

De la cosa a la Cosa: verdad, vacío, muerte. Los caminos de *das Ding*

*From the thing to the Thing: Truth, Emptiness and Death.
The Ways of das Ding*

Por Agustín Kripper¹

RESUMEN

El presente trabajo se propone mostrar que las reflexiones de Lacan sobre la cosa, que tienen su punto de inicio en el escrito sobre la cosa freudiana y se profundizan en el seminario sobre la ética del psicoanálisis, están ordenadas por un esquema fundamental. Para ello, mediante una lectura minuciosa, se reconstruirá los argumentos que Lacan emplea para dar luz a la cosa en “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (1956) y en *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis* (1959-60). Se verá así que pese a las varias diferencias que existen entre un momento y otro, ciertos rasgos estructurales se mantienen constantes. En la conclusión, se discutirá la característica principal del esquema de la cosa, a saber, el desnivel inherente a la estructuración subjetiva inseparable de la Cosa.

Palabras clave: Lacan - La cosa - Verdad - *das Ding* - Muerte

ABSTRACT

This paper aims to show that Lacan’s reflections on the thing, which have their starting point in the écrit about the Freudian thing and are deepened in the seminar on the ethics of psychoanalysis, are ordered by a fundamental scheme. In order to do so, through a close reading, the arguments that Lacan used to give light to the thing in “The Freudian thing or the meaning of the return to Freud in psychoanalysis” (1956) and *The Seminar 7. The Ethics of Psychoanalysis* (1959-60) will be rebuilt. So it will be palpable that despite differences between one point and another, certain structural features remain constant. In the conclusion, it will discuss the main feature of the scheme of the thing, namely, the unevenness inherent to the subjective structuring that is inseparable from the Thing.

Keywords: Lacan - the thing - truth - *das Ding* - death

¹Universidad de Buenos Aires, (UBA). Facultad de Psicología. Cátedra de Psicología Fenomenología y Existencial. Buenos Aires, Argentina. CONICET. Doctorando en Filosofía (Universidad de Buenos Aires) Miembro del proyecto de investigación UBACyT (2014-2017): “Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico”. E-Mail: agustinkripper@gmail.com

En el seminario *La ética del psicoanálisis*, tras haber introducido y desarrollado *das Ding*, la Cosa, por varias sesiones, Lacan señala: “Se equivocarían si creyesen que esta noción de ‘la Cosa’, que este año les traigo como una elaboración nueva, no estaba contenida en lo que abordamos en los años anteriores” (Lacan, 1959-60: 162)¹. Y recuerda que la expresión “la Cosa” ya estaba contenida en el título de un trabajo suyo de 1956 sobre “el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”. ¿Cómo entender esta aclaración: como un comentario al pasar sobre una mera homonimia, o como un antecedente fundamental, en cuyo horizonte elaborará sus conceptos? El presente trabajo responde por la segunda opción. Para mostrarlo, se reconstruirán los argumentos elaborados por Lacan en torno a la cosa (tanto en “La cosa freudiana...” como en *El Seminario 7*) y se interrogará cómo las elaboraciones de *das Ding* intentan dar respuesta a la cosa freudiana planteada al principio.

La verdad de la cosa

En el artículo publicado en 1956 en *La evolución psiquiátrica* (como la reescritura de un discurso realizado en Viena en noviembre de 1955 y reiterado, con nuevos desarrollos, en diciembre de ese año en su seminario)², “La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”, Lacan anuncia que “el sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido del Freud” (Lacan, 1966c: 388)³. Freud, con su descubrimiento, pone en tela de juicio la verdad, la cual pasa a incumbir todos y queda inscrita en el centro de la práctica analítica. Así, “La cosa freudiana...”, la primera elaboración de Lacan de la cosa como tal, será estudiada en este apartado por medio de la cita y el comentario, dado que se trata de un escrito complejo y lleno de matices.

El punto que nos interesa principalmente, la articulación de la verdad a partir de su prosopopeya de la cosa: “*La chose parle d'elle-même*”. Con esto Lacan quiere decir la cosa habla *d'elle-même* en el doble sentido de que habla por sí misma⁴ y de sí misma. Así, en la boca de Freud, la verdad se pronuncia:

“Para ustedes, soy así el enigma de la que se escabulle tan pronto como aparece, hombres que tanto se esfuerzan por disimularme bajo los oropeles de sus conveniencias sociales. No obstante, admito que su embarazo es sincero, porque, aun cuando se hacen mis heraldos, no valen más por llevar mis colores que sus hábitos, que son semejantes a ustedes, fantasmas. ¿Adónde voy, cuando he pasado a ustedes? ¿Dónde estaba antes de ese paso? ¿Acaso se lo diré algún día? Pero para que me encuentren donde estoy, voy a enseñarles por qué signo pueden reconocermé. Hombres, escuchen, les digo el secreto. Yo, la verdad, hablo”. (Lacan, 1966a: 408-09).

De esta primera cita, extraemos tres cuestiones. Primero, la verdad es un enigma en dos direcciones: ella rehúye y es rehuida (porque se escabulle apenas aparece y porque

es disimulada por los hombres). Segundo, hay una diferencia de valor entre la verdad y los hombres (que equivalen a los hábitos con que la representan), es decir, entre la verdad y la serie hombres-hábitos-fantasmas. Tercero, la verdad está inextricablemente articulada con la temporeidad: su futuro (“adónde voy”) y su pasado (“dónde estaba”) son indeterminables (“acaso algún día”), pero su presente puede determinarse (“para que me encuentren donde estoy”) por el hecho (“por [un] signo”) de que la verdad habla.

Lacan, a diferencia de la filosofía, ve en las opiniones vulgares no un parásito de la verdad, sino sus agentes secretos. La articulación del discurso del error (esto es, los deslices) puede dar cuenta de la verdad contra la evidencia. Esta astucia de la razón obra así sin los filósofos:

“Pero, así y todo, no han hecho caducar ni postergar indefinidamente lo que me deben. Es pagadero después de ayer y antes de mañana. Y poco importa que se abalancen para hacerle honor o evadirlo, porque los agarrará por detrás en ambos casos. Ya huyan de mí en el engaño o piensen poder capturarme en el error, yo los alcanzo en la equivocación, de la cual no tienen refugio. Donde el habla más cauta muestra un ligero tropiezo, no está a la altura de su perfidia –hago público este hecho ahora– y, después de esto, será un poco más difícil hacer como si nada hubiese pasado, ya sea en buena o mala compañía (. . .). Porque la intención más inocente se desconcierta una vez que ya no puede ocultar que sus actos fallidos son los más logrados y que sus fracasos cumplen sus deseos más secretos. En cualquier caso, ¿no basta mi escape –primero del calabozo de la fortaleza donde creen retenerme con la mayor seguridad situándome no en ustedes, sino en el ser mismo– para demostrar su derrota? Vagabundeo en lo que consideran lo menos verdadero por esencia: en los sueños, en el modo en el que las agudezas más gongorinas y el *nonsense* [sinsentido] más grotesco de los retruécanos desafían el sentido, y en el azar –no en su ley, sino en su contingencia–. Y nunca procedo con más seguridad a cambiar la faz del mundo que cuando le doy el perfil de la nariz de Cleopatra”. (Lacan, 1966a: 410).

Algunas proposiciones surgen de esta cita. Primero, los hombres le deben a la verdad algo cuyo plazo no pertenece al pasado (“después de ayer”) ni al futuro (“antes de mañana”), sino al presente. Segundo, a esos vencimientos los hombres no pueden hacerles frente –casi en el sentido de *vor-stellen*, ponerlos ante ellos como objeto de la representación–, porque no son algo ante lo que puedan estar delante (“los agarrará por detrás”). Tercero, la verdad no puede ser objeto de estrategias, como la huida en el engaño y la captura en el error, dado que ella los alcanza en la equivocación en tanto que falta de estrategia. Cuarto, cuando el habla tropieza, falla a su perfidia, es decir, la deslealtad del habla se evidencia; respecto de la intención, el inconsciente muestra que su fallo es el mayor logro y su fracaso es el deseo más secreto. Quinto, los hombres buscan retener la verdad situándola en ellos mismos, pero ella se les escapa situándose en el ser; así, deambula en

las formaciones del inconsciente (sueños, chistes, calambures) y, por articularse de una forma particular con el azar, es contingente en su causalidad (“el perfil de la nariz de Cleopatra”) pero necesaria en sus consecuencias (“nunca procedo con más seguridad”)⁵.

Así, el comercio de la verdad no se ubica en el pensamiento (la conciencia o el yo), sino en las “cosas”, en un sentido preciso: la verdad se comunica *rebus*, “por medio de las cosas” (en cuanto ablativo plural de *res*, cosa en latín), *a través de* esas “cosas” (retomando a Freud, 1900-01: 285-86). Además, las cosas son los signos del habla de la verdad: si la nariz de Cleopatra cambió el curso del mundo, fue por haber entrado en su discurso como significativa. Y la carrera analítica tras la verdad no debe guiarse por la astucia de la razón, sino por el rastro de Edipo, para quien la hora de la verdad se da en Colono. Hasta aquí llega la prosopopeya.

Por lo tanto, la pregunta fundamental es: ¿Quién habla? No el yo [*moi*] en su narcisismo. Freud es como Acteón, porque a la vez que intenta poner bajo su rastro a unos perros despistados desde el principio (los posfreudianos), no puede refrenar su carrera apasionada por Afrodita (la verdad). Y llega tan lejos como a la gruta donde la verdad mora y donde Diana le ofrece la muerte como el límite del discurso psicoanalítico: “el símbolo sustituye a la muerte para adueñarse del primer brote de la vida.” (Lacan, 1966a: 412).

Para Lacan, por lo tanto, hay que llevar a los psicoanalistas de nuevo al punto de partida, revelado por la verdad: “Yo hablo”. A lo que debería agregarse: “No hay habla sin lenguaje”. La verdad dijo de y por sí misma: “Yo hablo”. Para poder reconocer a ese “yo” [*je*] por el hecho de que habla, no hay que abalanzarse sobre él, sino detenerse en las aristas del hablar. La expresión: “No hay habla sin lenguaje”, significa que el lenguaje es un orden constituido por leyes. En ese sentido, no es una expresión natural, un código, una información ni una superestructura. Y aquí Lacan presenta –por primera vez en un escrito– una diferencia sistematizada entre el significado y el significante, donde este último recibe la primacía en la jerarquía. Dado que función simbólica es omnipresente en el ser humano, los conflictos del individuo en este orden repercuten sobre él.

La pregunta por quién habla lleva a Lacan a interpretar la consigna freudiana sobre el yo y el ello. Aquí se puede leer una primera “metapsicología”, un primer esquema del sujeto. Así, el sujeto heredero de la verdad reconocida no es el yo [*moi*]. En la obra de Freud, esto se evidencia, por un lado, en el hecho de que el inconsciente está separado de las funciones preconscientes, y, por el otro, en la fórmula: “*Wo Es war, soll Ich werden*”. La estructuración significativa de ella permite a Lacan dar una serie de precisiones. Primero, Freud no escribió *das Ich* y *das Es*, giros con los que suele referirse a las instancias de la segunda tópica. Y aun así, segundo, con *Das Ich und das Es* Freud procuró mantener la distinción fundamental entre el sujeto verdadero del inconsciente y el yo [*moi*] constituido en su núcleo por una serie de identificaciones alienantes. En definitiva, tercero, la fórmula reza: *Wo*

(donde) *Es* (el sujeto, sin artículo objetivante) *war* (estaba, en un lugar de ser), *soll* (debo, en un sentido moral) *Ich* (yo [*je*], distinto del yo [*moi*]) *werden* (surgir [*venir aujour*], nacer, venir al mundo, venir a la luz –*heideggerianamente*, por ende podría traducirse incluso por “aparecer”– de ese lugar de ser): “Donde el sujeto estaba, debo yo aparecer”. Cuarto, la homofonía entre el alemán *Es* y la “s” francesa permite homologar el Ello con el sujeto. Quinto, la traducción de *Es* por *soi* (sí mismo) es preferible a la de *ça*, pues ésta responde al *das* como “c”, es decir, produce una objetivación. Pero, por otra parte y en un sentido contrario, esa “c” le sugiere a Lacan un neologismo, “*s’être*”, “*serse*”, que expresa la subjetividad absoluta en su excentricidad radical, para decir, en vez de “Donde eso era [*Là où c’était*], la fórmula: “Donde se era [*Là où s’était*], es mi deber que yo [*je*] llegue a ser”.

Así, las funciones del *moi* y del *je* no deben compararse mediante una concepción gramatical, sino mediante una concepción lingüística. Al sujeto no hay que hablarle de él mismo (o sea, de su yo [*moi*]), pues el sujeto sólo habla de su yo, y lo hace a otro yo. En cambio, al sujeto hay que hablarle “literalmente de otra cosa –es decir, de una cosa otra que la que está en juego cuando él habla de sí mismo–, que es la cosa que les habla” (Lacan, 1966a: 419). Pero si esa cosa es accesible para el sujeto, sólo lo es en la medida en que éste, al hablarle al analista, suscita en él su respuesta, y porque al haber escuchado el mensaje invertidamente, el analista puede devolvérselo haciéndole reconocer su verdad. El problema es de qué verdad se trata. No es la “*adæquatio rei et intellectus* –el concepto de verdad desde que hubo pensadores y nos condujeron por los caminos de su pensamiento–”, pues “los intelectos como los nuestros, ciertamente, estarán a la altura de la cosa que nos habla, mejor dicho, que habla a nosotros”⁶ (Lacan, 1966a: 420). Así, la definición aristotélica de la verdad, la concordancia entre el pensamiento y la cosa, no orienta el intelecto del analista, que se orienta por la cosa que le habla.⁷

Finalmente, Lacan profundiza en la naturaleza del yo. Buscar en la segunda tópica un yo “operacional”, como pretenden los posfreudianos, es incorrecto, porque el criterio de la operacionalidad no permite distinguir el uso que en análisis se hace del yo “del uso corriente de cualquier otra cosa, de este pupitre (. . .). Los discursos que les conciernen (. . .) coinciden punto por punto” (Lacan, 1966a: 421). Por un lado, al igual que el yo [*moi*], el pupitre depende del significante, que al llevar su función a lo general, hace que sea algo más que un trozo de madera. Por otro lado, las significaciones a las que el pupitre remite son tan dignas como las del yo [*moi*], como se ven en el hecho de que ellas puedan envolver a ese yo [*moi*], y de que Lacan pueda prestar al pupitre su voz para que sostenga un discurso sobre su existencia, su historia y su destino, atributos que uno adjudicaría al yo [*moi*]. Pero tampoco reside la diferencia entre el pupitre y el yo en la posesión de conciencia, porque simplemente no existe un yo percepción-conciencia: la conciencia (como auto-conciencia) no surge de una instancia de mecanismo íntimo o subjetivo, ya que la reflexión es una re-reflexión,

un reflejo, el efecto de un dispositivo objetivo. Tanto el pupitre como el hombre poseen su imagen por efecto del espejo, y si el hombre puede verse verse, es por medio de su imagen, y no por una auto-captación espiritual.

Así, Lacan discute con las formas bastardas de la fenomenología que omiten lo central de la diferencia con el hombre: que el pupitre no habla. Pero, en este punto, Lacan hace hablar al pupitre, así como antes hizo hablar a la verdad:

“¿De qué modo, pues, es el yo [moi] que ustedes tratan en el análisis mejor que el pupitre que soy yo? (. . .). Aunque yo [moi] no sea más que un simple pupitre que les habla, soy el paciente ideal: (. . .) estoy curado de antemano. Puesto que lo único que tienen que hacer es sustituir mi discurso por el suyo, soy un yo perfecto, ya que nunca he tenido otro discurso (. . .). En lo que dijo a mi capricho, no tenía nada que decir. Por la razón de que él mismo era una palabra: ‘yo’ [moi], como sujeto gramatical. (. . .) [Lo cual ilustra] la divisa freudiana, que, expresada como: ‘*La où était ça, le je doit être*’ [Donde era ello, el yo debe ser], confirmaría, para nuestro beneficio, el carácter débil de una traducción que sustantifica el *Ich*, dándole una ‘t’ al *doit* que traduce el *soll*, y fija el precio del *Es* a la tasa de la *ç*.” (Lacan, 1966a:425-26).

Así, primero, el pupitre es el paciente perfecto, pues su discurso es reemplazable en su totalidad, ya que carece de “otro discurso”, es decir, de inconsciente. Segundo, en cuanto yo [moi], sujeto gramatical, el pupitre queda privado de la palabra propia –referida a ese otro discurso–. Tercero, la traducción “Donde era ello, el yo debe ser”, hace pasar de un yo [je] de primera a uno de tercera persona (“sustantivado”) y objetiva el *Es*-sujeto en un “eso” (“ça”).

Para concluir este apartado, resumamos nuestra lectura de “La cosa freudiana...”. La cosa, como la verdad que habla, brinda una imagen de una verdad que rehúye y es rehuida, de estatuto diverso al de los vanos hombres, y sólo aprehensible en el instante. Es una verdad que no está enfrente sino detrás, en el lugar siempre activo de producir la equivocación, y opuesta a la intención como la parte inconsciente, habitando el hombre y no la mera realidad, y siendo contingente en su causa pero necesaria en sus consecuencias. La verdad queda asociada al momento de Edipo ante su muerte como límite al discurso. Por lo demás, la divisa freudiana sobre el yo y el ello tiende, precisamente, a no objetivarlos, a ponerlos del lado del sujeto en la lectura de Lacan. Por eso, no hay que hablarle al paciente del yo, sino de “otra cosa” que implica una verdad, esto es, que busca ya no una adecuación entre la cosa y el intelecto, y que parte de la direccionalidad de la palabra hacia el otro.

Cabe señalar que la cosa aparece bajo dos modos en este texto: por un lado, está la cosa freudiana propiamente, a saber, la verdad que habla; pero, por otro lado –algo quizá menos advertido–, también está la cosa-yo, esto es, el pupitre. Si trazáramos una topología sencilla, rápidamente hallaríamos una desnivelación: la verdad es esa “cosa” que siempre se le sustrae al yo, por ser éste una

“cosa-objeto”. Esta diferencia de niveles es reduplicada por el concepto de verdad propuesto por Lacan: una verdad como adecuación de la cosa al intelecto (según la ingenua relación intencional entre la conciencia y el objeto) y una verdad como instancia previa, de iluminación y apertura (la verdad en el sentido más originario de Heidegger), atada inevitablemente a la palabra y el lenguaje. Ese escalonamiento de los estatutos explica, en efecto, que Lacan ponga “la cosa” en el lugar de la “Sabiduría de Dios” de Pascal –cuya prosopopeya Lacan imita, o más bien, parodia, diríamos⁸–. En efecto, tanto Dios como el inconsciente son instancias *transcendens* por excelencia. Consideramos esta “diferencia ontológica” –cuya inspiración en la heideggeriana, entre ente (yo) y ser (verdad-cosa)– será un aspecto clave que retornará en las reformulaciones en torno a la Cosa en el seminario sobre la ética.

La topología de la Cosa

A la mitad de su seminario sobre la ética, Lacan observa que Freud respondió a la experiencia analítica con el término *das Es*, olvidada por los posfreudianos, y agrega que, “para recordar el carácter primordial, primitivo de esta intuición en nuestra experiencia, llamo, este año en el nivel de la ética, a cierta zona referencial la Cosa.” (Lacan, 1959-60: 169). Así, el *Es* leído en la divisa freudiana para dar sustento a la prosopopeya, reaparece en *El Seminario 7*. Pero ahora debemos estudiar las primeras clases de este seminario, donde Lacan traza, a partir del aparato freudiano, lo que llamaríamos una “topología de la Cosa” –que él denomina “topología de la subjetividad” (Lacan, 1959-60: 55), pero que renombramos así porque exige incluir en su seno “íntimo-exterior” lo extranjero: la Cosa–. Reconstruiremos los argumentos de Lacan a favor de esta topología, a fin de mostrar que se ordena según una bipartición –el lado de acá y el lado de allá respecto del significante– que instaura, empero, una diferencia o desnivelación.

Lacan constata que el principio de realidad no es una mera prolongación del principio del placer, sino que hace resurgir más allá algo que gobierna nuestra relación con el mundo. En efecto, qué quiere decir la “realidad” en el proceso de reencuentro en *Más allá del principio del placer* problemático: la acción moral “introduce algo nuevo en lo real” (Lacan, 1959-60: 31). En el *Proyecto de psicología*, Freud concibe un organismo que no está hecho para satisfacer la necesidad, sino para alucinarla: por eso precisa una instancia de realidad común principio de corrección. Este desdoblamiento de los sistemas intenta contrarrestar la inadecuación fundamental del primero, pero en un equilibrio frágil donde, de intervenir demasiado pronto o demasiado tarde, el principio de realidad deja ocurrir displacer. La originalidad de Lacan radica en ver en la oposición del principio del placer y del principio de realidad “el orden de la experiencia propiamente ética” o moral, y no el intento de una explicación mecanicista: se trata del “verdadero sentido [para nada común] de esta

palabra”, “realidad”, que para el hombre siempre “se constituye” (Lacan, 1959-60: 50-51).

Esta lectura topológica, y no biológica, del aparato, redobla en espejo la oposición entre el principio del placer y el principio de realidad con otra: la oposición freudiana entre lo inconsciente (*Sachvorstellungen*) y lo preconscious (*Wortvorstellungen*), pero leída de un modo particular. Para Lacan, ambos campos forman un conjunto conectado por las *Bahnungen*, y sólo aparecen separados por la distinción entre “la operación del lenguaje como función [el habla] –a saber, el momento en que ella se articula y desempeña un papel esencial en el preconscious– y la estructura del lenguaje –según la cual se ordenan los elementos puestos en juego en el inconscientes– (. . .). Hay una relación (. . .) entre la cosa y la palabra. (Lacan, 1959-60: 59). En ambos campos, regula la cadena significativa, “que va del inconsciente más arcaico hasta la forma articulada de la palabra, en el sujeto, todo eso sucede entre *Wahrnehmung* y *Bewusstsein* (. . .) [y] debe tener que ver con el inconsciente” (Lacan, 1959-60: 66).

Con esta interpretación de Lacan, el límite queda corrido: “*Sache* y *Wort* están estrechamente vinculadas, forman una pareja. *Das Ding* se sitúa en otra parte” (Lacan, 1959-60: 60). *Das Ding* es el secreto de ese principio de realidad paradójico, siempre en peligro y movido por la presión del apremio de la vida: “el principio de realidad funciona, de hecho, aislando al sujeto de la realidad [mundo físico]” (Lacan, 1959-60: 60). Desde un punto de vista “genético”, la experiencia de satisfacción del sujeto “está suspendida del otro”, el *Nebenmensch*, que permite la conformación de “los procesos de pensamiento en la subjetividad del sujeto” y que constituye el punto en el que se articula el placer, punto “siempre dejado vacío, enigmático (. . .): qué es la realidad para el hombre” (Lacan, 1959-60: 53-54). Allí interviene esa realidad que se relaciona con el sujeto de modo íntimo: el *Nebenmensch*, cuya fórmula articula “lo marginal y lo similar, la separación y la identidad. ‘Así, [cita a Freud] el complejo del *Nebenmensch* se separa en dos partes, una de las cuales se impone por un aparato constante, que permanece unido como cosa’” (Lacan, 1959-60: 67)⁹. La Cosa es lo que el sujeto aísla en su origen al experimentar al prójimo como algo extranjero (*Fremde*). Así, el complejo del objeto queda dividido en dos partes:

“...todo lo que en el objeto es cualidad, puede ser formulado como atributo, cae dentro de la carga del sistema ψ y constituye las *Vorstellungen* primitivas alrededor de las cuales se jugará el destino de lo que está reglado según las leyes del *Lust* y del *Unlust* (. . .). *Das Ding* es algo totalmente diferente. Ésta es una división original de la experiencia de la realidad (. . .) aquello que, desde el interior del sujeto, resulta llevado en el origen a un primer exterior (. . .), que nada tiene que ver con esa realidad en la que el sujeto deberá más tarde ubicar los *Qualitätszeichen*, que le indican que está en el camino adecuado para la búsqueda de la satisfacción (. . .). El *Ding* como *Fremde* (. . .) es aquello en torno a lo cual se organiza todo el andar del sujeto (. . .) un andar de control, de referencia, relación

al mundo de sus deseos (. . .). Ese objeto, *das Ding*, en tanto que Otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de reencontrar (. . .). Se reencuentran sus coordenadas de placer, no el objeto. En este estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer, la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay percepción ni esfuerzo”. (Lacan, 1959-60: 67-68).

Por eso mismo, Lacan aclara que el principio del placer gobierna la búsqueda del objeto imponiéndole sus rodeos, pero “mantiene siempre la búsqueda a cierta distancia de aquello en torno a lo cual ésta gira” (Lacan, 1959-60: 74).

“*Die Sache ist das Wort des Dinges*” (frase que traducimos “la cosa-asunto es la palabra de la Cosa”),¹⁰ afirma Lacan. En efecto, en el nivel de las *Vorstellungen*, la Cosa literalmente no está: es ausente o extranjera. Así, “existe lo bueno y lo malo, y después existe la Cosa. Lo bueno y lo malo ya entran en el orden de la *Vorstellung*, están allí como índices de lo que orienta la posición del sujeto, según el principio del placer, en relación a lo que nunca será más que representación, búsqueda (. . .) de algo que siempre está a cierta distancia de la Cosa, aunque esté regulado por esa Cosa, la cual está más allá” (Lacan, 1959-60: 80).

Empero, así la topología de la Cosa podría resumirse a lo que el “simple de mente”, según Lacan, entendería como la oposición entre *das Ding* y el mundo subjetivo del inconsciente (dicotomías del estilo: el “más acá” y el “más allá” del principio del placer, del significante, del lenguaje, etc.). Esto es un error, según él, porque al colocarse así a *das Ding* en el centro, se olvida que “ese *das Ding* está justamente en el centro, [pero] en el sentido de lo que está excluido (. . .) [de] ese exterior” (Lacan, 1959-60, 89). Lo crucial en esta topología es “ese lugar central, esa exterioridad íntima, esa *extimidad*, que es la Cosa” (Lacan, 1959-60: 171), es decir, “ese campo más allá del principio del placer, en el sentido en que *el campo del principio del placer está más allá del principio del placer* [de nuevo lo íntimo-exterior]” (Lacan, 1959-60: 129; el subrayado es nuestro).

Esta última frase parecería expresar cierta reduplicación de sí mismo del propio principio que, por su efecto, siempre deja escapar algo. A nuestro criterio, la frase daría con la noción de extimidad otra variante de la ausencia de metalenguaje. Por sólo citar un ejemplo de dicha ausencia: “la interiorización de la ley (. . .) nada tiene que ver con la ley” (Lacan, 1959-60: 369). Esta diferenciación de preeminencias también actúa en la operación del juicio sobre el prójimo: su instalación sustrae un elemento que se va al fundamento, por fuera del campo de aprehensibilidad de contenidos. Pero inaprehensibilidad en el contenido podrá restituirse por el arte, en cuanto índice de la Cosa, como un vacío. A ello se dirige Lacan hacia la mitad de su seminario.

El vacío de la Cosa

Lacan, reformula en *El Seminario 7* la topología recién descrita desde otros dos ángulos. Por un lado, un ángulo ético, a partir de la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Al adjudicarle al *Wohl* (el bien-lo bueno) la función del principio del placer, y al *Gute* (el Bien), el lugar de la Cosa, reproduce el mismo esquema formal. Así, el camino del placer no es gobernado por un Soberano Bien, y con respecto a *das Ding*, “estamos en una posición enigmática” (Lacan, 1959-60: 119). Por otro lado, la diferencia entre el objeto y la Cosa también es formulada en los términos de la libido: “este objeto [de la libido] no es la misma cosa que ésta a la que apunta en su horizonte la tendencia [la pulsión, leemos nosotros]. Entre el objeto, tal como está estructurado por la relación narcisista, y *das Ding*, hay una diferencia” (Lacan, 1959-60: 123), diferencia en cuyo espacio se sitúa el problema de la sublimación.

Se evidencia que estos planteos reproducen la misma topología de la Cosa. Por otra parte, la sublimación conduce a Lacan articular la Cosa a partir del vacío. Ella es entendida como la operación que “eleva un objeto (. . .) a la dignidad de la Cosa” (Lacan, 1959-60: 138). El ejemplo de las cajas de fósforos dispuestas por Jacques Prévert, demuestra que una caja de fósforos no es un mero objeto de uso, sino que puede, en cierta disposición especial, ser una Cosa: “el carácter completamente gratuito, proliferante y excesivo, casi absurdo, de esta colección, apuntaba de hecho a su cosidad de caja de fósforos (...) [a] esa Cosa que subsisten en una caja de fósforos” (Lacan, 1959-60: 141).

Para sustentar su idea del vacío en el arte, Lacan cita la conferencia “La cosa” de Heidegger, de 1954, y retoma la distinción que, según él, el filósofo hace para la jarra entre su uso como utensilio y su función significante –según el sesgo de Lacan, entre significado y significante–. Así, la jarra es, en cuanto significante, un puro significante sin nada de significado particular¹¹: esa nada es “lo que caracteriza a la jarra como tal. Es justamente el vacío que crea, introduciendo así la perspectiva de llenarlo. Lo vacío y lo lleno son introducidos por la jarra en un mundo que, por sí mismo, no conoce nada igual (...). Si la jarra puede estar llena, es en la medida en que primero, en su esencia, está vacía” (Lacan, 1959-60: 149)¹². La jarra es “un objeto hecho para representar la existencia del vacío en el centro de lo real que se llama la Cosa”, y, por ende, ese vacío se presenta en la representación “como un *nihil*, como nada, y por eso el alfarero (...) crea la jarra alrededor de ese vacío (...), *ex nihilo*, a partir del agujero” (Lacan, 1959-60: 151). El modelado del significante coincide con la introducción en lo real de una *béance*, un *ex nihilo* coextensivo de la Cosa. La cosa es el vacío más allá de la mediación, podría decirse, y ni la ciencia ni la religión, por su naturaleza, pueden darnos la Cosa, dado que de ella nos separa el significante. Así, “la Cosa es aquello de lo real que padece de esa relación fundamental, inicial, que compromete al hombre en las vías del significante, debido al hecho mismo de que está sometido al (...) principio del placer, (...) la dominancia del significante” (Lacan, 1959-60: 166).

Al avanzar en sus elaboraciones, en especial a partir del vacío, Lacan vuelve a colocar la Cosa como un efecto del significante. En el campo de lo simbólico, sólo se representa la Cosa que padece del significante, por medio del mismo grado cero de ese significante, la esencia de la significancia como tal: el vacío. Por eso, en el arte “buscamos en la ilusión algo en lo que la ilusión misma, de algún modo, se trasciende, destruye, mostrando que sólo está allí en tanto que significante. Esto vuelve a dar eminentemente la primacía al dominio del lenguaje (...)el significante” (Lacan, 1959-60: 166). Así Lacan habla de *das Ding* como de una “vacuola”. En el psiquismo un tipo de rodeo puede articular el placer con la realidad, pero otro tipo también puede “hacer aparecer como tal el domino de la vacuola. Se trata de proyectar como tal cierta transgresión del deseo” (Lacan, 1959-60: 186). El bien, como el primer rodeo, nos mantiene alejados de aquello a lo que el segundo rodeo tiende: “nuestro goce [*das Ding*]. ¿Qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme?”, pues el goce “implica la aceptación de la muerte” (Lacan, 1959-60: 224-225 y 229). Aquí Lacan se dirige al final de este seminario.

La muerte de la Cosa

Hemos visto cómo Lacan avanza en *El Seminario 7* desde una diferenciación entre el más acá y el más allá del significante con un punto “ex-céntrico”, a una experiencia en la que la Cosa sólo entra en nuestro campo estético por obra del vacío como tal, la pura significancia. Finalmente, Lacan concluye su seminario con su lectura de *Antígona*, que le permite articular la Cosa como deseo de muerte.

Una última figura es esbozada por Lacan a partir de las referencias al goce: la pulsión de muerte, que “sólo puede ser definida en función de la cadena significante” (Lacan, 1959-60: 255). Así, los acontecimientos están sometidos a una pulsión de muerte en la medida en que hay una cadena significante, y lo que Lacan llama “Voluntad de Otra-cosa” es, a nuestro juicio, voluntad de destrucción y de creación al mismo tiempo, en la medida en que la referencia de ambos es la nada. El *ex nihilo* tiene esa doble direccionalidad: la voluntad de comenzar de cero –ya sea como punto de llegada o de partida– es una estructura topológica continua. Equivale a lo que *El Seminario 2* llama la función instituyente del sentido, ahora enunciado así: “hay en algún lado, pero ciertamente fuera del mundo de la naturaleza, el más allá de esa cadena, el *ex nihilo* sobre la que se funda y se articula como tal” (Lacan, 1959-60: 257). El punto de creación *ex nihilo* permite, con el significante, articular la pulsión históricamente.

Lacan introduce así una segunda barrera, más verdadera –que se agrega a la primera, el bien–, que nos separa del campo central: ella detiene al sujeto ante “el campo innombrable del deseo radical”, “de la destrucción absoluta” (Lacan, 1959-60: 262). Esta barrera se ve en la

paradójica experiencia de lo bello en Antígona. En la obra de Sófocles, la imagen fascinante de la propia Antígona posee un misterio cuyo poder disipador respecto a todas las demás las hace desvanecerse. Todo gira en torno a su belleza y su lugar en “el entre-dos de dos campos simbólicamente diferenciados” (Lacan, 1959-60: 298). Antígona obtiene su brillo de ese lugar, en el que las metáforas del ente se distinguen de la posición del ser, de un límite: la suerte de “una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada, muerte que se insinúa en el dominio de la vida, vida que se insinúa en la muerte” (Lacan, 1959-60: 299). Así, la *Átē* de Antígona representa el límite de la vida humana: ella “no puede más literalmente. Su vida no vale la pena ser vivida (...). Que Antígona salga así de los límites humanos (...) [significa] que su deseo apunta (...) al más allá de la *Átē*” (Lacan, 1959-60: 315-316)¹³. Antígona se dirige hacia la *Átē*, porque el hombre toma el mal por el bien, porque algo del más allá de los límites de esa *Átē* se volvió para ella su bien propio. Lacan compara la situación de Antígona con la de otros héroes de Sófocles, como Edipo en las postrimerías de su existencia: “son personajes situados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte” (Lacan, 1959-60: 327).

Esto explica por qué Lacan desacuerda con Hegel. Para el filósofo, el conflicto se formula entre dos partes—Antígona (leyes divinas) y Creonte (leyes de la polis)—que, en última instancia, pertenecen al mismo nivel. Por el contrario, Lacan retoma ese conflicto reproduciendo el esquema de la topología de la Cosa, el desnivel: es “lo que, en efecto, es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada” (Lacan, 1959-60: 334). En suma,

“Antígona representa, por su posición, ese límite radical que, más allá de todos los contenidos, (...) mantiene el valor único de su ser. Ese valor es, esencialmente, de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebido, y el ser de aquél que ha vivido no podría ser así desprendido de todo lo que transmitió como bien y como [contenido] (...). Esa pureza, esa separación del ser de todas las características del drama histórico que atravesó, ése es el límite, el *ex nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona: (...) [es] el corte que instaure en la vida de hombre la presencia misma del lenguaje”. (Lacan, 1959-60: 335).

La belleza de Antígona es el momento de realización de la *Átē*, lo cual establece una relación con el más allá del campo central, pero también nos prohíbe captar su verdadera naturaleza: la belleza sumerge las diferentes formas en juego en una ceguera esencial. Pero aún pasa algo más allá que no puede ser mirado: Antígona “se identifica con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte” (Lacan, 1959-60: 337). Lacan nombra este movimiento de Antígona realización del deseo puro como “deseo de muerte”. El deseo de la madre, que funda toda la estructura y da a luz a sus hijos, es a la vez un deseo criminal que produce una descendencia deincesto: “en la medida en que la

comunidad se rehúsa a [perdonar el crimen], Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para mantener ese ser esencial que es la *Átē* familiar” (Lacan, 1959-60: 339). Lacan no deja lugar a dudas: el hombre accede “al instinto de muerte, su propia relación con la muerte”, mediante “la virtud del significante y en su forma más radical” (Lacan, 1959-60: 352). Cuando el sujeto articula una cadena significativa, percibe que él puede faltar en esa cadena. Ésta es “la articulación esencial del no-saber como valor dinámico, el descubrimiento del inconsciente” (Lacan, 1959-60: 352). La función de lo bello ilustra esta misma relación del hombre con su muerte.

En suma, la función del deseo debe conservar una relación fundamental con la muerte. Por eso, la terminación del análisis debe enfrentar al sujeto con la realidad de la condición humana. A esto Freud lo llamó el fondo de la señal de la angustia, “la *Hilflosigkeit*, el desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte” (Lacan, 1959-60, 362). Así, retomando el ejemplo de *Edipo en Colono*, Lacan afirma que el héroe, Edipo, es “quien efectivamente avanzó en esa zona (...) hasta el *mē phynai* del verdadero ser-para-la-muerte, a su maldición consentida, a los esponsales de su anonadamiento, considerado como término de su anhelo” (Lacan, 1959-60: 368-69). Por lo demás, el propio Lacan aclara que esta topología es homóloga a la de la Cosa: reaparecen los dos campos, en este caso “el círculo interno, ser-para-la-muerte, los deseos en el medio, y la renuncia a la entrada en el círculo externo” (Lacan, 1959-60: 380).

A nuestro parecer, Lacan retoma y complejiza sus elaboraciones sobre *Edipo en Colono* del *Seminario 2*, según las cuales esa obra ilustra el comienzo del más allá del principio del placer: “cuando la palabra está completamente realizada, cuando la vida de Edipo ha pasado completamente a su destino, ¿qué queda de Edipo? (Lacan, 1954-55, 344). En efecto, Edipo vive con una vida que es muerte. La vida, para Freud, no es otra cosa que un rodeo obstinado, transitorio e insensato hacia la muerte. Su sentido no es tan humano, si un sentido es un orden, pues “en él, la vida insiste en entrar, pero él expresa quizá algo que está totalmente más allá de ella, (...) la muerte” (Lacan, 1954-55: 347). De esta manera, el masoquismo primordial, como la última palabra sobre la vida cuando ella es desposeída de su palabra, sería la maldición última expresada al final de *Edipo en Colono*: “Más valdría no haber nacido”, cita Lacan¹⁴. La vida no quiere curarse: “la reacción terapéutica negativa le es sustancial (...). [La vida es] esencialmente alienada, existente, vida en el otro, está como tal unida a la muerte” (Lacan, 1954-55: 348).

¿Qué diferencia encontramos entre la lectura de Antígona en *El Seminario 7* y la de Edipo en *El Seminario 2*? La muerte como ese lugar más allá —muerte que para el ser humano sólo tiene sentido, es decir, debido al significante— es lo que tienen en común. La mortalidad debe ser el horizonte insoslayable en la cura analítica. En efecto, es el mismo punto al que había llegado Lacan en 1955, en “Variantes de la cura-tipo”, donde plantea que los efectos del instinto de muerte en la transferencia

pueden evitarse si el analista despoja el narcisismo de su yo de los deseos para reducirlo a “la sola figura que, bajo sus máscaras, la sostiene: la del amo absoluto, la muerte” (Lacan, 1966b: 348). Así, el término ideal del análisis del yo sería que el sujeto, tras haber reencontrado los orígenes de su yo por regresión, progrese a “la subjetivación de su muerte” (Lacan, 1966b: 348). De este modo,

“para el sujeto, la realidad de su propia muerte no es de ningún modo un objeto imaginable, y el analista no puede saber nada de ella, no más que cualquier otro, salvo que él es un ser destinado a morir. Por lo tanto, suponiendo que haya reducido todos los prestigios de su yo para acceder al ‘ser-para-la-muerte’, ningún otro saber, sea inmediato o construido, puede ser preferido por él para convertirlo en un poder, sin que por esto sea abolido simplemente. Así pues, ahora puede responder al sujeto desde el lugar desde donde quiere responder, pero ya no quiere nada que determine este lugar”. (Lacan, 1966b: 349).

Entonces, de nuevo, frente a todo esto, ¿cuál sería la novedad aportada por *El Seminario 7*? Que “más allá no está solamente [a] la relación con la segunda muerte, es decir, con el hombre en tanto que el lenguaje le exige dar cuenta de lo siguiente: de que no es. Está también [b] la libido, aquello que, en instantes fugaces, nos impulsa más allá de ese enfrentamiento que nos hace olvidar (...), el único momento de goce que conoce el hombre” (Lacan, 1959-60: 355). Es decir, el goce sería la novedad del planteo. Ahora bien, la formulación de Lacan sobre el goce en *El Seminario 7* es más bien seminal. Por eso puede decirse que el horizonte de la cura, a esta altura, no ha cambiado sustancialmente.

Conclusiones: de la cosa a la Cosa

En *El Seminario 7*, después de pronunciar las palabras que abren este trabajo, Lacan recuerda que “la expresión ‘la Cosa freudiana’” sorprendió a los colegas que pensaban que su filosofía era combatir la reificación, y desmiente esto: “elegí ese título adrede”, porque “hablo de la Cosa” de un modo que les produjo malestar, a saber, haciendo “hablar a la Cosa” (Lacan, 1959-60: 163). Así, en “La ciencia y la verdad”, se lamenta de que su escrito no fuese comprendido: algunos entendieron su retorno a Freud como un humanismo contrario a la reificación del hombre, mientras que otros vieron en la cosa un retorno a la cosificación contra la que había combatido la psicología. Ahora bien, al evocar en 1966 Lacan el texto que lleva “el título ‘La Cosa freudiana’” (Lacan, 1966c: 867), se da una operación subrepticia: él pone una mayúscula donde debía haber una minúscula. Como hemos visto, “La cosa freudiana...” de 1956 no se escribe la Cosa. ¿Qué sucedió en el medio? El paso por el texto del *Proyecto de psicología* durante *El Seminario 7* (de hecho, un segundo paso, pues ya *El Seminario 2* contiene una primera interpretación del *Proyecto*, que articula la pulsión de muerte como insistencia de lo simbólico).

Ahora bien, esta segunda lectura de la letra de ese texto, de ese *Ding* con mayúscula, es la que traslada sus efectos a la grafía de la Cosa en Lacan, y esto sumado al uso muy propio que éste hace de la letra mayúscula. Así, empleada en un primer momento para distinguir una relación de subordinación entre dos dimensiones, la simbólica y la imaginaria –cuya diferencia puede pensarse en términos transcendentales, esto es, una dimensión constituyente y una constituida–, es natural que al desplazar el límite de lo simbólico a lo real, esa mayúscula efectúe una distinción. Dado que el límite entre lo que está más acá y más allá –entre el ser y el ente– se desplaza de la oposición entre lo simbólico y lo imaginario hacia otra entre lo simbólico-imaginario y lo real –del par principio de placer-principio de realidad, al par significante (englobante del primero)-Cosa–, es lógico que Lacan lo asiente en la grafía.

Entonces, ¿qué se persiste del “La cosa freudiana...” en *El Seminario 7*? La diferencia de condición entre la verdad y los hombres, entre la cosa y la conciencia, entre el inconsciente y el yo. Esa cosa huidiza, instantánea, activa, allende, contingente, anti-intencional, límite de la vida y del discurso, inobjetivable, inaprehensible, siempre otra, verdad originaria y no derivada, atada a la palabra, figura paródica de Dios, ese *transcendens*; ¿acaso no hallamos el eco de todo esto, de la diferencia ontológica que ella supone, en *El Seminario 7*?

Si la verdad de la prosopopeya obedece a las formaciones del inconsciente, en el ínterin el límite se corrió: del par verdad-yo se pasó al par significante-Cosa –sostenido cada uno por una lectura diferente del *Proyecto de psicología*–. Pero la lógica de la diferencia persiste. Si la Cosa se delimita, en una topología de dos campos, uno más acá y otro más allá, del centro y lo circundante, del vacío y el contenido, de la vida y la muerte, de los deseos y el deseo puro, del placer y el goce, entonces todo el circuito se ordena por un desnivel. La cuestión pasará por la esencia de la conexión entre ambos dominios: relación de interior-exterioridad, Cosa efecto del significante mas no reabsorbible, y demás figuras, todas las cuales bordean un punto indecible. Quizá la puesta a punto de esa nueva topología de la *extimidad* que se avizora, sea una fundamental novedad de *El Seminario 7*. A eso indecible nos dirigiremos para concluir.

En “La ciencia y la verdad”, Lacan aclara lo que quiso decir en 1956: “piensen en la cosa innombrable que, si pudiera pronunciar esas palabras [“Yo, la verdad, hablo...”], iría directo al ser del lenguaje –si debemos oírlos como deben ser pronunciadas: en el horror–” (Lacan, 1966c: 866). La Cosa es precisada en los términos del ser del lenguaje:

“Prestar mi voz para sostener estas palabras intolerables: ‘Yo, la verdad, hablo...’ va más allá de la alegoría. Expresa, sencillamente, todo lo que se puede decir de la verdad, de la única verdad –a saber, que no hay metalenguaje (...), que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, pues la verdad se funda en el hecho de que ella habla, y que no tiene otro medio para hacerlo [fundarse]–.

Es por eso que el inconsciente –que dice lo verdadero sobre lo verdadero– está estructurado como un lenguaje, y que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud, que supo dejar a la verdad –con el nombre de inconsciente– hablar. Esa falta de lo verdadero sobre lo verdadero –que necesita todos los tropiezos del metalenguaje (...)– es el lugar del *Urverdrängung*. ” (Lacan, 1966c: 867-68).

Por lo tanto, en última instancia, el valor de la prosopeya persiste en su núcleo esencial, si bien precisada con nuevos desarrollos y con un sentido más afinado de la ausencia radical de una palabra última, de un metalenguaje: he aquí lo indecible. A su vez, esto lo lleva a Lacan a saldar las cuentas con sus insinuaciones, con esto corregidas, de equiparación entre la Cosa y el nómeno kantiano: “una verdad que habla tiene poca cosa [*sic.*] en común con un nómeno que, según recuerda la razón pura, la cierra. (...) El médium (...) es la causa: no como una categoría de la lógica, sino como causando todo su efecto” (Lacan, 1966: 869). La Cosa es causa como el nómeno, pero difiere de él porque habla: ella se incluye en el seno *éxtimo* del campo del lenguaje, y no es lo que queda fuera de la experiencia, sino que habita esa experiencia. Entonces eso indecible no deja de decirse siempre. Así, en *El Seminario 7*, Lacan articula ese lugar paradójico de la Cosa en términos como significancia, vacío y muerte. Pero la lógica de la argumentación no guarda mucha distancia respecto de “La cosa freudiana...”.

Para concluir, retomando la última cita, dejemos asentado que Lacan se verá llevado a hacer un desplazamiento hacia la causa. La causa será otro nombre de la cosa¹⁵. Como precisará Lacan en *El Seminario 11*: “la causa se distingue de lo determinante que hay en una cadena o, en otras palabras, de la ley” (Lacan, 1964, 29). Finalmente, esa causa no será más que otro nombre, precedente y derivado, de esa fuente que es la cosa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- de Frutos Salvador, Á. (1994). *Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales*. México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1900-01). *La interpretación de los sueños*. En *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, Vol. IV-V, 1986.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tübinga.
- Heidegger, M. (1954). “La cosa”. En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- Lacan, J. (1954-55). *El Seminario. Libro 2. El yo en la Teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós, 1983.
- Lacan, J. (1959-60). *El Seminario. Libro 7. La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lacan, J. (1962-63). *El Seminario. Libro 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lacan, J. (1964). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- Lacan, J. (1966a). “La Chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse”. En *Écrits*, París: Le Seuil, 1966, PP. 401-436.

- Lacan, J. (1966b). “Variantes de la cure-type”. En *Écrits*, París: Le Seuil, 1966, PP. 323-362.
- Lacan, J. (1966c). “La science et la vérité”. En *Écrits*, París: Le Seuil, 1966, PP. 855-877.
- Pascal, B. (1866) *Pensées*. París: Delagrave.
- Sófocles (1981). *Tragedias (Áyax, Traquinias, Antígona, Edipo rey, Electra, Filoctetes, Edipo en colono)*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

NOTAS

¹Citamos la edición castellana de los seminarios, pero modificamos la traducción cuando es necesario.

²El título del discurso en Viena fue “El sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis”, mientras que en París, “Sentido de un retorno a Freud en el psicoanálisis” (De Frutos, 1994: 343-345). El pasaje del artículo indeterminado al determinado da cuenta del afianzamiento de la operación de Lacan. Nótese que el encabezado del texto, “La cosa freudiana”, es añadido recién al momento de su publicación.

³Hemos cotejado los pasajes que difieren entre las versiones de 1956 (*La evolución psiquiátrica*) y 1966 (*Escritos*) mediante De Frutos, 1994.

⁴Según traduce la edición de Siglo XXI, perdiendo así el otro matiz de la expresión.

⁵Aquí Lacan ya elabora el problema de la *béance* entre la causa y el efecto que retomará en *El Seminario 11*: “entre la causa y lo que ella afecta, está siempre lo que cojea” (Lacan, 1964: 30). Siguiendo a Pascal, para quien la causa del amor es un “no sé qué” apenas perceptible, desproporcionado respecto de sus enormes efectos (la nariz de Cleopatra), Lacan parece esbozar el problema de esa brecha entre la causa y el efecto en los términos de una verdad del inconsciente. Un párrafo, agregado en 1966, que habla de “la incidencia de la verdad como causa” y de “una revisión del proceso de la causalidad” (Lacan, 1966a: 398), es, a nuestro juicio, una relectura de Lacan que da cuenta *a posteriori* de elaboraciones ulteriores a partir de elementos que ya estaban ahí presentes. Sobre la cita de Pascal, cf. Pascal, 1886, 83-84.

⁶En la edición de los *Escritos* de 1966, dice “*voire qui parle en nous*”, pero en la edición de la colección Points, de 1970, se lee “*voire qui parle à nous*”.

⁷Lacan se vale a aquí, a su manera, de la crítica que Heidegger realiza de la concepción tradicional de la verdad (cf. Heidegger, 1927: §§ 7 B y 44), pues la sitúa en una instancia previa, o sea, condición de posibilidad, del discurso constataativo

⁸En un ejercicio en el que Lacan imita la enunciación, el estilo y las expresiones de la Sabiduría de Dios, p. ej. : “No esperéis, dice, ni verdad ni consolación de los hombres. Yo soy quien os ha formado y la única que puede enseñaros quién sois. Pero no os encontraréis ahora en el estado en que yo os he formado” (Pascal, 1866: 183).

⁹“Así, el complejo del próximo se separa en dos componentes, uno de los cuales impone por una ensambladura constante, se mantiene reunido como una *cosa del mundo* [*als Ding beisammenbleibt*], mientras que el otro es comprendido por un trabajo mnémico, es decir, puede ser reconducido a una notica del cuerpo propio” (Freud, 1895: 376-377). Nótese que Etcheverry agrega “del mun-

do” a lo que en alemán es la mera “cosa”, tergiversando así el texto y obstaculizando la interpretación de Lacan, ya que respecto del significante la “cosa del mundo” es lo que está en el mundo, mientras que la nuda cosa está más allá.

¹⁰Para esta distinción, Lacan se inspira probablemente en este pasaje de “La cosa” de Heidegger: “La antigua palabra alemana *thing* significa la reunión (coligación), y concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, en litigio. De ahí que las antiguas palabras alemanas *thing* y *ding* pasen a significar asunto; nombren todo aquello que les concierne a los hombres de un modo u otro, que va con ellos, lo que, consecuentemente, está en cuestión” (Heidegger, 1954: 167). Empero, entre ambas palabras Heidegger establece una continuidad y derivación, mientras que Lacan erige una separación radical.

¹¹Es probable que Lacan formule esto a partir del este texto: “Lo propio de la esencia de la jarra no es nunca fabricado por la producción (...). Lo que *es* este recipiente que tiene este aspecto como esta jarra, lo que *es* la jarra como es esta cosa-jarra no se puede experimentar nunca, ni mucho menos pensar de un modo adecua-

do, desde el punto de vista del aspecto” (Heidegger, 1954: 123). La esencia, el “es”, Lacan lo lee como el significante que condiciona la entrada en el mundo del aspecto, es decir, del significando. En ese sentido, el significante, como tal, no significa nada: es el vacío.

¹²“El alfarero, que con el torno da forma a la pared y al fondo, lo que hacer no es propiamente la jarra (...). moldea el vacío (...). La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge” (Heidegger, 1954: 124). El vacío es lo determinante y el contenido, lo determinado.

¹³Lacan precisa algunas referencias: versos 559-560, 613-614 y 623-625.

¹⁴Versos 1224-1227.

¹⁵Lacan probablemente se apoye en este pasaje de Heidegger: “La palabra romana *res* [en alemán, el asunto, lo que está en cuestión, como derivado de la cosa] nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizaban también la palabra *causa*” (Heidegger, 1954: 128).