ser de lo que es.

Eidelsztein (2015) afirma: “(.....) hemos nacido bajo la egida de la lógica parmenídea que dice que el ser es y que el no-ser no es, reafirmado por los aportes aristotélicos y consolidado.....el ser no puede desaparecer y no se puede crear ser del no-ser, eso plantea la filosofía de Parménides....”(p 187)

Para Aristóteles la sustancia primera, concreta, es lo que él denomina *ousia* (traducido a veces como "esencia" y otras veces como "sustancia", *subjectum/sub-stare* o sea materia, para dar cuenta de lo que está hecho un cuerpo natural. La sustancia está en un sujeto (*hypokeimenon*) se refiere al organismo, a la unidad del cuerpo vivo, a una realidad orgánica, a un individuo concreto. Lo que está alojado dentro de la unidad corporal que

podemos ver es el ser y ahí es donde la filosofía primera tomo su punto de apoyo. Así lo esencial, lo uno y el ser se asocian. Primero la materia, después los accidentes.

Las palabras, "sujeto", "soporte", "supuesto" "sustancia" y "sustrato" aunque tengan connotaciones semánticas diferentes, porque tienen historias diferentes, cargan todas con la misma denotación: lo que está debajo, el apoyo de algo.

Eidelsztein (2009a) postula que "El modo psicoanalítico del anclaje en el ser es considerar los elementos o los sistemas de la segunda tópica freudiana como entes implicando un amarre al ser. Se infiere que Freud se apoya en una filosofía aristotélica (el ser es sustancia)."(p 276)

El núcleo de nuestro ser implica que nuestro ser tiene un centro conformado, por el ello. El mismo se caracteriza por poseer excitaciones caóticas, ser sede de estímulos internos y reservorio de la libido. En él las pulsiones consideradas orgánicas, provenientes de fuentes somáticas, internas, son el fundamento del ser vivo señalado como una sustancia /materia viva/sustrato/sustancia 1º aristotélica y sobre el cual ellas (las pulsiones) o sustancias segundas según Aristóteles le imponen su fuerza de trabajo al aparato psíquico.

Para la teoría Freudiana el ser, el Ello, está referido a la materia. El ser es.

Para la propuesta Aristotélica en la Metafísica el ser es sustancia. El ser es.

Capítulo 4: El ser de los filósofos en los antecedentes lacanianos

G.W.F Hegel (1770-1831)

G.W.F Hegel fue un filósofo considerado por la historia clásica de la filosofía como el representante del idealismo alemán. Inicia la empresa de mostrar el ser como absoluto.

Es considerado por la historia de la filosofía como el representante del idealismo filosófico y como el creador del método Dialéctico.

A. Kojève (1902-1968)

A. Kojève fue filósofo y político, tuvo una influencia substancial en la filosofía francesa del siglo XX, particularmente mediante su integración de conceptos hegelianos en la filosofía continental del siglo XX. Nació en Rusia pero pasó la mayor parte de su vida (1933 a 1939) en París, en donde impartió una serie de conferencias sobre el trabajo de G W F Hegel, *La Fenomenología del Espíritu*, por lo que se lo considera francés de origen ruso.

El deseo es el deseo del otro. La influencia de Hegel en Lacan

Lacan fue introducido a Hegel a través de Alexandre Kojève, de manera que su aproximación al filósofo está mediatizada por la interpretación que Kojève hace de los textos hegelianos (interpretación con la que otros autores –como, por ejemplo, Gadamer– no coinciden).

Lacan participó en los cursos de Kojève sobre *La fenomenología del Espíritu* (1933-34), y se apoyó en algunos de sus conceptos para desarrollar los propios.

Aquí se revisarán los textos de Alexandre Kojève y, cuando se hable de la influencia de Hegel en Lacan, el lector estará advertido de que se está hablando de la interpretación que Kojève hizo de Hegel.

- **El Yo y el Deseo**

El ser en tanto se constituye y se diferencia del no-Yo cuando surge el Deseo, así el Yo del hombre se funda en el Deseo.

“El Deseo (consciente) constituye a un ser en tanto YO y lo revela en cuanto tal.” (Kojève, 2013, p.51).

“El hombre se constituye y se revela –a sí mismo y a los demás- como un Yo, como el Yo esencialmente diferente y radicalmente opuesto al no-Yo en y por....su Deseo. El Yo (humano) es el Yo..... del Deseo”. (Kojève, 2013, p. 52).

- **El Deseo como Deseo del otro**

El Deseo Hegeliano adviene, en relación a otro Deseo humano y no en relación a un objeto real.

“El Deseo humano....no versa sobre un objeto real, “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo (...)”. (Kojève, 2013, p. 54).

El deseo humano es un Deseo de otro Deseo. Desea ser objeto de deseo de otro deseo, lo cual implicaría ser reconocido como hombre. La diferencia con el animal es que en este su deseo se dirige hacia la cosa dada, existente.

“(...) el deseo solo es humano si uno desea...el Deseo del otro.....es decir, sólo si quiere ser “deseado” o “amado”, o también “reconocido”, en su valor humano, en su realidad de individuo humano”. (Kojève, 2013, p. 54).

Lo propio del deseo del hombre es satisfacerse en la transformación del Deseo de otro. Transformar otro deseo humano es conseguir que ese deseo se dirija hacia el propio deseo. El Deseo del hombre se satisface en ser reconocido como Deseo del otro. Todo Deseo es Deseo de un valor. El hombre Desea que su valor sea reconocido por el otro como el reconoce el suyo.

(...) un objeto perfectamente inútil, puede ser deseado porque constituye el objeto de otros deseos. Semejante Deseo no puede ser sino un Deseo humano...en tanto que diferente de la realidad animal, solo se crea por medio de la acción que

satisface esos Deseos: la historia humana es la historia de los Deseos deseados. (Kojève, 2013, p. 54).

Se desea un objeto inútil como objeto de Deseo.

“El Deseo humano también aspira a satisfacerse por medio de una acción negadora, además de transformadora y asimiladora”. (Kojève, 2013, p 54).

En relación al hombre, señala que “Este mundo le es, ciertamente, “extraño”, debe “negarlo”, transformarlo, luchar contra él para realizarse ahí. (...) sin este mundo, fuera de ese mundo, el hombre no es nada”. (Kojève, 2013, p. 61).

Para que haya conciencia – de-sí...es necesario que en el Hombre haya Deseo negador y...Acción transformadora del ser dado. Es necesario que el Yo humano sea un Yo del Deseo.....un Yo que trasforma el Ser, que crea un nuevo ser al destruir el ser dado. (Kojève, 2013, p.211).

La acción negadora y la transformación del ser dado, determinarán un Yo del Deseo, que transforma al Ser destruyendo al ser dado.

Una de las características del Deseo Hegeliano es que el hombre va a satisfacerlo siempre que ocurra una acción negadora y transformadora de la realidad a la cual se dirige.

“(...) el Deseo debe versar sobre un no-ser, es decir, sobre otro Deseo, sobre otro ávido vacío, sobre otro Yo. Pues el Deseo es ausencia de Ser....es una Nada que *nadea* en el Ser, no un Ser que es”. (Kojève, 2013, p. 213).

Ese ser que se nutre de deseos será, en su ser, deseo; ya no es un ser cosificado, estático, en identidad consigo mismo, será en su esencia devenir, vacío, presencia de ausencia. El Deseo debe estar referido a un no-ser, o sea a otro Deseo, de esta manera el Deseo Hegeliano es un vacío, es una nada, no un Ser que es.

Su ser consistirá en ser lo que no es. Desear nada implica el Desear otro deseo.

- **El Deseo como Deseo de reconocimiento**

“(...) todo Deseo humano....está,.....en función del deseo de “reconocimiento”. (Kojève, 2013, p. 55).

Se Desea ser reconocido por otro.

“Hablar del “origen” de la Conciencia de sí significa.....hablar de una lucha a muerte con “vistas” al “reconocimiento”. (Kojève, 2013, p. 55).

Considera que la conciencia de sí se origina en la lucha por el reconocimiento.

“La Conciencia-de-sí existe en y para sí en la medida y por el hecho de que existe (en y para sí) para otra Conciencia –de-sí, es decir, que solo existe en tanto entidad-reconocida”. (Kojève, 2013, p.55).

La conciencia de sí existe solo porque existe otra conciencia de sí, ambas necesitan ser reconocidas la una y la otra.

“La relación entre ambas Conciencias-de-sí...está determinada...entre ellas....mediante la lucha a vida o muerte”. (Kojève, 2013, p. 59).

Propone la lucha a muerte como la relación entre las dos conciencias de sí, en tanto deseo de mutuo reconocimiento.

Sin esa lucha a muerte por puro prestigio jamás habrían existido seres humanos sobre la tierra.....el ser humano no puede constituirse más que si se enfrentan al menos dos de esos Deseos .Y como cada uno de esos dos seres dotados de semejante Deseo, está dispuesto a..... arriesgar su vida-y a poner en peligro, la del otro- a fin de hacerse “reconocer” por el otro, de imponerse al otro como valor supremo, su encuentro no puede ser sino una lucha a muerte (Kojève, 2013, p.55).

Se desea ser reconocido por el otro, en este sentido se enfrentan dos Deseos, a fin de ser reconocido por el otro cada ser humano puede poner o no en riesgo su vida en una lucha a muerte.

“Desear el Deseo de otro es, pues, desear que el valor que yo soy...sea el valor deseado por el otro, yo quiero que éste “reconozca” mi valor como su valor, quiero que me “reconozca” como un valor autónomo.” (Kojève, 2013, p. 55).

Se desea el Deseo de otro y que lo que yo valgo sea deseado por otro, el ser humano desea ser reconocido por otro.

(...) el hombre, en su estado incipiente, nunca es un hombre a secas. Siempre es, necesaria y esencialmente, o bien Amo, o bien Esclavo. (...) la sociedad no es

humana.... más que a condición de incluir un elemento de Dominación y un elemento de Servidumbre, unas existencias autónomas y unas existencias “dependientes”. (Kojève, 2013, p.56).

Para Lacan depende de cómo cada sujeto se ubique en relación al deseo del Otro, la posición va a ser de amo o de esclavo. Para Kojève el hombre es Amo o Esclavo, la lógica que opera es una lógica a priori, en Lacan no.

La idea hegeliana del deseo, implica que el hombre desea ser reconocido por el otro como hombre que desea, porque esta es la única forma de saberse hombre. Esto sucede a través del deseo, que es lo verdaderamente propio del hombre. Así, el deseo queda vinculado al otro.

El hombre debe transformar el mundo (natural o humano), esta transformación es la “acción”, la cual comienza al imponerse a otro hombre, como este otro debe hacer lo mismo, la primera acción toma la forma de una lucha a muerte entre ambos, una lucha por puro prestigio.

El hombre, para ser verdaderamente hombre, debe trascender su naturaleza animal. Su condición animal es lo que Hegel llama el ‘ser-dado’ (no creado por acción consciente y voluntaria). Ese ser dado no tiene nada que ver con la condición humana. La condición ‘humana’ del hombre no es dirigir esta acción sobre las cosas. Lo propio del hombre es dirigirse hacia aquello que supera la condición animal, la realidad dada, el objeto natural. Lo que supera el objeto natural es el deseo, es desear otro deseo como el propio, es decir, un deseo de transformar lo dado, un deseo humano.

El deseo empuja al hombre a la acción para satisfacerlo. La acción del hombre se caracteriza por ser un movimiento que transforma el objeto hacia el que se dirige. Lo transforma en función del hombre; entonces, la acción del hombre es negadora (niega al objeto en tanto tal), y transformadora suprime esa realidad objetiva en el acto de transformarla, dando su origen así a una realidad nueva, subjetiva.

Lacan con Hegel

Lacan ha sido un teórico con una base filosófica muy sólida. Este saber le fue útil como punto de apoyo. La lectura –por vía indirecta, a través de Kojève- de Hegel, le abrió una perspectiva fundamental en lo que respecta a la constitución subjetiva.

Lacan se diferencia de Hegel en relación a los siguientes conceptos:

La Lic. Rabinovich (1993) postula que el concepto de deseo como deseo del Otro (con mayúscula) en Lacan, se sitúa más allá de la primera formulación del Deseo como Deseo del otro (con minúscula la o y con mayúscula la D) en Hegel y es clave en la reorientación que Lacan produce en todo lo tocante a la dirección de la cura.

Deseo desde la conciencia. Deseo desde la falta

Hegel piensa al deseo desde la conciencia y Lacan desde la falta. El mismo sostiene "Les he dicho que el deseo del hombre es el deseo del Otro". (Lacan, 2006, p. 31)

En el seminario 10, dedicado a la angustia, Lacan (2006) plantea que se ha superado el pensamiento de Hegel puesto que se ha tomado la función del deseo.

Lacan :“(…) me gustaría más aún decir el salto que damos respecto a Hegel -es sin duda el concerniente a la función del deseo.” (Lacan, 2006, p. 32)

Lacan señala que ha dado un salto respecto de Hegel. Para Hegel el otro es una conciencia, ese otro es alguien que sabe perfectamente lo que quiere o sabe lo que desea y sabe cómo conseguir eso tan buscado, a saber, el deseo de reconocimiento el cual se consigue en una lucha por puro prestigio.

Es justamente lo que señala Lacan para diferenciar su posición:

“(…) en Hegel, en lo referente a la dependencia de mi deseo respecto del deseante que es el Otro, con lo que me enfrento, de la forma más segura y más articulada,

es con el Otro como conciencia. En Hegel, el Otro es aquél que me ve". (Lacan, 2006 p .32)

En Hegel, el hombre consiente "tiene necesidad del otro para que lo reconozca", es una lucha de consciencias.

Lacan muestra su posición: "(...) Para Lacan –porque Lacan es analista– el Otro está allí como inconsciencia constituida en tanto tal (...)". (Lacan, 2006, p .32)

De manera que para la teoría lacaniana todo ser humano debe ser considerado como sujeto del inconsciente, lo cual se escribe: \$ (sujeto barrado).

En tanto se desea el deseo del Otro y se desea ser causa de ese deseo -obviamente, causar el deseo no es lo mismo que buscar que se reconozca el deseo-, como causa de deseo lo que se desea es persistir en el lugar de la causa de ese descante que es el Otro, que determinó la posición de deseante.

En otra cita, afirma

(...) El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. Es en el plano de lo que le falta sin que él lo sepa dónde estoy preocupado del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en cuanto objeto de mi deseo. Por eso para mí no sólo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el sujeto barrado, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal. (Lacan, 2006, p. 32)

Cuando Lacan dice "para mí" se refiere a él mismo en tanto sujeto barrado, por lo que se alude a todos los sujetos, para los cuales el deseo es desconocido, inconsciente y no hay acceso a él.

Pero tampoco se piensa el deseo desde la conciencia, como se puede apreciar en el modelo de Hegel. Para la teoría lacaniana todo lo que es consciente puede ser el anhelo o las ganas, pero nunca el deseo, el cual solo puede leerse en tanto \$, objeto a, etcétera.

Es justamente de esa falta que está presente en todo ser humano de lo que da cuenta la barra que tacha al sujeto, por lo cual se escribe \$ y no S. Se trata de una falta fundamental del sujeto, es una falta estructural que es lo que permite que exista el deseo. Así el deseo siempre está relacionado con la falta y solo porque algo falta es que se puede hablar de deseo. El sujeto lacaniano se constituye en relación a la falta estructural.

Lacan señala “Este Otro está connotado ahí como A tachado porque es el Otro en el punto donde se caracteriza como falta.”(Lacan, 2006, p. 34)

Esa falta es lo que Lacan llama el objeto a, una de cuyas funciones es, justamente, ser la causa del deseo, debido a la falta que implica. La misma es una falta articulada en la palabra y en el lenguaje.

Lacan presenta cuatro formulas en relación al deseo. Aquí solo serán comentadas las dos primeras.

- La mediación de las conciencias es a través de la violencia

La primera fórmula representa la posición de Hegel y muestra que ese Deseo está dirigido a ser reconocido por el otro, dando como única forma de resolver este problema por medio de la violencia, de la lucha a muerte por puro prestigio.

- La mediación es a través de la Imagen especular – del fantasma

En la segunda formula el deseo es el deseo del Otro atravesado por una mediación, pero ¿cuál? Ese Otro también presenta una falta estructural.

Lacan destaca en esta cita lo siguiente:

En el sentido lacaniano, o analítico, el deseo de deseo es el deseo del Otro de una forma.... más abierta por principio a una mediación..... he escrito la relación del deseo del Otro,...con la imagen soporte de este deseo, que no dudo en escribir i(a) (imagen del otro) ...Todavía no sabemos cuándo, cómo y por qué este i(a) (imagen del otro) puede ser la imagen especular, pero sin duda es una imagen.es aquí el fantasma..... Digo, pues, que este deseo es deseo en tanto que su imagen-soporte es el equivalente del deseo del Otro. (Lacan, 2006, pp 33-34)

Para Lacan, el deseo está abierto a una mediación que no es tan sólo la mediación de la violencia hegeliana, la lucha a muerte por puro prestigio, sino que se relaciona con la función del fantasma.

La manera de pensar el deseo como deseo de Otro es a través de una imagen especular, resultado de la dialéctica especular.

Rabinovich (1993) comenta que la imagen especular, con la que se recubre el fantasma, es equivalente al deseo del Otro, es lo que se inventa como respuesta al deseo del Otro para capturarlo como deseante.

Según Rabinovich (1993) el sujeto sólo puede desear y sostenerse como deseante a partir del lugar que tuvo en esa estructura que se llama deseo del Otro. Sólo se puede sostener como deseante en el lugar de la causa del deseo del Otro.

El fantasma es una manera de velar la falta en el otro, es una respuesta al deseo enigmático del Otro. El deseo del Otro se presenta opaco, enigmático, para remediar esa opacidad, esa indefensión, en la relación especular, aparece la función del fantasma.

El interrogante en el sujeto acerca del deseo del Otro surge a partir de los significantes que vienen de éste, porque el deseo se desliza, se escabulle, es un enigma, no tiene respuesta directa, la respuesta es la que construye el sujeto a través del fantasma,

justamente tratando de responderse qué quiere el Otro de él, o de ella. Es una búsqueda que no cesa.

M. Heidegger (1889-1976)

Filósofo y pensador alemán .Es considerado, como uno de los pensadores más importantes de la filosofía contemporánea . Influidor por la obra de Brentano, comenzó a ofrecer nuevos puntos de vista sobre la filosofía tradicional, y a centrarse en el estudio del ser como nuevo punto de partida con el que revisar la Metafísica.

Heidegger hace una deconstrucción de la metafísica tradicional. Propone otro modo de pensar alertando sobre la falta del cuestionamiento acerca del sentido del ser, a través de una ontología nueva, especialmente en "*Ser y Tiempo*" el proyecto culmina con "Tiempo y ser" (1962). Su círculo reflexivo se basó en la categorías de "ser, verdad y lenguaje".

El arco Heidegger-Lacan va desde quienes encuentran una identidad en el pensar, hasta aquellos que rechazan toda influencia y reducen la relación con Heidegger a algunas alusiones sin importancia en los primeros seminarios y escritos de Lacan.

Eidelsztein (2009b) señala que la crítica de Heidegger a la metafísica, es a la ontología de Occidente, porque el ser, es una argumentación, en tanto que es. En tanto que no es, ha dejado de ser pregunta en el sentido de la orientación, de Alétheia donde la verdad lleva el prefijo negativo "a", en ese sentido lo plantea Heidegger.

Lacan descubrió en Heidegger una resonancia muy potente para orientar su propio pensamiento especialmente en la renovación de la ontología que significó la analítica del *Dasein* en "*El ser y el tiempo*" (1927).

Ante la pregunta ¿qué soy?, el primero responde con la división del sujeto por el significante, el segundo responde con la "analítica del *Dasein*."

Dasein

En el siguiente análisis, se intentará determinar la afinidad que liga la teoría psicoanalítica de Lacan con el pensamiento de M. Heidegger en especial sobre una interpretación del análisis existencial del *Dasein* en relación a la ontología fundamental. Con el objetivo de

caracterizar mejor la relación que liga a Lacan con Heidegger, se realizará brevemente el análisis existencial del *Dasein*, tal como se lo efectúa en “*Ser y tiempo*” (1927).

En aquella obra reemplaza la palabra ser, por *Dasein* o ser- ahí, en la cual el ser es sinónimo de tiempo.

El psicoanalista C. Weisse (2009) en su artículo *El sujeto de la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis* comenta que Heidegger dirige el pensamiento filosófico hacia el preguntar mismo partiendo de la noción de ser-ahí (*Dasein*). Este término designa aquel ente al que precisamente le es esencial una comprensión de su ser. El concepto del ser-ahí comporta una especificidad del análisis existencial heideggeriano, recibiendo el nombre de analítica existencial vinculada con el concepto de temporalidad. La existencia es: ser-en-el-mundo. (Este concepto no será desarrollado debido a que no tiene que ver con el eje troncal de la tesis)

Según Eidelsztein (2015, p. 212) El *Dasein*, “ser ahí” indica un cuestionamiento por el sentido del ser, ligado a la contingencia de la muerte o “ser para la muerte”. Su ser ahí se le hace presente en el preguntarse acerca del ser.

Según Karothy en su artículo *Heidegger y Lacan* (2003) el concepto heideggeriano de *Dasein* es un concepto estructural, articulado con lo que él llama la apertura. La verdad sólo puede pertenecer a un ente, el *Dasein*, ente que somos cada uno de nosotros, abierto a todos los entes. El *Dasein* cumple un acto originario en el cual y por el cual al ente se lo saca de su primario "estado de oculto" (desocultamiento del ente) y se lo lleva a la luz, a la desocultación (Alétheia). Se trata de un continuo sustraerse a la ocultación, situación que la ontología tradicional ignora cuándo considera al ente sólo en su dimensión de manifestación en conceptos.

Alétheia, significante utilizado por Lacan en el párrafo de *L'Étourdit*, es un término griego, su letra inicial es un alfa privativa; la cual se corresponde con el "des" castellano que encontramos, por ejemplo, en desocultamiento. Según Heidegger esta verdad (Alétheia) le pertenece al hombre por esencia.

El autor, comenta que este concepto incidirá en el pensamiento de Lacan. Si la verdad es constitutiva del *Dasein* pero, por otro lado, esta (la verdad) no está en la esencia del

comportamiento humano, entonces la verdad, en tanto estado de ocultamiento, está lejos de limitarse a la esfera del conocimiento.

La tesis principal de “Ser y tiempo” es que el ser no es esencia sino tiempo, (poner en conclusiones) y por eso el *Dasein* es en la verdad (Alétheia) y en la no-verdad.

Heidegger interpreta el concepto de Alétheia articulando desocultamiento y ocultamiento, haciendo referencia a los términos verdad y no-verdad.

Dasein/Alétheia / Decir /Verdad

El concepto de Alétheia Heideggeriano, en relación al ocultamiento /desocultamiento del ser del ente ilustra el pensamiento lacaniano en el cual el problema de la verdad aparece cuestionado.

Lacan afirma: que “(...) el lenguaje del hombre [...] está atravesado de parte a parte por el problema de la verdad [...] desde que verdad significa revelación (...)” (Lacan, 2009, pp.164-165) aludiendo explícitamente al nombre de Heidegger.

En referencia a la dialéctica del significante, la relación que existe entre la verdad y el decir, es aquella que da cuenta de la presencia de la ausencia y la ausencia de la presencia.

Otras citas de Lacan que expresan el concepto de Alétheia vinculado al decir y a la verdad.

“(...) nada esconde tanto como lo que revela, que la verdad, Alétheia = *Verborgenheit*”. (Lacan, 2012, p.476) *cita al pie (*Verborgenheit*: Clandestino-oscuro-oculto, retiro, escondido)

"La verdad sólo puede decirse a medias" (Lacan, 1992, p. 36).

“Este sentido oscuro es el de la verdad” (Lacan, 1992, p. 54).

“La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con un medio decir y les he dado como modelo el enigma” (Lacan, 1992, p. 108)

El significante es al mismo tiempo ocultamiento y desocultamiento irreductibles, de tal forma que la verdad nunca se ofrece sin velos.

Desocultamiento del ser del ente. Falta en ser

Según el psicoanalista López en su libro *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2004), destaca que:

“Lacan, acentuará más la función de la barra resistente a la significación, la cual sólo es atravesada por la metáfora. El lenguaje no hace presente lo ausente del ser, sino que produce un efecto nuevo como atravesamiento del sentido, hace presente la carencia de ser”. (p.70).

Por eso la ausencia no es para Lacan un modo de lo oculto u olvidado como sugiere Heidegger, sino una carencia de ser, una im-posibilidad radical. En psicoanálisis, oculto no hay nada, o mejor, según la clara expresión de Lacan: hay nada.

La falta “es”, lo constituye en falta al ser humano, en falta de ser (*manque á être*).

Siguiendo a López al aforismo ontológico Heideggeriano el ser (*Seyn*) es y el ente no es, Lacan le opone: "la falta es". El psicoanálisis lacaniano parte de una falta radical, lo cual excluye que en su campo pueda pensarse en un "pleno esenciarse del ser" como "verdad del evento".

Lenguaje como morada del ser. Exiliados en el lenguaje

Heidegger abrió un giro hacia el lenguaje, pensar el ser se hace presente en el lenguaje, la apertura hacia el ser está atravesada por el lenguaje, la reducción de lo ontológico (vinculado al ser) a lo ontico (vinculado a los entes), fue producto de la manipulación del lenguaje. El lenguaje posee al hombre, el hombre no posee el lenguaje.

En “*Carta sobre el humanismo*” (2000) Heidegger expresa que el lenguaje o habla (*Sprache*) es la morada del ser,

«... El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian. El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado,

porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser (...)» (p. 20)

Esto sucede en un ser viviente, que, como dice Heidegger, habita el lenguaje.

La Lic. Avendaño (2015) en su tesis de maestría *Del lenguaje como la casa del ser en Martín Heidegger, al inconsciente estructurado como lenguaje Jacques Lacan: un análisis de la década de los años cincuenta*¹ señala que Heidegger considera que el ser humano no habla el lenguaje, sino que es el lenguaje el que habla al ser humano. El lenguaje habla y el ser humano habla en la medida en que contesta al lenguaje. El filósofo alemán ubica al lenguaje, como la casa del ser, el ser habita dentro de un lenguaje que como morada contiene, y sobrepasa al ser humano.

Lacan sitúa la verdad del ser en el decir del habla y acentúa que dicho decir, en continua fuga, le quita al ser humano cierto dominio de sí mismo, pues no somos lo que hablamos, sino que somos hablados por el habla.

Lacan señala “¿Es la ausencia de esta relación lo que los exila en estábitat?” “¿Es por habitarlo que esta relación sólo puede quedar inter-dicta?” (Lacan, 2012, p.479)

Eidelsztein (2015) comenta que exilados en el lenguaje es distinto que habitarlo porque, habitar da la sensación de una relación natural, tranquila, pacífica, armoniosa, de inclusión que son las metáforas de Heidegger. Lacan dice que el hábitat del hombre y la mujer es estar exilados en el lenguaje, ya que ambos no poseen lugar natural ni en la naturaleza ni en el lenguaje.

“La diferencia radica en que Heidegger no trabajó el problema formal de la falta interna que caracteriza el lenguaje, lo que si propuso Lacan bajo la forma de la tachadura que cae sobre el Otro, A (tachada)”, (Eidelsztein (2015, p. 59)

Eidelsztein (2015) aclara que Lacan tomo de Heidegger el “habitar el lenguaje”, pero que no sostiene el mismo sentido, porque se trata de otro habitar del lenguaje, el cual es topológico y no sustancial.

¹ Manuscrito no publicado

Para Lacan el ser hablante (hablanser) implica que no hay ser más que en el lenguaje y, que el ser en tanto hablante, es falta en ser, dado que el mismo se caracteriza por el agujero y el no-todo.

Dasein. “Ser-ahí”. Falta en ser

El psicoanalista A. Eidelsztein (2015, p. 212) comenta que Lacan al final de sus enseñanzas se aparta de la filosofía de Heidegger realizando una crítica al “Ser ahí” del *Dasein* en el sentido que el pensador alemán postula un falso ser.

Lacan relaciona el ser con el concepto de falta en ser.

Según Eidelsztein (2015) para Lacan, “Heidegger (...) es quien propone convertir la búsqueda de las fuentes del ser en una ley filosófica (...) y que con la formulación del *Dasein* (...) postula el falso ser (...)” (p. 212). El autor advierte que el “ahí” heideggeriano, para Lacan, es adonde el pensamiento moderno pone el acento y en su lugar solo debe colocarse el lugar de la falta, del vacío, del agujero, de la oquedad.

Heidegger se propone encontrar un ser e indagar sus fuentes, no considera el agujero en el que se presenta la falta en ser del sujeto lacaniano. Ser que según Lacan se crea en el intervalo de la cadena significante.

Ser-ahí. Futuro anterior

El Lic. Cuasnicu (2017) observa que la tesis fundamental de Heidegger en donde el ser está ligado al tiempo, es un ser más ligado a la permanencia en el tiempo, a lo que dura, a lo que se extiende en el tiempo. Caracteriza al hombre como ser-ahí, el tiempo desde este sentido está dado.

Lacan sitúa el tiempo en el significante y en el futuro anterior, se sitúa en un tiempo otro, un tiempo adonde “no hay ser”, “no hay es”, es un tiempo lógico vinculado al significante, es un tiempo distinto, un futuro que adviene de lo anterior.

Para Heidegger el lenguaje es la morada del ser y el *Dasein* es el ahí del ser, para Lacan el sujeto es habitado por el lenguaje y efecto del mismo. El ser para Lacan es el fundamento que no hay. No hay ningún “Ahí”.

Ser tachado. Ex-sistencia

Eidelsztein (2009a) advierte que aunque se escribiera el ser tachado se estaría haciendo ontología, igualmente. El autor también rescata que el neologismo ex-sistencia que Lacan toma de Heidegger no tiene el mismo sentido. La ex-sistencia de Heidegger se aproxima más a un ser que nunca deja de no ser y que, a su vez, siempre va a tener una dimensión de ser. Heidegger cuando se plantea ex-sistencia, *alétheia*, *das Ding*; se refiere a cosas más humanas. Lacan, en cambio, lleva lo humano hasta un borde *parl'être*- que tiene una existencia meramente formal poniendo el acento -vía Koyré- en el cálculo formal matemático.

Capítulo 5: El ser en Lacan

Estructuralismo-Lingüística-Psicoanálisis lacaniano

El encuentro de Lacan con el estructuralismo tuvo lugar a través de la obra del antropólogo francés C. Lévi-Strauss (1908-2009) quien introduce el enfoque estructuralista en las ciencias sociales. El mencionado autor fue el fundador de la antropología estructural, método basado en la lingüística homónima creada por F de Saussure (1857-1913) y desarrollada por el formalismo ruso cuyos representantes más destacados son los lingüistas y fonólogos R. Jakobson (1896-1982) y N Trubetskói (1890-1938). Las ideas de la antropología y de la lingüística estructural (el estudio del lenguaje o la lengua como estructura lingüística, con independencia del uso de la palabra hablada) influyeron decisivamente en las enseñanzas de Lacan. Son de destacar los matices particulares que le da Lacan al algoritmo saussureano respecto del significante y el significado, así como las figuras de la metáfora y de la metonimia, basadas en los trabajos de R. Jakobson tomadas en su teorización como leyes del lenguaje, traspuestas al sujeto del inconsciente.

F de Saussure

Establece una clara diferencia entre lengua y habla, señalando que el objeto de estudio de la lingüística es la primera.

La lengua es un hecho social y consiste en un sistema de signos de significado convencional, y de igual valor para todos los miembros de la comunidad que la utiliza. El valor “universal” de la lengua permite la comunicación entre las personas. El habla, es el uso individual de los signos.

El elemento que se encuentra tanto en la lengua como en el habla es el signo, siendo este el articulador entre estas dos dimensiones, y por ello estructural en el lenguaje, el signo se sitúa en la base, en el fundamento del lenguaje.

La lengua consiste, para Saussure, en un sistema, tal que cada uno de sus elementos (los signos) concebidos como asociación arbitraria entre un significante (imagen acústica) y un significado (concepto), se definen por su posición relativa en el sistema.

En el signo lingüístico el significado está unido por una barra al significante y es arbitrario. El algoritmo Saussureano es el siguiente:

Significado

Significante

Asocia el significado al concepto, a lo designado y el significante a la imagen acústica (que es la representación de la palabra) que designa algo real o ficticio. El signo lingüístico posee propiedades:

- Es arbitrario: el lazo que une el significante al significado es arbitrario, excepto por la convencionalidad social.
- Es lineal: el significante ocupa un tiempo y un espacio. Los significantes forman una cadena en el tiempo.
- Es inmutable: El significante es impuesto por la comunidad lingüística. El sujeto no puede introducir cambios en las palabras a su capricho.
- Es mutable: A través del tiempo se alteran los signos lingüísticos; lo social realiza cambios en su uso.

Lacan

Hace una inversión del signo lingüístico. Le da la primacía al significante sobre el significado. El significante se separa del significado. Subraya el carácter no arbitrario y diferencial de los elementos en el lenguaje. La barra ya no une sino que separa, se resiste a la significación. Los equívocos muestran la falta de arbitrariedad a partir del discurso mismo. Al existir la barra, un significante no determina al significado, dado que se necesitan al menos dos para el atravesamiento de la barra.

Plantea el algoritmo en el siguiente orden:

Significante

Significado

Un significante solo, no significa nada. Un significante puede tener muchos sentidos, puede significar cualquier cosa ¿De qué depende el sentido de un significante? Depende del encadenamiento de un significante (S1) con otro significante (S2), depende de la cadena significante. El segundo significante (S2) es el que le da sentido al primero (S1) retroactivamente.

¿Qué es el significante? Es el elemento último en que se descompone el lenguaje. El significante es un elemento discreto (diferencial).

Al sostener la noción de estructura, propone que el sentido de un significante depende de los otros significantes que lo siguen, eso implica que es la presencia de una ausencia. Un significante, no significa nada sino a partir de su articulación con otros significantes de la cadena.

Lacan en el Seminario 9 ubica al sujeto en un intervalo suspensivo: “El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante.” (Lacan, 2004, p.23)

La pura diferencia y el valor de oposición se darán a nivel del significante. La diferencia en el significado es producto de la diferencia significante. “Distinguir la dimensión del significante cobra relieve sólo si se postula que lo que se oye no tiene ninguna relación con lo que significa”. (Lacan, 1981, pág. 40)

O sea que el significante no tiene relación con su efecto de significado.

“En el discurso analítico, se trata siempre de lo siguiente: a lo que se enuncia como significante se le da una lectura diferente de lo que significa”. (Lacan, 1981, pág. 49)

Eidelsztein (2009a, p .250) comenta que más adelante, en el Seminario XIV, le agrega esta variante a la barra y es que le pone orientación, la convierte en vector y adquiere sentido:

S Significante, lo que se escucha, cadena de fonemas



la flecha indica el sentido o sea valor discursivo del hablante

s significado, lo que eso quiere decir

El autor continúa explicando que ya se puede contar tres: el significante, que es la cadena de fonemas, lo que se escucha; el significado, que es lo que eso quiere decir; y el sentido como valor en plus. Este sentido implica el valor discursivo del hablante, es decir, qué querrá decir esa persona, con esa lógica significante-significado. Para que aparezca el sentido, tiene surgir la pregunta de “Esto me dices tú, pero ¿qué es lo que quieres que yo entienda?”. El sentido requiere la materia discursiva en acto, y el hablante en acto.

Lacan trabaja con la noción de estructura dándole un estatuto novedoso, en función de la introducción del sujeto del inconsciente. Rescata de este modo el aspecto activo de la significación a través del significante, permitiéndole este último, estudiar cómo se articula lo universal en la historia particular.

El interés de Lacan por la lingüística estructural reside en el intento de delimitar una noción de sujeto específica al psicoanálisis. Con la noción de sujeto barrado Lacan se aparta de la ontología tradicional aportándole un nuevo sentido al término, logrando disolver la noción de sujeto desde varios aspectos:

Antropológicos: como “hombre”,

Biológicos: como “individuo”.

Lingüísticos clásicos: el hombre como origen de un enunciado.

Filosóficos: del ser como entidad, como unidad idéntica a sí misma.

El lenguaje es el que determina la posibilidad de existencia del sujeto.

El sujeto es lo que representa un significante para otro significante. Es un sujeto dividido entre al menos dos, entre S1 y S2.

Lacan aclara: “Los que asistieron a mi primer seminario pudieron oír el recordatorio de la fórmula de que el significante, a diferencia del signo, es lo que representa a un sujeto para otro significante”. (Lacan, 1992, p.29)

Esta manera de considerar al sujeto le permite prescindir de cualquier tipo de sustancialidad y vincularlo con la falta en ser.

El significante opera antes de que el sujeto se percate de eso. Es imposible concebir al ser hablante por fuera de un orden simbólico antecedente y particular que demarcan a cada quien.

Sujeto/individuo/sustancia

Eidelsztein (2015, p. 356) postula que el término sujeto se lo utiliza como el universal antropológico que sustituyó en el siglo XX al término hombre, de este sentido se diferencia Lacan al utilizar el mismo término.

(...) lo esencial en la experiencia para abrir el espacio analítico es el sujeto. Debemos de tener un concepto muy claro y bien definido del término sujeto. El sujeto no es equivalente a la persona ni al individuo. [...] el sujeto no pertenece al registro de los datos. El sujeto no es datum. [...] sino una discontinuidad de los datos. [...] Es lo que jamás se puede contar en su propio lugar, a nivel físico. A nivel de la objetividad esto no tiene sentido. (Miller, 1997, pp.57-58)

El sujeto del significante es lo que un significante representa frente a otro, siendo al menos dos significantes y el intervalo que los articula. Este lugar entre dos implica que, además de articularse entre sí, se distinguen de todos los otros en el seno de la estructura y participan de la articulación de varias cadenas significantes.

En la siguiente cita Eidelsztein propone:

Si el orden significante es la causa del sujeto y éste no es el individuo biológico afectado por el lenguaje, consecuentemente, el sujeto de Lacan no puede ser producido, en el sentido de haber sido hecho con materias primas sustanciales que estaban antes, como un cuerpo biológico (teoría evolucionista), sino que es creado

(teoría creacionista), es decir: existe a partir de la nada; “nada” que podríamos equiparar: 1) con el hecho que un significante como tal no significa nada, 2) al intervalo vacío entre los significantes y 3) a los agujeros, por ejemplo, del nudo borromeo, originados en el bucle significante”. (Eidelsztein, 2012, p. 11)

El sujeto lacaniano no es el sujeto en el sentido tradicional, no es el individuo, no es el hombre, no es el yo, no es la persona, no es el sujeto del conocimiento. Este sujeto se distingue de cualquier otro concepto de sujeto, porque es efecto del significante, por no poseer ningún respaldo biológico ni sustancial, ni personal, es impersonal, no posee sentido, no posee significado, ni verdad alguna.

En la siguiente cita Lacan postula que:

El sujeto del que se trata no tiene nada que ver con lo que se llama subjetivo...ni tampoco con lo individual. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del significante. Esto es un sujeto, antes de poder situarse por ejemplo en tal o cual de las personas que están aquí en estado individual, antes incluso de su existencia de vivientes (Lacan, 2007, p 103)

Es creado en el intervalo, en los agujeros entre los significantes.

Lacan (2011) expresa en la siguiente cita argumentos contundentes acerca de su posición:

¡Vean! Voy a decir, voy a decir... — es mi función — voy a decirlo una vez más — porque me repito — voy a decir una vez más lo que es de mí decir, y que se enuncia: no hay metalenguaje. Cuando yo digo eso, hablo aparentemente del lenguaje del ser; aparte, desde luego, que, como lo hice observar la última vez, lo que yo digo, es lo que no hay. Pero “el ser es”, como se dice, “el no-ser no es”. Hay o no hay. Para mí, esto no es más que un hecho de dicho. Se supone el ser a ciertas palabras *{mots}*: individuo por ejemplo, o sustancia. Es incluso para decir eso, que se supone el ser — al individuo, entre otras cosas. La palabra sujeto que yo empleo, ustedes van a verlo, volveré sobre ello, toma evidentemente un acento diferente por el hecho de mi discurso (...). Para decir todo, prevengo: yo me distingo del lenguaje del ser. (p.3)

Se precederá a recurrir a la fuente a los fines de poner de manifiesto la diferencia existente entre lo que señala Miller y lo que dice Lacan:

Si se observa la versión en francés dice:

On suppose l'être à certains mots, « individu » par exemple, ou « substance », c'est même fait pour dire ça: qu'on suppose l'être à l'individu, entre autres. [la dit-mension de l'être c'est l'inscription de ce qui a été perdu → non-être(le symbolique comme support de l'ex-sistence d'un dire)](Lacan, 1973, p.99)

Se supone el ser a ciertas palabras, "individuo" por ejemplo, o "sustancia" es lo mismo que decir esto; que se supone el ser al individuo, entre otros. [la dit mension del ser) (ó la mansión del dicho, o el dicho-mansión, o la dimensión del dicho,) es la inscripción de lo que se ha perdido → no-ser]²

De esta cita tan consistente se pueden inferir varios conceptos:

Para Lacan:

Existe un lenguaje del ser, que no remite a la sustancia.

El ser es lo que no hay, si se piensa el ser en el sentido clásico, para Lacan ese ser no hay.

La dit -mension hace referencia al di [cho] mansión indicando que primero está el dicho en el sentido de una producción, una creación, una emergencia de nuevas significaciones. Este concepto recuerda a Heidegger cuando propone al lenguaje como morada del ser, en donde el lenguaje contiene al ser, Lacan se opone al mismo postulando que lo dicho, los significantes hacen al ser advenir en tanto que el ser no tiene ninguna morada.

Inaugura con este neologismo una nueva dimensión, la del dicho y la del ser.

(...) con dit-mension, Lacan hace un juego entre dos términos: dimensión {dimensión}, al que vuelve equívoco con el neologismo dit-mension, que al introducir el dicho {dit} en la dimensión la subvierte de su orden imaginario. Escandida la dimensión por esa t que introduce el dicho, el decir, su otra mitad puede remitir también a mention {mención} y a mansión {mansión}, por homofonía, lo que permite otras traducciones. (Lacan, 2002, p. 7, aclaración 11)

² Traducción realizada por la autora de la tesis

Para Heidegger el lenguaje es la morada del ser, el hombre habita el lenguaje, para Lacan el dicho/ el decir es la mansión del hombre, el parl'être es habitado por el lenguaje, es hablado por el otro.

El dicho está acoplado al decir del sujeto que lo dice. Es necesario destacar que el sujeto no es el autor del decir, aunque haga oír su presencia en él.

El sujeto no es más que el efecto del dicho, es decir, el corte del significante por el que se representa ante otro significante.

El sujeto desconoce la causa de su decir.

Según Eidelsztein (2015) para Lacan el ser es un ser creado por el significante y su registro, es significante a su vez, es un ser que es y que no es y que se origina en el no-ser.

Tradicionalmente se le supone ser al individuo, considerado como sub-stancia, o subjectum en el sentido Aristotélico, o, siguiendo el mismo origen filosófico como *hypokeimenon* considerado como aquello que permanece en lo que cambia. Desde esta ontología clásica se le otorga ser al individuo, concepto que Lacan critica y del cual se aleja.

Él se distingue, rechaza el lenguaje del ser. El ser del sujeto lacaniano no tiene sustancia.

Carece de ser .La dimensión del ser es lo que se perdió, es lo que no hay.

Sin sustancia

Lacan expresa lo siguiente: “(...) Vuestra sustancia de sujeto, en tanto que como sujeto ustedes no poseen ninguna (...)”. (Lacan, 2014, p. 100)

Las figuras del nudo borromeo, la banda de Moebius, los grafos, el objeto “a”, el sujeto barrado \$, los neologismos, los matemas, las fórmulas, entre otros son intentos de desustancializar el ser, de rechazar sistemáticamente el lenguaje del ser. Son conceptos que tienen la libertad de ser libres de toda sustancia. Quedan vaciados de ser. Apuntan a romper con la lógica aristotélica establecida. Ex -sisten al dicho, advierte que lo que se escucha es significante, no significado y satisface una exigencia lógica.

Ser/ Falta en ser

La noción de sujeto lacaniano, supone la introducción de la falta en ser.

Miller sostiene: “(...) La introducción al inconsciente es, en realidad una introducción a la falta en ser. El sujeto es una falta en ser, no tiene sustancia, existe sólo como la torsión de tres tiempos”. (Miller, 1997, pp 67-68). Esta cita pone de manifiesto la posición opuesta al ser de la ontología occidental y por lo tanto a la concepción de ser humano/individuo/sujeto tradicional.

Eidelsztein siguiendo a Lacan indica que es la articulación significativa la que aporta el ser, esta idea es contraria a la ideología ontológica tradicional y a la característica ontologizante del lenguaje.

Agujero

Para Lacan el ser es creado por el lenguaje, se entrelaza entre los significantes, se sostiene en el agujero, y se caracteriza por la falta en ser.

Lacan advierte “(...) Se trata aquí de ese ser que no aparece sino durante el instante de un relámpago en el vacío del verbo ser (...)”. (Lacan, 2009, p. 487)

Eidelsztein (2015, p.79) señala:

(...) nos apoyamos realmente en el agujero significativo. Lo que vivimos se apoya efectivamente en agujeros. Ahora bien, ¿vivimos apoyados en el suelo o apoyados en el lenguaje y sus agujeros, sus intervalos? Lacan...sostuvo que los hechos de nuestro padecimiento y nuestra felicidad son, existen, consisten y se apoyan en un mundo que es de lenguaje y que habitan fundamentalmente en los agujeros espaciales que disuelven la creencia en las sustancias.

La hiancia es estructural.

Eidelsztein (2015) subraya que mediante el concepto lacaniano de *béance*, oquedad, como sinónimo de agujero, da cuenta de su ontología, la cual es expresada a través de conceptos tales como: agujero del deseo, falta en ser, etc.

De los múltiples neologismos que Lacan propone para dar cuenta de la falta en ser solo se tomaran 2 trabajados por Eidelsztein a saber: *Manque à être* y *Parlêtre*.

Manque à être

Aparece traducido como: falta en ser, falta de ser, falta-en-ser, falla en ser, carencia de ser entre otras. Con esta propuesta Lacan rechaza “el ser del ser”.

Se resaltan algunas citas de Lacan a fin de poner en evidencia este concepto, tan importante en su teoría:

“La falta en ser está constituida por la ley simbólica”. (Lacan, 2013, p. 541)

“La falta en ser no es falta de algo, sino la falta de ser por la cual el ser existe (lo que debe oponerse al deseo de ser y al “ser es”). (Lacan, 2008, p. 334)

Para Lacan el efecto del lenguaje es la falta en ser articulada en su relación con el significante. La falta en ser es causada por la articulación significante.

La semana pasada, mi introducción del inconsciente mediante la estructura de una hiancia brindó a uno de mis oyentes, Jacques-Alain Miller, la oportunidad de hacer un excelente trazado de lo que, en mis anteriores escritos, reconoció como la función estructurante de una falta, y mediante un arco audaz lo empalmó con lo que dí en llamar, al hablar de la función del deseo, la falla-en-ser (Lacan, 2010, p.37)

La falta en ser es la condición a partir de la cual cualquier ser existe. La falta es anterior al ser.

Lacan formula lo siguiente:

(...) ese ser de deseo que no puede verse como tal, salvo en su falta. En esa falta de ser se percata de que el ser le falta, y de que el ser está ahí, en todas las cosas que no se saben ser.... Dice: *Yo soy aquel que sabe que soy*. Por desdicha,...no sabe absolutamente nada de lo que es. Esto es lo 'que falta en todo ser (Lacan, 2008, p .335)

Aquí se infiere como Lacan se aparta del concepto de ser de la ontología Aristotélica en la cual el ser sabe de su ser, de su existencia. Por el contrario, formula que el ser se crea agujereado y no sabe nada de su ser.

Parlêtre

Otros de los neologismos que propone Lacan es Parlêtre. Se lo traduce habitualmente como “serhablante”, “hablanteser” o “hablente” entre otros.

Eidelsztein (2009b) reflexiona al respecto, y aclara que este neologismo se refiere al ser del lenguaje, que propone Lacan, como el parl’être. El mismo siempre es traducido como “ser hablante”, en el sentido de que debido a la ontologización tradicional operante se lo traduce así, pero, aclara que no es lo mismo poner primero el ser y después hablan. El autor propone traducir este neologismo como hablanser, primero hablan y luego ser, intenta mostrar que el ser es del hablan, incluyendo al sujeto en el intervalo, efecto del significante, enlazado en el discurso y sostenido en el agujero.

El parl’être es un ser creado por el lenguaje, por el hablan. Este hablan implica que el sujeto es parte de la cadena significativa, y que adviene como tal producto de la misma. Lacan está diciendo que, por hablar, adviene una nueva dimensión del ser.

Eidelsztein enfatiza su posición al respecto:

Lo que nosotros vamos a criticar es justamente la idea del ser del ser, es decir, que lo que es, sea y sostener lo que estamos de acuerdo: admitir el ser del no ser. Lacan propone parlêtre....yo propongo convertirlo en hablanser-este ser es del hablar, proviene del lenguaje y el lazo del discurso y es creado por estos. No habilita una ontología ya que carece de mismidad, nunca es idéntico a sí mismo y, especialmente proviene del no ser, de la falta en ser”. (Eidelsztein, 2015, p 174).

Este ser es creado por el lenguaje. A esta manera de pensar el ser de la tradición aristotélica, se le opone esta otra propuesta: que, por hablar, adviene un nuevo tipo de ser, el cual carece de unidad, de identidad y de sustancia o materia y proviene de la trama discursiva, entre al menos dos, así como de la falta en ser.

Lacan continúa ofreciendo nuevas aclaraciones respecto al ser:

“(…) para el Parlêtre se produce una pérdida radical de cualquier forma del “Yo soy” y del ser sustancial. (Lacan, 1988, p. 53)

En relación al Parlêtre el ser sustancial se pierde. Es un ser no aristotélico, que no se sostiene en el cuerpo /sustancia/materia sino a través de la palabra

En la siguiente cita propone: “(…) lo propio del dicho es el ser (…)” (Lacan, 2011, p. 27)

El ser está entramado en el decir, entre los dichos. Existe el hecho del decir. El hablanser es un ser de dicho, para este decir no es necesario el autor, ya que este decir es entre al menos dos.

Eidelsztein (2012) se posiciona refiriéndose a las enseñanzas que él lee en Lacan:

Pero también, según nuestra posición teórica y ética, sostenemos que el hablanser ocupa un lugar particular en la ‘cadena o trenza de discurso’, que articula no sólo la lengua natural, social, y la lengua particular, sino también el conjunto entramado de las relaciones significantes entre los miembros de al menos tres generaciones en los que está incorporado, por ejemplo: como nieto, hijo, hermano, padre, etc., que asigna a cada hablanser un lugar particular en el seno de una abigarrada estructura. Es, justamente, cada articulación particular de estos lugares ‘entre’ la batería signifiante y en la cadena o trenza del discurso lo que denominamos, junto a Lacan, sujeto. (p. 49)

Lacan está diciendo que, por hablar, hay una nueva dimensión del ser. Adviene una nueva dimensión del ser.

Lo que caracteriza al hablanser es la falta en ser.

En la siguiente cita Eidelsztein advierte:“(…) el “ser” del parlêtre no es idéntico a sí mismo, ni sustancial, no es el ser de la ontología, se origina en el no –ser, en el hablar, en el discurso, en la historia y en el lenguaje” (Eidelsztein, 2015, p. 334) es importante destacar que es producto de la articulación signifiante y de la oquedad.

La cadena signifiante en la cual el sujeto es representado por otro signifiante es la que aporta el ser. Este ser no es sinónimo del ser biológico o sustancial.

El mismo autor reflexiona acerca de que depende que posición teórica se parta: el ser es o el ser no es, la práctica clínica tendrá diferentes recorridos según se asuma una u otra posición.

Parlêtre, implica designar una cierta posición ontológica, tanto desde el lado de los presocráticos como en el sentido aristotélico. Como se expresó en el capítulo 1, Heráclito y Parménides sostienen posturas opuestas en relación al problema del ser. Lacan se acerca más a Heráclito y en clara oposición a Aristóteles.

Lacan aclara “Parménides estaba equivocado y Heráclito en lo cierto”. (Lacan, 1981, p. 139)

Desde la posición de Heráclito se sostiene:“(…) en los mismos ríos nos bañamos y no nos bañamos y que tanto somos como no somos” (Mondolfo, 1959, p. 24)

A manera de síntesis para Lacan:

- el ser es creado por el lenguaje se caracteriza por la falta en ser y se sostiene en el agujero.
- La falta en ser es causada por la articulación significante.
- La falta en ser es la condición a partir de la cual cualquier ser existe.
- El parl'être es un ser creado por el lenguaje.
- En relación al parlêtre el ser sustancial se pierde.
- El hablanser es un ser de dicho.
- Existe un lenguaje del ser, que no remite a la sustancia.
- El ser es un hecho de dicho, el ser se crea entre los significantes, en el decir, en el hablanser.
- El ser, se origina en el no ser, el ser no es. Es creado en el entramado entre los dichos.

Se puede concluir entonces que para la teoría lacaniana el ser:

- No tiene sustancia.
- Se caracteriza por la falta en ser.
- Es lo que no hay.
- No es.

Capítulo 6: Ontología y Antifilosofía

Ontología

Origen del vocablo ser

El lingüista francés E. Benveniste en su libro *“Categorías del pensamiento y categorías de la lengua”* (1997), justifica el origen de la filosofía occidental en Grecia, por contar el idioma griego con el verbo ser. En el mismo libro sostiene que la lengua es la condición del pensamiento y del advenimiento de los conceptos, en el caso de los griegos, hablaban una lengua que contaba con el verbo ser, por esta razón ellos pudieron pensarlo y reflexionar acerca del mismo. El ser es un producto del lenguaje.

Eidelsztein (2009b) aclara que los lenguajes, especialmente los de raíz indoeuropea, empujan al ser. En Occidente, impera la filosofía del ser, especialmente en su apoyo científico a través de la sustancia. El lenguaje produce la ilusión de ser y en la filosofía desarrolla una rama denominada ontología.

No todas las lenguas poseen el verbo ser en el presente del indicativo.

Lacan aclara lo siguiente “La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante”. (Lacan. 1981, p. 42)

El ser era para los griegos un verbo, luego comenzó a ser utilizado como copula o en su función conectiva (la partícula de articulación –el “es”-), determinando la relación entre el sujeto y el predicado. Se recuerda que en relación a la sustancia Aristóteles postuló que existe en y por sí misma, es individual, concreta y es soporte, sustrato de los accidentes. El problema es que el verbo ser, comenzó a ser pensado por fuera de su función conectiva y a ser utilizado como soporte de los predicados e independiente de los significantes. Se quitó el verbo ser del mundo del significante.

En este sentido las funciones del original verbo ser se fueron modificando, transformándolo en sustancia, hasta llegar a creer que hay sustancia “el ser del ser”. Se lo sustancializó y terminó siendo la ontología reinante en occidente.

Metafísica

Eidelsztein (2009b, p. 139) aclara que la metafísica de Aristóteles es el texto en el cual se consolida el estudio del ser en tanto ser. Ferrater Mora a partir del estudio de la Metafísica de Aristóteles señala que en la misma se consolida el estudio del ser en tanto ser.

Según el diccionario de filosofía Ferrater Mora (1964) se define a la Metafísica como:

(...) con los estudios que son objeto de la "filosofía primera" se constituye un saber que pretende penetrar en lo que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal....Según el propio Aristóteles, "hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser,...y lo que le pertenece en propio. Esta ciencia no se confunde con ninguna de las llamadas ciencias particulares, pues ninguna de ellas considera en general el ser en tanto que ser, sino únicamente una parte del mismo (...).En cambio, esta ciencia investiga los primeros principios y las causas más elevadas (...).merece por ello ser llamada "filosofía primera",...a diferencia de toda "filosofía segunda (...)" (p.184)

La metafísica de Aristóteles se dedica a estudiar los problemas más generales, las preguntas más amplias, las primeras en sentido filosófico.

Según Eidelsztein (2015, p. 240) la ontología estaría más cerca de la física y la metafísica más allá de ella. Metafísica es anterior, por ser la filosofía primera, por su trascendencia, pero al mismo tiempo posterior por ser posterior a los libros de física de Aristóteles.

Eidelsztein (2009b, p. 141) continúa argumentando que Según Aristóteles, lo que primero conocemos es lo sensible y lo tangible. Por eso escribió primero la "Física", porque es lo primero que se puede conocer. Primero está lo físico. Pero al mismo tiempo para Aristóteles la filosofía primera es la "Metafísica", la que trasciende lo físico, el conocimiento del ser más allá de lo tangible y de lo sensible, el cual requiere de una reflexión filosófica.

"Lo que Aristóteles llamó "filosofía primera" y luego se llamó "metafísica" parece tener dos temas de estudio. Uno es, como Aristóteles lo llamó, "el ser como ser(...)" o bien

como estudio de la substancia separada e inmóvil —el primer motor, Dios—, en cuyo caso será, como Aristóteles la llama, "filosofía teológica",....., es decir, teología(...)". (Ferrater Mora, 1964, p. 184)

Eidelsztein (2009b, p. 142) sostiene que en el artículo de ontología de Ferrater Mora, lo que plantea el autor es que una de las dos acepciones de metafísica, es "el ser en tanto que ser" sin distinguir ningún tipo de ser, o sea, lo que es el ser. En este caso se toma "el ser" en toda su generalidad, independientemente de qué clase de "ser" se trate: puede ser finito o infinito, material o no material, etc. El otro tema de estudio es el ser o el ente principal del cual dependen, o al cual están subordinados, los demás entes. Clásicamente, este último ser es Dios, o el objeto de la teología, siendo esta otra de las acepciones de la Metafísica.

La Metafísica de Aristóteles es un texto en el cual se consolida la ontología occidental: el ser es, este texto que hereda el concepto de ser del poema de Parménides "el ser es y el no ser no es", así la filosofía del ser, la idea del ser es la que predomina en la tradición Occidental.

El ser no puede desaparecer y no se puede crear ser del no-ser, eso ya lo propuso Parménides, y aún no se ha superado ese momento.

Eidelsztein (2009b, p. 125) comenta que los artículos sobre metafísica y ontología se solapan, se superponen en un 70%.

Ontología

La lista de definiciones acerca de lo que es la ontología es muy vasta y variada, sea cual fuere, es un asunto central para la filosofía mucho antes de que el término fuese acuñado en el siglo XVII. La ontología designa canónicamente: el ser del ser y el rechazo del ser del no ser.

El diccionario de filosofía de Ferrater Mora (1964) en relación al término Ontología comenta que a comienzos del siglo XVII se comenzó a utilizar el término "ontología"

para este tipo de metafísica, o sea que la ontología, se originó en la metafísica de Aristóteles.

Desde el siglo XVII la ontología es la esencia del ser. Siguiendo a Eidelsztein (2015, p. 239) este nuevo término “ontología” surge en el comienzo de la ciencia moderna occidental.

En dicho diccionario se define a la ontología de la siguiente manera:

Desde el momento en que Aristóteles habló de una "filosofía primera" (véase PHILOSOPHIA PRIMA) e incluyó en ella tanto el estudio del ente en cuanto ente como el estudio de un ente principal al cual se subordinan los demás entes, se abrió la posibilidad de distinguir entre lo que luego se llamó "ontología" y lo que con mayor frecuencia se entendió por "metafísica"(...)" (Ferrater Mora, 1964, p. 321)

Esta situación hace que la ontología sea entendida de maneras diferentes. Por un lado, es concebida como ciencia del ser en sí, del ser último o irreductible, de un *primo ens* en que todos los demás consisten, es decir del cual dependen todos los entes. En este caso, la ontología es verdaderamente metafísica, esto es, ciencia de la realidad o de la existencia en el sentido más propio del vocablo. En tal razón afirma“(...) por otro lado, la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí. Entonces es una ciencia de las esencias y no de las existencias; es, como se ha precisado últimamente, teoría de los objetos. Algunos autores señalan que esta división entre la ontología en tanto que metafísica y la ontología en tanto que ontología pura (o teoría formal de los objetos) es extremadamente útil en la filosofía, y que el único inconveniente que presenta es de carácter terminológico; en efecto, arguyen tales críticos, que conviene usar el vocablo “Ontología” sólo para designar la ontología como ciencia de puras formalidades y abandonarlo por entero cuando se trata de la metafísica. La invención del término Ontología ha expresado ya por sí misma la necesidad de tal distinción (...) la ontología parece tener como misión la determinación de aquello en lo cual los entes consisten y aun de aquello en que consiste el ser en sí. Entonces es una ciencia de las esencias y no de las existencias (...).”(Ferrater Mora, 1964, p. 324).

Razones de la sustancialización del ser: Ontología/Ousia/hipokeimenon

Lacan (1981) postula que “La ontología es lo que puso a valer en el lenguaje el empleo de la cópula, aislándola del significante (...)”. (Lacan, 1981, p. 42)

Aquí Lacan plantea que al utilizar el “es” como cópula se lo aisló del significante, y con esta maniobra aristotélica se lo sustancializó y se lo ubicó especificando a la materia previa al significante.

Se hizo consistir con materia al verbo ser. A tal fin se recuperan algunos sentidos de los conceptos de *Hypokeimenon*, *subjectum* y *Ousia* del capítulo uno. Esos conceptos se insertan en la matriz que define a la ontología.

La filosofía antigua interpretó y comprendió al ser como sustancia, y pensó a ésta como *hypokeimenon*, término que designa el sustrato de las cualidades sensibles, la cosa de la que se afirman ciertas propiedades, aquello que subsiste más allá de los predicados que le atribuimos. Es lo supuesto. Luego se traduce el *hypokeimenon* griego al latín *subjectum*/ sujeto siendo aquello respecto a lo cual todo lo demás predica, mientras que el mismo jamás es predicado de otra cosa. Es lo que subyace. Es lo que es. Lo que no varía. También se encuentra el término *ousia* que significa lo que es en sí, la cosa, la sustancia, lo permanente frente al cambio. La *ousia*, es la entidad o sustancia primera, la predicación primera del sujeto.

Es muy interesante ver cómo estos problemas del ser de la cosa en su esencia material, son dependientes en su origen como postulado, de la materialidad discursiva con la que es dicho.

Eidelsztein (2009b, p. 196) aclara que si del ser se puede decir que es, entonces, ya está ontologizado, ya dejó de ser cópula lógica. “El caballo es blanco”, ahí “es” es cópula lógica, es “relación entre” pero al mismo tiempo es utilizado como soporte/sustrato /sustancia/sujeto de los predicados.

Es como si la filosofía a poco de nacer hubiera olvidado la multiplicidad de la *physis* presocrática y a partir de allí el ser se hubiera ido empobreciendo progresivamente de su

contenido real, a costa de trasponer y transferir su realidad, como el sustrato de su verdadero fundamento.

A partir de lo expuesto se infiere de qué manera la Metafísica de Aristóteles y luego la Ontología ha modificado el sentido original del verbo ser el cual terminó siendo el representante por excelencia de la ontología Occidental.

Para la ontología occidental el ser es sustancia/materia.

Antifilosofía

Como consecuencia de cuestionar la ontología surge la antifilosofía en la que se inscribe Lacan. Esta discusión inaugura la pregunta acerca de si la antifilosofía es, una rama de la ontología o si se trata de la apertura de un nuevo campo disciplinar.

Lacan llega a la postulación de la Antifilosofía en relación a la formación del analista, a partir del estudio de determinadas ciencias como la lingüística, la lógica y la topología.

En el plano científico se cuestionó la noción de representación, materia, fuerza y sustancia. En el filosófico se cuestiona la noción de ontología que sustenta la idea del ser como sustancia/materia.

La Lic. G Mascheroni (2014) señala que el termino antifilosofía fue utilizado en Francia en el siglo XVIII contra los filósofos del iluminismo, era antifilósofo aquel que se oponía a la verdad revelada a través de dios o de la razón.

En otro sentido el término remite a una oposición al concepto de la filosofía clásica (como totalización del saber) bajo el modo del “anti” siendo esta la lectura que realizan algunos autores respecto de la antifilosofía propuesta por J Lacan.

No es este el sentido que en Lacan se lee su antifilosofía, quien insiste en el hecho de que el psicoanálisis no supone una ontología clásica, la cual es sostén de la filosofía tradicional, considerando al ser como principio. En esta línea de pensamiento no se estaría dando cuenta del sujeto del inconsciente tal como el psicoanálisis lacaniano lo conceptualiza.

El término antifilosofía fue utilizado por Lacan en ciertos momentos de su enseñanza. En el artículo publicado en 1975 “Quizás en Vincennes”, y presentado en la Universidad Vincennes en el '78 al referirse al programa de formación de los analistas se lee:

Antifilosofía

Con todo gusto intitularía así la investigación de lo que el discurso universitario debe a su suposición "educativa". No es la historia de las ideas, tan triste ella, la que la llevará a cabo. Una recopilación paciente de la imbecilidad que lo caracteriza permitirá, así lo espero, ponerla de relieve en su raíz indestructible, en su sueño eterno. Del cual no hay sino un despertar particular (Lacan, 2012, p. 335)

Luego de haber hablado de la lingüística, la lógica y la topología sitúa a la antifilosofía en oposición al discurso universitario el cual, desde el punto de vista educativo, se considera verdadero, universal, y asociado al discurso amo. Lacan le opone el discurso analítico que se debería sostener en la antifilosofía.

En el seminario XX (1981) Lacan busca diferenciar el discurso psicoanalítico de la filosofía y la ontología clásicas, como instauradoras de una “concepción de mundo” que adscribe al discurso del Amo:

Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del Amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo. (Lacan, 1981, p.43)

La ontología queda así valorada como discurso Amo en donde un significante es el que representa a un sujeto para todos los otros significantes, siendo estos esclavos del primero, e implicando un intento de totalización.

Antiontología

No es lo mismo antiontología que la antifilosofía dado que la antifilosofía se ocupa de poner en cuestión el discurso amo, es decir el discurso de los absolutos, en tanto que la antiontología se ocupa específicamente de estudiar la problemática del ser desde una línea de pensamiento no sustancialista.

El término antiontología es mencionado por Balmès (2002) cuando advierte que a lo largo de las enseñanzas de Lacan hay intentos de romper con el discurso filosófico, interpelándolo, al crear términos que conducen a una ontología tergiversada.

El autor propone no buscar una visión de conjunto en las enseñanzas de Lacan, sino encontrar la fecundidad de la lectura en las discontinuidades, los momentos de corte, las contradicciones y los desplazamientos.

“El lector no podrá extraer de esas lecturas un *vademecum* sobre la ontología o la antiontología de Lacan, sino perspectivas e instrumentos precisos referidos a ciertos problemas centrales”(Balmès, 2002, p .18)

El psicoanalista A. Eidelsztein (2015) en su libro *Otro Lacan*, trabaja el tema de la antiontología siendo este un término antitético al de la ontología clásica. También sostiene que:

“(…) la antiontología de Lacan, que es la base argumental de su antifilosofía.” (Eidelsztein, 2015, p.187)

El sentido común que ilumina rápidamente el concepto de la antifilosofía es pensar que la idea de Lacan es rechazar el saber total que supone la filosofía tradicional pero no es a eso a lo que Lacan se refiere.

Según Eidelsztein lo que se critica desde esta línea de pensamiento es la idea del ser del ser, es decir, lo que sea y “(…) sostener lo que estamos de acuerdo: admitir el ser del no ser” (Eidelsztein, 2015, p. 174)

Se admite el ser del no ser. Si bien excede la problemática de esta tesis es importante señalar que la nada y el ser del no ser no son sinónimos.

“El psicoanálisis debe ser antiontológico, debe rechazar el ser del ser y el ser del sujeto, y el del individuo...”. (Eidelsztein, 2015, p. 189).

En el mismo libro y haciendo referencia a Lacan, sostiene: “(…) es preciso .para el psicoanálisis, una antifilosofía, o sea, un rechazo radical de lo que caracteriza a la filosofía: la ontología (...)” (Eidelsztein, 2015, p. 225)

Eidelsztein propone una lectura de las enseñanzas de Lacan en la cual se infiere, una subversión del lugar que se le otorga al ser en la ontología clásica.

Para Lacan la filosofía es todo lo que viene a enmascarar la falta.

Eidelsztein (2015) advierte que Lacan no puede seguir sosteniendo: el ser es y el no ser no es, de la ontología clásica. Rechaza para la clínica psicoanalítica, que haya algo que sea en sí, único, e idéntico a sí mismo. El autor citado coincide con Lacan en que la filosofía vela la falta en ser, *manque à être*, causada por la cadena significativa y en este sentido la rechaza. Rechazo que va a estar centrado especialmente en la ontología que la filosofía sustenta la cual considera "(...) al ser como uno, idéntico y de origen biológico." (Eidelsztein, 2015, p.245).

Del lado de la filosofía se encuentra el ser como sustancia/ materia. Eidelsztein realiza una lectura de Lacan en la que reconoce que la antifilosofía es su rechazo a la ontología tradicional en psicoanálisis.

Del lado de la antifilosofía se encuentra la hiancia, la función del agujero, lo que es y lo que no es. Lacan le sustrae sustancia a la ontología tradicional, no existe un algo real, una psique ontológica. El psicoanálisis lacaniano no trabaja con la ontología clásica del ser humano.

Una de las preguntas que surgen ante esta propuesta es si reflexionar acerca del ser de manera no ontológica determina una antiontología o si es una nueva ontología? O sea, si se debe rechazar toda ontología o si se está proponiendo buscar una ontología alternativa, como la del agujero. Es una pregunta que sigue abierta por el momento. Es importante señalar que La antifilosofía es una ontología, lo que está en discusión es si la antiontología es una ontología del agujero o es una ruptura radical con la ontología³

Eidelsztein (2015) aclara que antiontología es un concepto que se va deslizando. La perspectiva de Lacan es antiontológica, ataca la idea del ser del ser, del ser que proviene del ser (ontología), es decir, que lo que es, es.

Se podría pensar que muchos conceptos de la enseñanza lacaniana, seguirían la línea antiontológica tales como: la topología, el objeto a, el Otro, la banda de Moebius, el sujeto

³ Esta pregunta no será abordada en esta tesis porque no hace al problema central planteado en la misma.

barrado, el Otro barrado, los matemas, los grafos, las funciones, las formulas, los diagramas, los nudos, las matemáticas a los cuales no se les adjudica un ser consistente, material, idéntico, ni sustancial alguno.

Para Eidelsztein (2009a, p.262) la posición de Lacan respecto del psicoanálisis implica una nueva noción de sujeto y una crítica a la noción de ser que se aplica en Occidente, especialmente en relación a la categoría de individuo.

Lacan le sustrae sustancia a la filosofía tradicional. Es una ontología del agujero, del vacío, del intervalo, de la falta. Lacan plantea una ruptura ontológica entre el es y el no es, ni ser ni no ser, sería un “ser no o ser sin”, ya que la falta, el agujero establecen un nuevo estatuto de ser.

El Lic. R.Cuasnicu (2017) se pregunta: ¿qué le sustrae la antiontología propuesta por Eidelsztein al psicoanálisis freudiano, heredero de la ontología clásica? ¿Qué trastoca Lacan en relación a la filosofía? ¿Por qué es antifilosofía? ¿La antifilosofía es una antiontología?

Vergonzontología

Según la Lic. Clotilde Leguil (2013) Lacan se despide de la ontología tradicional. La autora comenta que tampoco se refieren en sus escritos a una ontología clásica la antropología de Claude Lévi-Strauss, la lingüística saussuriana, así como ninguno de los pensadores estructuralistas. Desde el estructuralismo no se puede deducir ninguna ontología, dado que es través de las relaciones entre los elementos en el orden simbólico adonde adviene un ser que no posee características centrales o nucleares.

Se puede pensar que esta manera de abordar la ontología es una invariante en toda la enseñanza de lacan. Es una de las claves con la cual debe leerse su obra.

Lacan (1992) sustituye la palabra ontologie, (ontología) por hontologie introduciendo así la palabra honte, (vergüenza) y traducido al español como vergonzontología, comenta que por fin ha sido correctamente escrita en Occidente, con H.

En el Seminario 17 aclara: “Es una vergüenza, como dice la gente, que debería producir una vergonzontología, escrita por fin correctamente”. (Lacan, 1992, p 195)

Lacan articula ontología a vergüenza, en la ontología hay una vergüenza.

Según Eidelsztein (2015) “Hontologie: la vergüenza que implica, según Lacan, sostener el ser del sujeto, el ser del ser, un “yo soy” o “yo soy yo”. (p. 175)

Seguir sosteniendo que el ser es y el no-ser no es, o que no se puede crear ser del no-ser responde a la lógica ontológica que proviene de los pensamientos de Parménides y de Aristóteles.

En el Seminario XIX, Lacan (2012) propone nuevamente este neologismo: “Eso mismo es lo que hace que la ontología -dicho de otro modo, la consideración del sujeto como ser-sea una vergüenza, si me permiten”. (p.114)

Lacan propone que el ser es un efecto del significante, es producido por él. El concepto de vergonzontología, refuerza su posición antifilosófica al suponer la oquedad, la hiancia, la función del agujero suponiendo un ser del agujero, de la ranura, creado por el significante y generador del ser del no ser.

Agujero

Lacan plantea la ontología del agujero. Propone la función ontológica del agujero significativo y su valor. Esta visión es una subversión de la ontología occidental, en el sentido que adonde había algo, ahora hay un agujero.

“La semana pasada, mi introducción del inconsciente mediante la estructura de una hiancia...pues, en efecto, está en juego una función ontológica en esa hiancia, (...)”
(Lacan, 1987, p.37)

Para Lacan un sujeto es lo que un significante representa para otro significante. En este sentido propone el lugar del intervalo como creador del sujeto/falta en ser. Se trata del valor ontológico del intervalo. Se infiere de estos planteos que el ser no está pensado como sustancia. Lo que Lacan está proponiendo es la ontología del intervalo entre significantes y es ahí adonde se discute la función del ser.

Eidelsztein (2015, p. 423) enfatiza que "(...) Para Lacan el ser proviene del hecho del lenguaje, la articulación significante crea el sujeto en el intervalo vacío."

El sujeto se manifiesta en el intervalo, esa hiancia que separa la articulación entre significantes y la significación que se desprende, quedando el sujeto/falta en ser por fuera del efecto del sentido.

Eidelsztein (2008) subraya que el concepto lacaniano de *béance*, oquedad, como sinónimo de agujero, da cuenta en Lacan de su antiontología, dado que la oquedad implica la ausencia de materialidad o sustancialidad.

Según el diccionario de la Real Academia Española (Diccionario de la real Academia Española, 2014, s/p.) define lo siguiente para el término Oquedad: (De hueco). f. espacio que en un cuerpo sólido queda vacío, natural o artificialmente. 2. fig. insustancialidad de lo que se habla o escribe.

Eidelsztein (2009, p.185) propone que la posición ontológica de Lacan, en este punto, es que no es ser y tampoco no ser.

La filósofa Bárbara Cassin, es también una autora que se inscribe en la postura de la antiontología (2013) en su libro *Jacques el sofista* encuentra una semejanza entre el psicoanálisis lacaniano y la sofística, movimiento tradicionalmente opuesto a la filosofía.

La sofística a la que se oponían Sócrates Platón y Aristóteles era la filosofía que se apoyaba en el lenguaje -toda la filosofía occidental surge como una oposición a la sofística. La sofística es una filosofía que se apoya en el lenguaje, mientras que la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles hacen siempre un fuerte hincapié en el ser.

Según los filósofos, los sofistas, (muy desvalorizados por los filósofos), eran los que "hablaban por hablar", dispositivo que reivindica el psicoanálisis, o sea que los psicoanalistas son los sofistas de esta época.

Cassin (2013) plantea que el psicoanálisis es una "logología", término que fue acuñado por el poeta alemán Novalis (1772- 1801) e implica un saber del logos.

La logología es esa percepción de la ontología como discurso y el efecto que este produce. El ser es lo que el discurso crea. La autora sostiene que "El ser es un efecto del decir".

La autora recupera a los sofistas señalando a Lacan como uno de ellos.

“Frente a la ontología, la tesis sofística y la tesis lacaniana forman una unidad: el ser es un efecto del decir, “un hecho de dicho” (Cassin, 2013, p.57)

Emparenta el discurso psicoanalítico al discurso de los sofistas en el sentido de que el discurso es “un hecho del dicho” es el ser dicho y desde ahí se desprende el logos, la lógica (vocablo que proviene de logos) del discurso. Logos viene del griego *legein* que significa lo que es dicho, hablado.

“(…) no va del ser al decir sino del decir al ser (…)” (Cassin, 2013, p. 57)

Va del decir al ser y no al revés, por lo tanto no hay adecuación de la verdad, entre lo que se dice y lo que es.

Esta semejanza entre el psicoanálisis y la sofística se funda no solo en lo anti-ontológico, sino en el lugar que ocupa el logos, en su rechazo a la ontología clásica.

Lacan discute con Aristóteles y rechaza, se desmarca de la filosofía tradicional del ser. Cuestiona la posibilidad de pensar al ser en cuanto ser con las características de identidad, mismidad y sustancialidad, entre otras. No admitir el ser del ser y admitir el ser del no ser, es una ruptura con la ontología clásica y por lo tanto una antifilosofía. Lacan le propone a la filosofía una subversión ontológica.

Lacan y los sofistas comparten al menos dos características: la primera es que para ambos el discurso es un hecho de dicho⁴ o sea que el decir es un acto que produce mundo y por otro lado, tanto uno como el otro privilegian la fuerza del significante, ligado al equivoco, a la homonimia, la homofonía, la metáfora, la metonimia, entre otros. La versión opuesta es la de la filosofía tradicional la cual trata de fijar las acepciones y el significado de las palabras con la ausencia de contradicción, buscando lo que las palabras son, lo que queda como sustrato, lo que subsiste, lo que permanece.

La autora advierte que se han creado dos perspectivas rivales acerca de la relación entre ser y lenguaje. La primera llamada ontología que va desde Parménides pasando por Sócrates, Platón y Aristóteles en la cual el lenguaje pretende aludir a un ser, haciendo

⁴ Tema abordado en el capítulo 5 de esta tesis

referencia a la metafísica, atribuyéndole características de mismidad, igualdad y sustancia. Mientras que en la denominada “logología” (término propuesto por Cassin para dar cuenta del psicoanálisis lacaniano) expresa la postura sofística y la lacaniana, desde la cual el ser es un efecto del discurso.

Lacan (1981) señala que “Cada la realidad se funda y se define con un discurso”. (p 43) advirtiendo que cada realidad se funda en un tipo particular de discurso, o sea tanto el discurso de la ontología tradicional, el del psicoanálisis lacaniano, como el de la antiontología.

El lenguaje no habla del ser como algo fuera de él, sino como productor de este: "el ser es un efecto del decir" esta postura es representada por la sofística de Gorgias, Protágoras, Antifonte, Filóstrato y para algunos autores Lacan.

Otra autora que trabaja el tema es la Lic. G. Mascheroni (2014) la cual propone que el término “antifilosofía” en Lacan es un neologismo semántico o de sentido dado que este vocablo ya existente en la lengua sufrió un cambio semántico o de significado. Considera que el mismo no es una figura de oposición, dado que oponerse a algo es permanecer en el mismo campo de discusión, lo considera como una operación de torsión dentro del campo de la filosofía y dentro de la antifilosofía misma.

Conclusiones:

En esta tesis el problema objeto de investigación es:

- ¿Cuál es la concepción del ser que sustentan las teorías psicoanalíticas freudianas y lacanianas?

A manera de respuesta tentativa al problema se plantean las siguientes hipótesis:

1. Si el concepto de ser en la teoría freudiana se define como “núcleo de nuestro ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la ontología.

2. Si el concepto de ser en la obra lacaniana se define como “falta en ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la antifilosofía.

En función de lo expuesto el objetivo general de esta investigación fue:

- Comprender las concepciones del ser en la teoría freudiana y en la teoría lacaniana.

Ontología sustancialista

Freud teoriza el “**núcleo de nuestro ser**” en dos momentos específicos de su obra. En el texto *“La interpretación de los sueños”* de 1900, al elaborar la primera tópica sostiene la siguiente afirmación:

A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconscientes, permanece inaprehensible y no inhibible para el preconscious, cuyo papel quedo limitado de una vez para siempre a señalarles a las mociones de deseo que provienen del inconsciente los caminos más adecuados al fin (.....) (Freud, 1984a, p. 593)

En el texto “*Esquema de Psicoanálisis*” de 1938 a la luz de la segunda tópica sostiene la siguiente afirmación:

“El núcleo de nuestro ser está constituido pues, por el oscuro *ello*, que no comercia directamente con el mundo exterior y, además solo es asequible a nuestra noticia por la mediación de otra instancia. Dentro del ello ejercen su acción eficiente las pulsiones orgánicas, ellas mismas compuestas de mezclas de dos fuerzas primordiales (Eros y destrucción) en variables proporciones, y diferenciadas entre sí por su referencia a órganos y sistemas de órgano (...)” (Freud, 1986f, p. 199).

A fin de comprender la noción “núcleo de nuestro ser” inferidas de las dos citas freudianas se consideró hacer referencia al pensamiento de determinados filósofos, a fin de reflexionar acerca de las influencias particulares que remitan a los problemas planteados en el marco de esta investigación.

Con el fin de investigar los antecedentes filosóficos vinculados a la problemática del ser en la obra freudiana se consideraron por un lado las propuestas de Heráclito de Éfeso y de Parménides de Elea (filósofos presocráticos), como contrapuntos en función de la problemática del ser.

Heráclito expresa en sus fragmentos que existe un devenir continuo. El mundo es cambiante, producto de una lucha de contrarios. La verdad no es una sola. X y no X es válido. El ser es pensado en el sentido de cambio y transformación.

El ser es devenir. Todo es y no es a la vez.

Para Parménides la tesis fundamental es la afirmación, la unidad y la inmutabilidad del ser, a partir de los siguientes supuestos: • “el ser es, y el no ser no es”, • “no puede decirse ni pensarse que el no ser es”. Se puede concluir entonces que solo X o no X es válido.

El pensamiento de Heráclito y Parménides son una vía para acceder al concepto de representación y sustancia, permitiendo analizar esta problemática en Freud, dando cuenta de cómo las propuestas filosóficas influyeron en el psicoanálisis.

Por otro lado se consideraron dos filósofos post-socráticos, a saber: Platón cuyo objetivo fue investigar la teoría de las ideas y Aristóteles a través del cual fue pensado el tema de la sustancia.

Si se analiza el ser platónico, el mismo se ubica en el mundo de las ideas, el mundo del verdadero ser, de lo uno, mientras que el mundo sensible, el de las apariencias está sometido a un cambio continuo, a la degeneración y a la corrupción. Este último aparte de depender de aquel, también participa de la esencia general de la idea, de esa manera están conectados.

La realidad pensada por Aristóteles es una realidad sustancial. El ser es el género generalísimo, es lo más indeterminado y la sustancia es la primera determinación del ser. El sentido más importante del ser es la sustancia. En todas las formas del ser está la sustancia. El concepto de ser en Aristóteles es considerado como uno, esencia, fundamento, sustancia primera, sustrato.

La sustancia es el hombre concreto, es el individuo, es lo más determinado, es el fundamento de lo demás. La sustancia primera es:

“(...) el sujeto, que es la sustancia en sumo grado, la cual es el ser por excelencia”
(Carbajal Cordón, 1992, p. 908)

Para el estagirita la relación que existe entre las actividades anímicas y las corporales, es que las primeras constituyen la forma y las segundas la materia, o sea que el cuerpo es materia/sustancia.

Otra vía de indagación fue desarrollar los fundamentos filosóficos del concepto ser que operan como antecedentes de la manera en que Freud caracteriza al mismo, los cuales fueron investigados en Kant, Schopenhauer y en Brentano.

En relación a Kant, se infiere que Freud utiliza el paradigma kantiano nóumeno/fenómeno y concluye que existe la posibilidad de conocer el mundo psíquico, le interesa aquello del inconsciente que puede ser efectivamente captado, aquello que aparece, se muestra y produce efectos.

La conclusión a la que arriba Torres (2016) es que el concepto de la cosa en sí kantiana tiene cierto paralelismo con el concepto del inconsciente freudiano. Aunque es preciso señalar que son conceptos que se desarrollan en ámbitos diferentes, en perspectivas diferentes y que sirven para hablar de campos diferentes del saber.

Para Kant el nouméno es inaccesible.

Para Freud al igual que para Kant hay algo del Icc incognoscible que es por ej. el ombligo del sueño y la roca viva de la castración. En tanto no-saber, penetra en una zona oscura y confusa, la de la imposibilidad de conocerlo todo sobre el deseo y por lo tanto del individuo. Se puede aprehender algo del orden de las producciones del inconsciente, pero se topa con el ombligo y con la roca viva de la castración, con el punto de lo imposible de conocer.

La diferencia en relación al nouméno kantiano/inconsciente freudiano, entre otras, es que para Freud, si bien algunas mociones de deseos inconscientes (de la 1° tópica en donde el núcleo de nuestro ser consiste en mociones de deseo Icc), permanecerán inaprehensibles, en el sentido de que lo reprimido no es igual a lo inconsciente, muchas de ellas (las mociones de deseo) finalmente encontrarán un camino para su expresión.

En este sentido se podría pensar que desde los postulados freudianos se trabaja solo con lo que produce efectos a través del pasaje de la ligazón entre la representación palabra del Prcc y la representación cosa del Icc.

A partir de este desarrollo se puede inferir el paralelismo que se encuentra entre el núcleo de nuestro ser en la 1° tópica del aparato psíquico, asociado a las mociones de deseo inconscientes, con las formulaciones kantianas.

Otras de las influencias que permite comprender el concepto “núcleo de nuestro ser” freudiano es el pensamiento filosófico de Schopenhauer. La influencia de este pensador esta expresada particularmente cuando Freud elabora la 2° tópica del aparato psíquico y afirma que el núcleo de nuestro ser está constituido por el Ello y vinculado con las pulsiones orgánicas. Se puede inferir la relación entre ambos autores:

Para Freud: La sexualidad, se encuentra vinculada con el ello, con las pulsiones orgánicas, núcleo de nuestro ser.

Para Schopenhauer: La sexualidad como núcleo de la voluntad (núcleo de nuestra esencia) está relacionado con lo orgánico, con lo orgásmico propiamente dicho.

Si bien los dos pensadores utilizan la misma palabra “inconsciente” es importante destacar que no lo conceptualizan de la misma manera.

Para ambos pensadores la voluntad o el Ello son inconscientes y están gobernados por procesos primarios no racionales, que buscan insaciablemente la satisfacción de forma continua y constituyen los más poderosos motivos de la vida humana, producen la racionalidad y la mente consciente, son necesarios para explicar el pensamiento, los sentimientos y la acción.

Si se piensa en el núcleo de nuestro ser como mociones de deseo inconscientes formulado en la 1° tópica, se observa que ambos pensadores creen que existen relaciones entre el inconsciente y la conciencia, que sólo la capa exterior de la conciencia es la que mantiene contactos con el exterior y que la mayor parte del psiquismo es más inconsciente que consciente.

Otro autor que influyó en la concepción freudiana de “núcleo de nuestro ser” es su maestro Brentano cuya posición filosófica está inscripta en la filosofía Aristotélica.

Brentano rechaza la idea de inconsciente presentada por Freud, aun así se podría pensar que en el inconsciente freudiano existen conceptos afines a los que su maestro propuso para la conciencia.

Al comienzo de su obra Brentano sostiene que el ser de la cosa, de la sustancia es lo verdadero, aunque también existen, entes que no son reales; es decir, no todo lo que existe es una cosa. Al final de su obra propone que todo lo que existe es una *res*, es decir, una cosa, una sustancia, se le niega al objeto intencional un ser no-real. El ser es sustancia.

Las coincidencias entre ambos pensadores se podrían resumir de la siguiente manera:

- Ambos abren un desarrollo teórico a partir del cuestionamiento de la construcción de la teórica kantiana.
- Ambos diferencian los fenómenos psíquicos de los físicos.

- Ambos formulan un sustrato físico de los actos psíquicos
- Ambos consideran objetos que no son reales e igual existen.
- El concepto de pulsión formulado por Freud incluye los conceptos de representación, los de objeto intencional y los de afecto que Brentano describe en relación a los fenómenos mentales.

En relación a los conceptos de pulsión y de representación, desde la teoría freudiana se advierte que:

- La pulsión es el representante psíquico de las fuerzas somáticas, de sustratos físicos, materiales y sustanciales, que implican una cantidad, un monto de afecto que se pone de manifiesto en la defensa.
- El ello es descrito como una esencia nerviosa, como una caldera de excitaciones abierta a lo somático, supone un sustrato físico de lo psíquico.

Si se piensa en el núcleo de nuestro ser de la 2^o tópica vinculado al ello y a las pulsiones se observa que tanto el sustrato orgánico, la cantidad de energía como el monto de afecto, se pueden asociar al concepto de sustancia/ materia/energía.

Puede concluirse entonces que el ser desde esta perspectiva está vinculado con la sustancia, con la materia.

Haciendo referencia a la posición freudiana respecto al concepto “núcleo de nuestro ser”, en relación a la primera tópica, se desarrollaron las características de las mociones de deseo Icc y se pusieron en relación a los conceptos de energía/materia freudiana.

Se obtuvieron las siguientes conclusiones:

- Que el concepto de energía que usa Freud está considerada como una fuerza de acción, de trabajo, de actividad vinculada a la materia, considerada como sustrato adonde las fuerzas van a ejercer su actividad.
- La fuerza psíquica nombra o sustituye una sustancia, una materia química. El factor químico será lo que de manera probable subyace a lo psíquico.

- Se infiere como el fundamento fisicalista está en la base misma del nombre que Freud le otorga a su disciplina: psicoanálisis, el cual está en directa analogía con el modelo físico-químico.
- Freud al definir al psicoanálisis, está dando cuenta de cómo entiende el método y como este queda ligado a los presupuestos de la química, la cual trabaja con el análisis de sustancias materiales.

En varios textos freudianos se encontraron referencias a modelos físicos y químicos cada vez que se propuso sostener la naturaleza científica del psicoanálisis.

Freud establece que:

Los fenómenos que nosotros elaborábamos no pertenecen sólo a la psicología: tienen también un lado orgánico-biológico, y, en consonancia con ello, en nuestros empeños en torno de la edificación del psicoanálisis hemos hecho también sustantivos hallazgos biológicos y no pudimos evitar nuestros supuestos en esa materia. (1986b, p. 197)

Según Assoum (1982), Mayer, como representante de la idea de la física dominante de aquel momento, concibe “(...) la subordinación de la fuerza a la materia, como un accidente de su sustancia (...)” (p. 157)

Aquí se infiere como la fuerza es considerada un accidente de la materia.

En relación al concepto de energía se concluye lo siguiente:

- Ser científico, en ese momento, implicaba no renunciar, al concepto de energía propuesto por la física.
- La energía pone en movimiento la materia.
- La energía es lo que invierte a la sustancia y hace que se mueva hacia o contra otra sustancia.

De acuerdo al análisis de Assoun (1982), la concepción energética fechneriana está presente desde 1896 hasta 1920 en la teorización freudiana del punto de vista económico. Tanto en el principio de constancia como en el concepto de localidad psíquica.

En el viraje del año 1920, Freud introduce la novedad de la pulsión de muerte, que también liga a una tendencia energética, este modelo presupone lo psíquico como la consecuencia de lo biológico, orgánico, natural, sustancial.

Las posiciones teóricas vinculadas al concepto de energía/materia de las que Freud abreva poseen un presupuesto ontológico común: comprender el sentido del ser como un ente vivo, como una sustancia.

En función de lo expuesto anteriormente se infiere que el concepto de energía asociado al de materia atraviesa toda la obra freudiana. La materia o sustancia se ubica como soporte o sustrato de las energías que la atraviesan.

Eidelsztein (2015) señala que la existencia es el resultado de la experiencia del cuerpo que en este sentido es tridimensional. El individuo es el poseedor de un interior, delimitado por el cuerpo biológico. Por lo tanto se trata de un cuerpo sustancial individual investido de energías internas.

“Habría un profundo aristotelismo imperante en el psicoanálisis.”(Eidelsztein, 2010, p 104)

Si las mociones de deseo inconscientes son el núcleo de nuestro ser, esto implica que hay un centro de nuestro ser en el cual estas mociones de deseo entendidas como energía, ponen en movimiento a la materia considerada como sustrato o soporte de la fuerza de trabajo que las mismas ejercen.

El concepto de ser en Aristóteles es considerado como uno, esencia, fundamento, sustancia primera, sustrato.

Se concluye que es la lógica esencialista afirmativa la que subyace en el planteo “el ser es”.

Para la teoría Freudiana el ser es energía/ materia. El ser es.

Para la propuesta Aristotélica en la Metafísica el ser es sustancia. El ser es.

La teoría freudiana se apoya en una filosofía aristotélica: el ser es sustancia.

Si se piensa en la tradición filosófica griega desarrollada, se podría inferir que desde el psicoanálisis freudiano se trabaja con lo que es y no con lo que no es, esta postura hace referencia a Parménides cuando dice el ser es y el no ser no es, o a Aristóteles quien trabaja con lo que es, con lo que existe.

En función de lo señalado con anterioridad y haciendo referencia a la hipótesis propuesta:

Si el concepto de ser en la teoría freudiana se define como “núcleo de nuestro ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la ontología clásica, tradicional, aristotélica.

La misma ha quedado validada.

Otros textos donde Freud sostiene su posición sustancialista son:

En la carta 52 a Fliess (1896), afirma que "(...) el ataque de vértigo, el espasmo de llanto, todo esto cuenta con el *otro*, pero las más de las veces con aquel otro inolvidable prehistórico a quien ninguno posterior iguala ya...."(Freud, 1986 g, p. 280).

Freud está hablando del objeto perdido, noción crucial en el desarrollo de su pensamiento.

En tres ensayos de teoría sexual (1901-1905) aclara:

“Cuando la primerísima satisfacción sexual estaba todavía conectada con la nutrición, la pulsión sexual tenía un objeto fuera del cuerpo propio: el pecho materno. Lo perdió sólo más tarde, quizá justo en la época en que el niño pudo formarse la representación global de la persona a quien pertenecía el órgano que le dispensaba satisfacción. Después la pulsión sexual pasa a ser, regularmente, autoerótica, y sólo luego de superado el período de latencia se restablece la relación originaria. No sin buen fundamento el hecho de mamar el niño del pecho de su madre se vuelve paradigmático para todo vínculo de amor. El hallazgo {encuentro} de objeto es propiamente un reencuentro.” (Freud, 1978, p 202)

En “Los dos principios del acontecer psíquico” de 1911, afirma:

“.....el estado de reposo psíquico fue perturbado inicialmente por las imperiosas exigencias de las necesidades internas. En ese caso, lo pensado (lo deseado) fue puesto {setzen} de manera simplemente alucinatoria....Sólo la ausencia de la

satisfacción esperada, el desengaño, trajo por consecuencia que se abandonase ese intento de satisfacción por vía alucinatoria. En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real. Así se introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable. Este establecimiento del principio de realidad resultó un paso grávido de consecuencias.” (Freud, 1986c, pp 224, 225)

Para Freud el principio de realidad se instaura como condición para alcanzar la satisfacción de la pulsión, ya que será la frustración la que obligue a dirigirse hacia el exterior de manera activa instituyendo el examen de realidad y será la pérdida de objetos que antes procuraron una satisfacción objetiva {real} la que lleve a reencontrarlo. El reencuentro implica la búsqueda de un objeto que estuvo y se perdió.

Haciendo referencia a la posición freudiana respecto al concepto núcleo de nuestro ser, en relación a la segunda tópica, se desarrollaron las características del ello y de las pulsiones a fin de vincularlos con el concepto de sustancia/ materia.

En el artículo “El Yo y Ello” Freud (1923) ubica al el Ello como la sede de las pulsiones, el lugar donde el Yo hunde sus raíces, es sede del estímulo interno constante del cual es imposible huir y respecto del cual el Yo queda esclavizado- ambas instancias, sin embargo, pertenecen al aparato psíquico concebido como interno a cada individuo, donde lo que prima es la sustancia orgánica.

El ello está descripto como una caldera de excitaciones, abiertas a lo somático, e imprime una fuerza de trabajo a lo psíquico. El Ello es lo más profundo de nuestro ser.

Las pulsiones son los componentes y elementos del aparato psíquico y son tratados, en analogía con la química, como los constituyentes últimos de la materia. Pero, además, esta materia, estos elementos, son reconducidos al concepto de fuerza/energía proveniente de la física.

En 1915 cuando Freud define el concepto de pulsión lo considera como el representante psíquico de fuerzas somáticas.

En el marco de la última teoría de las pulsiones desarrolla la pulsión de muerte o Tánatos, en oposición a la pulsión de vida o Eros, representando la tendencia básica, presente en

todo ser vivo, a regresar al estado inorgánico desde donde emergió. Desde esta mirada nuevamente los conceptos ser vivo y organismo vuelven a aparecer con mayor presencia. Las pulsiones son una expresión de los procesos orgánicos, como si lo orgánico fuera el fundamento del ser vivo señalado como una sustancia /materia.

La naturaleza de las pulsiones está referida a las tendencias, a la sustancia viva, al condicionamiento histórico y a la conservación.

Con cada clase de pulsión se coordina un proceso fisiológico en cada fragmento de la sustancia viva, considerada esta como sustrato, sobre la cual las pulsiones actúan modificándola.

La materia química /sustancia/sustrato alude a los componentes de un cuerpo susceptible de sufrir cambios, caracterizado por un conjunto de propiedades físicas o químicas.

Esta posición se reproduce en la escritura Freud, con claridad en el artículo “Introducción del narcisismo” (1914) en el que se puede leer:

(...) Debe recordarse que todas nuestras provisionalidades psicológicas deberán asentarse alguna vez en el terreno de los sustratos orgánicos. Es probable pues que sean materias y procesos químicos particulares los que ejerzan los efectos de la sexualidad y hagan de intermediarios en la prosecución de la vida individual en la vida de la especie. Nosotros tomamos en cuenta tal probabilidad sustituyendo esas materias químicas particulares por fuerzas psíquicas particulares. (Freud, 1984b, pág. 76)

Eidelsztein (2009) aclara que la teoría freudiana piensa la pulsión, como energía originada en el cuerpo, como exigencia de trabajo del cuerpo biológico al aparato psíquico, su economía es libidinal. Se trata de un estímulo constante procedente del interior del cuerpo que exigirá un trabajo a lo anímico para su satisfacción debido a su conexión con el cuerpo

En función de lo expuesto se infiere que la parte central, la parte más importante, la parte interna, individual de nuestro ser es el Ello, caracterizado por una caldera de excitaciones que provienen del interior del cuerpo biológico, material, sustancia viva, sustrato.

Tanto las pulsiones orgánicas, condicionadas, conservadoras como las vivencias inefables producidas por el encuentro con la realidad son las que ejercen su fuerza/energía

en el Ello. Postula la concepción de un individuo biológico entendiendo al mismo como un cuerpo biológico considerado como materia/sustancia viva.

Las palabras, "sujeto", "soporte", "supuesto" "sustancia" y "sustrato" aunque tengan connotaciones semánticas diferentes, porque tienen historias diferentes, cargan todas con la misma denotación: lo que está debajo, el apoyo de algo.

Eidelsztein (2009) postula que "El modo psicoanalítico del anclaje en el ser es considerar los elementos o los sistemas de la segunda tópica freudiana como entes implicando un amarre al ser. Se infiere que Freud se apoya en una filosofía aristotélica (el ser es sustancia)." (p 276)

El núcleo de nuestro ser implica que nuestro ser tiene un centro conformado, por el ello. El mismo se caracteriza por poseer excitaciones caóticas, ser sede de estímulos internos y reservorio de la libido. En él las pulsiones consideradas orgánicas, provenientes de fuentes somáticas, internas, son el fundamento del ser vivo señalado como una sustancia /materia viva/sustrato/sustancia 1º aristotélica y sobre el cual ellas (las pulsiones) o sustancias segundas según Aristóteles le imponen su fuerza de trabajo al aparato psíquico.

En función de lo señalado con anterioridad y haciendo referencia a la hipótesis propuesta:

Si el concepto de ser en la teoría freudiana se define como "núcleo de nuestro ser" entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la ontología clásica, Aristotélica.

La misma ha quedado validada.

Tanto la cita referente a la 1º tópica como la 2| "el núcleo de nuestro ser" está conceptualizado, entonces desde una perspectiva filosófica clásica de corte aristotélico.

La ontología del agujero o la falta en ser

Al establecer los fundamentos filosóficos que dan cuenta del concepto de ser y que operan como antecedentes del concepto de ser en Lacan, se recurrió a los fundamentos teóricos

desarrollados por Hegel en relación al Deseo como Deseo del otro y por Heidegger en donde se conceptualizó el ser en relación al Dasein y al lenguaje como morada del ser.

Hegel postula que lo propio del deseo del hombre es satisfacerse en la transformación del Deseo del otro. Transformar otro deseo humano es conseguir que ese deseo se dirija hacia el propio deseo. El Deseo del hombre se satisface en ser reconocido como Deseo del otro. Todo Deseo es Deseo de un valor. El hombre Desea que su valor sea reconocido por el otro como el reconoce el suyo.

Para que haya conciencia – de-sí...es necesario que en el Hombre haya Deseo negador y...Acción transformadora del ser dado. Es necesario que el Yo humano sea un Yo del Deseo.....un Yo que transforma el Ser, que crea un nuevo ser al destruir el ser dado. (Kojève, 2013, p.211).

Ese ser que se nutre de deseos será, en su ser, deseo; ya no es un ser cosificado, estático, en identidad consigo mismo, será en su esencia devenir, vacío, presencia de ausencia. El Deseo debe estar referido a un no-ser, o sea a otro Deseo, de esta manera el Deseo Hegeliano es un vacío, es una nada, no un Ser que es.

Se Desea el Deseo de otro y que lo que yo valgo sea deseado por otro, el ser humano desea ser reconocido por otro.

Para Lacan depende de cómo cada sujeto se ubique en relación al deseo del Otro, la posición va a ser de amo o de esclavo. Para Kojève el hombre es Amo o Esclavo, la lógica que opera es una lógica a priori, en Lacan no.

El hombre, para ser verdaderamente hombre, debe trascender su naturaleza animal. Su condición animal es lo que Hegel llama el 'ser-dado' (no creado por acción consciente y voluntaria). Ese ser dado no tiene nada que ver con la condición humana. La condición 'humana' del hombre no es dirigir esta acción sobre las cosas. Lo propio del hombre es dirigirse hacia aquello que supera la condición animal, la realidad dada, el objeto natural. Lo que supera el objeto natural es el deseo, es desear otro deseo como el propio, es decir, un deseo de transformar lo dado, un deseo humano.

Lacan señala que ha dado un salto respecto de Hegel. Para Hegel el otro es una conciencia, ese otro es alguien que sabe perfectamente lo que quiere o sabe lo que desea y sabe cómo

conseguir eso tan buscado, a saber, el deseo de reconocimiento el cual se consigue en una lucha por puro prestigio.

Lacan muestra su posición: “(...) Para Lacan –porque Lacan es analista– el Otro está allí como inconsciencia constituida en tanto tal (...)”. (Lacan, 2006, p .32)

De manera que para la teoría lacaniana todo ser humano debe ser considerado como sujeto del inconsciente, lo cual se escribe: \$ (sujeto barrado).

En tanto se desea el deseo del Otro y se desea ser causa de ese deseo -obviamente, causar el deseo no es lo mismo que buscar que se reconozca el deseo-, como causa de deseo lo que se desea es persistir en el lugar de la causa de ese descante que es el Otro, que determinó la posición de deseante.

Es justamente de esa falta que está presente en todo ser humano de lo que da cuenta la barra que tacha al sujeto, por lo cual se escribe \$ y no S. Se trata de una falta fundamental del sujeto, es una falta estructural que es lo que permite que exista el deseo.

Así el deseo siempre está relacionado con la falta y solo porque algo falta es que se puede hablar de deseo. El sujeto lacaniano se constituye en relación a la falta estructural.

Otro de los filósofos a través del cual Lacan se formó es M. Heidegger, en su obra *Ser y Tiempo* reemplaza la palabra ser, por *Dasein* o ser- ahí, en la cual el ser es sinónimo de tiempo.

Según Karothy en su artículo *Heidegger y Lacan* (2003) el concepto heideggeriano de *Dasein* es un concepto estructural, articulado con lo que él llama la apertura. La verdad sólo puede pertenecer a un ente, el *Dasein*, ente que somos cada uno de nosotros, abierto a todos los entes. El *Dasein* cumple un acto originario en el cual y por el cual al ente se lo saca de su primario "estado de oculto" (desocultamiento del ente) y se lo lleva a la luz, a la desocultación (Alétheia). Se trata de un continuo sustraerse a la ocultación, situación que la ontología tradicional ignora cuándo considera al ente sólo en su dimensión de manifestación en conceptos.

La tesis principal sustentada en *Ser y tiempo* es que el ser no es esencia sino tiempo y por eso el *Dasein* es en la verdad (Alétheia) y en la no-verdad.

El concepto de Alétheia Heideggeriano, en relación al ocultamiento /desocultamiento del ser del ente ilustra el pensamiento lacaniano en el cual el problema de la verdad aparece cuestionado.

En referencia a la dialéctica del significante, la relación que existe entre la verdad y el decir, es aquella que da cuenta de la presencia de la ausencia y la ausencia de la presencia.

Según el psicoanalista López en su libro *Lo fundamental de Heidegger en Lacan* (2004), destaca que:

“Lacan, acentuará más la función de la barra resistente a la significación, la cual sólo es atravesada por la metáfora. El lenguaje no hace presente lo ausente del ser, sino que produce un efecto nuevo como atravesamiento del sentido, hace presente la carencia de ser”. (p.70)

Por eso la ausencia no es para Lacan un modo de lo oculto u olvidado como sugiere Heidegger, sino una carencia de ser, una im-posibilidad radical. “En psicoanálisis desde la perspectiva de Lacan, oculto no hay nada, o mejor, según la clara expresión de Lacan: hay nada.”

Heidegger abrió un giro hacia el lenguaje, pensar el ser se hace presente en el lenguaje, la apertura hacia el ser está atravesada por el lenguaje, la reducción de lo ontológico (vinculado al ser) a lo ontico (vinculado a los entes), fue producto de la manipulación del lenguaje. El lenguaje posee al hombre, el hombre no posee el lenguaje.

La Lic. Lina Avendaño (2015) en su tesis de maestría *Del lenguaje como la casa del ser en Martín Heidegger, al inconsciente estructurado como lenguaje Jacques Lacan: un análisis de la década de los años cincuenta*⁵ señala que Heidegger considera que el ser humano no habla el lenguaje, sino que es el lenguaje el que habla al ser humano. El lenguaje habla y el ser humano habla en la medida en que contesta al lenguaje. El filósofo alemán ubica al lenguaje, como la casa del ser, el ser habita dentro de un lenguaje que como morada contiene, y sobrepasa al ser humano.

⁵ Manuscrito no publicado

Eidelsztein (2015) aclara que Lacan tomó de Heidegger el “habitar el lenguaje”, pero no lo conceptualiza en el mismo sentido, porque se trata de otro habitar del lenguaje, el cual es topológico y no sustancial.

“La diferencia radica en que Heidegger no trabajó el problema formal de la falta interna que caracteriza el lenguaje, lo que si propuso Lacan bajo la forma de la tachadura que cae sobre el Otro, A (tachada)”, (Eidelsztein (2015, p. 59)

Para Lacan el ser hablante (hablanser) implica que no hay ser más que en el lenguaje y, que el ser en tanto hablante, es falta en ser, dado que el mismo se caracteriza por el agujero y el no-todo.

Según Eidelsztein (2015) para Lacan, “Heidegger (...) es quien propone convertir la búsqueda de las fuentes del ser en una ley filosófica (...) y que con la formulación del *Dasein* (...) postula el falso ser (...)”(p. 212) .El autor advierte que el “ahí” heideggeriano, para Lacan, es adonde el pensamiento moderno pone el acento y en su lugar solo debe colocarse el lugar de la falta, del vacío, del agujero, de la oquedad.

Heidegger se propone encontrar un ser e indagar sus fuentes, no considera el agujero en el que se presenta la falta en ser del sujeto lacaniano. Ser que según Lacan se crea en el intervalo de la cadena significante.

Para Heidegger el lenguaje es la morada del ser y el *Dasein* es el ahí del ser, para Lacan el sujeto es habitado por el lenguaje y efecto del mismo. El ser para Lacan es el fundamento que no hay. No hay ningún “Ahí”.

Ser tachado. Ex-sistencia

Eidelsztein (2009b) advierte que aunque se escribiera el ser tachado se estaría haciendo ontología, igualmente. El autor también propone que el neologismo ex-sistencia que Lacan toma de Heidegger no tiene el mismo sentido. La ex-sistencia de Heidegger se aproxima más a un ser que nunca deja de no ser y que, a su vez, siempre va a tener una dimensión de ser. Heidegger cuando se plantea ex-sistencia, *Alétheia, das Ding, Dasein*; se refiere a cosas más humanas. Lacan, en cambio, lleva lo humano hasta un borde parl’être- que tiene una existencia meramente formal poniendo el acento -vía Koyré- en el cálculo formal matemático.

Ahora bien, Lacan trabaja con la noción de estructura (provenientes de la antropología y de la lingüística estructural) dándole un estatuto novedoso, en función de la introducción

del sujeto del inconsciente. Rescata de este modo el aspecto activo de la significación a través del significante, permitiéndole este último, estudiar cómo se articula lo universal en la historia particular.

El interés de Lacan por la lingüística estructural reside en el intento de delimitar una noción de sujeto específica al psicoanálisis. Con la noción de sujeto barrado Lacan se aparta de la ontología tradicional aportándole un nuevo sentido al término, logrando disolver la noción de sujeto desde varios aspectos.

El sujeto lacaniano no es el sujeto en el sentido tradicional, no es el individuo, no es el hombre, no es el yo, no es la persona, no es el sujeto del conocimiento. Este sujeto se distingue de cualquier otro concepto de sujeto, porque es efecto del significante, por no poseer ningún respaldo biológico ni sustancial, ni personal, es impersonal, no posee sentido, no posee significado, ni verdad alguna.

El lenguaje es el que determina la posibilidad de existencia del sujeto.

El sujeto es lo que representa un significante para otro significante. Es un sujeto dividido entre al menos dos, entre S1 y S2.

Es creado en el intervalo, en los agujeros entre los significantes.

Para Lacan:

Existe un lenguaje del ser, que no remite a la sustancia.

El ser es lo que no hay, si se piensa el ser en el sentido clásico, para este autor ese ser no hay.

El sujeto no es más que el efecto del dicho, es decir, el corte del significante por el que se representa ante otro significante.

Según Eidelsztein (2015) para Lacan el ser es un ser creado por el significante y su registro, es significante a su vez, es un ser que es y que no es y que se origina en el no-ser.

Lacan se distingue y rechaza el lenguaje del ser. El ser del sujeto lacaniano no tiene sustancia. Carece de ser. La dimensión del ser es lo que se perdió, es lo que no hay. En su intento de desutanciar el ser, rechaza sistemáticamente el lenguaje del ser.

La noción de sujeto lacaniano, supone la introducción de la falta en ser.

Eidelsztein siguiendo a Lacan indica que es la articulación significativa la que aporta el ser, esta idea es contraria a la ideología ontológica tradicional y a la característica ontologizante del lenguaje.

Para Lacan el ser es creado por el lenguaje, se entrelaza entre los significantes, se sostiene en el agujero, y se caracteriza por la falta en ser.

La hiancia es estructural.

Con el concepto *Manque à être* traducido como falta en ser, entre otras, Lacan rechaza “el ser del ser”.

“La falta en ser no es falta de algo, sino la falta de ser por la cual el ser existe (lo que debe oponerse al deseo de ser y al “ser es”. (Lacan, 2008, p. 334)

La falta en ser es la condición a partir de la cual cualquier ser existe. La falta es anterior al ser.

Otros de los neologismos que propone Lacan es *Parl'être* o hablanser

El parl'être es un ser creado por el lenguaje, por el hablan. Este hablan implica que el sujeto es parte de la cadena significativa, y que adviene como tal producto de la misma. Lacan está diciendo que, por hablar, adviene una nueva dimensión del ser.

A esta manera de pensar el ser de la tradición aristotélica, se le opone esta otra propuesta: que, por hablar, adviene un nuevo tipo de ser, el cual carece de unidad, de identidad y de sustancia o materia y proviene de la trama discursiva, entre al menos dos, así como de la falta en ser.

Lo que caracteriza al hablanser es la falta en ser.

La cadena significativa en la cual el sujeto es representado por otro significante es la que aporta el ser. Este ser no es sinónimo del ser biológico o sustancial.

Eidelsztein propone una lectura de las enseñanzas de Lacan en la cual se infiere, una subversión del lugar que se le otorga al ser en la ontología clásica.

Lacan le sustrae sustancia a la filosofía tradicional. Es una ontología del agujero, del vacío, del intervalo, de la falta. Plantea una ruptura ontológica entre el es y el no es, ni ser ni no ser, sería un “ser no o ser sin”, ya que la falta, el agujero establecen un nuevo estatuto de ser.

Seguir sosteniendo que el ser es y el no-ser no es, o que no se puede crear ser del no-ser responde a la lógica ontológica que proviene de los pensamientos de Parménides y de Aristóteles.

Lacan discute con Aristóteles y rechaza, se desmarca de la filosofía tradicional del ser. Cuestiona la posibilidad de pensar al ser en cuanto ser con las características de identidad, mismidad y sustancialidad, entre otras. No admitir el ser del ser y admitir el ser del no ser, es una ruptura con la ontología clásica y por lo tanto una antifilosofía. Lacan le propone a la filosofía una subversión ontológica.

A manera de síntesis para Lacan:

- El ser es creado por el lenguaje, se caracteriza por la falta en ser y se sostiene en el agujero.
- La falta en ser es causada por la articulación significante.
- La falta en ser es la condición a partir de la cual cualquier ser existe.
- El parl’être es un ser creado por el lenguaje.
- En relación al *parlêtre* el ser sustancial se pierde.
- El hablanser es un ser de dicho.
- Existe un lenguaje del ser, que no remite a la sustancia.
- El ser es un hecho de dicho, se crea entre los significantes, en el decir, en el hablanser.
- El ser, se origina en el no ser, el ser no es. Es creado en el entramado entre los dichos.

Se puede concluir entonces que para la teoría lacaniana el ser:

- Admite el ser del no ser, implicando una ruptura con la ontología clásica y por lo tanto una antifilosofía, proponiéndole a la filosofía una subversión ontológica.
- El quiebre ontológico es entre el “es” y el “no es”, ni ser ni no ser, sería un “ser no o ser sin”, ya que la falta, el agujero establecen un nuevo estatuto de ser.

- Se caracteriza por ser una ontología del agujero, del vacío, del intervalo, de la falta.
- No tiene sustancia.
- Se caracteriza por la falta en ser.
- Es lo que no hay.
- No es.

En función de lo señalado con anterioridad y haciendo referencia a la hipótesis propuesta, Si el concepto de ser en la obra lacaniana se define como “falta en ser” entonces dicho concepto se inscribirá en los fundamentos filosóficos correspondientes a la antifilosofía. La misma ha quedado validada.

Un problema a abordar en una futura investigación sería si la Antiontología es una ontología o si es algo radicalmente diferente y siendo así ya no sería una Ontología. Entonces sería una ruptura con el campo de la ontología. Este es un tema que está en discusión y que ameritaría hacer otro tipo de investigación

A partir de lo expuesto la posición teórica de Lacan se inscribe en una antifilosofía, y para este autor la misma constituye una ontología del agujero. Si bien Lacan habla de una Antifilosofía y/o de una ontología del agujero, para algunos autores no hay una ontología del agujero sino que prefieren hablar de una posición antiontológica como algo diferente de la ontología.

Sin embargo surge el siguiente interrogante:

Si reflexionar acerca del ser desde una antifilosofía supone una antiontología como un campo disciplinar radicalmente diferente a la ontología, o si es una nueva ontología (la ontología del agujero). O sea, si se debe rechazar toda ontología o si se está proponiendo buscar una ontología alternativa, como la del agujero. Este es un problema a abordar y daría lugar a una nueva investigación.

Bibliografía:

- Assoun, P. L. (1982). *Introducción a la Epistemología Freudiana*. Coyoacán: Siglo veintiuno.
- Aubenque, P. (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Ed Taurus.
- Avendaño Jaramillo, L M (2015). *Del lenguaje como la casa del ser Martín Heidegger, al inconsciente estructurado como lenguaje en Jacques Lacan: un análisis de la década de los años cincuenta*. (Tesis de maestría) Recuperado 2016. Disponible en <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/handle/10495/3812>.
- Bachelard G. (2000) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, 23° ed. 2000, México: Siglo Veintiuno.
- Balmes, F (2002) *Lo que Lacan dice del ser (1953-1960)*. Buenos Aires: Amorrortu
- Benveniste, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. En *Categorías del pensamiento y categorías de la lengua*. (19° ed.). Coyoacán: Siglo veintiuno.
- Brentano, F. (2008) *Psicología desde un punto de vista empírico*. Traducción de J Gaos. Madrid: Ed .Revista de Occidente. Recuperado 2017. Disponible en https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf
- Buela, A. (2013). *Brentano, el eslabón perdido de la filosofía contemporánea*. Recuperado 2016. Disponible en <https://www.scribd.com/document/340007456/A-BUELA-Brentano-El-Eslabon-Perdido-de-La-Filosofia-Contemporanea>.
- Carbajal Cordón, J (1992). *El problema de la sustancia en la «metafísica» de Aristóteles*. Recuperado en 2016. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2043603>
- Corominas, J. (1973). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. (3° ed.) Madrid: Ed Gredos. Recuperado 2017. Disponible en <https://isaimoreno.files.wordpress.com/2017/03/diccionario-etimolocc81gico-abreviado-de-la-lengua-castellana-joan-corominas.pdf>
- Cassin, B. (2013) *Jacques el sofista. Lacan logos y psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial.

- De la Peña Martínez (2012) *El psicoanálisis freudiano y la filosofía del sujeto*. México: UAM-X. Recuperado en 2017. Disponible en: <http://132.248.9.34/hevila/TramasMexicoDF/2012/no37/6.pdf>
- De la Peña Martínez, F (2012). *El psicoanálisis freudiano y la filosofía del sujeto* Recuperado 2017. Disponible en: <http://132.248.9.34/hevila/TramasMexicoDF/2012/no37/6.pdf>
- Di Camillo, S. (2016). *Eídos, La teoría platónica de las ideas*. Recuperado en 2017. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.438/pm.438.pdf> . La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- *Diccionario de la Real Academia Española* (2014) (23° ed.) Recuperado 2017. Disponible en <http://dle.rae.es/?id=FGD8otZ>
- Dina Piccotti (2010). *Heidegger. Una introducción*. Bs As: Quadrata.
- Eidelsztein, A. (2009a) *El psicoanálisis por venir. Epistemología freudiana y epistemología lacaniana*. Clase 2 – Viernes 15-05-09 Recuperado en 2017. Disponible en: <https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/08/Porvenir1.pdf>
- Eidelsztein, A. (2009b) *Otro Lacan-Mitos y lecturas* .Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Salta https://www.academia.edu/28388859/Alfredo_Eidelsztein_Seminario_Otro_Lacan_-_Mitos_y_lecturas
- Eidelsztein, (2012) Revista *El rey está desnudo* N° 5. *El Big Bang del lenguaje* Buenos Aires: Apertura sociedad psicoanalítica
- Eidelsztein, A. (2015). *Otro Lacan estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Eidelsztein, A. (Julio - 2010) *El fracaso de lacan 2° parte*. El rey está desnudo revista de Apertura Sociedad Psicoanalítica. N° 3, p. 104.
- Eidelsztein, A. (2008). *El Seminario 20 de Jacques Lacan: Aún. El psicoanálisis entre el Otro, el sexo, el amor y el goce* .Recuperado 2018. Disponible en: https://documentslide.org/the-philosophy-of-money.html?utm_source=alfredo-eidelsztein-el-seminario-20-de-jacques-lacan
- Ellenberger, H. (1956). *Fechner y Freud* Recuperado 2017. Disponible en: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Elleberger_Fechner_Freud.htm

- Fernández Pineda, D. (2011) *El concepto freudiano de pulsión en 1915: Representante, agencia representante, agencia representante-representación, monto de afecto*. Recuperado 2017. Disponible en http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1376/ev.1376.pdf
- Ferrater Mora, J. (1964). *Diccionario de Filosofía* (5° ed.). Tomo II L-Z. Bs As, Argentina: Sudamericana. Recuperado 2017. Disponible en: <https://profesorvargasguillen.files.wordpress.com/2011/10/jose-ferrater-mora-diccionario-de-filosofia-tomo-ii.pdf>
- Flores-Morelos, F. (1996). *De intencionalidades y representaciones: de Franz Brentano a Sigmund Freud*. Recuperado 2016. Disponible en www.acheronta.org/acheronta3/intencionalidades.htm
- Freud, S. (1984a) *La interpretación de los sueños (segunda parte). Sobre el sueño (1900-1901)* (2°ed.) Tomo V. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S (1984b) *Contribución a la historia del movimiento Psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (2°ed.). Tomo XIV. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S (1984c) *El yo y el ello y otras obras (1923-1925)* (2°ed.). Tomo XIX. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S (1986a) *De la Historia de una neurosis infantil (el "hombre de los lobos") (1917-1919)* (2°ed.). Tomo XVII. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S (1986b) *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia ¿Pueden los legos ejercer el análisis? y otras obras (1925-1926)* (2°ed.). Tomo XX. Bs As: Amorrortu
- Freud, S (1978) *Fragmento de análisis de un caso de histeria (Dora) Tres ensayos de teoría sexual y otras obras (1901-1905)* Tomo VII. Bs As: Amorrortu
- Freud, S (1986c) *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber) Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras (1911-1913)* (2° ed.) Tomo XII. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S (1986d) (2° ed.) *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)* Tomo XXII. Bs As: Amorrortu
- Freud, S (1986e) *Primeras publicaciones psicoanalíticas (1893-1899)* Tomo III Bs As: Amorrortu.

- Freud, S. (1986f). *Moisés y la religión monoteísta. Esquema de psicoanálisis y otras obras. (1937-1939)* (2ºed) Tomo XXIII. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S. (1984d). *Más allá del principio de placer. Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras. (1920-1922)* (2ºed) Tomo XVIII. Bs As: Amorrortu.
- Freud, S. (1986g). *Publicaciones pre psicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)* (2º ed.) Tomo I .Bs As: Amorrortu
- González Porta, A. (2002). *Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional*. Mario KRITERION, Belo Horizonte, nº 105, Jun/2002, p.97-118
Recuperado 2017. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2002000100007
- Heidegger, M. (2000) .*Carta sobre el humanismo*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Madrid: Alianza.
<https://www.eidelszteinalfredo.com.ar/wp-content/uploads/2017/08/Porvenir1.pdf>
- Jones, E. (1981). *Vida y Obra de Sigmund Freud*. T I. Barcelona: Anagrama.
Recuperado 2017. Disponible en: <https://tintaguerreresdotcom.files.wordpress.com/2012/01/jones-ernest-vida-y-obra-de-sigmund-freud-tomo-1.pdf>
- Kant, I. (1934). *Critica de la razón pura*. Madrid: Editorial Librería Bergua.
- Karohty, R. (2003). *Heidegger y Lacan*. Recuperado 2016. Extraído www.efba.org/efbaonline/karohty-06.htm
- Kirk, G.S; Raven, J. E. y Schofield, M. (1983). *Los Filósofos Presocráticos Historia Crítica con Selección de Textos. Versión Española de Jesús García Fernández* Parte II. (2º ed.) Madrid: Ed Gredos. Recuperado 2017. Disponible en: <http://bibliotecaeriksatie.blogspot.com.ar/2015/06/kirk-g-s-raven-j-e-schofield-m-los.html>
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta
- Krymkiewicz, M. y Cuasnicu, R. (6 de octubre 2017) *Filosofía, Ciencia y Psicoanálisis 2017*. [Video subido a YouTube] Recuperado 2017. Disponible : <https://www.youtube.com/watch?v=UvDPgi885Y8>
- Krymkiewicz, M: (enero-junio 2015). *Modelos Energéticos en Psicoanálisis Diferencias entre Sigmund Freud y Jacques Lacan* .Revista affectio

- Societatis.Vol.12, N°22. Recuperado 2017. Disponible en:
<https://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis/article/viewFile/21632/17825>
- Lacan, J. (2006) *El seminario de Jacques Lacan -Libro 10. La angustia 1962-1963*. Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2009) *Escritos I* (3° ed.) México: Siglo veintiuno.
 - Lacan, J. (2012) *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós
 - Lacan, J. (1992) *El Seminario de Jaques Lacan-Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis 1969-1970*. Bs As: Paidós.
 - Lacan, J (2004) *Seminario 9. 1961-1962 La identificación*. Clase 4: 6 de dic de 1961. (versión crítica de R R Ponte) Buenos Aires: Escuela Freudiana de Bs As.
 - Lacan, J. (1981) *El Seminario de Jaques Lacan-Libro 20 Aun 1972-1973* Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2007) *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2011) *Seminario 20. 1972-1973 Otra vez / Encore*. Clase 12: 15 de Mayo de 1973 (Versión crítica R R Ponte) Buenos Aires: Escuela Freudiana de Bs As.
 - Lacan, J. (1973) *.Séminaire 20. Encore*. Recuperado 2017.Disponible en:
<http://staferla.free.fr/S20/S20%20ENCORE.pdf>
 - Lacan, J. (2002). *Seminario 22. 1974-1975 R.S.I. (Versión Crítica R R. Ponte)* Clase 3: 14 de Enero de 1975. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Bs As
 - Lacan J. (2014). *Seminario 14. La lógica del fantasma*. Recuperado 2017. Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/17%20Seminario%2014.pdf>
 - Lacan, J. (2013). *Escritos 2*. (2 ed.)Buenos Aires. Siglo veintiuno.
 - Lacan J (2008).*El seminario de Jaques Lacan -Libro 2.El yo en la teoría freudiana y en la teoría psicoanalítica 1954-1955* Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (2010). *El seminario de Jaques Lacan-Libro 11.Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis 1964*. Buenos Aires: Paidós.
 - Lacan, J. (1988) *Intervenciones y textos 2* .Buenos Aires: Manantial.
 - Lacan, J. (2012). *El Seminario de Jacques Lacan- Libro 19.... o Peor* (1971-1972). Buenos Aires: Paidós.

- Leguil, C. (2013). *Usos lacanianos de la ontología*. Revista Virtualia. Recuperado 2017. Disponible en: <http://studylib.es/doc/7832163/27---virtualia---escuela-de-la-orientación-lacaniana>.
- López, H. (2004). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Bs As: Letra Viva.
- Mann, T. (2000) *Schopenhauer Nietzsche Freud*. Madrid: Alianza S.A. Recuperado 2017. Disponible en: <http://www.sicapacitacion.com/librospsicologia/Thomas%20Mann%20-%20Shopenhauer,%20Nietzsche%20y%20Freud%20-%20Alianza%20Editorial%20-%20copia.pdf>
- Marías, J. (1950). *La filosofía en sus textos*. Tomo II. Barcelona: Ed Labor, de *El mundo como voluntad y representación*. Tomo 1
- Marías, J. (1967). *Historia de la filosofía* (20° ed.) Madrid: Ed Castilla S.A.
- Mascheroni, G (2014). *Los neologismos de lacan*. Bs As: Letra viva
- Miller, J.-A. (1997). *Introducción al método psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós. Recuperado 2017. Disponible en <https://www.scribd.com/doc/134419944/Jacques-Alain-Miller-Introduccion-al-metodo-psicoanalitico>
- Mondolfo, R. (1959). *El Pensamiento Antiguo*. (4° ed.). Buenos Aires: Ed. Losada S. A. (Recuperado 2017). Disponible en: <https://bondideapuntos.files.wordpress.com/2015/11/mondolfo-pensamiento-antiguo-vol-i-y-ii.pdf>
- Navarro Cordón, J. M. y Pardo, J. L. (2009). *Fenómeno y noúmeno*. Recuperado 2017. Disponible en: http://www.filosofia.net/materiales/sofiafilia/hf/soff_9_4.html
- Pinzón, F. (2010). *Franz Brentano*. Recuperado 2016. Disponible en <http://deathrashing.blogspot.com.ar/2010/04/franz-brentano.html>
- Rabinovich, D. (1993) *La angustia y el deseo del otro*. Buenos aires: Manantial. Recuperado en 2017. Disponible en: <http://www.emanantial.com.ar/archivos/fragmentos/RabinovichADOFragmento.pdf>
- Ruiz, E. (2011). *Estudio sobre la naturaleza humana y el pensamiento*. Recuperado 2017. Disponible en: <http://es.slideshare.net/ghynee/pensamiento-filosofico-8708389>

- Schopenhauer, A. (2009)-*El mundo como voluntad y Representación*. (3°ed). Tomo 2.Madrid. Ed Trotta. Recuperado 2017.Disponible en: http://juliobeltran.wdfiles.com/local--files/cursos%3Aebooks/Schopenhauer__El_Mundo_como_Voluntad_y_Representacion_T2.pdf
- Schopenhauer, A. (2016)-*El mundo como voluntad y Representación*. (3°ed).Tomo 1.Madrid. Ed Trotta. Recuperado 2017.Disponible en: juango.es/files/Arthur-Schopenhauer---El-mundo-como-voluntad-y-representacion.pdf
- Singer, F. (1992). *El Psicoanálisis entre la episteme y el enigma*. Recuperado 2017. Disponible en: <http://www.apuruguay.org/apurevista/1990/1688724719927504.pdf>
- Torres, L. (2016). *El inconsciente Freudiano y "la cosa en sí"*. Recuperado 2017.Disponible en : <http://pensarlapoliticaac.blogspot.com.ar/2016/05/el-inconsciente-freudiano-y-la-cosa-en.html> kantiana
- Torrez, S. (2016).*El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Recuperado 2017. Disponible en <https://www.teseopress.com/elconceptodeintencionalidad/>
- Vásquez Rocca, A. (2004). *Schopenhauer; Del mundo como voluntad y representacional pesimismo metafísico*. Recuperado 2017. Disponible en: https://www.academia.edu/8495546/SCHOPENHAUER_DEL_MUNDO_COMO_VOLUNTAD_Y_REPRESENTACION_AL_PESIMISMO_METAfisico.-
- Weisse, C. (2009). *El sujeto de la ciencia, la filosofía y el psicoanálisis*. Rev. de Psicoanálisis de APA, LXVI, 4, 2009, (pp. 621-638).Recuperado 2016.Disponible bibliotecadigital.apa.org.ar/greenstone/collect/revapa/.../20096604p0621.dir/doc.xml
- Windelband, W (1941). *La filosofía de los griegos*. Vol. I. (13° ed.).Quito: Ed Pallas.
- Ynoub, R (2010) La noción de "interpretación" y su alcance en el marco de investigaciones hermeneúicas. Recuperado 2016 .Disponible <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3354472>

- Young, Ch. & Brook. A. (1994). *Schopenhauer y Freud*. Recuperado 2017. Disponible en:
<http://www.platea.pntic.mec.es/~macruz/Psico/SCHOPENY.htm>