

Acerca del uso que Lacan hace de Parménides y
su filosofía para pensar el final de análisis como
atravesamiento fantasmático

(de la ontología al Uno)

Índice

Introducción. Planteo del Problema

Capítulo 1. Lo que Parménides enseña sobre el Ser a Lacan

Capítulo 2. Lo que Lacan lee de la imposibilidad parmenídea

Capítulo 3. De la insuficiencia del atravesamiento del fantasma como final de análisis: selección de testimonio de pases I

Capítulo 4. Lacan lector del Parménides: la primer hipótesis (diálogo platónico)

Capítulo 5. Hacia un nuevo final de análisis: Del Uno de la existencia

Capítulo 6. Selección de testimonios de pases II

Capítulo 7. Conclusión

Problema

Acerca del uso que Lacan hace de Parménides y su filosofía para pensar el final de análisis como atravesamiento fantasmático

(de la ontología al Uno)

Krasnogor Rafael

El final de análisis como atravesamiento del fantasma no puede ser la última palabra, de allí que se requiera algo más o, mejor dicho, algo diferente para hacer con su insuficiencia. Tanto Parménides como el diálogo sobre *El Parménides* de Platón advierten este punto indecible y Lacan supo leer en ellos este aspecto.

Lacan utiliza en dos oportunidades al filósofo Parménides y al diálogo de Platón el Parménides en otras dos. La primera en 1954 en la que es invitado a brindar una conferencia sobre el *símbolo y su función religiosa*. La segunda, muy avanzada su enseñanza, entre 1971 y 1973 a la altura de los seminarios *...o peor y Aún*. Las fechas tanto para el diálogo como para la del filósofo de Elea son las mismas.

Vemos los contextos en el que lo menciona. En 1954 Lacan comienza su disertación analizando el símbolo y lo primero que señala es que éste se caracteriza por tener "un valor de relación de sujeto a sujeto" (Lacan: 1954. Pág. 57) al mismo tiempo criticará a Mircea Eliade, el fenomenólogo historiador de las religiones, quién piensa al símbolo como un prelenguaje razón por la cual Lacan lo criticará desde el estructuralismo. En cuanto a su valor relacional dirá que el símbolo es Tésera en el sentido griego del término, la que quebrada y luego reunida "constituye -dirá Lacan- lo que estamos buscando" (Lacan: 1954. Pág. 58). Luego rescata el valor universal del símbolo en el sentido de que es universalizante, constituye un universo. Por otro lado, hablará de la experiencia del símbolo y de ésta como noción de reunión. Ahora bien es

importante aclarar el contexto de la exposición para entender la idea del símbolo como experiencia. Básicamente Lacan está tomando la experiencia a partir de lo expuesto por el padre Lucien es decir, de una experiencia personal, una experiencia mística (Lacan: 1954 Pág. 58)

Luego Lacan indica otras características del símbolo, quizás la más relevante, el de su relación con la palabra "si hay algo donde se muestra bien la función creadora, fundadora del símbolo, es precisamente en la palabra" (Lacan: 1954. Pág., 59). A partir de aquí la conferencia se desarrolla en torno a la palabra y señala algunas características fundamentales como ser 1) la palabra en su función simbólica y propone volver al mundo a partir de la palabra (Lacan: 1954. Pág., 62). 2) Hablará de la palabra como acción puesto que si en el principio era el verbo no había nada antes lo que hay entonces es la acción -verbo- (Lacan: 1954. Pág. 62) 3) En su función de reconocimiento del sujeto por el sujeto, las referencias que propone son San Agustín "al que leemos de vez en cuando, al que releemos a veces, al que buscamos en los rincones cuando tenemos buenas pistas".(Lacan: 1954. Pág., 65). También la palabra se ordena en la dimensión de la verdad en la medida en que es otra cosa que la realidad (Lacan: 1954. Pág. 65).

Por último formula su ontológico a partir de San Juan de la cruz y su poesía la noche oscura. Sobre este punto sostiene que el simbolismo desempeña un papel muy pequeño y lo central es el lugar del yo y plantea la extinción completa de las pasiones del amor propio (narcisismo) y se pregunta:

Qué queda algo que debemos buscar en el orden de la unicidad de la existencia. No me extenderé más sobre esto hoy, pero es cierto que aquello de lo que se trató es del orden del ser. Después de haber demostrado tanto que el hombre es el soporte de la palabra y que esta lo arrastra a los sitios más inesperados respecto de los cuales él es el más desigual, terminamos por preguntarnos dónde está lo esencial. ¡Es el ser, en suma! El modo en que el hombre constituye su ser en la palabra es

todo un problema, porque el ser rebasa el orden de la palabra. Esto se sabía desde el inicio, ya que el señor Parménides vino a recordarnos que <<el ser es, la nada no es>> (Lacan: 1954. Pág. 83)

Vemos como para Lacan la palabra es insuficiente para nombrar el ser, no alcanza. Al mismo tiempo el ser señala un fuera de la palabra un más allá de ella.

II

El segundo encuentro con Parménides es entre los años 1971 y 1973 cuando dicta los seminarios ... *O Peor y Aun*. Clases en las que no faltan la referencia filosófica y ontológica, pero además, en las que produce un giro en sus desarrollos teóricos y clínicos. La primera mención es el 15 de marzo de 1972 en ésta clase como en las anteriores Lacan analiza el diálogo de Platón el Parménides y lo compara con la estructura del diálogo analítico "...lo que denominamos diálogo tiene por función circunscribir cuál es el *real* que puede causar la ilusión de que podamos llegar a algo dialogando con alguien" (Lacan: 2016 Pág. 127). Lacan se interesa en este diálogo por lo que Platón desarrolla con relación al Uno de la primera hipótesis parmenídea

Así es cómo pretendo llevarlos a algún lado al perseguir mediante esta bifidez del Uno. Ese uno que Platón distingue también del ser. El ser es Uno siempre, en todos los casos, pero el Uno no sabe ser como Ser: he aquí lo que por cierto está perfectamente demostrado en el Parménides. Precisamente de aquí surgió la función de la existencia. Aún si no es, el Uno no deja de plantear la cuestión, y la plantea tanto más cuanto que, donde quiera que de aquí en más debe tratarse de la existencia, la cuestión girará siempre en torno al Uno. (Lacan: 2016. Pág 132).

Es en éste contexto que menciona a Parménides como el primer en haber dado un paso en el intento de aprehender lo real con relación a sus antecesores.

En ese medio en el cual se trataba en suma de saber qué cosa es lo real, ya había existido el paso dado por Parménides. Una vez dicho que estaban el aire, el agua, la tierra, el fuego, no quedaba más que recomenzar. El paso de Parménides consiste en haberse percatado de que el único factor común de toda esa sustancia era el de ser decible" (Lacan, 2016. Pág. 128).

Justamente es la decibilidad del Ser lo que interesa a Lacan tanto del filósofo Parménides que abre esta vía, la de lo decible y la de lo indecible, como la de Platón que ilumine lo indecible de todo discurso a partir de la primera hipótesis del diálogo del Parménides y por eso sostendrá en clara resonancia parmenidiana como también platónica aunque contra poniéndolos "*Lo que solo existe no siendo*". Aquí ubica Lacan su aporte. Una nueva vía del conocimiento

La segunda mención a Parménides es el 19/12/72. Lacan se interesa por la sencillez con la que plantea la diferencia entre lo que es y lo que existe, ironista Lacan dirá, Parménides dice lo que tiene que decir de la manera menos necia. Vemos la cita en contexto.

Afortunadamente, Parménides en realidad escribió poemas ¿Acaso no emplea -en esto priva el testimonio de la lingüística- aparatos de lenguaje que se parecen mucho a la articulación matemática, alternancia después sucesión, encuadramiento después alternancia? Ahora bien, justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decirnos de la manera menos necia. Sino que el ser sea y que el no ser no sea, yo no sé qué les dice eso a ustedes, a mí me parece necio. Y no hay que creer que me divierte decirlo.

No es casual el interés de Lacan en la filosofía de Parménides. En primera instancia hay que remarcar la manera en la que el Eleata

transmite: un poema y, por su intermedio, distintos aparatos de lenguaje. Es decir, que el poema usa modos de lenguaje diferentes como el de las matemáticas, la métrica poética de Homero, además, de la razón argumentativa. En otras palabras es un poema escrito que invoca la transmisión oral más las alegorías, la persuasión y demostración por el absurdo y, al mismo tiempo, desplaza la verdad divina y sagrada de los dioses y la reemplaza por la verdad como un viaje. Para concluir. Hay que reconocer que Lacan se aleja de Parménides, dirá, "Parménides estaba equivocado" (Lacan: 1973. Pág). La razón radica no en el modo de hacer filosofía -los aparatos de lenguaje- con el que Lacan estaría, creemos, de acuerdo sino con el resultado, su filosofía: el Ser parmenídeo conduce al Otro del Otro aunque también hay que decir muestra el límite de la palabra, su insuficiencia.

HIPÓTESIS

El ser parmenídeo es el antecedente del atravesamiento del fantasma como final de análisis y al mismo tiempo le enseñe a Lacan de la insuficiencia de dicho atravesamiento. El ser parmenídeo es entonces también el más allá del fantasma.

Capítulo 1

Lo que Parménides enseña sobre el ser a Lacan

Son escasas y puntuales las referencias de Lacan al filósofo Parménides más no por ello intrascendentes para sus desarrollos e intereses teóricos y clínicos. Es por esto que en este capítulo y en el que sigue se analizará, primero, el pensamiento del filósofo y, segundo, la lectura que Lacan hace de aquél.

Creemos encontrar en el psicoanálisis cierto escepticismo en torno a la filosofía y muy específicamente a la que deriva Parménides, sin embargo, vale la pena recordar unos comentarios de Barbara Cassin en sus libros: *Jacques el sofista. Lacan, Logos y Psicoanálisis*. Allí cuenta la especialista en filología y filosofía antigua que Lacan se interesó por la Doxografía alrededor de 1975 cuando Cassin se encontraba dictando una serie de cursos “Supuse que algún analizante había hablado de mí en un diván (...) y del efecto que tenían mis lecciones particulares a esos analistas «supuestos saber» que querían aprender, realmente enloquecidos por el deseo de saber, filo-sofos tanto como sofo-filos, prendados del saber y entendidos en materia de amor”¹, escribe Cassin. Además, recuerda que cuando comienza a dictar clases particulares a Lacan sobre sofística solía agitar nudos borromeos sobre su escritorio y lo primero que llamó su atención fue la palabra Doxografía, palabra que, explica Cassin, está formada por Grafía, es decir, escribir, fijar pero además trata del pasaje de lo oral a lo escrito, es decir, del pasaje de una modalidad de transmisión a otra, que aclaramos es lo que marca el camino de Parménides al diálogo platónico *El Parménides*, en otras palabras el pasaje de la ontología a la existencia.

¹ Cassin, B. *Jacques el sofista. Lacan, Logos y Psicoanálisis*, Ed. Bordes Manantial, BsAs, 2013, Pág, 15

El «entusiasmo» es oral para los griegos, es la manera en que el dios «se mete en», dentro de nosotros, se transmite. Un diálogo de Platón, *Ion*, está allí todo él para mostrar de qué modo lo oral es una cadena de presencias: «Canta, diosa, la ira de Aquiles», de la musa al poeta, del poeta al rapsoda, y del rapsoda al oyente. Y esto vale para el pensamiento: con una cita es posible hacer sensible lo oral en el poema de origen, el Poema de Parménides. En su comienzo, «la diosa [...] me acogió con benevolencia, asió mi mano en su mano derecha, tomó la palabra y se dirigió a mí: "Joven, etc" he² aquí la garantía de la palabra dicha y de la transmisión oral³.

Parménides nace hacia fines del siglo VI A.C. Se sabe con precisión el lugar de su nacimiento, Elea, al sur de la actual Italia. Por el contrario su nacimiento resulta al menos impreciso, sin embargo la fecha del natalicio es el resultado del consenso de los especialistas. Sobre todo se tiene en cuenta las referencias de Platón en el diálogo que lleva el nombre del filósofo. En palabras de Nestor Luis Cordero especialista en Parménides:

Hay dos fechas diferentes sugeridas por dos fuentes distintas, si bien en ambos casos, como veremos, se debe recurrir a sofisticadas deducciones. Una de las fuentes es un historiador, la otra, un filósofo ¿Qué testimonio debe privilegiarse? La cuestión es importante porque casi treinta años separan las fechas propuestas por las dos fuentes. No obstante, podría suponerse que la cuestión hubiese debido resolverse a priori: como se trata de precisar una fecha, es decir, un dato histórico, pareciera que la última palabra tendría que corresponder al historiador. En el caso presente, las cosas no son tan simples, porque el historiador utiliza datos que permiten deducir una fecha, pero que no la imponen, y el filósofo en cuestión es Platón, cuya autoridad suele suscitar entre los

² El subrayado es nuestro

³ Cassin, B. *Jacques el sofista. Lacan, Logos y Psicoanálisis*, Ed. Bordes Manantial, BsAs, 2013, Pág, 17

especialistas una aceptación reverencial de todo cuanto ha dicho, incluso respecto de acontecimientos históricos⁴.

El Pensamiento de Parménides resulta clave para los posteriores desarrollos de la filosofía, tanto es así que Platón se refiere en el diálogo Teeteto con los calificativos de venerable y terrible⁵ y respecto del pensamiento parmenídeo sostendrá “Me parece que -Parménides- alcanzó una profundidad de una calidad desconocida, pero temo que no comprendemos sus palabras y, más aún, que no seamos capaces de captar el pensamiento que ellas expresan”⁶

Estas palabras de Platón son muy importantes, no sólo ilustran la relevancia y complejidad del pensamiento parmenídeo sino que iluminan un aspecto crucial de aquel y es el de que sus axiomas no están cerrados a una interpretación, al igual que su nacimiento y, si nos interesa destacar este aspecto, es para poner de manifiesto el velo fantasmático que envuelve a la figura y el pensamiento de nuestro filósofo. Al no comprenderse qué quiso decir, es posible otras lecturas como las que realiza Lacan y esperamos mostrar en esta investigación. Por otro lado, también hay que decir que los comentarios de Platón son importantes para nuestro trabajo puesto que en la segunda parte de la investigación se analizará el diálogo de Platón a la luz de Lacan específicamente en el seminario 19 ...*O Peor* en donde dará un paso, del filósofo Parménides al diálogo platónico *El Parménides*. Al mismo tiempo en el que no sólo hace una interpretación del filósofo de Elea sino que va más allá de él. "En ese medio en el cual se trataba en suma de saber qué cosa es lo real, ya había existido el paso dado por Parménides. Una vez dicho que estaban el aire, el agua, la tierra, el fuego, no quedaba más que recomenzar. El paso de Parménides consiste haberse percatado de que el único factor común de todas estas sustancias era el de *ser decible*"⁷, sostiene Lacan. Si Lacan subraya el paso decisivo de Parménides, es necesario subrayar

⁴ Cordero, N. L. *Siendo se Es. La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 18

⁵ Platón, *Teeteto*, 183e

⁶ Platón, Op. Cit. 183e, 184a

⁷ Lacan, J. ...*O peor seminario 19*, ed. Paidós, Bs As 2016. Pág 128

el paso decisivo de Lacan al sostener que el factor común de todas esas sustancias era el de ser decible. Destaca de este modo el elemento lingüístico implicado en ellas, en otras palabras, la dimensión del lenguaje. Esta es su interpretación, pero además, como mostraremos más adelante, será el paso fundamental, salir de la esfera del diálogo apoyándose en él. Lo toma como modelo al diálogo platónico y al filósofo de Elea Parménides.

Es decisiva la interpretación que Lacan hace del pensamiento de Parménides si tenemos en cuenta el consenso de los estudiosos de la filosofía antigua al acordar que ésta surge como una pregunta general y a la vez sencilla ¿Qué existe? Las distintas respuestas que Lacan las conoce porque las menciona en la cita, son respuestas a lo que existe, a lo real en términos filosóficos. Ahora bien, “Con Parménides nos encontramos ante algo completamente nuevo un salto cualitativo cuyo condicionamiento histórico no sabemos explicar”⁸, escribe Giorgi Colli. La novedad es que no formula un principio, o una sustancia como sus predecesores o una fórmula, por el contrario, indica aquello que hace posible que *todo exista*. En otras palabras, *el hecho de ser*, si no hubiera ser *nada sería*. “El filósofo debe afirmar, en primer lugar, que hay realidad y, en esta fórmula, es el **“hay”** lo que debe privilegiarse”⁹, explica Cordero. Creemos imposible que Lacan desconociera o no esté advertido de la importancia del **paso** que fórmula Parménides al enunciar **hay** sobre todo teniendo en cuenta los desarrollos lacanianos al respecto.

¿Cuál es el recto sentido para comprender este axioma fundante de la filosofía? Pues bien, tenemos que decir **que hay**. Es por ello que surgieron diversas y múltiples interpretaciones que dieron lugar a un discurso del ser que se denomina ontología clásica, como es la lectura que propone Cornford quién sostiene que el ente parmenídeo es un “Ser Uno, no una mera abstracción; resulta ser una sustancia única, continua y

⁸ Colli, G. *Gorgias y Parménides*, Ed. Siruela, España, 2010, Pág 109

⁹ Cordero, N.L. *Cuando la realidad palpataba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Ed. Biblos. 2014, Argentina, Pág. 55

homogénea que llena la totalidad del espacio. Según opinaba Parménides, hasta ese punto podemos llegar con la razón, pero no podemos ir más allá.”¹⁰ Si bien Lacan se interesa por el límite o borde a partir del cual no es posible ir más allá, tenemos que señalar que de la interpretación de Cornford se va a diferenciar al destacar, como ya indicamos, la decibilidad del hecho de ser. Destacamos la idea de decibilidad porque es un término específico para referirse a procedimientos que derivan dada una determinada situación. En otras palabras dado un sistema de axiomas sólo es posible decir o deducir determinado tipo de expresiones, hay un procedimiento de decisión según ciertas reglas propias del sistema. Este es el aspecto que Lacan enfatiza del lenguaje en la dimensión del ser parmenídeo.

Vamos al poema de Parménides.

Creemos que Parménides es importante para los analistas, su importancia radica, además de lo señalado respecto del lenguaje, en otras cuestiones que mostraremos en este capítulo. La primera que destacamos es que escribió lo que escribió de un modo muy particular, más bien habría que decir de un modo fundamental y que coincide con los intereses de Lacan de su primera enseñanza. Lo hizo como poema. “En la primera época de su enseñanza, Lacan designa lo que estaba en juego en un análisis mediante el término *epopeya*¹¹, que también está tomado de la poesía. Hacer de la propia vida una *epopeya* al narrar: en eso consiste su resolución de hacer un esfuerzo de poesía”¹², sostiene Miller. Si bien el poema de Parménides no se refiere a la vida en particular ni del autor, ni de ningún sujeto, curiosamente el sujeto se presenta como inexistente como mostraremos más adelante, lo fundamental que encontramos en este texto es que da forma narrativa a lo que carece de forma, a lo que se presentaba como enigma. Es por ello que creemos que

¹⁰ Cornford, *Platón y Parménides*, Ed. La Balsa de la Medusa, Madrid, 2015, Pág. 73

¹¹ El poema de Parménides justamente intenta emular la *epopeya* clásica de Homero y Hesíodo. Explicar

¹² Miller, J-A. *Un esfuerzo de poesía*. Ed. Paidós, Bs.As. 2016, Pág. 207

Lacan se sirvió de este poema en tanto modelo para pensar su clínica y fundamentalmente el final de análisis como atravesamiento del fantasma. "La sustancia de una epopeya quizá no sea lo que se produce, lo que se describe, lo que cae como un caso, lo que acontece. La epopeya es un esfuerzo por dar un sentido a lo que les cae encima, y ello demanda un esfuerzo para ir más allá. Lo que el psicoanálisis aporta de más acá quizás esté enlazado *esencialmente al más allá*¹³. Lo subterráneo que excava la interpretación tal vez no sea separable de lo sobrenatural a lo cual la epopeya aspira"¹⁴, explica Miller. Decíamos dar forma a lo que se presenta sin forma o mejor dicho como absoluto, el poema ilustra a partir de un proceso de razonamiento, de un determinado número limitado y finito de deducciones unos resultados que denominamos absolutos. Recordemos al discípulo de Parménides, zenón, el cual siguiendo los axiomas que se derivan del poema fórmula la paradoja que lo hizo famoso: la de Aquiles y la tortuga aquella en la cual al gran corredor se le vuelve imposible alcanzar a la tortuga que siempre le lleva un pasos por delante.

La epopeya o poesía parmenídea le sirve a Lacan como modelo para pensar el fantasma y su atravesamiento. Acaso no encontramos en el fantasma fundamental un argumento al cual es posible reducir la significaciones y a partir del cual se construyen las mismas. Vemos a continuación la poesía y su singular configuración.

El poema fue escrito hacia fines del siglo VI o principios del siglo V antes de Cristo y por supuesto la escritura se basaba en transcripciones a mano a lo largo del tiempo. Lo interesante del hecho es que del poema original no quedó nada, sus huellas son rastreables hasta el siglo VI de nuestra era. Cordero sostiene que "La última referencia concreta al libro aparece en el filósofo neoplatónico simplicio (quién, como se sabe, había abandonado Atenas en 526 de nuestra era a raíz de la clausura de la Academia Platónica) cuando, después de citar varios versos del Poema,

¹³ El subrayado nos pertenece

¹⁴ Miler, J-A. Op. Cit. Pág 207

aclara que se permite esa libertad "a causa de la rareza del libro de Parménides"¹⁵. Esta será la última noticia del escrito de Parménides.

La pregunta que podemos hacernos es ¿Cómo se leyó Parménides en los años posteriores y cómo lo leyó Lacan? La respuesta a la primera pregunta es el resultado de un laborioso trabajo de reconstrucción del texto que se logró en parte, cuenta Cordero. La labor consistió en la recopilación de los textos a partir de diversas disciplinas como ser: filósofos, historiadores, matemáticos, médicos y autores trágicos, cuyos escritos contenían citas del poema parmenídeo.

En síntesis sabemos del poema a través de las citas. Las primeras referencias se remontan a Platón que transcribe algunos fragmentos o versos en alguno de sus diálogos como ser el Sofista, el Teeteto, El banquete y, por supuesto, en el diálogo que lleva el nombre del filósofo de Elea, pero allí extrañamente no hay cita del poema, sí en cambio, del problema que aborda Parménides y, por supuesto, en clara alusión a su poema. Luego encontramos referencias textuales en Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico hasta Simplicio.

La reconstrucción propiamente del texto del poema se inicia poco después del Renacimiento, explica Cordero, antes solo había referencia de autores. El verdadero trabajo hermenéutico es de Henri Estienne en 1573 hasta Herman Diels en 1903. Es gracias a estos hombres y sus trabajos que hoy leemos el poema de Parménide. La importancia de esta breve historia de la reconstrucción del poema es para señalar que hay fragmentos olvidados, perdidos y que la versión que se conoce es incompleta. A continuación se analiza la forma y el contenido propio del poema.

Sabemos que Parménides para su poema adoptó una forma particular que es el de la poesía épica. La razón es muy sencilla, es el mejor medio de llegar una mayor cantidad de individuos, es el mejor modo

¹⁵ Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 26

de influir en una mayoría habituados a los textos fundamentales de la cultura helena, aquellos en lo que abreva la antigua Grecia, es decir, Homero y Hesíodo, relatos en lo que los griegos eran educados. Entonces Parménides intenta formarlos, educarlos, a partir de este poema. Nuestro filósofo se preocupa por interesar a un público lo más amplio posible, ironías del destino es que la cultura occidental haya formado su espíritu filosófico en este poema, el cual, no estaba en los cálculos de Parménides. Ahora bien, para lograr su cometido utilizó diversos recursos y estrategias tales como el uso de imágenes alegóricas, la persuasión, la demostración por el absurdo y otras. De manera general el poema tiene dos notas importantes. Uno, será una Diosa desconocida, no perteneciente al panteón de dioses clásicos de la antigüedad griega, la que inicie en el conocimiento al sujeto que desea “saber”. Dos, la idea de verdad parmenídea será completamente diferente a la que surge del mito de los relatos antiguos de los héroes que con el ejemplo forman y conforman el espíritu griego, es lo que se conoce como la *paideia*. A partir del poema la verdad “no vendrá del pasado; ella surgirá de la reflexión bien encaminada, metodológica, respetuosa de ciertos principios y consciente del abismo que se abre ante la eventualidad de ser víctima del error”¹⁶, explica Cordero. Una verdad próxima a la equivocación no porque surja de ella, sino, porque fraterniza con ella. Algo de lo cual Lacan supo aprovechar al formular que la verdad surge de la equivocación pero antes necesito de Parménides.

Consideraremos a continuación el contenido del poema. Dada la extensión del mismo por la forma épica que adopta nos detendremos en aquellos aspectos centrales para nuestra investigación.

El poema es la demostración argumentada de que “*hay algo*” mientras podría no haber. El asombro o, porque no, el júbilo es ante la dicotomía. El poema se inicia como los relatos épicos de Homero con un viaje, aunque este es diferente. Los personajes que componen la travesía

¹⁶ Cordero. N. L. Op. Cit. Pág. 30

mítica no son dioses típicos del mundo antiguo. El héroe no tendrá que atravesar grandes dificultades, a veces, imposibles hasta poder completar su periplo, y así fundaron una ciudad y pasar a la inmortalidad o instituir una norma como en la mitología clásica. El héroe del poema se prepara para una travesía que cambiará su posición en el mundo, o al menos así pretende el autor del poema, no es posible afirmar que es un viaje interior. En definitiva se trata de un viaje que enseña, forma en el sentido antiguo del término al héroe o aprendiz a pensar con razón. Es un viaje instructivo que no requiere de ninguna preparación espiritual.

Fragmento 1

1 Las yeguas que me conducen hasta donde llega mi ánimo, me impulsaron, pues, guiándome, me llevaron hacia el camino de la diosa, lleno de signos, la cual, <respecto de todo> conduce <ahí>" al hombre que sabe¹⁷.

Este es el fragmento con el que se inicia la poesía. Destacamos a continuación algunos de sus aspectos más relevantes. Primero nos encontramos con un sujeto que es llevado ante la diosa mediado por unas guías aunque impulsado, hasta donde llegue, por su ánimo ¿Por qué Parménides propone una diosa para transmitir los secretos fundamentales al iniciado y más que transmitir habría que decir es invitado a deliberar, hablar, más aún, con una divinidad desconocida por el mundo antiguo? Sí podemos especular sobre la intención del poema, puesto que, al evocar el epos homérico a través del estilo del hexámetro¹⁸ pretende alcanzar a la mayor cantidad de sujetos, como ya dijimos. Es al hombre común, ahí intenta llegar Parménides, pero también hay que decir, que se diferencia de los mitos clásicos y es por ello que recurre a una diosa desconocida. Por otro lado, es importante destacar que el héroe del poema no es pasivo, no recibe los secretos de la diosa, muy por el contrario, esta

¹⁷ Usamos la traducción de Cordero, N. L. en Cordero, N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 218

¹⁸ Explicar que es

misteriosa divinidad invita o por qué no decir causa al héroe a deliberar lo que requiere lejos de una pasividad una posición más activa.

En el fragmento recién mencionado leemos “Hasta donde llegue por su ánimo” La palabra utilizada por el poeta es *thymós* la cual tiene múltiples sentidos en Homero. Hace referencia a coraje, impulso, pero también a camino a seguir y lo que nos interesa destacar es la que podría traducirse como deliberación. Entonces la diosa desconocida causa al coraje por la verdad vía la deliberación a través de un camino. También es posible otra interpretación la que puede leerse como un impulso voluntario pero no en el sentido de la voluntad yoica sino de la decisión. “Circe presenta a Ulises los dos trayectos o caminos que se presentan para su navegación, le dice que él tendrá que decidir en su *thymós* el camino a seguir. El *thymós* está entonces relacionado también con la deliberación”¹⁹, explica Cordero. Por su parte Barbara Cassin hace una interpretación del mismo fragmento que nos parece importante destacar “Se impone una primera observación, tan obvia que al parecer no se le ocurrió a nadie. Ulises y “el hombre que sabe”, el hombre que dice “yo” y a quien la diosa se dirige en el fragmento 1, ocupan el mismo lugar en la búsqueda del retorno o la verdad. Pero mientras que Ulises, siempre él, está atado al mástil en el episodio de las Sirenas, lo que está retenido en las ligaduras del límite ya no es el hombre sino “lo que es”²⁰. Lo que Cassin muestra es que el héroe clásico es sustituido por el héroe parmenídeo que a su vez padece un desdoblamiento entre el que sabe, el saber, y lo que se es o lo que está siendo. En otras palabras, se produce una bifurcación entre *el ente* y *lo que es*, o, también, entre el sujeto y lo que es. Acaso a partir de Lacan no podemos decir que *lo que es* es el fantasma del sujeto. *Lo que está siendo*, el mástil en el que está atado Ulises no podemos pensarlo como el argumento del fantasma. El fantasma como argumento no reduce todos los enunciados para arribar

¹⁹ Cordero, N. L. en Cordero, N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 38

²⁰ Cassin, B. *El Efecto Sofístico*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Bs As. 2008, Pág. 38

en última instancia a la conclusión *hay algo que está siendo*, razón por lo cual es necesario ir más allá²¹.

El otro aspecto destacado del fragmento 1 es que es un camino que conduce al saber. En el fragmento aparece de un modo enigmático puesto que dice: conduce al hombre que sabe. Sin embargo, este hombre que sabe, o mejor dicho, el saber es un lugar al cual se llega y solo con esfuerzo y deliberación. De modo tal que no es el saber sobre algo que se recibe. Por otro lado, hay que decir que el saber al que se arriba implica un cambio en el sujeto, porque ahora es un hombre que sabe. Así pues, el saber y la verdad son las formas inéditas que introduce el poema.

Hay un último detalle que queremos señalar en este primer fragmento del poema y es el que se refiere a los signos que indican el camino de la diosa. Ahora bien, cuando se analice el camino a recorrer, *hodos* en griego, se profundizará en estos signos. Ahora lo que nos interesa indicar es que tal como está enunciado en el poema signos o en griego *pheme* remite a múltiples significados y según la etimología esta palabra puede leerse como: señal, indicio, o prueba, pero también, remite a palabra, dicho y, por último, mención. En *Edipo Rey* de Sófocles se encuentra éste término en el siguiente párrafo: “¿Qué *pheme* del Dios nos traes?”²² Recordemos que Lacan se va a referir a Parménides y su poema como dicho mansión y creemos que para una recta comprensión del neologismo es necesario comprender esta aclaración además de destacar la lectura precisa que tenía Lacan del poema de Parménides que sin mencionarlo directamente hace referencia al *pheme* en toda su resonancia, al menos creemos que es posible hacer esta lectura que proponemos.

Para concluir con el primer fragmento y su resonancias en Lacan analizaremos a continuación el último verso.

²¹ Sobre este más allá volveremos en la segunda parte del trabajo cuando analicemos el diálogo de Platón el Parménides a partir del cual y siguiendo la lectura que Lacan realiza podemos decir lo que sólo existe no siendo

²² Sófocles, *Edipo Rey*, Ed. Gredos, España, 2008, Pág. 202

24 Oh, joven, acompañado por guías inmortales y por las yeguas que te conducen al llegar a mi morada, salud!, pues no es un destino funesto el que te ha empujado a tomar este camino (que, en efecto, se encuentra fuera y separado del sendero de los hombres), sino Themis y Dike. Es necesario, entonces, que te informes de todo; por un lado, del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, y, por el otro, de las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción²³

El fragmento menciona dos divinidades clásicas del mundo antiguo, Themis y Dike diosas de la verdad y la justicia pero también de la violencia. Ahora bien, en el contexto del poema parmenídeo tendrán un sentido novedoso o, mejor dicho, conservarán el antiguo, el de la argumentación, persuasión y violencia pero en el contexto del poema se tratará de argumentación, persuasión y violencia en un sentido distinto, ya no el de la justicia, sino, el de la razón argumentativa. Ahora son los argumentos los que persuaden convencen y no por su relación a lo sagrado como en el sentido antiguo. "Un razonamiento no es un pensamiento, es un conjunto de pensamientos relacionados de cierta manera. Pero este encadenamiento de pensamientos supone una sucesión ordenada, metódica. Por esta razón Parménides propone encaminar los pensamientos es decir formar con ellos un razonamiento"²⁴, explica Cordero. Por supuesto que la violencia también toma su lugar en este nuevo ordenamiento que no será como el antiguo ligado a algún acto de justicia, por el contrario se traducirá en la necesidad propia del razonamiento argumentado, como veremos enseguida en el poema.

Hacia el final del fragmento que analizamos vemos que el saber se vincula a la verdad, recordemos que en la primera parte decía *el hombre que sabe* y ahora menciona a la verdad y los dos caminos que conducen a ella, caminos que, hay que señalar, son por medio de la palabra, más bien la palabra. El poema dice que *es necesario que el hombre que sabe*

²³ Usamos la traducción de Cordero, N. L. en Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 218

²⁴ Cordero. N. L. Op. Cit. Pág. 54

se informe de todo. El todo al que se refiere Parménides es un compuesto de dos formas de palabras absolutamente diferentes, una está constituida por las opiniones de los mortales o doxa y, la otra, por la palabra que dice la verdad según el ordenamiento argumentado, como dijimos más arriba, pensamientos relacionados de cierta manera, es decir, no arbitrariamente. De allí que la verdad esté bien redondeada, la palabra verdadera más la doxa o palabra vacía configuran un todo bien redondeado.

Creemos pertinente rescatar como Lacan en *El símbolo y su Función Religiosa* define la palabra. Porque es en esta conferencia la primera vez que menciona a Parménides y al ser en el sentido del filósofo. "La palabra se ordena en la dimensión de la verdad, en la medida en que la verdad es otra cosa que la realidad. La palabra introduce una dimensión diferente en la realidad, que es la verdad"²⁵.

Lo interesante del poema es que no hay verdad sin opinión el todo del que habla el poema no es más que una aspiración que se resuelve en el discurso y que toma una forma muy particular, el de la circularidad. De allí que Parménides hable del corazón imperturbable de la verdad bien redondeada, por ello en uno de los fragmentos del poema leemos: "Pues << tu comenzarás>> por este primer camino de investigación, y luego por aquel forjado por los mortales que nada saben, bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en su pecho al intelecto errante. Son llevados ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio, que consideran que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida"²⁶

El corazón imperturbable de la verdad significa que esta no está expuesta al movimiento propio de la opinión o doxa. Sin embargo hay que advertir que la opinión guarda una relación con la verdad que no será por supuesto similar a la de la lógica argumentativa con sus imposibles

²⁵ Lacan, J. *El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis*, ed. Paidós. Bs As. 2009, Pág 65.

²⁶ Usamos la traducción de Cordero, N. L. en Cordero, N. L. *Siendo se Es. La tesis de Parménides*. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág. 218

lógicos que introducen lo verdadero y lo falso. La verdad en la opinión se vincula con el equívoco y con la equivocación. "La verdad está ausente de las opiniones pero saber que las opiniones no son verdaderas, es verdad"²⁷, explica Cordero.

Vemos a continuación el fragmento 2 del poema en el que Parménides propone las dos vías o caminos a seguir para encadenar los pensamientos de manera metódica y coherente.

Fragmento 2

1 Y bien, yo diré -y tú, que escuchas, recibe mi relato- cuáles son los únicos caminos de investigación que hay para pensar: uno, por un lado, <para pensar> que "es", y que no es posible no ser; es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad; otro, por otro lado, <para pensar> que "no es", y que es necesario no ser; te enuncio que este sendero es completamente incognoscible, pues no conocerás lo que no es (pues es imposible) ni lo mencionarás.²⁸

Antes de comentar este fragmento clásico y fundamental de la filosofía, querríamos señalar dos cuestiones. La primera se refiere al método de demostración rigurosa que utiliza y qué implica la demostración por lo imposible "la verdad de una noción se refuerza cuando se muestra la falsedad (o la imposibilidad) de la noción contraria. Un ejemplo ilustrará la imposibilidad: Parménides habla de que *hay algo y es necesario que la nada no sea*. Por otro lado, creemos importante indicar que es posible encontrar una teoría del lenguaje propio del mundo griego en donde el lenguaje reúne por mitades opuestas o, simplemente,

²⁷ Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 47

²⁸ Usamos la traducción de Cordero, N. L. en Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 219

junta lo que está separado. Por su parte Lacan sabía de esta forma del lenguaje puesto que en la conferencia mencionada anteriormente va a hablar de la tesera, asunto sobre el que volveremos más adelante.

La segunda cuestión crucial del fragmento 2 que se pierde en la traducción es que la diosa dice: "Yo diré -y tú, qué escuchas, recibe mi relato-". La palabra que se pierde por la transmisión y que la diosa utiliza es *Mythos*. En el fragmento que analizamos, sea cual sea el verbo del cual este término depende -escuchar o recibir- *Mythos* significa simplemente relato palabra e incluso discurso "es interesante señalar toda la riqueza implícita en una única palabra **"es"**²⁹, Escribe Cordero. Con Parménides y a partir de él se puede hablar del *Mythos* cómo mito y más aún como una palabra fundamental. El mito *es lo que está haciendo*. En el capítulo siguiente analizaremos en profundidad la cuestión del ser y el fantasma o mito pero recordemos lo que escribe Lacan en *El mito individual del neurótico*, texto temprano de su enseñanza. Mejor dicho Lacan allí relaciona mito y fantasma o guión imaginario "¿Qué es lo que da carácter mítico a este pequeño guión fantasmático?"³⁰. Creemos que Lacan a partir de la lectura que hace del filósofo reúne mito, fantasma y ser y no ya un como un discurso elaborado, compuesto por diversos temas o diversas unidades significativas. Con Parménides fantasma, mito y ser *es lo que está haciendo* o mejor dicho como traduce Cordero *siendo se es*.

Volvamos al fragmento del poema en donde la diosa anuncia los dos caminos para adquirir el saber. La diosa dice los únicos caminos posibles, y los formula del siguiente modo <<por un lado>> y <<por el otro>> es importante destacar esta expresión porque exhibe las dos mitades que se reúnen para configurar la verdad bien redondeada. El primero *Que es y que no es posible no ser*. El segundo recordemos dice *que no es y que es necesario no ser*. Mientras que el primero acompaña la verdad el segundo

²⁹ Cordero, N. I. Oo.Cit. Pág, 56

³⁰ Lacan, J. Lacan, J. El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis, ed. Paidós. Bs As. 2009, Pág. 31

no, y además, es la negación necesaria del primero. Cordero explica que hay múltiples discusiones acerca del verbo ser en este fragmento y del poema en general, discusiones que concluyen en la ontología. Ahora bien la lectura que nosotros consideraremos es la que transmite Cordero "Parménides dice "es" en un verso y "no es" en el otro, pero no dice *quién* o *qué* es o no es."³¹ El poema dice algo es pero no qué es. Evoca una presencia o la realiza. En este punto creemos es dónde Lacan se apoyó para pensar no sólo el ser y su relación con la palabra y la verdad sino, como mostraremos en esta investigación para pensar el final del análisis. recordemos cómo piensa Lacan en su primera enseñanza el final del análisis, específicamente en su seminario sobre los escritos técnicos de Freud, allí dirá: "De esto se trata al fin de un análisis; de un crepúsculo, de un ocaso imaginario del mundo, incluso de una experiencia que limita con la despersonalización. Es entonces cuando lo contingente cae -el accidente, el traumatismo, las dificultades de la historia-. *Y es entonces el ser el que llega a constituirse*"³². Lacan es quién subraya que es el ser el que llega a constituirse una vez que la anécdota, ¿por qué no la doxa? que en tanto historia accidental cae. Creemos que esta cita es una pieza fundamental, no sólo acerca del modo como concibe el final del análisis, sino, que este final está pensado a partir del ser y de una figura del ser no tenida en cuenta porque es el ser en un sentido absolutamente parmenídeo. El ser en este momento de sus desarrollos designa, por un lado, su realización en la palabra, vale decir, en la dimensión simbólica, y, por el otro, la realización en tanto un proceso que se finaliza, algo se realizó: el ser.

Volvamos al análisis de este importante fragmento del poema según la interpretación de Cordero que es la que escogimos. "El verbo "es" (afirmado o negado) no tiene sujeto" y más adelante afirma "El punto de partida de Parménides es el desnudo *estín* porque el filósofo quiere privilegiar una certeza innegable: ahora, en el presente, en este instante

³¹ Cordero, N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 61

³² Lacan, J *Los escritos técnicos de Freud*, ed. Paidós, Bs As, 1992, Pág. 339

mismo, "se es". No importa quién o qué es"³³, Y Cassin sostendrá al respecto "El verbo no tiene otro sujeto posible que él mismo, que se despliega, se segrega el mismo como sujeto: lo que es, es el ser"³⁴.

Recordemos que en el primer fragmento se mencionó los signos que indican el camino a seguir. Estos signos no son otra cosa más que la aplicación del principio el *ser es* y no es posible el *no ser*. El signo en sentido antiguo presentifica, evoca o trae algo, una noticia, una respuesta o un mensaje. La tragedia de Edipo rey es un ejemplo de ello recordemos que en el momento en que los ciudadanos se dirigen a edipo para informarle de los males que la peste ocasiona edipo envía un mensajero al oráculo "Pronto hemos de saberlo -responde edipo a los reclamos del pueblo- ya podemos oírle. Señor, cuñado mío, ¿Cómo son las noticias, hijo de meneceo, que envía el dios contigo? Entonces el signo en el sentido que lo utiliza Parménides presentifica algo para alguien. Vemos entonces el fragmento 8 del poema en el que aparecen estos signos.

Fragmento 8

1 Queda entonces una sola palabra del camino: que "es". Sobre él, hay muchas pruebas de que lo que está siendo es inengendrado e incorruptible, total, único, inmovible y acabado.

5 Ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo. ¿Qué génesis le buscarás? ¿Cómo y de dónde habría aumentado? No te permito que digas ni que pienses que <fue> a partir de lo que no está siendo, pues no es decible ni pensable que no sea. ¿Qué necesidad lo habría impulsado a crecer antes o después, comenzando de la nada?³⁵

Estos versos del fragmento 8 muestran la rigurosidad con la que Parménides exhibe rasgos muy puntuales del ser o mejor dicho de lo que

³³ Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 69

³⁴ Citada por Cordero en Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 69.

³⁵ Cordero. N. L. Siendo se Es. La tesis de Parménides. Ed. Biblos, Bs As. 2005, Pág, 219

siendo se es. Rasgos que insistimos presentan en el sentido de recién indicado de que: *hay algo cuando podría no haber* y al mismo tiempo exhiben el límite de lo decible. Los signos de lo que está haciendo son, como leemos en el fragmento 8, inengendrado, incorruptible, único por tomar alguno de ellos. Esto surge de lo necesario del axioma principal que dice: *es y que no es posible que no sea*. Entonces si el ser se corrompe en qué se transforma, en algo que no es y, por principio, se dijo que no es posible el no ser, por lo tanto es, es incorruptible. Si fuera engendrado qué había antes, nada y la nada no es por principio. Entonces es inengendrado. Único puesto que si fuera dos qué sería el segundo respecto del primero, si es lo mismo no puede ser otro y si es otro es algo que no es y por principio no puede ser, por lo cual lo que está haciendo es único.

capítulo II

Lo que Lacan lee de la imposibilidad parmenídea

En este capítulo se analizará lo que el poema de Parménides enseñó Lacan y además el uso que hizo sobre las consideraciones del ser. Se pondrá énfasis en el aspecto de la imposibilidad de nombrar al ser. Para tal finalidad en la primera parte se ubicará el contexto en donde Lacan menciona al filósofo de Elea, en la segunda, se analizará el texto propiamente dicho en el que menciona al filósofo y, finalmente, realizaremos unas conclusiones preliminares de los dos capítulos.

Primera parte

Lacan no deja de hablar del ser, es su referente ya sea por oposición o en conformidad, a veces en resistencia y otras con franca hostilidad hacia la ontología, el ser, sin embargo, es una noción muy presente en sus desarrollos teóricos y clínicos "Sus términos: el sujeto, el objeto, el Otro (barrado o no), lo simbólico, lo real, (...) el **fantasma** (...) Se articulan de modo preciso con proposiciones que ponen en juego al ser"³⁶, escribe Balmès. Todos estos movimientos de acercamiento o distanciamiento alrededor del ser son necesarios porque tocan lo más íntimo de la filosofía, y si bien quiere servirse de ella también es necesario diferenciarse. Entonces éste es el modo de servirse del discurso amo -la filosofía- para plantear sus inquietudes o disidencias, así lo vemos muy claro en un texto anterior de lo que tradicionalmente se conoce como el inicio de su enseñanza. En *Acerca de la causalidad psíquica* dirá "Lejos, pues, de ser la locura el hecho contingente de las fragilidades de su organismo, es la permanente virtualidad de una grieta abierta en su existencia. (...) Y al ser del hombre no sólo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aún sería *el ser del hombre* sino llevara en sí la locura como límites su libertad", escribe Lacan en 1946. ¿Cómo debemos entender el uso del ser y la existencia en el párrafo citado? Simple

³⁶ Balmès, F. *Lo que Lacan dice del ser*, ed. Amorrortu, Bs as. 2002, Pág, 11

metáfora, creemos que no. Lacan hilvana sus conceptos en el mal entendido con la filosofía, busca al modo de Freud el saber en el equívoco o, mejor aún, equivocando el saber filosófico, de modo tal que la posición que adopta no es la del discurso universitario o el de la ortodoxia en tanto discurso coherente y organizado. Parece una obviedad pero hay que repetirlo para no caer en la idea de que Lacan se equivoca en sus lecturas o lee mal, al contrario, lee bien en el mal entendido, como apreciamos en la cita de *Acerca de la Causalidad Psíquica* o en el texto que comentaremos a continuación: *Del Símbolo y de su Función Religiosa*. Vemos primero su contexto.

Dicha intervención es de 1954. Es importante aclarar que está establecida por Miller en un volumen que recoge otros dos textos bajo el título: *Jacques Lacan. El Mito Individual Del Neurótico o Poesía y verdad en la Neurosis*. En la primera página del volumen hay una nota aclaratoria muy importante que dice:

Tres textos.

Tres fechas: 1952, 1954, 1956.

Tres lugares: el Colegio filosófico, un Congreso de psicología religiosa, la Sociedad francesa de filosofía.

El primer texto, que da su nombre a este volumen, es el de una conferencia que se tornó célebre.

El segundo es una contribución inédita sobre el símbolo, seguida de una picante discusión con Mircea Eliade.

El tercero es una pregunta hecha a Claude Lévi-Strauss, al final de una comunicación de este³⁷, escribe Miller.

Miller presenta los tres textos en un volumen y configura de este modo una unidad temática y ciertamente lo es. Tres fechas y tres lugares distintos emparentados en principio por un tema: el mito en sentido

³⁷ Lacan, j. *El Mito Individual Del Neurótico o Poesía y verdad en la Neurosis*, es. Paidós, Bs As. 2009, Pág 9.

estructuralista, de allí la discusión con Mircea Eliade, filósofo, fenomenólogo de los mitos y religiones. Lo que queremos rescatar a los fines de esta investigación es otra lectura o, mejor dicho, otro tema más allá del mito que se descubre en estas intervenciones. Nos referimos, por supuesto, a la cuestión del ser en el sentido en que Parménides lo trabaja tal como lo analizamos en el capítulo anterior y, al decir la cuestión del ser, nos referimos a toda la problemática vinculada a éste: el *epos*, la palabra y la verdad, asunto del que tratan esta serie de presentaciones de Lacan.

En el texto inaugural de este volumen que lleva por título el clásico escrito de Lacan *el mito individual del neurótico* encontramos la relación entre la palabra, la verdad, el mito y la epopeya. Allí va a sostener que el psicoanálisis es comparable con esas artes liberales "por lo que preserva de esa relación de medida del hombre consigo mismo -relación interna, cerrada sobre sí misma, inagotable, cíclica, que entraña por excelencia el uso de la palabra"³⁸ Y a continuación plantea la relación de la palabra con la verdad marcada por la imposibilidad, aunque, necesariamente vinculadas "Una verdad no puede ser dicha, pues lo que la constituye es la palabra"³⁹ y, agrega, es entonces la propia palabra "la que estrictamente hablando *no puede ser dicha en calidad de palabra*"⁴⁰. Es por imposibilidad interna de la palabra por la palabra misma, de allí que la palabra se resuelve como mito "El mito es lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, (...) la palabra la constituye -a la verdad- en la medida en que progresa"⁴¹, sostiene Lacan. Progreso fundamental para el desarrollo de la verdad que sólo a partir del progreso puede captarse, por supuesto, si se la considera como se lo planteó en el capítulo anterior a propósito del poema de Parménides, en el cual, dijimos que el ser es el resultado del progreso de la palabra, lo que es, lo que está siendo, es el ser en el progreso de la

³⁸ Lacan, J. Opc. Cit. Pág. 15

³⁹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 15

⁴⁰ El subrayado nos pertenece

⁴¹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 16

palabra. A su vez, la palabra signada por la imposibilidad pone en cuestión la verdad, de modo tal que reúne a ambas: palabra y verdad alrededor de la inexistencia creando una existencia, diríamos **ser** siguiendo a Parménides y **fantasma** si seguimos a Lacan. Algo que Parménides expuso muy temprano en su poema y que Lacan, creemos, supo captarlo a través del ser que asocia: mito, palabra y verdad.

Si nos fiamos de la definición del mito como cierta representación objetivada de un **epos** o de una gesta que expresa de manera imaginaria las relaciones fundamentales características de cierto modo de ser humano en una época determinada, si lo comprendemos como la manifestación social latente o patente, virtual o realizada, plena o vaciada de su sentido, de ese **modo del ser**⁴², entonces es seguro que podemos reencontrar su función en la vivencia misma de un neurótico⁴³.

Lacan piensa en la problemática del ser con relación a la vivencia del neurótico, asunto que desarrolla en esta conferencia en la cual habla del guión fantasmático para referirse al mito o al fantasma. Mejor dicho, habla del drama que atraviesa el hombre de las ratas, drama que lee como guión imaginario o pequeña gesta, construida sobre la falta o carencia estructural de la palabra exhibida como epos o modo del ser por eso habla de falta en ser en un sentido creemos absolutamente parmenídeo.

En la intervención que realiza Lacan tras la exposición de Levi Strauss en la sociedad francesa en donde habla sobre las relaciones entre la mitología y el ritual, texto con el que cierra Miller esta presentación inédita, Lacan interviene decididamente en relación al modo del ser leído como carencia de ser. Luego de aplicar el análisis estructural de los mitos al hombre de las ratas dirá: "Llegué incluso a poder formalizar estrictamente el caso según una fórmula dada por Claude Lévi-Strauss, por la cual un *a* inicialmente asociado a un *b*, cuando un *c* está asociado a un *d*, resulta, en la segunda generación, cambiar de partenaire con él,

⁴² El subrayado nos pertenece

⁴³ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 18

pero no sin que subsista un residuo irreductible"⁴⁴ y a este residuo irreductible lo denominará "*el signo de una especie de imposibilidad*"⁴⁵⁴⁶, sostiene Lacan. El ser es ese signo de imposibilidad.

En el texto *Del Símbolo y de Su Función Religiosa*, intervención que completa la trilogía propuesta por Miller es la primera vez que Lacan habla de Parménides el filósofo de Elea, y no es simplemente una mención a su pensamiento, por el contrario encontramos una breve reflexión y utilización de Parménides y su filosofía en el comentario de Lacan. Lo primero que hace Lacan es poner de relieve un aspecto de la palabra vinculada no a la eficacia simbólica como él mismo lo señala cuando dice "(...) me había limitado, en un primer título de estas palabras, a hablar de la eficacia simbólica en el psicoanálisis. Pero no crean que hoy trataré de esto."⁴⁷ En su lugar hablará del *valor de relación* de la palabra. Es este aspecto precisamente el que nos pone en las sendas del filósofo de Elea. Ahora bien, Lacan decide el viraje en su ponencia porque la conferencia, así lo explicita el propio Lacan, girará en torno a San Juan de la Cruz, místico y poeta del Renacimiento. La explicación no es menor si consideramos que la próxima vez que menciona al poeta místico será para aproximarle o mejor dicho ponerlo en las sendas del poema parmenídeo⁴⁸. Vemos primero lo que significa para Lacan el *valor de relación* arriba mencionado, para comentar posteriormente la referencia a Parménides.

Enmarcado el tema fuera de la eficacia simbólica Lacan indica otras coordenadas epistémicas: "¿Por qué vacilar en decirlo? Es una palabra bastante linda en sí, y estamos en un medio tal que no veo por qué vacilaríamos en pronunciarla, dado que ella designa el carácter relacional

⁴⁴ Lacan, J. Op. Cit. Pág, 107

⁴⁵ El subrayado nos pertenece

⁴⁶ Lacan, J. Op. Cit. Pág, 107

⁴⁷ Lacan, J. Op. Cit. Pág, 56

⁴⁸ De este modo encontramos dos temas fundamentales en el pensamiento de Lacan vinculados muy temprano en su enseñanza el del goce místico y el del límite de la palabra o dicho de otra forma el del goce fuera del sentido iluminado tanto por Parménides y su poema como por San Juan de la Cruz.

del símbolo"⁴⁹, explica Lacan y rescata del símbolo el valor relacional para vincularlo con la palabra. En primer lugar subraya el aspecto de *tésera* que tiene el símbolo. "Él recordó -el padre Lucien⁵⁰- que una de las definiciones oficiales, concretas, del término "símbolo" en la lengua griega remite a la tésera quebrada cuya reunión constituye justamente lo que estamos buscando, el valor relacional del símbolo."⁵¹A este aspecto del símbolo, que enseguida retomaremos, le agrega otro: el valor universal del símbolo, el que hay que entenderlo no en un sentido junguiano, sino, en tanto universalizante, esto es, como medio. De allí que Lacan sostiene que es universalizante en tanto constituye un universo el cual en última instancia da cuenta de la noción de reunión. Como dijimos, todos estos aspectos van a confluir en la palabra como alteridad, por ello "Se trata de la palabra precisamente en la medida en que ella establece y funda entre los sujetos una relación que no toma justamente a los dos sujetos tal como son para juntarlos. Ella los constituye en tanto sujetos en la relación misma que los hace acceder a una dimensión nueva"⁵², explica Lacan.

Dimensión descuidada, advierte Lacan en esta conferencia, aunque no por él, puesto que, en su escrito *Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis* de 1953 encontramos "que la palabra, incluso en el extremo de su desgaste, conserva su valor de tesera"⁵³. Si insistimos en este aspecto de la palabra cómo *tésera*, es porque nos pone en las vías del ser parmenídeo, del ser entendido en su significado primordial, primero y que Heidegger, a quien Lacan leyó, y más en estos primeros desarrollos, rescata la lectura del ser en el sentido heideggeriano. De allí que encontremos en la conferencia de Heidegger *Qué Es La Filosofía* lo siguiente: "Todo ente es en el ser. Dicho de otra manera más rigurosa: el ser es el ente. Aquí <<es>> habla en un sentido transitivo y quiere decir tanto como <<reúne>> el ser reúne el ente en lo

⁴⁹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 56

⁵⁰ El anfitrión de Lacan.

⁵¹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 58

⁵² Lacan, J. Op. Cit. Pág. 58-60

⁵³ Lacan, J *función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, Ed. Siglo XXI, Bs as, 1988, Pág. 241

que éste tiene de ente. El ser es la reunión"⁵⁴. Esta es la primera forma, habría que decir, más original de leer el ser como reunión y, se la debemos a Parménides. Lacan la utilizó, de allí que la encontremos en su idea en torno a la palabra y el ser, en dónde confluye la lectura del poema escrito por Parménides. El ser que se realiza en la palabra reúne.

Entonces, enmarcado el tema fuera de la eficacia simbólica, creemos, anticipa un giro copernicano que realizará más adelante en su enseñanza. En este momento sólo lo menciona, recordemos que esta conferencia que comentamos es del año 1954 y el giro epistémico o, en otras palabras, el pasaje del Ser al Uno o, también, de la ontología a la existencia se producirá fundamentalmente en 1971-72 cuando dicta ...*O peor* y retome a Parménides y al Diálogo de Platón *el Parménides*. Viraje de la ontología a la existencia, a pesar de que es necesario reconocer que desde la filosofía la pregunta por el ser es la pregunta por lo que existe. De modo tal que podemos decir que Lacan, muy temprano en su enseñanza, problematiza estos dos términos o, sería mejor decir, entra en la discusión y, lo hace a partir de su lectura, que si bien, se apoya en su clínica, a esta altura de la investigación tenemos que decir se apoya también en Parménides y en los aspectos claves de su filosofía el de la imposibilidad interna de la palabra y el del valor relacional de la misma con relación al ser.

Creemos que el paso que Lacan dará más adelante en su enseñanza ya está anticipado en este tiempo de su enseñanza en el que se apoya en Parménides como su interlocutor silencioso. Bertrand Russel, filósofo inglés lógico y matemático nos da una importante referencia para avalar nuestra propuesta.

El propio Parménides constituye el origen de una corriente particularmente interesante de misticismo, que impregna el pensamiento de Platón (el misticismo que se puede llamar <<lógico>> porque se materializa en teoría de lógica). Esta forma de

⁵⁴ Heidegger, M. *Qué es la filosofía*, ed. Gedisa, México, Pág. 16

misticismo, que parece tener sus orígenes, por lo que respecta occidente, en Parménides, preside los razonamientos de todos los grandes metafísicos místicos desde su época hasta la de Hegel y sus discípulos modernos. La realidad, dice, es increada, indestructible, indivisible, no cambia; es inseparable de las ataduras de poderosas cadenas sin principio ni fin⁵⁵, explica Russel.

Está extensa cita de Bertrand Russell es fundamental para aprender la breve, aunque valiosa referencia de Lacan al filósofo de Elea. Si se tiene en cuenta el comentario de Russell a Parménides se entenderá que Lacan no realiza una mera paráfrasis al poema, por el contrario lo utiliza como modelo epistémico. En otras palabras, sabe leer y encontrar en la argumentación parmenídea, particularmente la del misticismo lógico, como indica Bertrand Russell, el fuera de sentido y su borde de la mano del lenguaje enmarcado en la argumentación lógica que preside los razonamientos.

Segunda parte

Lacan inicia el comentario al poema de Parménides precedido por el poema místico de San Juan de la cruz *La Noche Oscura* y se va a detener en el uso del símbolo por parte del místico. Sostiene que el símbolo sólo lo es dentro de un mundo de símbolos, es decir, dentro de un sistema. El ejemplo que Lacan propone es de la lógica matemática respecto a la naturaleza del número, para indicar que no es posible ninguna derivación empírica de la noción de número y, a continuación sostiene: "allí estamos en el corazón de nuestros problemas del símbolo, puesto que el número es el símbolo por excelencia. Les indico eso al pasar, este es el único punto donde el significante y el significado llegan a *reunirse*⁵⁶ de un modo tan curioso que se tornan, indiscernibles"⁵⁷

⁵⁵ Bertrand, R. *Misticismo y Lógica*, Ed. Edhasa, Argentina, 2010, Pág. 37

⁵⁶ El subrayado nos pertenece

⁵⁷ Lacan, J. *El Mito Individual Del Neurótico*

o *Poesía y verdad en la Neurosis*, ed, Paidós, Bs As. 2009, Pág. 77

Planteada su idea del símbolo leído desde las matemáticas y la lógica aclara que "mi sensación es que el símbolo desempeña un papel muy pequeño. Intentaré demostrarlo"⁵⁸ De modo tal que su argumentación se desvía del tema del simbolismo para orientarse al "Yo" en la mística. "Es quizá en referencia a eso que más lamento que el padre Lucien no nos haya aportado más que un término tan incierto como el de "personal", pues de ese bendito "yo" nos ocupamos mucho en psicoanálisis."⁵⁹

Creemos que el modo en que Lacan plantea la cuestión del yo en psicoanálisis, al menos, en esta conferencia se asemeja al de la mística, en donde la extinción del yo, para el misticismo, concluye con un encuentro fundamental, el goce místico del que dan testimonio las experiencias de los místicos. "Los psicoanalistas no somos una especie de gran generación de ascetas modernas que vienen a abrir los ojos de los hombres sobre el carácter fundamentalmente ilusorio de las pasiones. ¡Sin embargo, hemos dicho del yo toda clase de cosas!"⁶⁰, sostiene Lacan para concluir "todo nos indica por el contrario que la puerta de entrada de la experiencia mística es, precisamente, la extinción completa, radical hasta sus últimas raíces, de todas las pasiones del amor propio"⁶¹. Lacan compara entonces la experiencia mística con la experiencia analítica y se pregunta: "Entonces ¿qué queda? Evidentemente, algo que debemos buscar en el orden de la **unicidad de una existencia**"⁶². No me extenderé más sobre esto hoy, pero es cierto que aquello de lo que se trata es del orden del ser."⁶³ Lacan compara el camino del místico con el del psicoanálisis en cuanto a la extinción de las pasiones del amor propio -el yo- hasta dejar un saldo inasimilable o irreductible, y lo llama unicidad de la existencia. De modo tal que en el pensamiento de Lacan, muy temprano en sus desarrollos, confluyen dos temas importantes: la

⁵⁸ Lacan, J. *El Mito Individual Del Neurótico o Poesía y verdad en la Neurosis*, ed. Paidós, Bs As. 2009, Pág. 81

⁵⁹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 81

⁶⁰ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 81

⁶¹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 82

⁶² El subrayado nos pertenece

⁶³ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 82-83

unicidad de la existencia y el orden del ser. En otras palabras el Ser y el Uno. Por supuesto que el Uno del que aquí se trata no es el Uno del diálogo de Platón *El Parménides*. Sin embargo, creemos importante señalar que aquí ya está planteado el camino para *hay del uno*⁶⁴.

Ahora bien entre el Ser y el Uno hay un término que reúne a ambos, por supuesto que los reúne desde la imposibilidad "después de haber demostrado tanto que el hombre es el soporte de la palabra y que ésta lo arrastra a los sitios más inesperados respecto de los cuales él es el más desigual, terminaremos por preguntarnos dónde está lo esencial. ¡Es el ser, en suma!"⁶⁵, sostiene Lacan y da un paso más, porque a partir de la cita vemos cómo articula sus ideas, la del hombre soporte material de la palabra y la cuestión del ser, además de indicar la fractura que habita en el hombre esa dimensión de tésera -reunión- que Lacan lee como dislocación. Por ello sostiene en la cita que la palabra lo arrastra a los sitios más inesperados pero también indica lo desigual que implica estar habitado por la palabra. Paradójica intromisión de la palabra en la condición humana, si por un lado, homogeniza rey y súbdito son soporte material, al mismo tiempo, son desiguales y la razón de ello Lacan la anuda al ser, a la relación del ser y la palabra, del Ser y el Uno. Por ello al final de la cita dice, terminamos por preguntarnos dónde está lo esencial y responde: es el ser.

Lacan da un paso más y decisivo al plantear que la relación del ser y la palabra es problemática, está marcada por la imposibilidad, la cual, hay que decir es la situación que Parménides supo transmitir a partir del discurso poético y Lacan lo tomó y por eso dice "el modo en que el hombre constituye su ser en la palabra es todo un problema, porque el ser rebasa el orden de la palabra"⁶⁶. El ser es una referencia fundamental en Lacan ilumina la fragilidad que habita en el hombre y no por razones

⁶⁴ sobre este asunto y el pasaje del poema parmenídeo al diálogo platónico volveremos más adelante

⁶⁵ Lacan, J. Op. Cit. Ppag. 83

⁶⁶ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 83

fisiológicas sino, como nos lo indica en la cita, porque el ser rebasa el orden de la palabra, ésta -la palabra- no lo nombra y si lo nombra el hombre se engaña en la apariencia por esto encontramos un fragmento del poema de Parménides que dice "no hay ni habrá otra cosa fuera de lo que es por tanto será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades" El engaño es creer que el nombre nombra la cosa, Lacan lo supo a través de Parménides y si hay dudas sobre la referencia al ser, es decir, a qué pensador y en qué sentido Lacan habla del ser él mismo lo aclara a diferencia de otras oportunidades porque dice:

Esto se sabía desde el inicio, y ya que el señor Parménides vino a recordarnos que <<el ser es, la nada no es>>. Cuando uno ha dicho eso no hay nada más que decir. Recién a partir de ahí comienza el discurso, a saber, el dominio del símbolo. Si se puede hablar del ser, es justamente la medida en que él no es cuando ustedes hablan de él, y que si se puede hablar del no ser, es justamente porque ustedes lo hacen mediante vuestra palabra. Pero precisamente no se trata de eso. Se trata del ser particular de San Juan de la cruz y de su relación con el ser supremo. Aquí estamos más allá del dominio de la palabra y del símbolo⁶⁷

Hemos expuesto toda la cita en su extensión puesto que es la primera mención explícita de Lacan a Parménides y no como simple alusión sino que expone el principal tema del poema, el ser y su argumento. A continuación analizaremos la cita y la dividiremos en cuatro partes.

Primero, Lacan expone el argumento fundamental de Parménides: <<el ser es y la nada no es>> acompañado de una sutil interpretación: una vez que uno ha dicho eso no hay nada más que decir. Aquí Lacan sigue al filósofo para indicar que está el decir y, por otro lado, el discurso.

⁶⁷ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 83

Lacan se aprovecha de la hiancia discursiva, esto es, el discurso argumentado y, por otro lado, la doxa que lee en el poema parmenídeo. Segundo, el decir y el discurso corresponden a órdenes diferentes. El predominio es del símbolo y símbolo en el sentido desarrollado en las páginas anteriores, vale decir, en el sentido lógico matemático. Lacan entonces supo extraer del poema parmenídeo la función lógica matemática del símbolo. Tercero el sistema lógico matemático que inaugura Parménides es que el ser es cuando, como indica Lacan, no hablamos de él por la imposibilidad propia de la palabra como se menciona más arriba y que sí hablamos del no ser es justamente cuando por medio de la palabra se habla "si se puede hablar del no ser es justamente porque ustedes lo hacen ser mediante vuestra palabra", explica Lacan. Por último, tenemos que reconocer que Lacan realiza un movimiento crucial, con la lectura del poema parmenídeo que adelanta su enseñanza aunque estos adelantos teóricos tendrán que esperar hasta su seminario ...O peor para alojar todo lo que está condensado en este primer tiempo de su lectura de Parménides.

Tercera parte:

Conclusiones preliminares de los capítulos precedentes. El final del análisis se presenta en este momento de su enseñanza como realización del ser en el progreso de la palabra. Ser y fantasma tienen ciertos aires de familia. Esta realización del ser implica el ocaso de lo imaginario, es la caída de la contingencia, la que denomina accidentes, historia y, lo que se revela entonces, al final de un análisis es el ser. Entonces, revelación y realización es un par operativo que permite leer el ser a la luz del fantasma fundamental y de su atravesamiento. Ahora bien, lo que Parménides ilumina con su poema es un modelo en el que el ser es un resultado que se arriba por medio de la palabra, por supuesto, articulada de cierta manera, ordenada y coherente y, además, le muestra la relación entre la palabra y la verdad. El ser, entonces, señala algo fundamental que es su relación con lo imposible y en doble sentido. El ser es un límite

en lo que se puede decir, pero también, indica el más allá del decir, que si bien, a la ontología parmenídea resulta irrelevante, a Lacan le permite pensar el afuera del sentido.

Otro aspecto del ser que guarda relación con la noción de fantasma, además, de que ambos conforman un argumento fundamental para el sujeto, es que el ser y el fantasma <<reúnen>> elementos no sólo dispares, heterodoxos, sino que, además, están destinados a permanecer separados, disyuntos. El axioma de lacaniano $s \leftrightarrow a$ es similar a la de Parménides <el ser es y no ser no es>. Miller en el seminario EL Ser y el Uno sostiene “Al fin de cuentas, ¿qué es lo real?”, ESE LUGAR ES EL FANTASMA. Hacia ese punto converge la interrogación de Lacan: la idea del atravesamiento del fantasma donde al fin de cuentas concluye ... para de inmediato desmentir esa conclusión”, explica Miller y en la clase siguiente “Ese fantasma no sólo se interpone como pantalla entre el sujeto y lo real, sino también entre el sujeto y su ser de sujeto; de ahí que sea la pregunta “¿Quién soy yo?”_la que precipitaría a un sujeto en análisis, en la medida que el sujeto no dispondría de esa clave para buscar su ser, ya que algo habría vuelto opaco su “yo soy”. Esto determina que en tanto analizante se sostenga, en términos del álgebra, como una incógnita, una **X**. Entonces, el efecto mayor de la experiencia analítica en lo que respecta al sujeto, no es situable en términos de recuperación de la salud ni de formación, sino hablando con propiedad, de **revelación ontológica**⁶⁸, explica Miller.”⁶⁹

⁶⁸ El subrayado es nuestro

⁶⁹ Miller, J.A. *El Ser y el Uno*, clase del 02-02-11.

Capítulo III

De la Insuficiencia del atravesamiento del fantasma como final de análisis: selección de pases I

En este capítulo se estudiarán testimonios de pases a fin de mostrar lo que Lacan aprehende de Parménides en torno al ser y del más allá del fantasma. Para tal finalidad se considerará en la primera parte algunos fragmentos de pases, luego, profundizaremos en el testimonio de Marina Recalde.

El primer fragmento a considerar es de Hélène Guilbaud publicado en la revista Lacaniana N° 21. La pasante presenta el testimonio por primera vez en el X congreso de la AMP *El cuerpo hablante. Sobre el inconsciente en el siglo XXI*. Es interesante a los fines trabajados en esta investigación, porque el mismo gira en torno a una palabra: la *Dépouille* que más allá de las múltiples significaciones, va a circunscribir una lógica, la de lo necesario y lo imposible. Lógica, que como vimos, inaugura el poema de Parménides.

Cuenta la pasante que su análisis transcurre en París con la misma analista y está dividido en dos ciclos. El primero es de 9 años y, el segundo, de 5 años. Este análisis está marcado desde el inicio por un sueño a partir del cual se localiza un significante privilegiado *la Dépouille* que va a constituir un elemento fundamental del fantasma, lo vemos. “Entró en una habitación y me encuentro delante de un ataúd abierto con un cadáver de hace cuarenta años. En el resquicio de la puerta, percibo a mi analista. Ni una palabra, pero me digo: ella abrió adrede el ataúd para que yo me encuentre allí, con los ojos sobre el cadáver”⁷⁰. Esos restos-*Dépouille*-, con el paso del análisis fueron identificados, primero con su hermano muerto prematuramente y, posteriormente, sostiene Hélène, con su ser en general. Su infancia transcurre entre un padre en la imposibilidad de un duelo por el hijo muerto y una madre muy sola.

⁷⁰ Guilbaud, H. “Revista Lacaniana N° XXI”, Ed. Grama, Bs As, 2016, Pág 63

Hélene se encontraba identificada al padre y en intentos de colmar esa soledad de la madre. “Es en ese lugar que yo había realizado mi *ser de goce*⁷¹ en tanto mujer”⁷². Creemos importante remarcar que *ser de goce* no es una simple expresión, por el contrario, guarda similitud con el de la ontología, al que Miller se refirió como revelación ontológica⁷³, según lo expusimos al final del capítulo anterior. El primer ciclo del análisis devela el entramado fantasmático en el que se encontraba. Por ello “Hacer existir la versión del goce del padre fue determinante en la constitución de mi fantasma” era la manera de hacer existir el ser *-dépouille-* o realizar el ser, no en el sentido de una conclusión, sino, de una realización permanente al estilo parmenídeo del *siendo se es, algo está siendo*⁷⁴. Hay que decir que no sólo en este aspecto encontramos similitudes con el ser parmenídeo, sino, además en la idea de circularidad de la que habla el poema y que encontramos en el testimonio. Por ejemplo “Mi pregunta pendiente sobre el ser mujer se encontraba en la base de mi elección de mi analista: una mujer bella y brillante.”⁷⁵ Todo lo contrario a la realización de *La Dépouille*. Pero también esta realización se realizaba con el partenaire. “luego tuvo lugar una sesión crucial, donde todo se precipitó. Me quejaba en sesión de mi partenaire, que me había pelado *-dépouille-*, las quejas remiten a cuestiones económicas”⁷⁶. Sin embargo las resonancias de *dépouille* van más allá de lo económico podríamos decir indican un aspecto del ser que en esta vuelta remiten a un recuerdo infantil “Me encuentro, a la salida de clases, en una fábrica. Unos obreros despellejan (*dépouillent*) unas ratas. Observó la escena, fascinada.”⁷⁷ De este recuerdo extrae aspectos fundamentales del fantasma: el objeto resto que va a configurar el soporte de su ser. Finalmente lo que este testimonio muestra es un saber articulado a una lógica el de lo necesario e imposible, al igual que ser para Parménides era necesario y imposible el

⁷¹ El subrayado nos pertenece

⁷² Guilbaud, H. Op. Cit. 64

⁷³ ver página 40

⁷⁴ Analizado en el primer capítulo de esta investigación

⁷⁵ Guilbaud, H. Op. Cit. 64

⁷⁶ Guilbaud, H. Op. Cit. 64

⁷⁷ Guilbaud, H. Op. Cit. 64

no ser. En este testimonio vimos que la necesidad del saber, que siempre es el mismo, más allá del sueño, de los recuerdos infantiles, de la elección del partenaire. Es necesario que así sea y de ello se extrae un saber hacer. Pero también hay que decir que hay lo imposible no absorbido por la palabra:

Descifrar los resortes de lo que quedaba de apego a los restos (dépouille), ir más allá de los embrollos impuestos por la dimensión de lo necesario que era la dimensión del fantasma, es lo que estaba en juego en mi segundo ciclo de análisis. Ese más allá produjo una confrontación con la hiancia que el fantasma recubría, que no había sido posible en el primer ciclo del análisis. Ciertamente, se había producido un desplazamiento de mi posición apasionada en el fantasma hasta la extracción de los restos (dépouille). El aflojamiento de mi identificación a los restos (dépouille) había cavado un agujero, pero yo me había quedado en el borde. Había concluido muy entusiasta, colmada por el *gay saber* que constituía un tapón que evitaba la proximidad de lo real. Si algunas vueltas y rodeos habían sido todavía necesarios para cesar de obturar el agujero, es al mismo tiempo a partir de ese panorama, que mi segundo ciclo de análisis me condujo a una confrontación posible con el abismo de lo imposible, que se inscribe como la inexistencia del Uno de la relación sexual, y que los restos (dépouille) se consagraban a hacer existir⁷⁸

En conclusión, no creemos que hay una correspondencia exacta con el ser de Parménides pero sí es posible pensar en una similitud o modelo, ya sea, en la forma de circularidad que adopta el testimonio al igual que la demostración de Parménides como en el aspecto de la palabra en tanto imposible y, por supuesto, en la lógica de lo necesario e imposible- que se articula.

A continuación consideraremos otro fragmento de pase en esta oportunidad el testimonio de Jerome Lecoux presentado en el X congreso de la AMP "El cuerpo hablante. Sobre el saber del icc en el S. XXI

⁷⁸ Guilbaud, H. Op. Cit. 65

Este segundo testimonio también articulado a partir del axioma fundamental fantasmático cuyo argumento es: "ser el pilar del Otro/no puede prescindir de mí"⁷⁹. Para decirlo parmenidianamente este argumento es el orden de una verdad redondeada imperturbable en donde el ser realizado es *ser el pilar del Otro o siendo se es*. Ser el pilar del otro que puede realizarse en la relación entre los padres de allí que Jerome Lecaux puedo decir "mi existencia había sido la causa del matrimonio de mis padres. Cuando a los 15 años emigré a Francia para terminar mis estudios secundarios, mi partida pareció desencadenar el divorcio. De tal manera, yo había *sido su cúpula*"⁸⁰, escribe Lecaux. Argumento que se repite circularmente a lo largo de su análisis y el analista "Al final de la cura, tenía la sensación casi física de la necesidad de una condensación. Sabía que no habría más material radicalmente nuevo. Había agotado las palabras. En esa época el significante "pilar" apareció. En todos lados donde estuve, siempre cumplí la función de sostén. Llegué incluso a imaginar que si hacía el pase eso daría prestigio a mi analista"⁸¹.

Creemos que este breve fragmento del testimonio ilumina a Parménides y su poema como interlocutor de Lacan, como ya dijimos, el ser que se juega en este testimonio como en el primero no es simple alusión metafórica, por el contrario, es del orden de un discurso articulado por una lógica necesaria.

El final de análisis como atravesamiento del fantasma es solidario de la lógica de la cura que Lacan señala a propósito del esquema *lambda* muy al inicio de su enseñanza, así lo indica Miller en su seminario *Del Síntoma Del Fantasma Y Retorno*.

En la primera parte de la enseñanza de Lacan, el fantasma es una resistencia imaginaria, incluida la del analista, que no confía más que en las significaciones que se desprenden del fantasma. Al

⁷⁹ Lecaux, J. Revista Lacaniana N° XXI", Ed. Grama, Bs As, 2016, Pág 67

⁸⁰ Lecaux, J. Op. Cit. Pág. 67

⁸¹ Lecaux, J. Op. Cit. Pág. 68

mismo tiempo prepara lo que será la segunda problemática de Lacan a propósito del fantasma. Plantea con toda evidencia de manera esquemática la cuestión de la articulación del síntoma y del fantasma, es decir, saber hasta qué punto, en qué momento se produce el fantasma. ¿En qué punto viene a emerger en el significante? Esta problemática ya está prescrita por el esquema L, nada más que siguiendo esta forma imaginaria, esta incidencia que está allí atravesada de interferencia. ¿Cómo interfieren estos dos vectores?⁸²

A decir verdad esta figura o modelo del atravesamiento, ya sea, de lo imaginario, como del fantasma, lo encontramos representado en el poema de Parménides. Recordemos que el iniciado debe recorrer un camino el cual está guiado, para no extraviarse, por dos *partenaire* fuera del ámbito del humano, las cuales lo impulsan y lo guían en el camino hacia la diosa, el cual, está lleno de signos. El sujeto sólo puede atravesar el umbral guiado por un argumento, solo así puede atravesar las apariencias, lo que aparece. Lo que se intenta mostrar son los aires de familia entre el atravesamiento, primero de lo imaginario, luego del fantasma, con el atravesamiento que propone el poema en el pasaje de la doxa a un saber articulado guiado por una premisa.

Vemos a continuación el testimonio de pase de Marina Recalde.

Primera parte: *siendo se es*

"El fantasma, como el mito, es una tentativa de dar una forma imaginaria a la estructura. Es lo que implica el esquema que relaciona con una flecha $S(A)$ con $S \langle \rangle a$. No siempre da una forma épica como en el mito, pero el *pegan a un niño* ya es una forma épica. También puede dar una forma explicativa a la estructura, como el escenario fantasmático del hombre de las ratas da una forma imaginaria a la estructura que lo determina"⁸³, explica Miller. Recordemos que el poema de Parménides

⁸² Miller, J. *Del síntoma al fantasma y retorno*, ed. Paidós. Bs as. 2018, pág. 90

⁸³ Miller, J. Op. Cit. Pág. 413

toma su forma de la poesía épica de Homero. *Siendo se es o hay lo que está haciendo* es la forma épica que adopta el ser parmenídeo. De modo tal que cuando hablamos de *ser* tenemos que leerlo, como lo propone Parménides, *siendo se es*. Rescatamos la enunciación que lejos de denotar pasividad manifiesta actividad, un principio activo. Tanto es así que la fórmula, recordemos, es resultado de una demostración, no es un dato inicial por el contrario es final, se arriba a ella luego de un trabajo.

Lo primero que relata Recalde es su novela familiar. Cuenta que era una niña muy despierta tanto que no lograba conciliar el sueño, no dormía la única manera de dormir fue imaginando "una pantalla blanca que se iba llenando de trazos negros, lo que me inquietaba y me provocaba temblor. Volver al blanco se volvía necesario para obtener una pacificación y así poder dormir. Pero en la adolescencia ya no estaba resultando tan eficaz."⁸⁴ Este recurso infantil cuyo uso le permitió no solo conciliar el sueño sino además acompañarla en los años difíciles de la Argentina "especialmente los posteriores a la desaparición de familiares y amigos cercanos en plena época de la dictadura, horror y persecuciones que habían marcado mi infancia y mis primeros años de adolescencia volver lo negro blanco", cuenta Recalde. <Siendo se es> o <hay algo que está haciendo> es el ser o el fantasma que organizó una serie de significaciones de las que pudo servirse un tiempo.

Parte II lo que es es inengendrado e incorruptible

Inengendrado e incorruptible son algunos de los signos del ser, es decir, que ante la imposibilidad de nombrarlo solo podemos indicar, señalar algunas características. Por eso en el poema de Parménides se lee "¿de qué forma podría haber nacido? Pues, si nació, *no es*, ni tampoco si alguna vez será" de allí que el retorno de lo mismo es solidario de lo inengendrado e incorruptible, situación que leemos en el testimonio que estamos trabajando a propósito del retorno del insomnio, asociado a

⁸⁴ Recalde, M. *Testimonio de Pase*, Primer testimonio a la comunidad analítica, dado en la Escuela de la Orientación Lacaniana el 14 de octubre de 2013. Fue publicado en la Revista Lacaniana, publicación de la EOL, Buenos Aires, Grama, número 16

otros síntomas vinculados a la piel sumado, al temblor en el cuerpo más una angustia devastadora.

Así inicia el trayecto del tercer y definitivo análisis no sin que su ser/fantasma esté implicado en la elección de su analista. La escena transcurre durante una clase en el seminario en la que participaba. Al momento de presentar al disertante, quién lo presenta, dice sentirse honrado, Marina escucha la presentación, y la frase decisiva y resonantes fueron "es un honor para mí contar hoy con su presencia", palabras justas para realizar algo del ser de la pasante, algo del *siendo se es*, puesto que Recalde leerá ese enunciado del siguiente modo "a él le faltaba lo que a mí me sobraba"⁸⁵, era judío -aclara Recalde- de ojos claros y, dato fundamental, de piel blanca y agrega "piel que contrastaba con lo que a mí me sobraba en exceso: mi tono de piel *blanco de todos mis sufrimientos*, un color en exceso del que quería liberarme y que esa frase significaba, más bien, indicaba el movimiento en el que estaba inserta a *perpetuidad*: a él le faltaba lo que a mí me sobra"⁸⁶. Es precisamente por el movimiento a perpetuidad que el ser es inengendrado, incorruptible es lo que se realiza. Recalde escucha y lee la frase de aquel que presenta a su futuro analista desde su fantasma. Concluye Recalde "elegir un analista para darle lo que le falta, revelaba la *lógica* fálica alrededor del cual ordenaba mi vida pero ignoraba por completo el fantasma que la animaba". Fantasma que exhibe al modo parmenídeo, esto es, bajo los signos en tanto argumentos de la demostración que van configuran los fundamentos del *ser*.

⁸⁵ Recalde, M. Op. Cit.

⁸⁶ Recalde, M. Op. Cit.

Parte III. La verdad redondeada

"Es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente", dice el fragmento 5 del poema. De este modo encontramos una característica del ser que revela su forma circular, no importa dónde comience el decir argumentado siempre retorna al mismo lugar. Esta estructura, además, está directamente vinculada a la verdad como mostraremos enseguida.

Ahora bien, cabría preguntar ¿Qué tiene que ver la forma circular del ser con Lacan y particularmente con el testimonio que analizamos? Pues bien, tenemos que decir que toda, en otras palabras, encontramos importantes similitudes con Lacan recordemos que en el año 1953 realiza una intervención que precede al escrito de *Función y Campo de la Palabra y del Lenguaje en Psicoanálisis* titulada *lo Simbólico lo Imaginario y lo Real* que, además hay que decir, comparte el mismo campo epistémico de la intervención de Lacan sobre la *Función del Símbolo Religioso*, analizado en el capítulo anterior. Pues bien, en *lo Simbólico lo Imaginario y lo Real* vamos a encontrar la forma circular con la que Lacan piensa el atravesamiento de una cura. Allí en un intento muy temprano por favor formalizar la travesía analítica, la presenta como un atravesamiento pero, por sobre todo, de forma circular:

"He aquí cómo un análisis podría, muy esquemáticamente, inscribirse desde su comienzo hasta su final:

rS⁸⁷-rI⁸⁸-iI⁸⁹-iR⁹⁰-is⁹¹-sS⁹²-

⁸⁷ rS, es la posición de partida en la cual el analista es un personaje simbólico, explica Lacan

⁸⁸ es la realización de la imagen, posición narcisista, explican Lacan, en la que el sujeto se presenta con cierta resistencia

⁸⁹ explica Lacan que es la captación de la imagen y que es constitutiva de toda realización imaginaria, básicamente es el estadio del espejo.

⁹⁰ Lacan indica que esta es la fase de transferencia negativa

⁹¹ esta sería la fase propiamente de análisis puesto que la entiende como imaginación del símbolo y pone como ejemplo el sueño al que lo va a definir como imagen simbolizada.

⁹² Estas letras corresponden a la interpretación, es el sentido inverso de la anterior es la simbolización de la imagen.

SI⁹³-SR⁹⁴-TR-TS,

es decir, realizar el símbolo⁹⁵.

Hay que advertir que allí donde se empieza se termina y aclara Lacan "no puede ser de otro modo, porque si el analista es humanamente válido, esto solo puede ser circular. Y un análisis puede comprender varias veces este ciclo."⁹⁶ y, además, agregar que todo esté en movimiento circular es a través de una serie de realizaciones por medio de la palabra, esta toma la forma de la realización. "No importa dónde comiences porque allí volverás nuevamente", explica el poema parmenídeo.

En el testimonio de marina recalde encontramos la circularidad del ser en lo que designa como programa de goce a partir de un significante, "Negra como mi padre, condenada entonces por ese rasgo comenzaba a vislumbrar una salida posible frente a la posición estragante en la que me había parapetado"⁹⁷ Inmediatamente recuerda diversas situaciones en las que había sentido esa injuria, algo que venía del Otro. Quizás al igual que la verdad parmenídea aquella que define el filósofo como bien redondeada se asemeja a la verdad hermana de goce también subsidiaria a la circularidad con la que se exhibe la realización del fantasma en tanto injuria que viene del Otro. "*El tú me pegas* es esa mitad del sujeto, es la fórmula que constituye su vínculo con el goce. Sin duda, recibe su propio mensaje en forma invertida - aquí esto significa su propio goce bajo la

⁹³ Aquí dirá Lacan comienza la dilucidación del síntoma, por medio de la interpretación.

⁹⁴ A continuación tenemos SR, que es, en suma, el extremo de toda salud. No es, como se cree, adaptarse a un real más o menos bien definido o bien organizado, sino hacer reconocer su propia realidad, en otras palabras, su propio deseo. Como subrayé un montón de veces, es hacerlo reconocer por sus semejantes, es decir, simbolizarlo.

⁹⁵ Lacan, J. "Lo simbólico, lo imaginario y lo real, en *De los Nombre del Padre*, ed. Paidós, Bs As. 2005, Pág. 47

⁹⁶ Lacan, J. "Lo simbólico, lo imaginario y lo real, en *De los Nombre del Padre*, ed. Paidós, Bs As. 2005, Pág. 49

⁹⁷ Recalde, M. Op. Cit

forma del goce del Otro"⁹⁸, sostiene Lacan en la clase del seminario 17 *El Reverso Del Psicoanálisis* en la clase la verdad hermana de goce.

Será a partir de la intervención del analista que se vislumbra no sin asombro el corazón hasta esta intervención imperturbable de la verdad hermana de goce: "¿Negro no era el sobrenombre de tu papá? ¿No le decían el negro? Estaba anonadada"⁹⁹, Escribe recalde ante el desvelamiento de esa otra vertiente ligada no solo a la injuria sino a la del amor. No importa por cuál de los dos caminos se inicia uno lleva al otro, es la advertencia de la diosa al sujeto que quiere saber.

Parte de la insuficiencia del atravesamiento del fantasma como final de análisis, radica en la perpetuidad circular del develamiento ontológico del fantasma: su realización. También hay que decir que el fantasma es insuficiente porque, la lógica que implica el atravesamiento toca efectivamente al ser, el cual conlleva a un falso ser, lectura que se desprende de lo indicado en el capítulo anterior. Lacan le atribuye cierta insuficiencia a la palabra, para nombrar al ser al igual que el poema parmenídeo. Así, fantasma y ser quedan destinados por lo que Lacan designa como falta en el Otro. El fantasma está necesariamente articulado a la falta en el Otro, explica Miller en el seminario *Del Síntoma El Fantasma Y Retorno* y, agrega, "El fantasma fundamental es lo que produce la conjunción de la represión originaria y del masoquismo primordial"¹⁰⁰.

Finalmente hay que decir que el ser al igual que el fantasma son una pantalla y por esta razón resulta insuficiente su atravesamiento como final de análisis. Siempre conducirá a una verdad bien redondeada e imperturbable, el final de análisis bajo ésta lógica. De aquí la necesidad de modificar el final de análisis y su lógica. Sorprendentemente será Lacan quien lo anuncia en 1973 en una conferencia en la televisión y allí

⁹⁸ Lacan, J. *El Reverso del Psicoanálisis. Seminario 17*, Ed. Paidós, Bs As, 2006, Pág. 69

⁹⁹ Recalde, M. Op. Cit

¹⁰⁰ Miller, J-A. *Del Síntoma al Fantasma y Retorno*, Ed. Paidós, Bs As. 2018, Pág, 103

menciona nuevamente al filósofo de Elea Parménides y a su poema sobre el ser:

De ahí que el inconsciente, esto es, la insistencia por la cual se manifiesta el deseo, o incluso la repetición de lo que se demanda en él, ¿no es eso lo que de él dice Freud a partir del momento mismo en que lo descubre? de ahí que el inconsciente, si la estructura que se reconoce por hacer el lenguaje en la lengua, como lo digo, lo dirige bien, nos recuerda que, a la vertiente del sentido que en la palabra (parole) nos fascina -mediante lo cual a esa palabra (parole] **el ser hace pantalla, este ser con el cual Parménides imagina el pensamiento-**, nos recuerda que a la vertiente del sentido, concluyo, el estudio del lenguaje le opone la vertiente del signo¹⁰¹

Lacan, sorprendentemente, hace coincidir al Ser de Parménides al fantasma como pantalla.

¹⁰¹ Lacan, J. Televisión en *Otros Escritos*, Ed. Paidós, Bs As, 2016, Pág. 540

Capítulo IV

Lacan lector del Parménide de Platón:

introducción a la primera hipótesis

Tanto en el seminario 2 y como en el 19 encontramos elementos comunes, el primero, ambos implican importantes cambios en la enseñanza de Lacan. A lo largo del seminario 2 sitúa las primeras puntualizaciones de lo simbólico y desplaza la primacía imaginaria. Por su parte, el seminario 19 ubica el 'hay del Uno' solidario del axioma *no hay relación sexual* produce, de este modo, un nuevo desplazamiento, el del Otro. El segundo aspecto en común es que en ambos seminarios encontramos la mención al *Parménides* de Platón. Entonces surge la pregunta ¿cómo es posible que el Parménides esté presente en los seminarios tan distanciados en el tiempo y en el espacio, entendiendo por espacio, los progresos teóricos clínicos que conducirán a replantear el final del análisis de un modo completamente distinto al del atravesamiento del fantasma? Y más aún llama la atención, que en última instancia, "O peor..." desplaza el seminario 2. ¿Qué es lo que el diálogo de *Parménides* le enseña a Lacan para lograr este movimiento de ruptura?

Una respuesta podría ser que Lacan lee el *Parménides* más allá de las implicancias filosóficas y literarias, lo lee como modelo al igual que utiliza los modelos matemáticos, ópticos, topológicos y, muy especialmente, lógicos a partir de este diálogo platónico.

En 1955 en la clase de "Introducción al gran Otro", Lacan menciona por primera vez el diálogo, y lo hace para referirse a la función de la palabra y diferenciarla del yo que habla, en este punto dirá "Lo que les digo merece ser demostrado. Como de costumbre, no puedo hacerlo sino a nivel de nuestra experiencia. Recomendando calurosamente, a quienes deseen ejercitarse en pequeñas operaciones mentales destinadas a ablandarse las articulaciones, la lectura, a todas luces útil, del Parménides, donde la cuestión del uno y el otro fue enfrentada del modo

más vigoroso y sostenido.”¹⁰² luego aconseja leer hasta el final las 9 hipótesis para sostener que “Aquel de mis alumnos que pudiera consagrarse a un comentario psicoanalítico del *Parménides*, haría algo útil y permitiría orientarse en muchos problemas de la comunidad.”¹⁰³

Aquel de sus discípulos que supo hacer una lectura del complejo diálogo fue Miller que le dedicó al menos cuatro clases de sus seminarios los signos del goce y en el seminario inédito del 2011 *El Ser y el Uno*. Es interesante el modo en que Miller presenta dicho diálogo.

"Será necesario que lean el Parménides, y confesemos que a primera vista parece un poco árido. (...) Siglo tras siglo se sucedieron las peleas por saber qué quiso decir verdaderamente Platón con esas nueve hipótesis que versan sobre lo Uno y su relación con el Ser. Podríamos agregar que es el texto enigma de toda la historia de la filosofía, a tal punto que a veces se lo ubicó entre los diálogos inconclusos, argumentando que no era posible que Platón nos hubiera dejado así, sin saber qué pensar"¹⁰⁴, Explica Miller.

Sostiene además, que Lacan no sólo se interesó por el *Parménides* sino que intentó dar una solución a la aporía que se presenta en el diálogo.

"De alguna manera, también Lacan estaba predestinado a detenerse allí y proponer su solución. Aunque en realidad no terminó de darla. Es cierto que la anunció y giró un poco en torno a ella, pero la doctrina de Lacan sobre el *Parménides* sigue siendo de algún modo secreta. ¿Podemos llegar a adivinarla, a presentarla? Para nosotros es una especie de desafío. ¿De qué modo habría en este texto un enigma, una anticipación del lugar que Lacan le da a lo Uno en el psicoanálisis?, sostiene Miller"¹⁰⁵

En este capítulo comentamos, primero, el problema que plantea el *Parménides* y, segundo, el interés de Lacan por este diálogo.

¹⁰² Lacan, J. *El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Ed. Paidós, Bs As, 1992, Pág. 355

¹⁰³ Lacan, J. Op. Cit. 355

¹⁰⁴ Miller, J-A. *Los signos del Goce*, ed. Paidós, Bs As. Pág. 46

¹⁰⁵ Miller, J-A. Op. Cit. Pág. 356

Dado que el *Parménides* es un diálogo considerado entre los de la tercera etapa de los desarrollos de Platón, aquellos con los que discute y revisa su propia teoría, es fundamental comprender entonces qué se discute para comprender, además, el uso que hará Lacan de este diálogo.

Por esta razón vamos a comentar la teoría de las *Ideas*, tan caras para el pensamiento platónico, y, por supuesto, para el diálogo del *Parménides* en donde la teoría de las *Ideas* es cuestionada por el propio Platón.

La teoría de las *Ideas* o *Eidos* es uno de los grandes temas de la filosofía de Platón. Recorren su pensamiento desde los primeros diálogos hasta los de madurez. En el *Eutifrón*, diálogo que corresponde a su primer periodo, se desarrolla una conversación en torno a la piedad. Sabemos que en sus diálogos y sobre todo, en los primeros, Platón parte siempre de una misma pregunta: ¿Qué es x? En el *Eutifrón* la incógnita es la piedad, ¿Qué es la piedad? El diálogo se produce en el momento en que Sócrates va a escuchar las acusaciones que lo llevarán posteriormente a su muerte. Eutifrón, principal interlocutor, se dispone a realizar una acusación. La elección del interlocutor de Sócrates no es arbitraria, puesto que, Eutifrón es un hombre, santo, pío, es decir, piadoso. Es un entendido en los asuntos divinos, por eso en el diálogo "cuando yo hablo en la asamblea sobre las cosas divinas anunciándoles lo que va a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin embargo no he dicho nada que no fuera *verdad* en los que les he anunciado"¹⁰⁶, dirá Eutifrón. Eutifrón sabe sobre los asuntos divinos y la piedad, que es uno de estos. Justamente, esto es lo que llama la atención del atento Sócrates puesto que no está presente en él, la piedad, y, sobre todo, porque la acusación que se encamina a realizar Eutifrón está dirigida a su propio padre, el de Eutifrón.

Cómo se puede ver, la cuestión va más allá de la simple lectura que reduce la pregunta platónica ¿qué es x? a la búsqueda de un concepto, en este caso, el de la piedad. No se discute el concepto, sino que Eutifrón

¹⁰⁶ Platón, *El Eutifrón*, 3-c

afirma tener un conocimiento de todas las cosas divinas y al mismo tiempo su acción muestra contradicciones. Así se inicia el diálogo entre Sócrates y Eutifrón y, la pregunta de Sócrates será dado que aseguras conocer sobre lo piadoso "¿Lo piadoso en sí no es idéntico a sí mismo en toda acción? ¿Y lo impiadoso, a su vez, no es lo contrario de lo piadoso, Pues todo lo que es impío de por sí es idéntico a sí mismo y tiene una misma forma [*idea*] respecto de la impiedad"¹⁰⁷. Eutifrón, además, de no exhibir la *idea* de piedad, ésta podría admitir su contrario, la no piedad. En otras palabras, algo en sí e idéntico, podría alojar su negación o contrario. De allí que la pregunta de Sócrates apunte a la "*Forma Única*"¹⁰⁸ cómo criterio para distinguir lo piadoso de lo no piadoso y que sirve, además, como causa.

Si avanzamos a un diálogo intermedio de Platón, el *Fedón*, encontramos que el problema no es solamente el ámbito de las *ideas*, sino, cómo estas se relacionan con las cosas del mundo sensible. "decimos que existe algo igual no me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo"¹⁰⁹, dice Sócrates. Aquí el problema no es fundamentar el ámbito de las ideas o como también lo va a llamar la realidad que existe, sino, que ahora se propone explorar cómo se relacionan las cosas con esa realidad en sí. La respuesta se demora un poco, hasta llegar a plantear que "si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque **participe** de aquella belleza"¹¹⁰. Entonces resulta que las ideas **participan** en las cosas sensibles, en otras palabras, las cosas sensibles son **participadas**. Creemos muy interesante rescatar el término en griego que utiliza Platón para la **participación**, *koinonía*, ya que si bien significa participación, comunicación, interacción, también hay que decir, *koinonía* significa o

¹⁰⁷ Platón, Op. Cit. 5-d

¹⁰⁸ Platón, Op. Cit 6- e1

¹⁰⁹ Platón *El Fedón*, 74-a

¹¹⁰ Platón *El Fedón*, 100-c

hace referencia a la relación sexual¹¹¹. Este es también el sentido en el que debe leerse la relación entre el *Eidos* y las cosas del mundo sensible. El goce sexual en juego anima el ámbito de las cosas, algo que la tradición supo elidir de la lectura de Platón.

En síntesis el ámbito de las formas tienen: a) existencia real, b) son causa de lo sensible, c) su esencia es participar *-koinonia-* de la realidad sensible.

En el Parménides todo este modelo será cuestionado. Platón discute su propia teoría y el punto de partida, la fractura, será la participación o *koinonía* y no cabe la menor duda que Lacan estaba, creemos, familiarizado con la complejidad de este diálogo, y no solo porque lo había mencionado como indicamos al inicio de su enseñanza, sino, por el comentario con el que inicia la lectura de las hipótesis del *Parménides* en el seminario *19 ...O peor* en donde se interroga acerca del diálogo en tanto diálogo, vale decir, sobre la función del diálogo platónico.

Él capta el Uno por medio de una interrogación discursiva. ¿Quién es aquí interrogado? Evidentemente no es el pequeñito, el primoroso, el denominado Aristóteles, de quien parece difícil creer que pueda ser en ese momento aquel cuya memoria guardamos. Como en todo diálogo platónico, no hay vestigio de interlocutor. Parece llamarse diálogo sólo para ilustrar lo que hace mucho tiempo enuncié: diálogo, justamente, no hay. Eso no quiere decir que no haya, presente en el fondo del diálogo platónico, una presencia humana, digámoslo- muy diferente de la de muchas otras cosas que se escribieron después¹¹², sostiene Lacan¹¹³.

Lacan realiza su propia presentación como solemos encontrar al inicio de los diálogos platónicos. Allí, como leemos en la cita, indica su eje de lectura -lo real- pero, además, plantea sutil e incisivamente una

¹¹¹ Este tema Platón lo amplía en El banquete cuando habla de la *poiesis* como creación, procreación en la que interviene el cuerpo y el alma

¹¹² Lacan, J. *...O peor, Seminario 19*. Ed. Paidós, Bs As, 2016, Pág. 127

¹¹³ Sobre esta cita volveremos más adelante

cuestión en torno al diálogo y es el hecho que se llame diálogo, justamente, lo que indica Lacan, es que diálogo es lo que no hay, como efectivamente demuestra el *Parménides* de Platón: lo que **no hay**.

Parte I del Diálogo

En la primera parte del diálogo encontramos una conversación entre Sócrates joven y el filósofo de Elea Parménides ya anciano, acompañado por su discípulo Zenón. Se dice que Sócrates escuchaba atenta la lectura que Zenón hacía de sus hipótesis, al finalizar Sócrates pidió releer la primera hipótesis y a continuación dijo:

¿Qué quieres decir con esto, zenón? ¿Que si las cosas son múltiples, las mismas cosas deben ser, entonces tanto semejantes como desemejantes, pero que eso es, por cierto, imposible, porque ni lo desemejante puede ser semejante, ni los semejante ser desemejante? ¿No es esto lo que quieres decir?

Sí, es eso -respondió Zenón.

En consecuencia, si es imposible que lo desemejante sea semejante y lo semejantes desemejante ¿Es imposible también que las cosas sean múltiples? Porque, si fueran múltiples, no podrían eludir esas afecciones que son imposibles¹¹⁴

Lo que Sócrates intenta hacer es aprehender el punto de partida de Zenón, esto es, que lo múltiple es imposible dado que estaría afectado por diversas afecciones violentando la identidad. Pero también advierte que Zenón no sólo comparte las premisas de Parménides sino que además realiza una demostración que sin mencionar a Parménides, la conclusión los aproxima. Vemos la demostración en palabras del joven Sócrates como lo llama Platón en este escrito.

¹¹⁴ Platón.

Comprendo Parménides -prosiguió Sócrates-, que Zenón, que está aquí con nosotros, no quiere que se le vincule a ti solo por esa amistad que los une, sino por su obra. Porque lo que él ha escrito es, en cierto modo, lo mismo que tú, pero, al presentarlo de otra manera, pretende hacernos creer que está diciendo algo diferente. En efecto, tú, en tu poema dices que el *todo es uno*, y de ello ofreces bellas y buenas pruebas. Él, por su lado, dice que no hay multiplicidad y también él ofrece pruebas numerosísimas y colosales. Uno, entonces, afirma la unidad mientras que el otro niega la multiplicidad"¹¹⁵

Lacan en el seminario 19 habla del paso que da Parménides "en ese medio en el cual se trataba en suma de saber qué cosa es lo real ya había existido *El paso dado por Parménides*"¹¹⁶, escribe Lacan. El paso que da Parménides en la historia de la filosofía es fundamental, lo vimos en el primer capítulo de esta investigación. Ahora, en el contexto del diálogo de Platón, Sócrates resuelve el problema Parménides/Zenón, el de lo Múltiple y lo Uno, a partir de separar el ámbito de las *ideas* del mundo sensible pero, y este es el paso de Platón, a partir de esa solución que enseña Sócrates inaugura, vamos a decirlo así, un nuevo real el que es anunciado por la sorpresa de la que hablará Sócrates, como veremos enseguida, y que apunta al pasaje del Ser al Uno. A continuación analizamos los pasos indicados por Lacan para arribar al Uno.

Cabe destacar que la presencia de Zenón en el diálogo elegido por Lacan para hacer hablar al Uno es crucial. No es arbitraria y mucho menos si es Platón quien lo presenta como uno de los principales interlocutores de Sócrates para la primera parte del diálogo. Hay que indicar que si bien Zenón es presentado como seguidor, discípulo de Parménides de Elea, sus ideas son diferentes a las de su maestro. Fundamentalmente porque Parménides, como señalamos en los capítulos anteriores, presenta un argumento del cual se van a señalar o indicar

¹¹⁵ Platón

¹¹⁶ Lacan, J. ...*O peor, Seminario 19*. Ed. Paidós, Bs As, 2016, Pág. 128

signos del *Ser* a partir de una proposición o argumento. En cambio, Zenón no presenta un argumento central, su lógica, lejos de la esterilidad, engendra multiplicidad de paradojas. Las vemos a continuación.

El problema de lo Múltiple y lo Uno lejos de representar un asunto abstracto es fecundo en paradojas, y se refiere asuntos del mundo sensible, como el problema del movimiento, del espacio y del tiempo. Entonces, por poner un ejemplo, cuando Zenón defiende la unicidad frente a la multiplicidad y está hablando del movimiento la paradoja que resulta es como es posible que una tortuga le gane en un carrera al gran guerrero de Atenas, Aquiles. Zenón resuelve por medio de un instrumento lógico la aporía del movimiento sencillamente negando la existencia del movimiento y, así, la tortuga le gana Aquiles. Lo que hace Zenón, es captar el movimiento a través de un *órganon* -instrumento- qué será la lógica y de allí extraer resultados: dado el caso que Aquiles de una ventaja, más allá de la velocidad, tendrá que recorrer cierta distancia para alcanzar a su oponente. Primero, el camino que aquel recorrió y, así sucesivamente, tornando imposible alcanzarlo. Siempre deberá recorrer una distancia por más pequeña que sea al infinito.

El paso de Sócrates es refutar la crítica de Zenón a lo múltiple así solo así puede, Platón, pasar al problema que lo conducirá a lo Uno. En otras palabras, abandona el *Ser* y pasa a hablar lo *Uno*. Las nueve hipótesis que se desarrollan en el diálogo que comentamos, hacen hablar al *Uno*. Sin embargo hay un asunto a resolver y es el problema *de la participación*. Volvamos a lo que dijimos algunas páginas arriba cuando Sócrates le pide a Zenón que vuelva a leer su razonamiento por el cual critica la pluralidad de cosas dice Sócrates: esto significa que si las cosas son múltiples deben ser tanto semejantes como desemejantes. Lo que este argumento enseña es que la misma cosa no puede tener dos caracteres contrarios lo que responde Sócrates será:

No dudo que sea como tú dices -Sócrates a Zenón- pero contéstame esto: ¿No reconoces que existe por sí misma una forma de la semejanza y también otra forma contraria, la desemejanza en sí, y que tú, y todas las cosas que llamamos <<múltiple>>

participamos de las dos? ¿Y también que las cosas que participan de la semejanza se vuelven semejantes en ese respecto y en tanto y en cuanto participen de ella, y aquellos que participan en la desemejanza se vuelven desemejantes, mientras que las que participan de ambas llegan a ser ambas cosas?"¹¹⁷

La solución que propone Sócrates es que cualquier cosa u objeto del mundo sensible tiene propiedades diferentes o contrarias como el ejemplo de la semejanza y desemejanza. Lo que enseña Sócrates es a distinguir entre las cosas y las propiedades que estas pueden alojar o, mejor dicho, de las que son participadas,"al trazar esa distinción, no resulta absurdo que una misma cosa pueda recibir propiedades contrarias, por participar de formas contrarias. Unidad y Multiplicidad no se excluyen mutuamente: yo soy simultáneamente uno y múltiple"¹¹⁸, explica Cordero, traductor de Platón. Sin embargo tenemos que decir que esta solución de Platón ilumina la auto refutación, lo vemos. En el pasaje del diálogo recién citado recordemos que Sócrates dice a propósito de la participación que "lo mismo ocurre con todas las otras cosas". La dificultad del párrafo es que resulta ambiguo porque Platón no aclara a qué se refiere con todas las otras cosas ¿incluye aquí a las *Formas en Sí*? Tengamos en cuenta que lo que admiten contrarios y por lo tanto es necesario inspeccionar dialécticamente son las propiedades, las cualidades, los atributos, los accidentes, los estados, pero, nunca hasta ahora, las sustancias. De repente el pasaje del diálogo habla de "**tú, y a todas las cosas que llamamos múltiple**", es decir ahora incluye las sustancias y el problema de incluirlas es que no se trata ya de semejanzas y desemejanzas, o de lo justo o injusto, o de lo igual y lo desigual. Ahora el problema se plantea con relación al sujeto y no al predicado y al sujeto en sentido amplio. Platón ya había abordado este problema en un diálogo anterior al *Parménides* con la diferencia que en el *Parménides* problematiza lo que en la *República* no, al tratar la cuestión del sujeto o la sustancia. "Cada

¹¹⁷ Platón, *el Parménides*, 128- e y 129

¹¹⁸ Cordero, N-L, "Nota introductoria al diálogo El Parménides" en *Platón*, ed. Gredos, España, Pág. 14

uno de ellos aparece igualmente como un dedo, y en ese sentido no importa si se lo ve en el medio o en el extremo, blanco o negro, grueso o delgado, y así todo lo de esa índole. En todos estos casos el alma de la mayoría de los hombres no se ve forzada a preguntar a la inteligencia qué es un dedo, porque de ningún modo la vista le ha dado a entender que el dedo sea a la vez lo contrario de un dedo."¹¹⁹

Como vemos Platón no cuestiona el sujeto, esto es, la posibilidad de contradicción que lo afecta que en el ejemplo sería *no-dedo*. Nadie pone en duda el dedo sí, por el contrario, las propiedades, vale decir, si es grande, pequeño, ancho, etc.

El paso que da Platón es contra sí mismo, justamente al cuestionar el sujeto, por eso dice: **tú, yo y todas las cosas** y cuando dice todas las cosas incluye las *Formas En Sí*. "Pero si alguien a propósito de las cosas de las que estaba yo hablando ahora, primero distinguiera y separara las *Formas en Sí* y por sí, tales como semejanza, desemejanza, multiplicidad, lo uno, reposo, movimiento y todos los de este tipo, y mostrase a continuación que ellos admiten en sí mismos mezclarse y discernirse, ¡Tal cosa sí que me admiraría y me colmaría de **asombro**, Zenón! De esta cuestión, yo creo que te has ocupado con enorme celo"¹²⁰

Hacia el final de la cita vemos a Sócrates asombrado. Primero porque se enfrenta a un nuevo problema: el de las *formas participadas* y segundo, el lugar que tiene Zenón en este asunto y que Sócrates se lo reconoce. Creemos que la figura de Zenón en el diálogo es fundamental. Es el que ayuda a dar el paso al problema del *Uno*, así lo indica el propio Platón cuando a través de Sócrates le dice o, mejor dicho, le reconoce el haberse ocupado con enorme celo de esta cuestión, en referencia a lo *Uno* y a lo *Múltiple*. Asunto que Lacan rescata en el seminario 19 ...O peor en la clase "*El campo de lo uniano*" cuando dice "el paso de Platón es diferente consiste en mostrar que, en cuanto se intenta decirlo de manera articulada, lo que se delinea a partir de la estructura constituye una dificultad (...) Ya que el término *estructura* no vale más que la

¹¹⁹ Platón, *La República*, 523d

¹²⁰ Platón 129 e

expresión **asociación libre**¹²¹. Si bien Lacan no se refiere explícitamente a Zenón sí, por supuesto, a Platón y al problema que da inicio al planteo de las 9 hipótesis y, ahí está Zenón cuya rigurosa lógica Lacan la emparenta a la asociación libre. Lo cual, creemos, es novedoso. La lógica de Zenón es novedosa, porque a diferencia de la lógica tradicional que se ocupa de formalizar el lenguaje en un sentido claro y preciso, con la ayuda de notaciones para poder aprehender la estructura formal de un enunciado y así determinar si el razonamiento comprendido, en los enunciados, es verdadero o falso, para volver inequívoco el lenguaje, o al menos intentarlo, Zenón, decíamos, aplica una lógica en sentido diverso y, sin carecer de rigurosidad. Su lógica es ir de lo *Múltiple* a lo *Uno* y esto justamente es lo que la emparenta, como reconoce Lacan, a la asociación libre. Punto de partida para arribar a lo *Uno*. Habla de lo que quieras así llegarás al Uno, expresa Lacan en la clase del campo de lo uniano. Zenón representa una figura clave tanto para Platón como para Lacan. Quizás, es posible afirmar, que a partir de esta figura de Zenón se resignifique la asociación libre como lo *Múltiple* para arribar a lo *Uno* y así también la idea de final de análisis como un más allá del fantasma. Por eso algunas páginas más arriba dijimos que Lacan se interesa por *El Parménides* por lo real puesto en juego en este diálogo

No necesitaríamos como testimonio más que las primeras aproximaciones, el modo en que se prepara lo que constituye el meollo del diálogo, lo que yo denominaría **la entrevista preliminar**. Como en todos los diálogos, alguien nos explica cómo se produjo esa cosa loca que en nada se parece a algo que pueda llamarse diálogo. Aquí podemos verdaderamente sentir, si no lo sabíamos ya por la vida en general, que jamás se ha visto que un diálogo llegue a algo. En esa literatura que tiene su fecha, lo que denominamos diálogo tiene por función *circunscribir cuál es el real* que puede causar la ilusión de que podemos llegar a algo dialogando con alguien. Vale pues que se prepare el asunto, que se diga de qué cosa se trataba¹²².

¹²¹ Lacan, J. ...*O peor*, ed, Paidós, Bs as. 2011, Pág. 128

¹²² Lacan, J. Op. Cit. Pág. 127

El real puesto en juego a partir de este diálogo de la boca de Zenón es un real contingente, múltiple, no ya imposible. Este diálogo introduce un cambio axiológico epistémico en cuanto a la noción de real y por lo tanto del final de análisis a través de la asociación libre, única forma de llegar a algo. "¿Acaso sus orejas no perciben que hablo aquí del Uno como de un real, y un real que además bien puede no tener nada que ver con ninguna realidad"¹²³, escribe Lacan. Dado que todo este movimiento que analizamos a través del *Parménides* está representado en Zenón es oportuno continuar el análisis de este personaje clave del diálogo.

El filósofo José Lorite Mena en su estudio dedicado al *Parménides* de Platón cuyo título "*El Parménides de Platón. Un Diálogo de lo indecible*". Sugestivo a los fines de esta investigación resulta esclarecedor, ilumina algunas cuestiones centrales en torno a Lacan y la figura de Zenón. "El *Parménides* es el escrito de un espacio en que el pensamiento de Platón (como individuo) se sitúa en el interior de las exigencias del platonismo (como sistema)"¹²⁴, escribe Mena. El autor arroja luz del modo en que Lacan usa el diálogo en el aspecto de indecibilidad, fisura insumisa que se renueva incansablemente entre las cosas y la totalización. Desajuste insubordinado solo apresado por la lógica y en esta de dehiscencia vital la figura de Zenón es fundamental. Su lógica resulta implacable, confronta el pensamiento hasta llegar a su límite "un pensamiento indirecto que se apoya en la sucesión continua de dificultades si se acepta el postulado de la discontinuidad (multiplicidad) de la realidad", explica Lorite Mena. Dicho de otro modo Zenón introduce la negación y de allí extrae conclusiones o consecuencias hasta llevar al límite lo decible y en lugar de inventar mitos, ilumina con paradojas.

Este diálogo sobre lo indecible propone un cambio axiológico *en el que el Uno en tanto real* toma forma lógica. Este diálogo pone en juego o, mejor dicho, a través de la asociación libre como leemos en Lacan la

¹²³ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 138

¹²⁴ Mena, L. *El Parménides de Platón. Un Diálogo de la Indecible*, ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1985, Pág.12

lógica no totalizante que conlleva necesariamente a la escritura. Este diálogo es un modo de la escritura de lo *Uno*. El Uno es el resultado de la decantación dado determinados argumentos iniciales. El Uno es lo que decanta, el saldo.

Capítulo V

Hacia un nuevo final de análisis. Del Uno de la existencia

Si no hay goce hay Otro, en otras palabras, si no hay goce hay filosofía. Esta diferencia fundamental en relación al goce es lo que posibilita hablar de existencia sin ontología, sin hacer un nuevo discurso ontológico o del Ser, como podría entenderse a partir del título de este capítulo "del Uno de la existencia" y un nuevo final de análisis.

Sí Platón, como vimos en el capítulo anterior, fundamentalmente dialoga con él, en el sentido de discutir su propio sistema, tenemos que decir que Lacan hace lo suyo a partir del seminario ... *O Peor* y sobre todo de *Aún* en donde discute y revisa su propia teoría.

Ese mundo concebido como el todo, con la limitación que implica la palabra, sea cual fuere la apertura que se le dé, sigue siendo una concepción -es la palabra exacta- una visión, una mirada, una captación imaginaria. Y de aquello resulta, cosa por demás extraña, que desde el comienzo se supone que alguien, una parte de ese mundo, puede tomar conocimiento de él. Ese Uno se encuentra allí en ese estado que puede llamarse existencia, pues si no, ¿cómo podría ser el soporte del tomar conocimiento? Allí reside, desde siempre, el impase, la vacilación resultante de esta cosmología"¹²⁵, Dice Lacan.

Está ajustada y perfecta síntesis de la filosofía expuesta por Lacan en algunos renglones y del problema de lo *Uno* y lo *Múltiple*, si lo pensamos con relación al psicoanálisis, vamos a encontrar una solución, o al menos es lo que pretende Lacan "En cambio, ¿acaso no hay en el discurso analítico lo que puede introducirnos a aquello de que toda subsistencia, toda persistencia del mundo como tal, ha de ser

¹²⁵ Lacan, J. *Aún. Seminario 20*, ed. Paidós, Bs As, 2011, Pág 57

abandonada?"¹²⁶, Sostiene Lacan. Se propone entonces una solución al problema antiguo de la filosofía platónica. Ahora bien esta resolución o, al menos el intento, supone no solamente un cambio axiológico, también, un pensar al estilo de Platón, contra sí mismo. "Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo"¹²⁷, afirma Lacan. Sorprendentemente lo que hasta aquí podríamos decir iba en contra de cualquier ontología era el significante, y justamente por la falta en ser que introducía. Sin embargo, ahora, el significante queda del lado de la ontología o, más preciso sería decir, del dicho mansión con las resonancias correspondientes a mansión del ser, amo o casa del ser, como lo llama en el seminario *Aún*.

En otras palabras, lo que Lacan inaugura en *Del Símbolo y de su Función Religiosa* respecto al filósofo de Elea Parménides, ahora, es abandonado. Lacan mismo lo confirma en este seminario en un capítulo fundamental para entender el viraje de su enseñanza, en el capítulo titulado "A Jakobson" leemos: "Afortunadamente, Parménides en realidad escribió poemas. ¿Acaso no emplea -en esto priva el testimonio del lingüista- aparatos de lenguaje que se parecen mucho a la articulación matemática, alternancia después de sucesión, encuadramiento después de alternancia?"¹²⁸. Hasta aquí encontramos un Lacan que lee Parménides como mostramos en los primeros capítulos de esta investigación, y lo lee en clave de aparatos de lenguaje con cierta familiaridad con las matemáticas y la lógica. Pues bien, 20 años después se desentiende de todo esto, por eso dice "Ahora bien, justamente porque era poeta, Parménides dice lo que tiene que decirnos de la manera menos necia. Si no, que el ser sea y que el no ser no sea, yo no sé qué les dice eso a ustedes, a mí me parece necio. Y no hay que creer que me

¹²⁶ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 57

¹²⁷ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 43

¹²⁸ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 32

divierte decirlo", y en su propio estilo irónico agrega "De todos modos este año vamos a necesitar el ser, el significante Uno, para el cual les desbroce el camino el año pasado con decir: ¡Hay Uno! De allí parte lo serio, por más necio que parezca, también eso. Tendremos pues algunas referencias tomadas de la tradición filosófica"¹²⁹. Nos encontramos con un Lacan que apela a una tradición de la filosofía, no la clásica que deriva de Parménides la que se conoce como metafísica, a la que ahora llama necia, sino otra, la que inaugura *el Parménides de Platón* y que Lacan reconoce haber desbrozado en el seminario ...*O Peor*.

Queremos rescatar el término que utiliza para referirse al *Uno* que anima lo serio: **desbrozar el camino**, por qué implica limpiar el terreno, asunto que recuerda al primer tiempo de su enseñanza cuando limpia el terreno con la escoba de lo imaginario lo simbólico y lo real. Ahora en este momento de su enseñanza, vuelve a acomodar las cosas y para llegar a lo serio, es decir a formular: *Hay lo Uno*.

Este *Uno* lejos de resultar evidente, como diría Descartes por la simple inspección del espíritu, requiere de esfuerzo y trabajo. El trabajo que requiere es mayor y además no se puede evitar, inexorablemente para arribar *Uno* es necesario el ejercicio dialéctico "El significado exacto de ese espacio verbal inicial es inseparable del procesamiento dialéctico de la totalidad del espacio y no de los términos considerados aisladamente. En esta perspectiva, el significado de los términos (hen y estin) no puede ser determinado anticipadamente sólo se hace e-vidente"¹³⁰ al final del procesamiento dialéctico del todo"¹³¹, escribe Lorite Mena, intérprete del diálogo platónico.

De la cita creemos importante remarcar, a la luz de la lectura de Lacan sobre el *Parménides*, el espacio verbal que Lorite Mena destaca como delimitación, resultado del ejercicio dialéctico, por qué no decir de la asociación libre. Un espacio que por supuesto no es el de la física clásica,

¹²⁹ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 32

¹³⁰ Está grafía pertenece al autor

¹³¹ Mena, L. El Parménides de Platón. Un Diálogo de la Indecible, ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1985, Pág. 132

pero no deja de ser un espacio circunscrito por la asociación libre, ligada a la lógica, a partir de considerar *al Uno*.

Con la asociación libre ligada al *Uno* creemos que es posible un tipo de asociación diferente, en tanto está determinada por el *Uno*

Naturalmente, la asociación no es libre. Si fuese libre, no tendría interés alguno. Pero es lo mismo que la palabrería, está hecha para domesticar al pajarito. La asociación, se entiende que está ligada. No veo cual sería su interés si fuese libre. Como no habla alguien sino el Uno, podemos ver hasta qué punto la palabrería en cuestión está ligada, porque es muy demostrativa"¹³², sostiene Lacan.

El Uno cambia la asociación libre, la que nunca fue libre por está determinada por el inconsciente, ahora es el *Uno* el que la determina, la liga y, hay que decir, se lo debemos a Platón quién enseña la determinación: la del *Uno*.

Lacan se detiene también en el problema de la significación de los términos de las hipótesis. En otras palabras, el problema de la traducción. Cómo traducir el *Uno* que desarrolla Platón. La cuestión es cómo nombrarlo. Hay consenso generalizado entre los intérpretes, traductores y estudiosos de este diálogo, que coinciden en la dificultad que presenta, como veremos, Lacan no fue ajeno al debate. Creemos necesario realizar este breve desarrollo, porque, más allá de la erudición de las traducciones hay un tema importante vinculado a la asociación libre tal como se plantea a partir del *Uno*, como así también, respecto de la interpretación.

La problemática alrededor de la traducción fue anticipada por la filosofía muy temprano. Cómo traducir *tò hen* (*El Uno*) en relación al *Estin* (existencia). En otras palabras, se trata del *Uno* como unidad o unicidad, ambas posibilidades caben en *tò hen*. Este problema sobre la adecuada nominación ya se plantea en un texto anterior de Platón el de la *República*. La vemos. Platón desarrolla la cuestión alrededor de los objetos que estimulan a pensar y aquellos que no, y se pregunta:

¹³² Lacan, J. ...O peor, ed, Paidós, Bs as. 2011, Pág. 128

Pues bien, ¿en cuál de las dos clases te parece que están el número y la unidad?

En efecto, si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es.

-Por cierto dijo Glaucón, así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple¹³³.

Platón lleva hasta el límite lo decible y se encuentra con un indecible que no lo resuelve al estilo de Zenón con paradojas sino con un forzamiento.

En el *Parménides* el *Uno* como unicidad o unidad recaen sobre (*tò hen*) y da lugar a dudas si de lo que se trata es el *Uno* y en qué sentido. La misma palabra se convierte en encrucijada, además, agrega el problema de la existencia mencionado arriba. Entonces encontramos dos pensamientos diferentes en estas traducciones. "Aunque el grafismo en que se instala el lenguaje parezca estabilizar esas dos tensiones diferentes del que habla por una conjunción verbal momentánea"¹³⁴. Se resuelve y aquí es lo interesante de la lectura de Lorite Mena por "la violencia idiomática contenida en la traducción de *tò hen* por <<la unidad>> nos parece inevitable para poder ver **lo que se debate detrás de la palabra**"¹³⁵ El problema de la traducción sobre unidad, unicidad y existencia se resuelve con la escritura y el ejercicio de cierta violencia

¹³³ Platón, *La República* 524-d

¹³⁴ Mena, L. *El Parménides de Platón. Un Diálogo de la Indecible*, ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1985, Pág. 134

¹³⁵ Mena, L. *Op. Cit.* Pág. 134

idiomática forzando la lengua. Esto es lo que Platón transmite en este diálogo y quizás es por esto que Lacan sostiene irónicamente en el seminario ... *O Peor* a propósito de la Forma, Eidos y lo real "a decir verdad Platón era en la lacaniano"¹³⁶

Lacan no es ajeno al asunto de la traducción, ni mucho menos lo que se plantea en torno a ella: la escritura y la violencia idiomática o de la lengua. Único modo, como dice Lorite Mena, de lo que se debate detrás de la palabra. Este "detrás de" es justamente lo que está en cuestión, por ello en el seminario ...*O Peor* Lacan sostiene "un discurso denominado ciencia encuentra el medio para construirse detrás del muro". Por supuesto, ese muro es el del lenguaje. Ese "detrás de" es lo que Lacan aprehende del diálogo *Del Parménides* específicamente la primera hipótesis. De allí que al analizarla se detiene justamente en el asunto de la traducción: "Sobre el fondo de lo indeterminado surge lo que designa y señala el *hay*, del cual curiosamente *no hay* equivalente corriente en lo que denominaremos las lenguas antiguas. A título de lo cual, justamente, se designa que el discurso, pues bien, cambia, como dice y demuestra el *Parménides*"¹³⁷. Lacan lee en el *Parménides* que detrás de la primera hipótesis no hay un problema de traducción, sencillamente no hay. "Lo que hay, entonces, está sobre el fondo de algo que no tiene forma"¹³⁸, sostiene Lacan. Esta nueva dimensión es la que se inaugura a partir de la lectura del diálogo de Platón y que Lacan va a llamar, torciendo la palabra, y jugando con el equívoco: unidad, unicidad y agrega uniano, el campo de lo uniano, todo aquello que se desarrolla como *Hay del Uno o Yad-lan*.

Finalmente Lacan se interroga sobre el origen de la primera hipótesis y cómo nombrarla

"¿De dónde surge ese Uno? Esto es precisamente lo que, en la primera hipótesis, Platón intenta alegar al decir como puede, por no

¹³⁶ Lacan, J. ...*O peor*, ed, Paidós, Bs as. 2011, Pág. 128

¹³⁷ Lacan. Op. Cit. Pág.126

¹³⁸ Lacan. Op. Cit. Pág.126

tener a su disposición otras palabras, εἰς ἃν ἔστιν¹³⁹, ἐπι es Uno Pues ἔστιν tiene aquí manifiestamente la función de suplencia de lo que no se acentúa como en francés mediante el hay [il y a]. Seguramente habría que traducir si hay Uno? o el Uno? Queda a elección de ustedes. Pero comprendo el escrúpulo que detiene aquí a los traductores¹⁴⁰, Dirá Lacan.

Decir cómo se puede porque en el fondo se trata de un indecible, de allí la necesidad de decir cómo se puede o en otras palabras la violencia o forzamiento de la palabra.

Luego de este recorrido aclaratorio vamos a abordar la primera hipótesis del diálogo. Sólo resta recordar que es imposible saltar el ejercicio dialéctico para llegar al resultado. Esto es importante mencionar, no solo por la lectura de Lorite Mena, que advierte que es inevitable, sino, por Lacan que advierte al inicio del capítulo "El campo de lo uniano" que no abordará el asunto del Otro por el contrario el del *Uno* y la dificultad -ejercicio dialecto- está presente porque este *Uno* "no es inscribible lo cual no tonora fácil las cosas"¹⁴¹, sostiene Lacan. Por supuesto, que no es fácil, puesto que es del orden de lo que no se inscribe, de allí la lógica para abordarlo.

Platón introduce el ejercicio dialéctico de las hipótesis para resolver el problema de la ambigüedad de las *Formas, Eidos o Idea*. Las cuales, recordemos, se llegó a la conclusión, no podían alojar su contrario, y este era el problema. Con el diálogo del *Parménides* la *Idea* se plantea en términos de Ser o Uno "el Ser es Uno siempre, en todos los casos, pero el Uno no sabe ser como Ser: he aquí lo que por cierto está perfecta demostrado en el *Parménides*"¹⁴², sostiene Lacan en una precisa y ajustada síntesis del diálogo. En última instancia esta es la cuestión que se interroga Platón y a Lacan le interesa, y por ello rescata este diálogo

¹³⁹ Si esto es

¹⁴⁰ Lacan. Op. Cit. Pág.127

¹⁴¹ Lacan. Op. Cit. Pág.123

¹⁴² Lacan. Op. Cit. Pág.132

por la ambigüedad que representa o presenta el lenguaje, hacia allí apunta el tema del Ser y el Uno.

Zenón y Sócrates preparan la escena para el desarrollo de la primera hipótesis. Reconocen la difícil tarea que deben emprender y por ello se dirigen a Parménides para el ejercicio "siento el gran temor de no saber cómo, a la edad que tengo, cruzar a nado tal y tan gran océano de argumentos"¹⁴³, dice Parménides ante la invitación de Zenón y Sócrates. La ironía de Platón confronta a Parménides no solo con el ejercicio de atravesar un océano de argumentos, sino, con el **no saber** vinculado a la edad en la que Parménides se presenta en el diálogo. Parménides vuelve a tomar la palabra para decir "queréis, dado que, al parecer, he de jugar esta laboriosa partida que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis, suponiendo a propósito de lo *Uno mismo*, que debe seguirse *si lo Uno es o bien si lo Uno no es*"¹⁴⁴

Lacan había anticipado respecto de los diálogos platónicos, que de diálogos no tenían nada y aquí en esta introducción a la primera hipótesis, Parménides ratifica la ironía de Lacan, porque al presentar la primera hipótesis en un solo párrafo se detiene tres veces en una palabra, la mismidad: primero cuando afirma que va a comenzar por "mí mismo", a continuación, dirá "mi propia hipótesis" y, finalmente, de lo que se va a tratar es de "lo uno mismo". Efectivamente Lacan acierta con su lectura la del que solo habla el Uno, no se encadena y el diálogo del Parménides ilumina exactamente este punto: el Uno habla solo.

En esta tercera parte del diálogo, en la que se presentan las 9 hipótesis y, de las que sólo abordaremos la primera, los interlocutores serán Parménides y Aristóteles. Este último, presentado como el más joven, el más pequeño entre los grandes, sugiere Platón en el diálogo, justamente cuando entra en escena Aristóteles y se asocia a Parménides. Parménides, que ya había presentado el Uno de la primera hipótesis, la vuelve a mencionar, pero de forma diferente, ahora sostendrá: si el uno

¹⁴³ Platón *El Parménides* 137 a-b

¹⁴⁴ Platón *El Parménides*

existe¹⁴⁵. En esta nueva versión a la cual se asocia Aristóteles, fundador de la lógica tradicional, no aparece la negación como en la primera versión. Detalle fundamental porque será alrededor de la negación que se realizarán las declinaciones pertinentes o si el uno existe. El camino se edifica a partir de la negación.

Así, la primera hipótesis es como un camino que se construye negativamente, se afirma por aquello que niega: ésta es su condición de posibilidad en esta función negativa, sustentada continuamente por un principio de no contradicción implícito, el lógos deja fuera de su alcance un espacio (puesto que intentar penetrar en él sería sucumbir a la contradicción) incontaminado de todo aquello que pudiera ser "otro" que lo Uno. Una vez delimitado este espacio fundamental, se podrá plantear (en las siguientes hipótesis)¹⁴⁶, explica Lorite Mena.

Entonces, este espacio o, por qué no llamarlo cuerpo, si seguimos a Lacan, se construye con los restos que la función de la negación va a sustentar, sin cesar, y delinear un campo, el de lo uniano, incontaminado de lo Otro cómo lo llama el propio Lorite Mena.

Vemos la primera hipótesis del *Parménides*

De no saber cómo, a la edad que tengo, cruzar a nado
tal y tan gran océano de argumentos. Y, sin embargo, debo
acceder a vuestros deseos, puesto que, como dijo Zenón, no somos

¹⁴⁵ Optamos traducir si el uno es por el uno existe. La elección no es arbitraria por el contrario pensamos que de este modo se aprehende el espíritu del uno de Lacan. Pero además no es arbitraria puesto que en griego antiguo las palabras pueden tener "muchos significados diferentes que se tienen que definir antes de empezar a argumentar seriamente debido a ciertas particularidades de la gramática griega el uno puede significar: 1) la unidad o unicidad en general. 2) la unidad de algo que tiene unidad o es una cosa. 3) lo que tiene unidad, algo que es uno. 4) el algo del uno que estamos hablando en tanto que se opone a <<otros unos>>. Las palabras para hacer son más ambiguas pueden significar la existencia", explique el especialista y traductor de Platón Corford en *Platón y Parménides*, ed. La bolsa de medusa, Madrid, 2015, Pág 176

¹⁴⁶ Mena, L. El Parménides de Platón. Un Diálogo de la Indecible, ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1985, Pág. 138

más que nosotros. Muy bien, pues. ¿Por dónde comenzaremos, y cuál será nuestra primera hipótesis? ¿Queréis, dado que, al parecer, he de jugar esta laboriosa partida, que comience por mí mismo y por mi propia hipótesis", suponiendo, a propósito de lo uno mismo, qué debe seguirse si lo uno es, o bien si lo uno no es

-Perfectamente, respondió Zenón. -¿Quién, pues, me responderá?, preguntó. ¿Tal vez el más joven? Por cierto, traería menos complicaciones y respondería más directamente lo que piensa. Por lo demás, sus respuestas me darían ocasión de descansar.

--¡Comencemos, pues!, dijo Parménides. Si lo uno es, ¿no es cierto que lo uno no podría ser múltiple?

-¿Cómo podría serlo?

-En consecuencia, ni tiene partes, ni puede ser un todo.

-¿Por qué?

--La parte es, sin duda, parte de un todo.

-Si

-¿Y qué es un todo? ¿Un todo no es aquello que no carece de ninguna parte?

-En efecto.

-En consecuencia, en ambos sentidos lo uno estaría constituido por partes, tanto por ser un todo como por tener partes.¹⁴⁷

Todas las inferencias que vienen a continuación parten de la definición puesta de relieve en este apartado en el cual la negación tiene una función fundamental. Prepara el camino para el *Uno*. Cabe un importante aclaración y es el sentido en que se debe entender el término "partes". La explicación de Cornford lo aclara. Nos advierte que este término hay que entenderlo en el más amplio de los sentidos de la palabra, esto es, no sólo en aquellas partes en la que se puede fraccionar o separar el todo, sino también, los diversos aspectos o carácter del todo. Las consecuencias de esta definición son las que construyen *el Uno* como

¹⁴⁷ Platón, *Parménides*, 137 c-d

absolutamente aislado, carente de valor de verdad, En otras palabras, no podemos afirmar nada verdadero sobre este *Uno*.

Cuatro inferencias que lo vuelven *Uno* indecible. La primera se refiere al límite. La segunda, la extensión y figura espacial. Tercero al lugar y, finalmente, al movimiento. Vemos cada una de ellas.

El *Uno* carece de límites. Si el *Uno* carece de partes entonces "no tendría principio, ni fin, ni medio, puesto que estos serían efectivamente sus partes. Más aún, fin y principio son límite de cada cosa en consecuencia, lo uno es ilimitado, si no posee principio ni fin"¹⁴⁸

El *Uno* carece de figura o extensión es el resultado necesario de ser ilimitado, sin límite. No podría ser recto o circular. "Lo resto es aquello cuyo medio intercepta ambos extremos. Circular es aquello cuyos extremos, en todas las direcciones, están a igual distancia del medio"¹⁴⁹

El *Uno* no puede estar en ningún lugar. Esta inferencia se deduce de las anteriores, aunque es más radical. Uno "no podrías estar en ningún lugar, dado que no puede estar ni en otro ni en sí mismo. Si estuviera en otro estaría circulando por aquello en lo que estuviese, y así, en muchos puntos estaría en contacto con él por muchos de sus puntos. Pero si es uno, sin partes y no participa del círculo, es imposible que por muchos puntos tenga contactos periféricos. Por otra parte si estuviera en sí mismo, no sería sino él el que estaría rodeándose a sí mismo, puesto que está en sí mismo; porque es imposible estar en algo y no ser rodeado por él"¹⁵⁰

Finalmente el *Uno* carece de movimiento. Sí ahora todos aquellos atributos negados se los restituimos, el *Uno* ocuparía un lugar, una posición en el espacio, por tanto una extensión. Por lo cual seguramente podría sufrir cambios. Sin embargo el *Uno* que se definió siguiendo el discurso de *Parménides* no puede moverse ni cambiar porque no ocupa un lugar en el espacio ni es una figura "Si estuviera en movimiento, se moverá de lugar o se alteraría, pues no hay otras clases de movimiento

¹⁴⁸ Platón Op. Cit. 137 -d

¹⁴⁹ Platón Op. Cit. 137 -d

¹⁵⁰ Platón Op. Cit. 138 -a

Ahora bien, si el Uno se altera de forma que se vuelva diferente de él mismo"¹⁵¹

Llevar al límite la argumentación lógica que se deduce de la primera definición se arriba a lo *Uno* indecible

"Si lo *Uno* tuviera alguna afección aparte del hecho de ser uno, tendría la afección de ser más que uno, Y esto es **imposible**. Por lo tanto de ningún modo lo uno tiene afección de ser lo mismo, ni que otro, ni que el mismo"¹⁵²

Finalmente si lo uno carece de la dimensión del tiempo

"Si, entonces, de ningún modo lo uno participa de ningún tiempo, ni llega a ser, ni estaba llegando a ser, ni era antes, ni ha llegado a ser, ni llegará a ser, ni a esa hora, ni llegará a ser ni, habrá llegado a ser, ni será después"¹⁵³

Erradicado del tiempo lo *Uno* no participa del *Ser*. Como dijo Lacan lo *Uno* no sabe *Ser*. Concluye *Parménides*

"Tampoco, entonces, se lo nombra, ni se lo anuncia, ni es objeto de opinión, ni se lo conoce ni hay ningún ser que de él tenga sensación"¹⁵⁴

Lacan se sirve de este diálogo, el cual, recordemos de diálogo no tiene nada o mejor dicho diálogo no hay, a los fines de servirse de Platón justamente como modelo que le permite circunscribir lo real, bajo la forma lógica puesta de relieve por el *Parménides*. "*Lo hay*, entonces, está sobre el fondo de algo que no tiene forma"¹⁵⁵ de allí que más adelante y en la misma clase sobre el campo uniano "vamos habla querido *Unito* todo esto no es más que palabrería"¹⁵⁶

Ahora el paso que da Lacan es mostrar que todo este diálogo es una escritura, *el Parménides* es la escritura del *Uno* una vez que las palabrerías concluyen. Que si de diálogo no tiene nada es porque a fin de cuentas se trata de una escritura. Por ser una escritura, aquí está el

¹⁵¹ Platón Op. Cit. 138 -c

¹⁵² Platón Op. Cit. 140-a

¹⁵³ Platón Op. Cit. 141-e

¹⁵⁴ Platón Op. Cit. 142-a

¹⁵⁵ Lacan, J. ...O peor, ed, Paidós, Bs as. 2011, Pág. 126

¹⁵⁶ Lacan, J. ...O peor, ed, Paidós, Bs as. 2011, Pág. 127

aporte de Lacan a Platón, no es necesario abandonar, cómo lo hizo Platón, la teoría de la *participación*. Por ello dirá Lacan "Lo que descarta -¿quién sabrá alguna vez a título de qué?, no podemos, Dios mío, sondear su corazón, quizás es meramente debilidad mental- es lo tocante a lo que él denomina *uetéxiv*, la participación, cuando esta sería la mejor ocasión para señalar su pertinencia"¹⁵⁷.

Si Lacan sostiene la participación y no la descarta, es debido a la escritura. Por supuesto que para ello Lacan cuenta con Frege lógico matemático del siglo 19. Y es solo debido a la escritura que no solo hablamos del indecible *Uno* sino "lo que solo existe no siendo: justamente esto es lo que está en juego, y lo que quise inaugurar hoy bajo el capítulo general de lo uniano. Elegí lo uniano, perdónenme, porque es el anagrama de *ennui*"¹⁵⁸¹⁵⁹

Conclusiones preliminares

El Parménide de Platón enseña cinco aspectos fundamentales. Primero, que el *Uno* solidario o partenaire de la no relación sexual inaugura el campo de lo que existe de manera distinta, esto es, no ligado al Ser. Segundo, Qué es un modelo que ilumina una forma de aprender lo real. Tercero, a partir del juego dialéctico se demuestra la existencia del uno pero no es suficiente la dialéctica. Cuarto, solo es posible captar su existencia si se produce un forzamiento o violencia del lenguaje. Y quinto el campo de la uniano exige una lógica diferente puesto que como señalamos a partir de Lacan el uno no sabe cómo ser. La dialéctica queda fuera de este ámbito Zenón y sus paradojas hacen existir este imposible, al menos lo exhiben.

¹⁵⁷ Lacan, J. Op. Cit. Pág 130

¹⁵⁸ Anagrama que condensa aburrimiento dificultad y problema

¹⁵⁹ Lacan, J. Op. Cit. Pág 133

Capítulo 6. Selección de testimonios de pases II

Este capítulo está dividido en dos partes. En la primera se analizará, brevemente, el cambio que introduce Lacan con relación al pase a partir de la *Nota Italiana*. En la segunda se comentarán algunos fragmentos de testimonios de final de análisis orientados por el *Hay del Uno*.

Primera Parte

En el escrito de Lacan "La Nota Italiana" de 1973 se puede encontrar una teoría sobre el final del análisis no orientado por el atravesamiento del fantasma o, mejor dicho, encontramos un paso intermedio entre "La Proposición del 9 de Octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la escuela" que gira sobre el objeto *a* y "El Prefacio a la Edición Inglesa del Seminario 11". Ahora bien, que el final del análisis gire alrededor del *pequeño a* significa, entre otras cuestiones, atravesamiento del fantasma, en otras palabras, aquello que nos determina del modo más íntimo. Lo que la *Nota Italiana* avanza es sobre la cuestión de *Lo Real*. Recordemos que a la altura de este escrito está el seminario 20 en donde *Lo Real* deja de ser el *objeto a*, por ello la *Nota Italiana* podría leerse como paso intermedio a otra teoría del final de análisis. Puesto que el atravesamiento del fantasma es insuficiente para situar el núcleo de *Lo Real* que ha dejado de ser el *objeto a*.

Lacan al inicio del escrito ubica el contexto. Lo vemos "El analista llamado de la escuela, AE, de ahora en adelante se recluta por someterse a la prueba llamada del pase, a la que sin embargo nada lo obliga, puesto que, además, la Escuela delega en algunos que no se ofrecen a ello el título de analistas miembro de la escuela, AME. El Grupo italiano, si quiere oírme, se atenderá a nombrar a aquellos que postularon su entrada según el principio del pase, corriendo el riesgo de que no los haya"¹⁶⁰. Podemos ver que deja claro el lugar desde donde habla, la Escuela

¹⁶⁰ Lacan, j. Otros escritos. "Nota Italiana". Ed. Paidós. Bs as. 2012, Pág 327

Freudiana de París y, de este modo, muestra el lugar que ocupa el pase. Pero también a quien les habla: a los italianos, de los que espera que se constituyan en escuela, con una importante diferencia y es que el pase no se efectúa al final del análisis, sino, y esta es la sutileza pero también el desafío de su propuesta a los italianos, de que el pase es a la entrada tal como leemos en la cita. El pase a la entrada decíamos es un desafío ya que el postulante debe demostrar que es un sujeto en análisis, debe dar cuenta de su división, de su posición como sujeto dividido.

A continuación Lacan desarrolla la cuestión de la autoridad analítica y plantea varios temas, nosotros nos detendremos en dos. Por un lado, que el analista sólo se autoriza por sí mismo y, por otro lado, autorizarse no es *autorituzarse* destacando la manera singular de la escritura.

En la primera mención al *sí mismo* Lacan dirá "El analista no se autoriza sino por *sí mismo*, eso va de suyo."¹⁶¹ y algunos párrafos más adelante enfatiza "Sólo el analista, es decir no cualquiera, se autoriza únicamente por *sí mismo*"¹⁶². La importancia de remarcar la expresión *sí mismo* radica en las resonancias filosóficas que conlleva, de las cuales, hay que aclararlo, Lacan se diferenciará. Muy por el contrario hará del *sí mismo* un uso acuñado por el psicoanálisis específicamente el que desarrolla a esta altura de su enseñanza. El *sí mismo* se ubica en los inicios del pensamiento filosófico, lo encontramos muy temprano en Heráclito en el fragmento 116 de su poema, aunque será Sócrates el que dé la impronta a su pensamiento y a occidente sobre el *sí mismo*, precisamente es el descubrimiento socrático como lo leemos en La Apología y, también en Alcibíades. Allí Platón a través de Sócrates dirá: "Por tanto el que ordena conocerse a sí mismo ordena que conozcamos nuestra alma"¹⁶³. Lejos está Lacan de este uso filosófico, sin embargo, algo podemos aprehender y es que resulta un axioma que define lugares y lazos, puesto que, como leemos en el principio socrático, alguien ordena y otro cumple. Así pues cabe la pregunta ¿Qué es el *sí mismo* para Lacan?

¹⁶¹ Lacan, J. Op. Cit. Pág 328

¹⁶² Lacan, J. Op. Cit. Pág 328

¹⁶³ Platón. *Alcibíades*. 2017. Pág 183

Lo primero que podemos señalar es que es un tipo de lazo, que nada tiene que ver con el del amo que ordena, y segundo, define un lugar inédito en la historia: el del analista. Por su lado Miller dirá "¿Pero quién es este uno mismo? Este uno que sabe que aquello no tiene ni pies ni cabeza, ni sentido ni interpretación. «Uno lo sabe, uno mismo». Tenemos acá un *Uno* distinto de aquel con el que Lacan había jugado en su momento, tenemos un *Uno* que es en sí mismo"¹⁶⁴, escribe Miller

Primera cuestión, en Francés sólo hay una forma para decir "*sí mismo*" y "*uno mismo*" de allí que no es desatinado hablar del *Uno* y, además, porque Lacan está dictando el seminario 20 en dónde el *Uno* tiene un lugar fundamental. Segunda cuestión, vemos como en este escrito sobre la *Nota Italiana* Lacan da un paso más con relación al pase puesto que ya no se trata del *objeto* a sino del *Uno* por ello sostendrá que es desde el no-todo desde donde surge el analista.

Vale la pena recordar que en la antigüedad griega para ingresar a la escuela de Platón en el frontispicio decía no ingrese aquí el que no sabe matemáticas. El pase a la entrada, como está proponiendo Lacan a los Italianos o, incluso el sí mismo del autorizarse, si bien se diferencia a las claras de la propuesta platónica, también hay que reconocer que se trata de mostrar un saber no inscripto, ya sea, al ingreso o a la salida pero finalmente un saber. Al respecto sostiene Salman: "En una experiencia analítica, S(A) expresa lo que queda una vez que se han atravesado, y se han vaciado los sentidos gozados que comandaron toda una vida. Habrá que pasar por toda la lengua propia atravesando identificaciones, desmontando circuitos, deshaciendo sentidos...en definitiva, aflojando los lazos fijos para dar lugar, si es posible a un lazo nuevo, inédito. ¿Con qué? Con el Uno mismo que cada uno es y que después de un análisis adquiere otro valor."¹⁶⁵ Finalmente y para señalar otra diferencia con el pase a la entrada de la escuela platónica en dónde hay un Otro, en el pase tal como Lacan lo piensa, este Otro es inexistente. El sí mismo implica un sin el Otro

¹⁶⁴ Miller, J-A. *El ultimísimo Lacan*, ed. Paidós, Besas, 2014, pág 15

¹⁶⁵ Salman., S. "Autorizarse del Sinthome" en El caldero. Grama 2015, pág 32

Analizamos a continuación autorizarse. Lo primero que debemos destacar es el modo en que está escrito. Dice Lacan "Autorizarse no es auto-ri(rituali)zar"¹⁶⁶. El axioma condensa varias ideas, quizás la más importante refiere a la autoridad, el analista y la diferenciación que intenta hacer Lacan de la IPA como estructura institucional. Un ritual en su sentido clásico supone necesariamente la existencia del Otro, como así también plantea una modalidad de lazo con él. De allí que algunas prácticas rituales sirvan para ganarse el amor de la divinidad o apaciguar su furia o simplemente para hacer y/o regular lo sagrado. Entonces auto-ri(rituali)zar es una modalidad de autoridad que nada tiene que ver con la autoridad que instauro el ritual. La autoridad está fuera del paréntesis de allí que "... he planteado que es del no-todo de donde surge el analista"¹⁶⁷, escribe Lacan. Al mismo tiempo Lacan critica las sociedades analíticas que hacen del analista el resultado de un concurso de oposición cuál sistema universitario en donde el reconocimiento, como en los rituales tradicionales, juega una función central. Lacan rompe con esta lógica del puro prestigio vía el reconocimiento e inventa el autorizarse a *sí mismo*. Al respecto dirá Salman: "... la invención es el partenaire privilegiado del autorizarse a sí mismo. La idea que tenemos de que cada AE reinventa el psicoanálisis se apoya en este principio. Y en esto no nos ofrece ningún modelo ya que no hay un único modo de autorizarse de sí."¹⁶⁸ Por ello el ritual es la vía opuesta que elige Lacan para el analista y su autoridad ya que el ritual es un modelo a seguir.

A modo de conclusión. Si la *Nota Italiana* se presenta como paso intermedio hacia una teoría del pase es porque el *objeto a* no es, por decirlo de algún modo, lo Real, muy por el contrario, *el objeto a* que determina al sujeto en su ser más íntimo, a la altura de su enseñanza de 1973 queda del lado del semblante. Así comienza a plantear el no-todo que rige el lado femenino de las lógicas de la sexuación, lo imposible de escribir. Por ello dirá Lacan: "Hay saber en lo real. Aunque a este no sea

¹⁶⁶ Lacan, J. Otros escritos. "Nota Italiana". Ed. Paidós. Bs. As. 2012, Pág 328

¹⁶⁷ Lacan, J. Op. Cit. Pág. 328

¹⁶⁸ Salman., S. "Autorizarse del Sinthome" en El caldero. Grama 2015, pág 32

el analista sino el científico quién tiene que alojarlo. El analista aloja otro saber, en otro lugar, pero que debe tener en cuenta el saber en lo real."¹⁶⁹

Segunda Parte

A partir de una cita del Parménides de Platón Miller comenta el libro en el que Bernardino Horne cuenta su análisis. La vemos

Léase en el *Parménides* de Platón, que el joven Sócrates dudaba de que hubiese una idea de la suciedad, así como de otras cosas menores y desagradables. Se discute sobre el estatus, a ser reconocido en Hegel, de la contingencia: ¿sería ella residuo o el concepto iría a reabsorberla? Sobre estos dos puntos, cuando se trata de psicoanálisis, Lacan es taxativo:

1. No existe idea (platónica) del psicoanalista; el Analista (con A mayúscula y el artículo definido) no existe; existen sólo analistas, en plural, particulares, diferentes, cuya aptitud para soportar la función analítica debe ser verificada en cada uno individualmente;

2. La contingencia es ineliminable"¹⁷⁰, escribe Miller.

Esta importante cita de Miller que antecede la presentación del libro sobre *fragmentos de una vida psicoanalítica. De IPA a Lacan* en la que se relata el primer testimonio de un AE de la Escuela de Europa y de Latinoamérica, es el que inaugura, mejor sería decir abre la serie, conviene aclarar una serie singular: la del *Uno*, la del *Uno por Uno*. La de sí mismo, como desarrollamos más arriba. O también la que Miller valiéndose del *Parménides* de Platón y de Hegel da inicio a este testimonio.

Una vez más *El Parménides* está presente, en esta oportunidad y, absolutamente oportuno, para trasladar su enseñanza a una cuestión vinculada a la política del pase y la del advenimiento del analista: autorizarse a *sí mismo*. Pero además para iluminar, como enseña Miller

¹⁶⁹ Lacan, j. Otros escritos. "Nota Italiana". Ed. Paidós. Bs As. 2012, Pág 328

¹⁷⁰ Miller, J-A. Prefacio a *Fragmento de una vida psicoanalítica. De IPA a Lacan*. Bernardino Horne, Grama, Bs As, 2008, pág 7

siguiendo el *Parménides* que lo sustancioso no está hipostasiado se encuentra, por el contrario, en lo que descubre el joven Sócrate y que él no lo sabía en la *Idea de suciedad*. Dicho de otra manera, mejor sería decir en lo que Parménides, con quién dialoga Sócrates, le enseña o al menos abre el interrogante: "¿Te ocupas también de los casos que pudieran parecer absurdos, como el pelo, el fango, la suciedad o cualquier otro objeto trivial e indigno?"¹⁷¹ El interrogante que se plantea es justamente el de aquellas cuestiones no trascendentales como la justicia, el valor, la verdad sino aquellos como el pelo, el fango, la suciedad, a fin de cuentas objetos triviales y, además de triviales, desechos o desechables. Es difícil pensar que Lacan no se interesara por este detalle del *Parménides* que Miller destaca a propósito del pase y final de análisis.

En la primera parte de la investigación evocamos el recuerdo de Bárbara Cassin que si bien no fue analizante de Lacan se reunía con él para transmitir su saber sobre los sofistas. "Era la época en que Lacan agitaba nudos borromeos sobre su escritorio", recuerda Cassin. Cuerdas y nudos que volvemos a encontrar, ahora sí, en una analizante cuyo recuerdo también evoca a las cuerdas y los nudos pero en esta ocasión las cuerdas y los nudos remiten al detrás de la palabra, al Uno que no sabe ser, lo uniano cuya resonancia remite a la unidad no. El testimonio de Esthela Solano Suárez muestra que, no solo la pasante es forzada al campo de lo indecible en donde la palabrería caduca, sino, la posición del analista orientado hacia lo real, hacia allí conduce. Al Uno que habla solo

Cuando todo fue dicho sólo resta lo indecible. Que se hace sentir, no sin forzamiento o violencia de la lengua. "Un día le lancé, irritada: «¡Señor, no comprendo para nada el sentido de su práctica!». Me respondió: «Querida, es una puesta a prueba»", cuenta Solano en el testimonio de su análisis con Lacan. El viraje que implica en su enseñanza el *Hay del Uno* resulta crucial para comprender las nuevas coordenadas en la que se orienta la interpretación y el inconsciente "El me condujo a vivir la experiencia del reverso del discurso del amo. Hizo

¹⁷¹ Platón, *El Parménides*, 130-c

falta tiempo para mi salida del sueño del discurso del inconsciente, sueño que cierta práctica del análisis hace consistir, dejando fuera el alcance de lo real. Gozar del bla, bla, bla en la asociación libre supone no querer saber nada del reverso de la sumisión al dispositivo analítico, reverso que da cuenta de la voluntad de cautivar al analista en las telarañas de la hipnosis", explica Esthela Solano. El inconsciente solidario de la falta en ser ahora se ubica del lado del Ser o de la mansión del Ser o de las necesidades de las que habla Lacan para referirse al poema de Parménides. El *Yad'Un* habla solo.

El analista orientado hacia lo real tendrá la interpretación como camino a seguir, el cual, no importa por dónde comience, si está orientado por lo real, el efecto es inevitable, cómo explica Esthela Solano. La interpretación, entonces, se sitúa por la vía del Ser o la del Uno. La primera es la que Miller denomina ontología, semántica en la que la palabra, la interpretación dona sentido. Dos términos vinculados a partir de una relación de causa efecto pertenecen a la misma región ontológica. "interpretar el deseo es también acordarle ser. En ese punto, la interpretación es creacionista", explica Miller en la clase inédita del seminario el Ser y el Uno del 11 de mayo del 2011. La otra vía es la del *Yad'Un* que es la de la lógica que rompe con la ontológica y las regiones del ser.

En el final del análisis orientado por el *Uno* la transmisión es uno de los aspectos más importantes a considerar. Cómo transmitirlo, cómo expresar las implicaciones de la inexistencia. Cómo mostrar lo que no hay cuando los recursos con los que cuenta el sujeto son del orden de la ficción como decía el filósofo de Elea en su poema "son sólo nombres cuando los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas: nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior."¹⁷² Sin embargo con el *Uno* los nombres son superfluos e insuficientes para nombrar lo que *no hay*. Un cambio de coordenadas es evidente al igual que en su momento fue el pasaje de la oralidad a la

¹⁷² Parménides, *El Poema, Fragmento 8- 42*.

escritura sólo que en esta oportunidad se trata de escribir *lo que existe no siendo*.

Pensé que las entrevistas con los pasadores duraría pocos minutos, los suficientes para contar la simultaneidad entre la construcción que había hecho de mi caso a partir de lo que llamé "la fiesta inolvidable" y el acontecimiento imprevisto de la **palabra ausente**¹⁷³. Como quien arma un rompecabezas de mil piezas, y cuando termina de poner la última, descubre que falta una para que la gestalt se produzca. Y entonces mira si hay una pieza caída bajo la mesa, y no la ve, y entonces las cuenta una por una, y efectivamente las mil están en su lugar, no hay ninguna pieza perdida, y sin embargo, hay un agujero, y ya no hay con qué colmarlo. A no ser que se fabrique una pieza de reemplazo, que nunca calzará bien. Es mi versión de la paradoja de Russell (...¹⁷⁴), escribe Graciela Brodsky

Efectivamente, de este modo como expone Brodsky en el tercer testimonio de su pase, muestra algo acerca de cómo transmitir lo imposible y lo que enseña es algo puesto de relieve por las paradojas de Zenón y que Platón en el *Parménides* ilumina. Quizás podemos encontrar una modalidad de escritura que no apela al significante o, como decíamos recién, a alguna región ontológica del ser, valiéndose de la lógica de lo imposible. Como Zenón que en una de sus paradojas ilumina la concebibilidad del espacio como ente real, puesto que si un ente real, sostiene Zenón, ocupa un lugar es claro que debería haber un lugar del lugar y así al infinito. Continúa Brodsky:

(...) gracias a un recuerdo infantil que recuperé escribiendo esto: mi padre me había regalado un rompecabezas cuyas piezas eran las provincias de la República Argentina. Vino fallado, porque faltaba Santa Fe yo no soportaba ese agujero y mi padre me construyó una provincia de Santa Fe con madera balsa, pero era una

¹⁷³ El subrayado es nuestro

¹⁷⁴ Brodsky, G. "Revista Lacaniana 13". ed. Grama, Bs As. 2012, Pág. 57-58

pieza más delgada, le faltaban los colores, las ciudades, los ríos. En fin, un parche que no hacía más que recordarme lo que faltaba¹⁷⁵.

No se trata ya del catálogo de la biblioteca, si pertenece o no a ella, por el contrario, simplemente *no hay*. Cambiá la lógica en tanto intento de escribir lo imposible.

Silvia Salman consecuente con lo que decimos se vale de una expresión de Eric Laurent para su testimonio de pase. La expresión que nos interesa es "*encontrarse en el lugar*"¹⁷⁶. Destaca que de esta forma no se trata de tener un lugar ni de ser, algo que finalmente orienta el fantasma. Por el contrario, lo que se juega es la *no relación sexual*. "Ya que hay todo un orden que funciona en ese lugar donde habría esa relación¹⁷⁷", sostiene Lacan.

Hete aquí lo que cambia y que si no pudiéramos demostrarlo ninguno de nosotros hubiéramos sido nominados AE. En mi caso el "sentirme agarrada por la mirada del Otro" demostró ser un "hacerse agarrar" que al liberarse del sentido fantasmático desembocó en un "agarrar y dejarse agarrar", nueva versión del "hacerse agarrar" que contiene ahora una satisfacción que en el antiguo régimen no era sentida como tal. "Encarnada" nombra esa modalidad del goce. "Ánimo", que lo trabajé en el último congreso de la AMP en relación al deseo del analista, también lo nombra. Nombres y usos diferentes de un mismo funcionamiento, escribe Salman¹⁷⁸.

Encarnada es la única forma de hablar de lo que no existe sin hacer ontología como variante del discurso del ser.

Una escritura diferente es lo que se produce en este *otro lugar*. Creemos que el *Parménides* de Platón enseña algo, no todo, sobre ella. Algo del otro lado pasó a este, de allí que sigamos hablando de un diálogo que no se sabe qué quiso decir o, mejor aún, escribir con las nueve hipótesis, de las que nos servimos solo de una: la del *Uno*.

¹⁷⁵ Brodsky, G. "Revista Lacaniana 13". ed. Grama, Bs As. 2012, Pág. 58

¹⁷⁶ Salman, S. Revista Lacaniana 13". ed. Grama, Bs As. 2012, Pág, 70

¹⁷⁷ Lacan, J. ... *O Peor seminario* 19, ed. Paidós, 2012, Pág. 212

¹⁷⁸ Salman, S. Revista Lacaniana 13". ed. Grama, Bs As. 2012, Pág, 73

Capítulo 7

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos intentado responder al problema inicial del cual partimos, el de la insuficiencia del atravesamiento del fantasma como final de análisis. Dicho de otra forma, la última palabra no podía ser el fantasma y, justamente, por la estructura de la palabra. Entonces, advertimos que la insuficiencia o carencia de la palabra, Lacan no la consideró desde las referencias epistémicas clásicas, esto es, a partir de Freud, o de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure, o desde la antropología estructural de Levi-Strauss, sino, por coordenadas nuevas, no tenidas en cuenta anteriormente y, además, muy criticadas, quizás por algún prejuicio epistémico, nos referimos al filósofo Parménides.

A partir de Parménides y de la línea teórica que se inaugura hasta Platón y su diálogo que lleva por título el nombre del filósofo de Elea es que se anticipó o descubrió una corriente de pensamiento no explorada, pero que nos permitió elaborar una hipótesis de trabajo: el ser parmenídeo es el antecedente del atravesamiento del fantasma, sin embargo, también notamos que el ser parmenídeo enseñó a Lacan no sólo el límite y la insuficiencia, sino, el más allá del ser/fantasma. Justamente en este punto de nuestra investigación el diálogo de Platón ayuda a pensar este más allá del ser/fantasma puesto que orienta hacia el Uno. En otras palabras, nos encamina hacia el pasaje del Ser al Uno.

A partir de lo escrito en esta investigación dividimos las conclusiones en cuatro apartados:

1. La brújula parmenídea
2. La imposibilidad del ser y el final de análisis
3. El campo parmenídeo
4. La función de la paradoja en Lacan

1) La Brújula parmenídea nos facilitó abrir líneas de trabajo no exploradas, como así también, configurar una cartografía sólida que ilumina un epistemología no tenida cuenta anteriormente. Es por esto que creemos importante denominar a este primer encuentro de Lacan con Parménide: *el momento parmenídeo*. Se descubrió la relevancia del argumento ontológico que concluye en la demostración de que “Hay” y como Lacan sobre el fondo de este argumento construye primero una episteme con una serie de conceptos -sujeto, fantasma, ser, Otro, falta en ser- hasta concluir en “No Hay”, no sin antes agotar las elaboraciones posibles a partir del argumento ontológico. Entre estos conceptos fundamentales destacamos el del Ser, como forma de leer el fantasma. Ser y Fantasma coinciden en Lacan. Tanto es así que descubrimos una importante referencia de Lacan al filósofo en la que sostiene que el ser hace pantalla y que en última instancia el inconsciente en el sentido en que Freud lo entendía es del orden del ser en tanto pantalla.

Es por esto que descubrimos que Parménides nos sirvió de brújula y nos condujo a definir lo que llamamos *el momento parmenídeo*. Otro aspecto clave fue lo que se halló en torno a la palabra. Hay que decir que a partir de la lectura que Lacan realiza del poema parmenídeo la palabra se presenta con una estructura particular que no está vinculada a la palabra plena o palabra vacía, o a la lógica del significante, sino, a la idea de que la palabra *reúne* algo, es decir, reúne términos que no se corresponden. Se descubrió así una forma no tenida en cuenta de pensar la división del sujeto a partir de la palabra que *reúne* aquello que está separado, dislocado.

2) La imposibilidad parmenídea y el final del análisis. Hemos encontrado a partir de la Lectura que Lacan realiza del Poema un modelo para pensar la clínica. En otras palabras, lo que se encontró fue que Lacan se sirvió de Parménides para modelizar la clínica y la forma que adoptó responde al de las matemáticas específicamente la geometría a través del círculo. Mostramos como Lacan rescata la idea de la verdad

bien redondeada expuesta en el poema para pensar la clínica, es decir, rescata una verdad que no es adecuación o consenso, o la verdad como ficción o, incluso como equivocación. Lacan se servirá de la verdad en su forma geométrica, vale decir, circular. Y, justamente aquí, en esta figura encuentra la imposibilidad en un triple sentido. Primero, al considerarla como progreso de la palabra y este movimiento de la verdad a través de la palabra no concluye, vamos a decir, siempre es insuficiente. Además y un segundo sentido de la imposibilidad, es el de la reunión, esto es, la verdad siempre fracturada sólo funciona a partir de la reunión juntando, como mostramos, elementos disímiles: el ser es el resultado de la reunión de elementos disjuntos y heterogéneos. Finalmente una tercer forma de imposibilidad de la verdad la encontramos en la figura geométrica del círculo que el discurso adopta tal como encontramos en el poema cuando dice: “no importa por dónde comiences siempre llegarás al mismo lugar, de allí el corazón imperturbable de la verdad y, un fin de análisis, es esperable que perturbe la verdad. De modo tal que el final de análisis pensado a partir del fantasma o realización del ser sólo funcionará como velo o pantalla. Los testimonios analizados en nuestra investigación permitieron leer pero también exhibir ésta lógica del final de análisis a partir del ser o fantasma.

3) El campo parmenídeo. Pudimos localizar en la producción teórica de Lacan un espacio que denominamos *campo parmenídeo*. Este está comprendido no sólo por los desarrollos en torno al filósofo de Eléa, sino, y fundamentalmente por la articulación con el diálogo de Platón El Parménides. A partir de la lectura que Lacan realiza del diálogo lo que se delimitó fue el pasaje de la ontología a la henología. En otras palabras, el campo muestra el pasaje del Ser al Uno, o, también, del lenguaje a la escritura. La primera hipótesis del diálogo platónico fue determinante en este aspecto hizo posible comprender no sólo el cambio epistemológico del que se sirvió para hilvanar una serie de conceptos nuevos sino además, que el pasaje a la henología implica un decir cuyo eje no está

orientado por un axioma cuya teleología concluye inexorablemente en un “Hay” sino, que el decir de la henología es un saldo, un resultado, pero que además, es efecto de un forzamiento fundamental no como asunto de traducción, sino como ejercicio de cierta violencia sobre el decir, dicho de otra forma, es un decir violentado cuyo resultado el sujeto puede ejercerlo como un nuevo axioma, ahora inventado.

4) La paradoja de Lacan. Hemos encontrado que es posible un discurso de la existencia sin que suponga un Ser o un discurso del o sobre el Ser, dicho de otra manera, sin configurar una ontología. Es el goce lo que hace posible hablar de *lo que existe no siendo*. Esto es lo que pudimos extraer del diálogo del Parménides de Platón, según la lectura propuesta por Lacan. También descubrimos una solución que ayuda a resolver la convivencia de los ámbitos del devenir y de las Ideas tal como lo pensaba Platón sin tener que prescindir de la *participación*, asunto que, recordemos, llevó al filósofo a resignificar su teoría de las Ideas. Por supuesto que para ello debemos contar con la noción de goce y que Platón desconocía.

También pudimos identificar con precisión lo que queda al final de la ontología del lenguaje, es lo que denominamos: la paradoja de Zenón. Esta figura nos permite pensar la importancia de una parte de la lógica, esto es, las paradojas que Lacan utilizó pero que además ilumina el campo de la henología. La paradoja de Zenón puesta de relieve por el personaje clave del discurso que Lacan analiza sobre el Parménides permitió considerar una forma de aprehender la asociación libre ligada al Uno, el que indicamos como *no sabiendo ser*. Esta nueva fórmula axiológica indica *el más allá del inconsciente*. En otras palabras se encontró una forma de asociar libremente que no contempla una asociación a partir del cual se realizan todas las declinaciones posibles, en nuestro caso, las asociaciones. Esta nueva fórmula muestra el camino al Uno. No necesita de un principio rector que ordene, como podría ser el inconsciente y su lógica que permanecen del lado del ser del lenguaje.

Bibliografía

- Lacan, J. Escrito I. Ed. siglo XXI. Bs As. 1988
- Lacan, J. Escrito II. Ed. siglo XXI. Bs As. 1988
- Lacan, J. *El Mito Individual del Neurótico*. Paidós, Bs As. 2009
- Lacan, J. *De los Nombres del Padre*. Paidós, Bs As, 2005
- Lacan, J. (1992) Seminario I. Los escritos técnicos de Freud. Ed. Paidós. Bs As.
- Lacan, J. (1992) Seminario II. El yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica. ed. Paidós. Bs As.
- Lacan, J (1993). *Seminario 3. Las psicosis*. Ed. Paidós, Bs As.
- Lacan, J. (2008) Seminario IV. La Relación de Objeto. Ed. Paidos. Bs As.
- Lacan, J. (2011) Lituratierra. *En Otros escritos*. Bs. as. Ed. Paidos.
- Lacan, J. (1966). Psicoanálisis y Medicina. En *Intervenciones y textos*. Bs. As.Ed. Manantial
- Lacan, J. (2010) *El Seminario* Libro 5 Las formaciones del Inconsciente. Bs As. Ed. Paidós
- Lacan, J. (2014) Seminario VI. El deseo y su Interpretación. Ed. Paidós. Bs. As
- Lacan, J. (2003) Seminario VII. La ética del Psicoanálisis. Ed. Bs. As.
- Lacan, J. (1995) *El Seminario* Libro 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Ed.I Paidós. Bs As.
- Lacan, J. (1967). *Seminario 14*. La lógica del fantasma (inédito).
- Lacan, J. (2012) La lógica del fantasma. Reseña del Seminario de 1966-67. *En Otros Escritos*. Paidós. Bs. As.
- Lacan, J. ... *O Peor seminario 19*, ed. Paidós, 2012
- Lacan, J. *Aún. Seminario 20*, ed. Paidós, Bs As, 2011

- Miller, J- A. (2005) *De la Naturaleza de los semblantes*. Bs As. Ed. Paidós.
- Miller, J-A. *El ultimísimo Lacan*, ed. Paidós, Besas, 2014
- Miller, J.- A.(2001) *Los signos del goce*. Bs. As. Ed. Paidos.
- Miller, J- A. (1998) *El hueso de un análisis*. Bs. As Ed. Paidós.
- Miller, J- A. (2005) *El partenaire síntoma*. Bs. As. Ed. Paidós.
- Miller, J-A. *Donc*. Bs As. Ed. Paidós.2011
- Miller, J-A (2001) *Introducción al método psicoanalítico*. Bs As. Paidós.
- Miller, J-A. (1993) *Dos dimensiones de la clínica: Síntoma y Fantasma*. Bs As. Ed. Paidós.
- Miller, J.A. (2018) *Del síntoma al fantasma y retorno*. Bs. As. Ed. Paidós.
- Miller, J. A. *El ser y el Uno*. Seminario inedito versión digital.
- Balmes, F. (2002) *Lo que Lacan dijo del ser*. Ed. Amorrortu. Bs As
- Cordero, N. L. (2005) *Siendo se es*. Ed. Biblos Bs.As
- Cordero, N. L. (2017) *El descubrimiento de la Realidad en la Filosofía Griega. El origen y la transfiguración de la noción de Lógos*. Ed. Colihue. Bs As
- Cordero, N. L. (2014) *Cuando la Realidad Palpita. La concepción dinámica del Ser en la filosofía Griega*. Ed. Biblos. Bs As.
- Cordero, N.L. (2008) *La invención de la Filosofía*. Ed. Biblos. Bs As
- Cordero, N-L, "Nota introductoria al diálogo El Parménides" en *Platón*, ed. Gredos, España
- Hadot, P. (2015) *El Velo de Isis. Ensayo sobre la Historia de la idea de la Naturaleza*. Ed. Alpha Decay. España
- Hadot, P. (2009) *La Filosofía como Forma de Vida*. Ed. Alpha Decay. España
- Colli, G. (2010) *Gorgias y Parménides*. Ed. Siruela. España.
- Gorgias.(2011) *Gorgias sobre el No ser*. Ed. winograd. Bs As

- Cassin, B. (2018) *El Efecto Sofístico*. Ed. FdeC. Bs As
- Mondolfo, R. (2003) *El Pensamiento Antiguo. Tomo I*. Ed. Losada. BsAs
- Mondolfo, R. (2003) *El Pensamiento Antiguo. Tomo I*. Ed. Losada. BsAs
- Brodsky, G. "Revista Lacaniana 13". ed. Grama, BS As. 2012
- Salman, S. Revista Lacaniana 13". ed. Grama, Bs As. 2012
- Miller, J-A. Prefacio a *Fragmento de una vida psicoanalítica. De IPA a Lacan*. Bernardino Horne, Grama, Bs As, 2008
- Salman., S. "Autorizarse del Sinthome" en El caldero. Grama 2015
- Mena, L. El Parménides de Platón. Un Diálogo de la Indecible, ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1985

Krasnogor Rafael