

# Identidad y diferencia en Descartes, Heidegger y Lacan

<https://doi.org/10.21814/uminho.ed.138.11>

**Benito Arbaizar Gil**

## Resumen

El presente trabajo destaca una serie de convergencias entre las concepciones lacaniana y heideggeriana de la verdad sobre el trasfondo de la concepción cartesiana del sujeto. Se comienza explicando el modo en el que tanto Lacan como Heidegger dirigen su mirada hacia una verdad inseparable de una no-verdad más profunda que la sostenida por un discurso científico de la modernidad que Descartes fundamenta metafísicamente. Igualmente se muestra cómo para Lacan el sujeto descubierto por Descartes, lejos de ser una sustancia o un fundamento inquebrantable, se halla en divergencia estructural consigo mismo y surge como una evanescencia en el encañamiento significativo  $S_1$ - $S_2$ . En conjunto, se hace hincapié en que tanto Heidegger como Lacan se alejan de toda pretensión totalizadora subrayando el carácter de no-todo que envuelve tanto el decir como el existir.

## Palabras clave

*Alétheia; Da-sein; no-todo; significativo; sujeto.*

## 1. Introducción

El presente trabajo destaca convergencias entre las concepciones lacaniana y heideggeriana de la verdad sobre el trasfondo de la concepción cartesiana del sujeto. Se comienza explicando el modo en el que tanto Lacan como Heidegger dirigen su mirada hacia una verdad inseparable de una no-verdad que es más profunda que la sostenida por ese discurso científico que Descartes fundamenta metafísicamente. En el tercer apartado se muestra por qué para Lacan el sujeto descubierto por Descartes, lejos de ser una sustancia-fundamento inquebrantable, es una evanescencia fruto del encadenamiento signifiante  $S_1$ - $S_2$ , y en el cuarto se hará visible cómo los análisis lacanianos algebraizan el *cogito* cartesiano con el fin de mostrar la duplicidad radical de un sujeto en divergencia estructural consigo mismo. Finalmente, en el apartado cinco, se muestra cómo Heidegger y Lacan se alejan de toda pretensión totalizadora subrayando el carácter de no-todo que envuelve tanto el decir como el existir.

## 2. La cara oculta de la ciencia

Psicoanálisis y ciencia moderna comparten para Lacan una raíz común, de ahí que considere imposible que el psicoanálisis hubiese tenido lugar antes del “llamado siglo del genio, el XVII, de la ciencia” (2009b, pp. 814-15). No obstante, ambos apuntan a direcciones diferentes, señalando el psicoanálisis a una dimensión oculta que se halla forcluida por la ciencia (Lacan 2007, p. 162); de hecho, Lacan (1973-74, p. 1549)<sup>1</sup> nos dice que “lo oculto se define precisamente así: lo que el discurso científico no puede aguantar.”

Por un lado, Lacan (2010, p. 55) señala que la apertura del “campo freudiano sólo era posible cierto tiempo después de la emergencia del sujeto cartesiano, por el hecho de que la ciencia moderna empieza después del paso inaugural dado por Descartes”. Por otro lado, el sujeto, lejos de ser un sujeto-sustancia que pueda funcionar como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, es para Lacan aquello que se halla “en el nudo de la diferencia” (2009b, p. 815), aquello que se halla atravesado por una división entre *saber* y *verdad* que la ciencia trata de cerrar (2009b, p. 759), siendo esa división inseparable del *cogito* cartesiano, pues el *cogito* inaugura lo que para el psicoanálisis es el sujeto de la ciencia en el acto mismo por el que todo *supuesto saber* es rechazado (Lacan 1965-66, p. 844):

---

1 Por lo que se refiere a los Seminarios de Lacan he optado, siempre y cuando estuviese disponible, por citar según la edición castellana de Paidós. En cuanto a los seminarios XII, XIII, XXI y XXII cito según el texto disponible de LA.L.I. (*L'Association Lacanienne Internationale*) cuya dirección *on-line* se referencia en la bibliografía final. En el caso del Seminario XIV, me remito a la edición francesa de Seuil y, por lo que se refiere al Seminario XX, utilizo por lo general la traducción de Paidós, excepto en dos casos en donde, por estar lo citado ausente en la edición de Paidós, he recurrido a la edición crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte que se encuentra en la bibliografía final. También recurro a la edición crítica de Rodríguez Ponte en el caso del Seminario IX.

No olvidemos que cuando plantea su *Pienso, luego soy*, es porque ha sostenido durante un tiempo su *Yo pienso* en un cuestionamiento, en una puesta en duda de ese saber que he llamado adulterado, que es el saber elaborado ya durante mucho tiempo por la injerencia del amo (Lacan 2008, p. 164).

La injerencia del amo, del *sujeto supuesto saber* que dominaba, era entonces la injerencia del paradigma escolástico aristotélico (Lacan 2008, p. 84), al que cabe añadir la caótica proliferación de saberes esotéricos que en el Renacimiento trataban de abrir nuevas vías epistémicas. El discurso del método cartesiano, para librarse de las injerencias del discurso dominante, recurrirá a la metáfora del vaciado, y es así que en las Séptimas respuestas se nos dice que la mejor manera de eliminar las manzanas podridas de un cesto es vaciarlo (AT VII, p. 481)<sup>2</sup> y que para alcanzar el *cogito* se ha procedido como los arquitectos:

He dicho en muchos lugares de mis escritos que mi pretensión era imitar a los arquitectos, lo cuales, para levantar grandes edificios en lugares donde la roca, la arcilla o cualquier otro suelo firme está cubierto de arena o piedrecillas, abren primero grandes fosas, y sacan de ellas no sólo la arena, sino todo cuanto en ella se apoya o que con ella se halla mezclado o confundido, a fin de asentar luego los cimientos sobre terreno firme. Del mismo modo, yo he rechazado primero, como si fuese arena, todo lo que había reconocido como dudoso e inseguro, y habiendo considerado tras esto que era imposible dudar de que la sustancia que así duda de todo, o que piensa, existe mientras duda, me he valido de esto como de una roca firme sobre la que he puesto los cimientos de mi filosofía (AT VII, pp. 536-37).

El caso es que esa roca firme de la que nos habla Descartes sería más bien para Lacan algo que podríamos denominar una *roca de vacuidad*, pues él considera que lo que revela el *cogito* como término del proceso de vaciamiento es el residuo de una falta de saber, “el conjunto vacío que constituye el *soy*, en esta referencia donde *je*, en tanto que *soy*, se constituye de esto: de no contener ningún elemento” (2023, p. 119). El error que Lacan achaca a Descartes con respecto al *yo pienso*, “ese punto en el que no hay salida, el punto entre la aniquilación del saber y el escepticismo”, es confundir el *cogito* con un saber: “Su error es decir que algo sabe sobre esta certeza y no hacer del *yo pienso* un simple punto de desvanecimiento.” (Lacan 2010, p. 232) De este modo, al interpretar el sujeto como sustancia y fundamento sabido lo integró en una dinámica que, por más que sea constitutiva de la ciencia moderna, emboza la dimensión más profunda sobre la que esta se asienta.

Heidegger, que puso de relieve que en la Europa del siglo XVII se gestó una comprensión de la naturaleza como fuente de energía para la técnica y la industria destinada a volverse planetaria (GA 16, p. 523)<sup>3</sup>, también puso de relieve la relación entre el

<sup>2</sup> Se cita AT en correspondencia con la edición de Charles Adam & Paul Tannery (1969-74), indicando posteriormente el volumen y la página.

<sup>3</sup> Las obras de Heidegger se citan con la abreviatura GA y el volumen correspondiente de la *Gesamtausgabe*, consignado en la bibliografía final.

despliegue de ese modo de ser-en-el-mundo y la determinación de la verdad como certeza, del ente como objeto y del hombre como sujeto que tiene lugar en Descartes. (GA 5, p. 50) Esto último supuso una alteración del concepto tradicional de *sujeto*, que en latín se dice *sub-jectum* y que traduce la expresión griega *ὑπο-χείμενον* referida a lo que *sub-yace* o está por debajo, expresión que tradicionalmente no entrañaba referencia alguna al hombre y mucho menos a Yo.

Heidegger señala que es con Descartes que “el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*” y que con él “comienza la consumación de la metafísica occidental.” (GA 5, pp. 87, 91) El mundo técnico que hoy habitamos no es más que el modo en el que se concreta esa consumación, pues la metafísica ya no es el más allá de una tierra prometida dócil al cálculo, sino que es el *da* o *aquí* en donde actualmente el *Da-sein* existe. Es por ello que en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en donde *filosofía* se emplea como sinónimo de *metafísica*, Heidegger (2007, p. 73) nos dice:

El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. *Final* de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental.

A lo que asistiríamos según Heidegger hoy en día es a la consumación de la metafísica bajo la figura de la Im-posición (*Ge-Stell*). En virtud de esta última todo es em-plazado y, precisamente por ello, susceptible de ser des-plazado y re-emplazado hasta un punto en que el objeto se desvanece en la no objetualidad de las *existencias* (de almacén) y la naturaleza se convierte en mera materia prima y repositorio de energía (GA 7, pp. 19-22). Para Heidegger es desde la centralidad que Descartes asigna al hombre como sujeto, que la “relación con el ente es el avasallante pro-ceder hacia la conquista y el dominio del mundo”, y “el hombre emprende una ilimitada explotación del ente por vía de la representación y el cálculo” (GA 6.2, pp. 151-152).

Reduciéndolo todo a disponibilidad, la metafísica consume el proceso de olvido del ser y la consiguiente pérdida de la dimensión de la verdad como *alétheia*. La luz de la razón cartesiana, heredera de la primacía metafísica de la luz, elimina desde el criterio de verdad como claridad y distinción todo cuanto en la presencia del objeto no pueda ser calculado en términos de re-presentación matemática. (GA 5, p. 100) Con ello se radicaliza en Descartes el hecho de que la metafísica oculta la verdad del ser como ocultación. Es por ello que Heidegger nos dice que el pensamiento calculador de la ciencia “no piensa ni puede pensar” (GA 8, p. 9), y extrae su fuerza de esa misma impotencia, pues siendo su objetivo el dominio, da la espalda a todo cuanto no se pliega a ser reducido a objeto calculable.

Desde una comprensión de la verdad como *alétheia*, verdad y no-verdad son inseparables, y es por ello que Heidegger (GA 54, p. 23) lamenta que “la palabra corriente y sin negación «verdad» extravíe todo camino”, pues oculta el carácter negativo de *a-létheia* (des-ocultamiento). La obsesión metafísica es eludir la oscuridad, salir de la oscura caverna y transitar al reino racional de la luz. Por el contrario, lo que la verdad como *alétheia* recuerda es que lo claro y lo oscuro, lo que se da y lo que se sustrae,

son inseparables. La verdad es en Heidegger inseparable de la no-verdad, porque lo oscuro es la matriz misma que da a luz lo claro, y lo que rehúsa la presencia no es un obstáculo a superar, sino el ineliminable reverso desde el cual la verdad es revertida.

Decía Lacan (1974-75, p. 138) de Heidegger: “Yo lo quiero mucho, es todavía muy valiente. (...) Hay algo en él, como un presentimiento del psicoanálisis”, si bien reivindica que el psicoanalista tiene más que decir con respecto al ser y la *alétheia* que lo que el filósofo dice (Lacan 1965-66, p. 935). Reivindicación comprensible si tenemos en cuenta que para Lacan (1965-66, p. 1003) “Heidegger es una figura destacada en cuanto a la representación de lo que es abandonado en el fondo, irremediamente reprimido, de la *alétheia*, de lo *Urverdrängung*.” Esta homologación de la *Urverdrängung* o represión primaria con la *alétheia* remite, por un lado, al modo en el que en Heidegger la presencia-ausencia del ser están coaligadas, y, por otro lado, al modo en el que la conjugación presencia-ausencia es constitutiva del sujeto en Lacan.

Más allá de la poca simpatía expresada por Lacan hacia la hermenéutica, a la que veía como un “campo vago y flácido” (*champ vague et mou*) abonado para “todas las estafas de nuestra época” (1965-66, p. 1034) y más allá de la poca simpatía que Heidegger le tenía al término *sujeto*, de ahí que lo reemplace por *Dasein*, no deja de observarse un *aire de familia* entre la comprensión que ambos pensadores nos dan de la verdad, pues la recomprender lacaniana del psicoanálisis también reivindica una verdad, más originaria que el saber de la ciencia, que no puede separarse de la no-verdad. “La verdad”, señala Lacan (1992, p. 111), “es de origen ἀλήθεια sobre la cual tanto ha especulado Heidegger” y cabe señalar al respecto que la aparición del significado y la desaparición del sujeto son para el psicoanalista francés coetáneas “porque el significante significa junto al otro significante esta cosa privilegiada que es el sujeto en tanto que nada” (Lacan 1961-62, Clase 14, p. 16).

### 3. La incompletud del sujeto

Decimos que una enfermedad está remitiendo cuando está desapareciendo. También hablamos de que una cosa remite a otra cuando con ella se halla relacionada o conectada, e incluso hablamos del remite de una carta para referirnos al sujeto emisor de un envío remitido a un receptor. En la palabra *remitir*, pues, se anuncia tanto un algo que está *desapareciendo* (la enfermedad o el dolor que remite), como una *conexión* de cosas que remiten la una a la otra o un *sujeto* de discurso (el remitente de un mensaje). El *sujeto* lacaniano es, de hecho, aquello que *remite* en tanto que *aparece-desaparece* entre significantes que *remiten* el uno al otro, de modo que en él coinciden *nacimiento* y *desvanecimiento*, y este “no es nunca más que puntual y evanescente. No es sujeto más que por un significante, y para otro significante.” (Lacan 1992, p. 172)

La emergencia del sujeto en el intervalo significante es ilustrada por lo que hacía el nieto de Freud, de un año y medio de edad, cuando arrojaba por encima de su cuna un carrito sujeto por el extremo de una cuerda. Desaparecido el objeto de su vista, lanzaba entonces un “significativo o-o-o-o, y tiraba luego de la cuerda hasta sacar el carrito de la cuna, saludando su reaparición con un alegre «aquí». Ese era, pues,

el juego completo: desaparición y reaparición” (1984, p. 91). El o-o-o-o proferido significaba tanto para la madre del niño como para Freud, *fort*, esto es, *fuera*. De modo que el *fort-da* del niño se conecta con la renuncia a la satisfacción inmediata (presencia de la madre), recurriendo, para resarcirse de tal ausencia, a la mediación del símbolo.

Lo primero que hace el niño al jugar con el carrito, observa Lacan, no es fijarse en la puerta por donde la madre se ha ido y puede reaparecer, sino que fija su atención en el punto en donde la madre lo ha abandonado. Lo cual ejemplifica el modo en el que el objeto de deseo brilla por su ausencia, en un juego que encadena el sujeto al significante como lugar en donde la presencia se desvanece para encadenarse a la otredad de la re-presentación (Lacan 2010, pp. 70-71), esto es, ejemplifica el hecho de que “no hay sujeto si no hay significante que lo funda. Si el primer sujeto es la madre, es en la medida en que ha habido las primeras simbolizaciones constituidas por el par significante *Fort-Da*” (Lacan 2005, pp. 194-195).

En ese par significante,  $S_1$  obrará como el rasgo unario<sup>4</sup> que representa el sujeto en tanto que significante primordial del deseo de la madre, siendo dicho rasgo aquella forma elemental del significante que permite, en la exteriorización del símbolo, la interiorización de la propia imagen. Lo que permitirá el desarrollo del complejo edípico es que el significante Nombre-del-Padre reemplace, y con ello sepulte y reprima, al significante del Deseo de la Madre. Con dicha sustitución se hace posible que el niño se desmarque de su adherencia a la madre reposicionándose como sujeto dentro del orden simbólico del lenguaje y lo social. Dicho reposicionamiento supone aceptar la ley de un derecho paterno que, por un lado, niega al niño el acceso a la madre (el No del Padre) pero, por otro lado, promete a futuro ese acceso toda vez que el niño devenga adulto. Ese es el momento en el que la figura paterna, interiorizada como *Ideal de yo*, pasa a nuclear  $S_1$ .

Es por ello que no debe confundirse el significante PHI mayúscula ( $\Phi$ ) del falo simbólico con el falo sin más, pues el falo simbólico no es algo fálico, al igual que el seno vinculado a la pulsión oral no es algo mamario (Lacan 1961-62, Clase 10, p. 2). Es tan sólo en virtud de la función significante del falo que el pene cae bajo el golpe de la amenaza de la castración.  $\Phi$  releva a la falta del pene imaginario ( $-\phi$ ) convirtiéndose en el  $S_1$  que ancla el sujeto a su des-ser en la ley, en el significante del goce innombrable y perdido, en el “símbolo del lugar donde se produce la falta de significante” (2003, p. 270), en aquel punto muerto, aquella hiancia radical que, faltando por estructura en la cadena significante, hace posible el inter-valo del encadenamiento:

4 Lacan elabora el concepto de rasgo unario a partir de la lingüística de Saussure y de la noción freudiana del sujeto identificado regresivamente con un rasgo único del objeto perdido. Por un lado, al identificarse con el rasgo unario, el sujeto adviene *uno* en comunidad (*común-unidad*) con todos los *unos* también castrados, esto es, afectados por el No del Padre. Por otro lado, preserva lo descrito por Freud como el «narcisismo de la pequeña diferencia», la singularidad de un rasgo cualquiera. Se trazan así “esas dos líneas paralelas y fundamentales cuyas relaciones forman la clave de bóveda de toda la estructura humana, o sea, la identificación y la castración.” (Lacan 1961-62, Clase 18, p. 6)

Es ese punto donde todo lo que se enuncia vuelve a pasar por 0, entre el sí y el no. No la he inventado yo, esta ambivalencia radical entre Pinto y Valdemoro, para no hablar en chino, o entre el amor y el odio, entre la complicidad y la alienación. Para decirlo todo, la ley, para instaurarse como ley, requiere como antecedente la muerte de aquel que la soporta (Lacan 2003, p. 333).

El cero numérico señala aquí un lugar vacío<sup>5</sup> como falta que articula la relación de incompletud entre el sujeto y el Otro, relación en virtud de la cual el sujeto sólo puede decirse en el Otro y Otro sólo puede sujetar su deriva anclándose en  $S_1$ . Al no poder ningún significante significar por sí mismo (Lacan 2023, p. 33), todo significante, para significarse, tiene que autodiferenciarse (Lacan 1961-62, Clase 17, p. 14) y el significante unario  $S_1$  no puede significar sin inscribirse en el significante binario  $S_2$ : “el *uno* como tal es el Otro” (Lacan 1961-62, Clase 3, p. 18).

El sujeto anunciado por  $S_1$  como significante del goce (1992, p. 114) es un sujeto que, surgiendo como efecto de una vinculación al Otro, se desvanece en esa vinculación. En el *tesoro del significante* ningún significante vale por sí sólo, al margen del valor de cambio entre sus elementos; la construcción del sentido nunca está clausurada, sino que está abierta a un futuro que siempre puede rehacer costuras enhebrando nuevas significaciones, de modo que ese sujeto-efecto es retroactivamente efectuado. Las líneas de significado se crean enlazando significantes cual puntos que se van enhebrando y  $S_1$  es aquel *significante amo* que introduce la diacronía efectuando una puntada retroactiva que detiene el deslizamiento indefinido que rige la estructura sincrónica del campo significante  $S_2$  (Lacan 2009b, p. 785).

Frente a la hermenéutica, el psicoanálisis haría hincapié, no en que estamos yectos en el sentido, sino en el sin-sentido. Decir que *no hay Otro del Otro* es decir que no hay nada ni nadie en el tesoro de los significantes que pueda acuñar valor de significado. De ahí que Lacan (2009b, p. 779) nos diga que “la tumba de Moisés está tan vacía para Freud como la de Cristo para Hegel.” El Gran Otro no es Otro sujeto portador de la ley, sino otro lugar, el del significante  $S_2$ . Dado que no hay ningún Otro en el Otro ni cuaja allí ningún sentido, es tan sólo el Nombre del Padre, el padre simbólico, el significante privilegiado que ofrece un anclaje al discurso operando como “el Otro en el Otro” (Lacan 2005, p. 150). La desorbitada reacción en cadena del psicótico (Lacan 2005, p. 151), el modo en el que este va a la deriva de significantes desanclados, responde precisamente a la desorientación que lleva aparejada la ausencia del significante Nombre del Padre. En realidad, ni en el Otro hay sujeto alguno que pueda hablar, ni el sujeto tiene más posibilidades de habla que las que le brinda el Otro. El decir, por sí solo, no tiene dicente y el dicente, por sí solo, no tiene decir.

“El sujeto es lo que le hace falta al saber” (Lacan 1964-65, p. 329), nos dice Lacan, y lo cierto es que Uno y Otro se *hacen falta* en el doble sentido de que tanto se necesitan como se revelan mutuamente en su falta. El campo significante es el del sin-sentido sincrónico y el campo del significado el de la impermanencia diacrónica. Sólo la

<sup>5</sup> “Vacío” es justamente lo que significa la palabra árabe “sifr” que designa el cero y que traduce la palabra sánscrita “sunya”, cuyo significado también es “vacío”.

puntada que se cumple en  $S_1$  puede poner fin al deslizarse sin término de los significantes, lo cual es como decir que  $S_2$  está incompleto, inacabado, en falta.

Los significantes unarios *un-carnan* la posición del significante descontado (-1) del conjunto de los significantes y es en ese sentido que Lacan (2009b, p. 779) habla de “la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes” y señala que “el sujeto se constituye primero como (-1)” (Lacan 1961-62, Clase 12, p. 13) en tanto que significante de la falta y significante que falta; razón por la cual el niño se integra a sí mismo como sujeto contador, en un primer momento, entre los objetos contados;<sup>6</sup> antes de que se vuelva consciente, en un segundo momento, de que puede, como sujeto, descontarse de la cuenta.

En realidad, el  $S_1$  unario es aquel 1 o -1 (Lacan 1961-62, Clase 11, p. 20) que representa el desvanecerse de lo que se descuenta remitiendo al sujeto como 0. El vínculo lacaniano entre 0 y 1 retrotrae a Frege, para quien el 0 opera como aquel descontado que inicia como 1 la cuenta (como aquella no-existencia que hace posible la contabilidad de lo existente),<sup>7</sup> lo cual es, para Lacan (1964-65, p. 424), un descubrimiento de la lógica-matemática altamente significativo:

el descubrimiento de la necesidad de que el *cero*, la falta, sea la razón última de la función del número entero; que el *uno* originalmente lo representa y que la génesis de la díada es para nosotros muy distinta de la génesis platónica, por el hecho de que la díada está ya en el uno en la medida en que el *uno* es lo que representará al *cero* para otro *uno*.

El *uno* es lo que representa el *cero* para otro *uno*, así como el significante representa el sujeto para otro significante. La conjugación  $S_1$ - $S_2$  viene marcada por la movilidad de los desplazamientos metonímicos y las sustituciones metafóricas entre los sucesivos significantes que adoptan la posición del Uno ( $S_1$ ) excluido del Otro ( $S_2$ ). El sujeto, estructuralmente incompleto, está abierto a los significantes que lo metaforizan y a los deslizamientos que lo metonimizan.

<sup>6</sup> “Recuerden el ingenuo tropiezo que tanto divierte al medidor de nivel mental cuando el niño enuncia: *Tengo tres hermanos. Pablo, Ernesto y yo*. Pero si es lo más natural: primero se cuentan los tres hermanos, Pablo, Ernesto y yo, y luego estoy yo en el nivel en que se afirma que tengo que reflejar el primer yo, o sea, yo que cuento.” (Lacan 2010, p. 28)

<sup>7</sup> Frege, en sus *Fundamentos de la aritmética*, señala que, al ser todo cuanto es idéntico a sí mismo ( $x = x$ ), el conjunto de lo inexistente ( $x \neq x$ ) queda definido como el de lo que no es idéntico a sí mismo (§ 74), con lo cual se engendra aquel conjunto que necesariamente forma parte de todo conjunto: el conjunto vacío, siendo su cardinalidad 0 una propiedad derivada de la extensión y definición de conjunto vacío. A todo concepto contradictorio, al que no corresponde objeto alguno, le atribuye Frege el número cero. El 1 sigue inmediatamente al 0 en la serie de los números naturales porque bajo el predicado o concepto “igual a 0” cae el objeto 0 al que corresponde el número 1, mientras que bajo el concepto “igual a 0, pero no igual a 0”, no cae ningún objeto, correspondiendo el número 0 a este concepto. (§77) La serie de números naturales empieza con el 0 y ningún número finito se sigue a sí mismo en la serie de los números naturales. (§83) El cero contado como objeto es así asignado a un concepto que no subsume objeto alguno operando el número 1 como soporte representativo de una ausencia y siendo asignado a la serie de los números definida en  $n + 1$ .

#### 4. El *cogito* más allá de la verdad y la mentira

El sujeto tiene lugar en el intervalo entre significantes, habiendo una constitutiva asimetría entre, por un lado, el *sujeto del enunciado* o *yo (je)* que opera como un *shifter* encadenado a un *saber sin sujeto*, y, por otro lado, el sujeto de la enunciación o sujeto borrado del deseo (\$), que remite a un *sujeto sin saber*. En consonancia con el aserto freudiano de que *el yo no es el dueño de su casa*, transita Lacan de un *yo pienso* a un *ello habla* que conduce a una reformulación de un *cogito* que pasa a decir: *pienso donde no soy, soy donde no pienso*. Por lo demás, una vez negada la conjunción cartesiana que aúna *pienso* y *soy*, puede Lacan (2023, p. 147) servirse de las leyes de De Morgan para concluir: “*o no pienso o no soy*”.

Llegados a este punto no ha de extrañar que, frente al lugar que el *yo pienso* ocupaba en Descartes como sede de la verdad en su evidencia original, Lacan homologue el *yo pienso* y el *yo miento*. Si afirmo que “yo miento” me instalo en la paradoja de una afirmación que, si es verdad, entonces es mentira, y que, si es mentira, entonces es verdad (Lacan 1961-62, Clase 1, p. 13). Los teoremas de incompletud de Gödel, que pueden verse como una versión matematizada de la paradoja del mentiroso, proyectan su sombra sobre las posibilidades de fundamentar el edificio demostrativo de la matemática y evidencian el fracaso de la “tentativa de suturar el sujeto de la ciencia (...) lo cual quiere decir que el sujeto en cuestión sigue siendo el correlato de la ciencia, pero un correlato antinómico puesto que la ciencia se muestra definida por el no-éxito del esfuerzo para suturarlo” (Lacan 2009b, p. 818).

Lacan observa que si abordamos el *cogito ergo sum* como una implicación y asumimos la verdad del consecuente *sum*, entonces el *cogito* antecedente podría decir tanto verdad como mentira sin afectar a la verdad de la implicación en su conjunto, pues “la implicación material no exige más que una cosa: que la conclusión sea verdadera.” (Lacan 2023, p. 89) La antinómica vacilación entre el *yo pienso* y el *yo miento* no deja de recordar el siguiente chiste al que hace referencia Freud (1976, p. 108):

Dos judíos se encuentran en un vagón de un ferrocarril de Galitzia. «¿A dónde vas?» pregunta uno de ellos. «A Cracovia», responde el otro. «¿Ves lo mentiroso que eres?», salta indignado el primero, «Si dices que vas a Cracovia, es para hacerme creer que vas a Lemberg. Pero ahora sé que de verdad vas a Cracovia. Entonces, ¿para qué mientes?».

Supuestamente, el chiste consiste aquí en que uno de los interlocutores dice una verdad para mentir, y el otro ve preservada la verdad en esa mentira. Para Lacan la satisfacción del chiste se produce porque uno de los interlocutores atraviesa la red de significantes alcanzando, más allá de lo enunciado, al deseo del sujeto de la enunciación. Lo que el chiste ilustra es que entre enunciante y enunciado no hay una convergencia sino una divergencia y la falla en la cadena signifiante ofrece una fisura a cuyo través el deseo puede vislumbrarse.

En esa fulguración más allá del *je* del discurso consciente es en donde el psicoanálisis lanza su anzuelo, pues allí se halla el sujeto en su fundamento inconsciente (Lacan 1961-62, Clase 4, p. 5). En el contrasentido del chiste se muestra la verdad del psicoanálisis como reverso (Lacan 1961-62, Clase 15, pp. 10-11) de un *je pense* que “remite a un *de qué, de dónde, a partir de qué pienso* que se sustrae necesariamente”; reverso que actúa como un telar que teje mensajes que escapan a la manipulación consciente y que frecuentemente afloran en forma de lapsus, síntomas o sueños. Justamente porque *yo hablo sin saberlo* digo más de lo que sé (1992, p. 144).

No habla, pues, Lacan (2023, p. 274) de una verdad que avance con la claridad de un paso firme, sino que cojea en el síntoma y “no se alcanza más que por vías torcidas” (1992, p. 115). ¿Qué busca Lacan?: “no la verdad que se pretende total” (1992, p. 113), sino aquella “que no puede decirse más que a condición de no llevarla hasta el extremo, de solo decirla a medias.” (1992, p. 112) Por la ranura de ese *medio* que pone en *entre-dicho* lo que expresamente se dice, *no deja de no inscribirse* la *inter-dicción* en la dicción (1992, p. 145). De ahí que, al igual que el *yo pienso* se vincula a un *yo miento*, podríamos vincular el aserto *Yo, la verdad, hablo*, (Lacan 2023, p. 274) con un *Yo, la verdad, callo*, pues no por casualidad Lacan (1992, p. 96) nos recuerda el vínculo entre el vocablo francés *mot* (palabra) y el que no haya ni palabra que responda (*pas de réponse, mot*) o el *motus* (¡chitón!).

Lo que hay detrás del *yo pienso* no es para Lacan, como reclama Husserl, un *sujeto trascendental* sino un *sujeto inconsciente*. En el *cogito ergo sum* cartesiano nos encontramos con un sujeto del enunciado consciente que cae del lado del *yo pienso* y un sujeto de la enunciación inconsciente que cae del lado del *sum*, sujeto segundo que puede des-decir, como en el caso del chiste, al sujeto primero. La transubstanciación cartesiana del “yo pienso”, como sujeto del enunciado, en el “yo soy”, como sujeto de la enunciación, oculta la dimensión del inconsciente y hace pasar por certeza la falacia de considerar que “cuando hablo de mi soy el mismo que aquel del que hablo”. (Lacan 2009a, p. 484) No hay, para Lacan, aseguramiento del ser del sujeto desde la conciencia, pues el “yo pienso” no es presencia sino remitencia al previo “eso” desde el que se articula el pensamiento. El “eso piensa” inconsciente precede a la presencia de la conciencia y, tal y como desvela la lingüística, sigue su propia ley a espaldas de un sujeto que ilusoriamente se cree autoposeer en el *cogito*. “Hay un lenguaje antes de que al sujeto le sea supuesto saber cualquier cosa” (Lacan 2023, p. 410), de modo que al yo como *sujeto supuesto saber*, subyace el inconsciente como saber sin sujeto.

Lo que el psicoanálisis pone de manifiesto es “la duplicidad radical de la condición de sujeto” (Lacan 1961-62, Clase 14, p. 12), pues en el *je pense, donc je suis* aparece una nominación significativa en la que el primer *je* remite a un *sois* que es incógnita existencial no inscribible dentro del perímetro del pensar; el primer *je* remite a un *sois* precedido por un segundo *je* que Descartes introduce de contrabando (Lacan 1961-62, Clase 2, p. 12). Entre estos dos “yo” se abre un vínculo divergente que se replica *ad infinitum*, tal y como ilustra Lacan en el Seminario 9 al matematizar la reflexividad del cogito, esto es la posibilidad, siempre abierta, de decir: *yo pienso que yo pienso que yo soy*.

$$\text{Yo soy} \leftarrow \frac{\text{Yo pienso}}{\frac{\text{Yo pienso}}{\frac{\text{Yo pienso}}{\dots}}}$$

Si damos al *yo pienso* y al *yo soy* el valor uno, entonces construimos una serie convergente que tiende hacia un número determinado: el número de oro<sup>8</sup>.

$1 + 1 = 2$	Primer término de la serie
$1 + \frac{1}{1+1} = \frac{3}{2}$	Segundo término de la serie
$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1+1}} = \frac{5}{3}$	Tercer término de la serie...

Los resultados arrojan una serie de Fibonacci que Lacan ha utilizado en seminarios como *La lógica del fantasma* (2023, pp. 296-300), *De un uno al otro* (2018, p. 305) o *El reverso del psicoanálisis* (2008, pp. 166-169) para ilustrar la inconmensurabilidad el objeto *a* en el sujeto. El número de oro aparecería como resultado de una ratio que arroja un número irracional heterogéneo a la serie, así como el objeto *a* da razón a la cadena de significantes substrayéndose a la misma. Cuando Lacan (2007, p. 293) nos dice que el objeto *a* “encarna el obstáculo con el que tropieza el deseo en su acceso a la Cosa”, no se refiere a un objeto enmarcable en la *objetividad* racional del formalismo lógico-científico, sino de la *objetalidad* de un objeto perdido en tanto que “aquella parte de nuestra carne que permanece necesariamente atrapada en la máquina formal.” (Lacan 2007, p. 233). Al objeto *a* corresponde la objetividad de lo que objeta, de lo no digerible que se atraganta corto-circuitando, “simboliza lo que, en la esfera del significante, se presenta siempre como perdido, como lo que se pierde con la significantización” (Lacan 2007, p. 190).

## 5. Sujeto, *Da-sein* y no-todo

Heidegger quiere habilitar un pensar que evite los malentendidos de comprender al hombre, al modo de la tradición, como *animal racional* (al modo de un conjunto-especie dentro del más amplio conjunto-género) o al modo moderno como *sujeto*; de ahí que denomine *Da-sein* al ser humano. Con ello quiere marcar distancias con respecto a toda concepción sustancialista del ser humano o toda pretensión de comprenderlo como elemento perteneciente a un conjunto delimitable dentro del ser. Ni el ser ni lo humano pueden comprenderse para Heidegger en el registro de lo sustancial reducible a determinación o presencia y su obra está presidida por la cautela de tratar “de impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al «ser» como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre” (GA 9, pp. 411-12). El que el llamado “segundo Heidegger” (Leyte 2005,

<sup>8</sup> También efectúa Lacan el mismo cálculo sustituyendo el primer 1 por el número *i*, que es  $\sqrt{-1}$ , con lo cual se produce una serie no infinita, sino periódica, que ofrece, en un segundo momento el *Ichspaltung* que divide al sujeto en dos y en un tercer momento la unidad restituida (que da 1 como resultado) del significante devenido objeto el *yo pienso*. (Lacan 1961-62, Clase 7, Anexo 2)

pp. 42-48), en lugar de *Dasein*, recurra a escribir *Ereignis*, *Lichtung* o *Seyn tachado*, responda al deseo de alejarse lo más posible de todo cuanto pueda evocar parentescos con una metafísica de la subjetividad.

El ser humano, en tanto que *Da-sein*, no es para Heidegger lugar de una identidad sino zona crítica de eclosión de una diferencia, pues el hombre es espacio (*da*) oscilante de alumbramiento en donde se litigia la diferencia entre el ser y lo ente (GA 95, pp. 69-72). En tanto que *da* o lugar en donde el ser *se da* (*es gibt*), el ser humano “no se limita a estar *en* la zona crítica... Él mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, *es esa zona*” (GA 9, p. 412). Entrar en el *Seyn* es saltar (GA 65, p. 9) al “abismo del *quiebre*” (*Zerklüftung*) entrando en el *entre* que revela el guión del *Da-sein*. Dando ese salto se expone lo humano a *lo más inhóspito y violento*, (*das Unheimlichste und Gewaltigste*; GA 40, p. 164), esto es, a aquello que arranca radicalmente de lo familiar (*heimlich*). “El camino que la diferencia de ser”, señala Heidegger, “ha señalado al pensar, discurre muy pegado al límite de la aniquilación... Aquí se niega todo apoyo y toda protección: todo asidero a lo ente perturba, porque el asidero va contra la verdad.” (GA 95, pp. 72-73) Saltar al *entre* del *Seyn* es entrar en una extraña y peligrosa comarca ambiguamente iluminada (GA 10, p. 28) en donde “se abren abismos, separaciones, extensiones, y se producen grietas” por las que adviene “lo in-audito, lo hasta entonces no-dicho y lo im-pensado” (GA 40, p. 66).

En *Ser y tiempo* la angustia es el temple de ánimo de aquel encontrarse fundamental que, “quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad” (GA 2, p. 189), revela el estado de abierto del *Dasein* como el estar *no en casa* (*Un-zuhause*) de la *inhospitalidad* (*Unheimlichkeit*). Confrontando al *Dasein* con su *ser cara a la muerte* (*Sein zum Tode*), la angustia lo arranca definitivamente de toda familiaridad con lo uno (GA 2, p. 263) y lo revela como ser finito cara al fin (*Sein zum Ende*). Atravesada bautismalmente por el *no* de la muerte, la vida humana se desarrolla entre el *aún no* y el *ya no* de un morir que es la posibilidad más esencial del ser ahí, la única inseparable de su existir finito en tanto que “posibilidad de la imposibilidad” (*Möglichkeit der Unmöglichkeit*) (GA 2, p. 262), esto es, en tanto que posibilidad de finar y *ya no* tener más posibilidades. En Heidegger el *Da-sein* opera como nombre de un *no-todo*, un *no-conjunto* que sólo es mientras la muerte no es, mientras ella falta, y que, cuando ella llega, cuando *ya no* falta, se produce no una realización, sino una des-realización (GA 2, § 45, § 48, §50; GA 9, p. 111).

Lacan, a diferencia de Heidegger, mantiene el término *sujeto* como referencial para comprender al ser humano. No obstante, Lacan desea, al igual que Heidegger, desarrollar un pensamiento liberado de los malentendidos que presiden la metafísica de la subjetividad. Tanto la analítica de la existencia en Heidegger como el análisis del sujeto en Lacan tratan de echar luz sobre una subjetividad del sujeto que se halla mucho más fisurada de lo que la tradición pretendía. El interés de Lacan por la paradoja de Russell o los teoremas de incompletud de Gödel, tiene que ver, de hecho, con el modo en el que ambos ponen de manifiesto que el lenguaje (constitutivo del sujeto) no es un sistema cerrado, sino fisurado.

Lo que para Lacan (2023, p. 83) ilustraría la paradoja de Russell es el modo en el que la operación que define los elementos incluidos en un conjunto deja estructuralmente algo fuera y “el universo no se cierra.” Recordemos, a este respecto, que, en el seminario *La identificación*, el -1 representa el rasgo unario como lugar de la exclusión radical (1961-62, Clase 12, p. 13; Clase 13, p. 11). En la misma línea, cabe destacar, por lo que se refiere a Gödel, que su primer teorema de incompletud demuestra que cualquier sistema suficientemente amplio como para formalizar la aritmética, contiene enunciados verdaderos que no son deducibles dentro de dicho sistema. Un segundo teorema de incompletud, consecuencia directa del primero, demostró también la imposibilidad de demostrar la consistencia de un sistema tal dentro de sí mismo. Ni la consistencia ni la completud son demostrables dentro del propio sistema (lo cual supuso el acta de defunción del programa formalista auspiciado por Hilbert). Turing, por su parte, estableció que si alguien decidiese introducir algún axioma adicional para demostrar un enunciado antes indemostrable, entonces siempre surgirá, aplicando el mismo procedimiento, otro nuevo enunciado que, aun siendo verdadero, no es demostrable dentro del sistema. Todo ello indica cómo todo sistema se halla internamente abierto, es por estructura incompleto y no puede garantizar su consistencia interna. Los sistemas no están suturados sino fisurados.

Esa incompletud por sistema es lo que determina las fórmulas lacanianas de la sexuación. Por un lado, está la *función fálica* como conjunto de todos los hombres sometidos por ley a la castración; conjunto que, a su vez, se funda en la *función padre* en tanto que excepción que dice “no” a la función fálica, esto es, en tanto que aquello que estructuralmente queda fuera del conjunto. Por otro lado, en la mujer se elimina la excepción, de modo que no hay existencia para la cual la función fálica no opere y, por lo tanto, no hay la excepción del Uno particular que funde la universalidad del conjunto (1992, pp. 96-98; 1972-73, Clase 10, pp. 15-16). A consecuencia de ello, no podemos situar totalmente a la mujer ni dentro de la función fálica ni fuera.

El *no-todo* no resulta de que nada lo limite, ya que el límite se sitúa allí de otro modo. Al contrario de la inclusión en  $\exists x. \neg \Phi x$  de la existencia del Padre cuyo *decir que no* lo sitúa en relación con la función fálica, en la posición de la mujer con respecto a la función fálica –en la medida en que en  $\neg \exists x. \neg \Phi x$  está el vacío, la falta, la ausencia de cualquier cosa que niegue la función fálica– solo hay *no-todo*. Ella es en efecto *no toda* (Lacan 2012, p. 202).

El hombre está cortado por el patrón del *no* de la castración y la mujer es *no-toda* porque en ella no hay *no* que funde el todo. *La mujer*, en la medida en que es un *no-todo*, no puede escribirse más que como un *La* barrado “en donde el no-toda está soportado por el no-Uno.” (1972-73, Clase 10, p. 16) De ahí que diga Lacan que “la mujer no existe”, pues sólo se la puede tomar *una a una* por fuera de la serie contable del *uno* y *uno* unario.

La mujer barrada opera como aquello Otro que carece de significante que lo presente, pues para nombrar el sexo sólo hay el falo como significante Uno. El falo opera tanto como símbolo del goce como de su pérdida (Miller 1991, p. 39), pues

hace que el goce obedezca a los límites impuestos por la estructura discreta del lenguaje; dicha imposición de límite implica una deposición de goce. Es por ello que, si bien el goce se inscribe fálicamente en el inconsciente por medio del significante unario, resta un goce femenino que queda más allá del fálico, como goce Otro. Por eso habla Miller de un inconsciente homosexual, porque frente a la primacía fálica, la mujer es *héteros*, “es Otra que el hombre... Así lo dice Freud... la mujer es tabú... Parece, dice llena de misterios, extranjera, enemiga.” (Miller 1991, p. 42) Entre el *no toda* femenino y el conjunto del *todos* masculino hay una falla que hace imposible la complementariedad, siendo por ello que, por más que haya copulación (Lacan 2023, pp. 205-206), las parejas no emparejan: “el gran secreto del psicoanálisis es que no hay acto sexual” (Lacan 2023, p. 259).

## 6. Conclusión

En el seminario *La Angustia*, comenta Lacan (2007, p. 23) que él no desarrolla una *psicología* sino una *erotología*. Platón, en el *Fedro*, identificaba la filosofía como *lo-cura erótica*, empleando una expresión que no deja de hacer justicia a esa sed de unidad que recorre la historia de la metafísica en sus diversas modulaciones como Idea de Bien, Motor Inmóvil, Uno plotiniano, Dios cristiano o Dios veraz cartesiano. No obstante, frente a las pretensiones cartesianas de entender el sujeto como una sustancia cuyo pensar está respaldado por la unidad divina, pronto se alzaron en el pensamiento moderno voces como la de Hume o Kant que desustancializaron el sujeto del conocimiento rotulando el curso de una desustancialización en la que ahondarían tanto el idealismo alemán como las filosofías post-idealistas.

Decía Heidegger que la tarea del pensar había venido siendo tratar de reducir la diferencia a identidad, pero que ahora la tarea era pensar la diferencia en tanto diferencia. Tanto Heidegger como Lacan nos hablan de una diferencia que no se deja reducir a identidad y, por más que sus vías sean diversas, tanto la analítica del *Dasein* como el análisis del sujeto en Lacan transmiten el mensaje de que no hay para el ser humano posibilidad de acceder a una suerte de domingo hegeliano del Espíritu en donde una conciencia reconciliada pudiese, por fin, sedentariamente reposar. Ambos pensadores tratan de esclarecer el carácter esencialmente fisurado del ser humano y la imposibilidad de suturar esa fisura, pues esta última no es una deficiencia de lo humano, sino su condición de posibilidad, no es una herida que tenemos, es una herida abierta que somos, pues somos un original afuera y una constitutiva movilidad que nunca acaba de decirse. La nostalgia del fundamento, las vías que prometen el retorno al paraíso de la unidad perdida, llevan consigo, como a menudo se constata, el peligro del fundamentalismo. Tanto el pensamiento de Heidegger como el de Lacan abren caminos que evitan ese peligro.

## Bibliografía

- Descartes, R. (1969-74). *Oeuvres de Descartes*. Vrin.
- Frege, G. (1973). *Fundamentos de la aritmética*. Laia.
- Freud, S. (1984). Más allá del principio del placer. In *Psicología de las masas* (pp. 81-137). Alianza.
- Freud, S. (1976). El chiste y su relación con el inconsciente. In *Obras completas Sigmund Freud*, VIII. Amorrortu.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege*. GA 5 (pp. 69-104). Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). Der europäische Nihilismus. In *Nietzsche 2*. GA 6.2 (pp. 31-256). Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Die Frage nach der Technik. In *Vorträge und Aufsätze*. GA 7 (pp. 9-40). Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Was heisst Denken?* GA 8. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Was ist Metaphysik? In *Wegmarken*. GA 9 (pp. 103-122). Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). Zur Seinsfrage. *Wegmarken*. GA 9 (pp. 385-426). Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. GA 10. Klostermann.
- Heidegger, M. (2007). Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. *Zur Sache des Denkens*. GA 14 (pp. 67-90). Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). Gelassenheit. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. GA 16 (pp. 517-529). Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. GA 40. Klostermann.
- Heidegger, M. (1982). *Parmenides*. GA 54. Klostermann.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie*. GA 65. Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). Überlegungen VII. In *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. GA 95 (pp. 1-88). Klostermann.
- Lacan, J. (2009a). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. In *Escritos 1* (pp. 461-495). Siglo XXI.

- Lacan, J. (2009b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. In *Escritos 2* (pp. 755-787). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009b). La ciencia y la verdad. In *Escritos 2* (pp. 813-834). Siglo XXI.
- Lacan, J. (2005). *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Paidós.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2003). *El Seminario VIII. La transferencia*. Paidós.
- Lacan, J. (1961-62). *El Seminario IX. La identificación* (versión crítica de E. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2007). *El Seminario X. La angustia*. Paidós.
- Lacan, J. (2010). *El Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (1964-65). *Le Séminaire XII. Les problèmes cruciaux de la psychanalyse* (pp. 332-854). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf)
- Lacan, J. (1965-66). *Séminaire XIII* (pp. 833-1256). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1964\\_1967.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1964_1967.pdf)
- Lacan, J. (2023). *Le Séminaire XIV. La logique du fantasme*. Seuil.
- Lacan, J. (2018). *El Seminario XVI. De un uno al otro*. Paidós.
- Lacan, J. (2008). *El seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Paidós.
- Lacan, J. (2012). *El Seminario XIX. ... o peor*. Paidós.
- Lacan, J. (1992). *El Seminario XX. Aun*. Paidós.
- Lacan, J. (1972-73). *Otra vez / Encore* (versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte). Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1973-74). *Séminaire XXI. Les Non-Dupes Errent* (pp. 1525-1776). L.A.L.I. L'Association Lacanienne Internationale. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1967\\_1974-1.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1967_1974-1.pdf)

Lacan, J. (1974-75). *Séminaire XXII. RSI* (pp. 1-211). L'A.L.I. L'Association Lacanienne International. [https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire\\_seminario\\_transcription\\_ALI\\_1974\\_1978.pdf](https://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/seminaire_seminario_transcription_ALI_1974_1978.pdf)

Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Alianza.

Miller, J. A. (1991). *Lógicas de la vida amorosa*. Manantial.

