

Michel Sauval

www.sauval.com

Una lectura del "Parménides"

Clase de un seminario dictado en 1994
(13 de junio 1994)

Publicado en el número 1 de la revista [Acheronta](#)

ISSN-0329-9147
Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

psiconet.com
psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

Una lectura del "Parménides"

*En este texto hay fragmentos en griego.
Para ello hemos utilizado la fuente greeg.ttf,
que puede bajarse haciendo [click aquí](#)*

Otra vez el sujeto

Cuando vimos el Estadio del Espejo señalamos la serialidad que implicaba lo que Lacan denominaba "*la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo*". En la página 786 de los Escritos II, en "**Subversión del sujeto...**", esto se vuelve a plantear como el problema de la cuadratura, en este caso, del círculo de la significación. En esa página Lacan analiza la célula elemental del Grafo del Deseo.

La cuadratura de ese círculo de la significación, para ser posible, requeriría de la completud de la batería de significantes ubicada en A. "*Esa cuadratura es sin embargo imposible, pero solo por el hecho de que el sujeto no se constituye sino sustrayéndose a ella (a la batería de significantes) y descompletándola esencialmente por deber por deber a la vez contarse en ella y no llenar en ella otra función que la de la falta*".

Que la batería significante pudiese ser completa querría decir que en algún lugar hubiese un metalenguaje. ¿Porque no hay un metalenguaje? ¿Acaso falta algo en el lenguaje? ¿Acaso el lenguaje está mal hecho? ¿Faltan palabras?

Si fuese así podríamos buscar como reparar esa falla, como hacerlo mejor. Ese es el mito de la recomposición de la babel de los idiomas, punto de origen de la diversidad de las lenguas, a partir de la pérdida de la lengua primitiva.

Lo que descompleta a la batería de significantes, lo que hace imposible un metalenguaje, es la presencia del sujeto. Sin la intervención del sujeto no habría incompletud. Esta aparece a partir del hablar.

Esto está explicado con detalle en la página 799, al dar la definición del significante. Es la introducción del sujeto lo que establece una diferencia de funciones entre los dos términos "significante" que figuran en esa definición: "*el **significante** es lo que **representa al sujeto** para otro **significante***".

Esto hace que la batería de significantes no pueda reunir a "todos" los significantes, puesto que la única manera de reunirlos a "todos", es que todos tuviesen un rasgo común, ese mismo que permitiría hacer conjunto de "todos" ellos. Pero la definición del significante, en la medida en que implica al sujeto, establece una dualidad de funciones o de rasgos para el significante: uno es el que representa al sujeto, y el otro es aquél ante el cual el sujeto es representado. Tal como lo vimos hace unas clases, si hacemos conjunto con los significantes cuyo rasgo general, común, fuese "que representan al sujeto", nos faltará aquél ante el cual, esos significantes, que acabamos de agrupar en un conjunto, representan al sujeto. Y si hacemos conjunto con los significantes cuyo rasgo común fuese el de ser aquellos ante los cuales un sujeto es representado, nos faltará aquel que, justamente, representa al sujeto ante ellos.

Como vimos, también en esa clase anterior, esta definición del significante de Lacan contempla la paradoja llamada de Russell. Esta paradoja resulta del hecho de que para poder constituir un

conjunto es necesario poder definir un rasgo común a los elementos del mismo, es decir algo que estaría presente en cada uno de los elementos del conjunto. Y la paradoja se plantea cuando nos preguntarnos si ese rasgo común a todos los elementos del conjunto constituido, ese atributo común, es, también, o no, un elemento del conjunto.

Ese es el problema lógico que plantea la paradoja de Russell. Y ese es también el mismo problema desarrollado con toda amplitud en el "Parménides".

Lo que Lacan viene a subrayar con la definición del significante que propone, es que este problema lógico surge en la medida en que hay un sujeto parlante, en la medida en que el lenguaje pasa, de su estructura sincrónica, a la diacronía del despliegue de la palabra, a la diacronía de la serie que se infinitiza en la búsqueda de un límite, volviendo imposible la cuadratura del círculo.

La definición del significante, tal como lo señala Lacan, plantea que sin ese significante ante el cual los demás representan al sujeto, "*a falta de ese significante, todos los otros no representan nada*". Y si "todos los otros" no representan nada, dejan de ser "todos los otros", pues deja de haber ese rasgo que les era común, el de "representar a un sujeto para otro significante". Este rasgo común es el que haría de ellos, justamente, un "todos los otros", es decir un "todos" definido a partir de la excepción que implica el "otros": ser otros que ese para el cual el sujeto es representado. Sin este, "todos los otros", primero, no representan nada, segundo dejan incluso de ser "todos los otros", pues deja de estar la referencia respecto de la cual ser ese "todos los otros".

La paradoja consiste en que no puedo hacer un conjunto de significantes sin que me falte uno. Ese mismo que me descompleta a la batería ubicada en el lugar del A, del Otro. Este Otro podría ser un Todo, solo si existiese el Uno que lo limitara, que acotara su incompletud.

Es imposible hacer un Todo, es decir un conjunto único, con todos los significantes. Siempre faltará uno. Es imposible hacer un universo del discurso.

Salvo que admita en ese conjunto la coexistencia de dos propiedades contradictorias para el significante (contradictorias porque, por ejemplo, para el caso de la definición del significante que da Lacan, un significante no puede, representar a un sujeto para otro significante y, al mismo tiempo, ser ese otro significante para el cual el sujeto es representado).

Pero si admitiera esta coexistencia de propiedades contradictorias, la noción misma de conjunto se desvanece; el conjunto se revela **inconsistente!!**.

Para salvar esta inconsistencia, lo que es lo mismo que decir: para que la noción misma de conjunto pueda existir, es necesario que el mismo sea **incompleto!!** es decir, le falte un elemento. Esto es lo que demuestra el teorema de Gödel.

La represión primaria, esa falta insalvable de un significante, la falta del S_2 , del *Vorstellung Repräsentanz*, es, podría decirse, la incompletud que permite que la batería de significantes funcione, evitando su inconsistencia, pero al costo, justamente, de.... una incompletud!

Eso es el inconsciente.

Ya veremos, más adelante, que en la confrontación de estrategias que se desarrolla en el dispositivo analítico, podríamos decir que la lógica del analizante juega por la incompletud y la lógica del analista juega por la inconsistencia.

Volviendo a nuestro descompletamiento de la batería de significantes, como ven, el mismo resulta de plantear el significante en relación a la función de representación del sujeto, es decir, al

problema de su falta. Por ejemplo, en un programa de computadora, eso no ocurre. Allí no hay nadie a quien representar. Por eso, a ese nivel, no hay malentendidos, no hace falta "ponerse de acuerdo" con la computadora. Y cuando estos problemas se plantean, ello se debe a un "agregado" al programa, como podría ser un virus, por ejemplo, que viene a presentificar cierta dimensión subjetiva, a representar cierta intromisión subjetiva (aunque en realidad no sea exactamente esto).

El sujeto, para constituirse, tiene que sustraerse, tiene que excluirse. Pero también, a la vez, debe contarse en la batería. Debe contarse, pero no cumpliendo otra función más que la de la falta. ¿Cómo contarse sin cumplir otra función más que la de la falta??

¿Es la exclusión del sujeto una forclusión? Esa sería la ambición de la ciencia como discurso: la forclusión del sujeto. Pero, si ese es justamente el sujeto del psicoanálisis, esto implica en algún lado un "retorno" del sujeto. De ahí que el sujeto no pueda cumplir otra función más que la de la falta, pero que, a la vez, deba contarse en la batería.

Si la forclusión es en lo simbólico, el retorno es en lo real. Esto es lo que Lacan intenta articular entre las operaciones de alienación y de separación, en tanto con ellas, en particular en la operación de separación, el sujeto se hace ser a partir de una falta. Podríamos decir, en cierto modo, que una falta en lo simbólico, una exclusión, retorna como objeto en lo real. El sujeto hace ser de su falta en ser, jugando esa falta en ser en relación al deseo del Otro, es decir, a la falta en el Otro. Este es el modo como piensa Lacan, a la altura del Seminario XI, la cuestión de este faltar e incluirse. Podríamos decir que el sujeto falta como significante y se incluye como objeto. El asunto es cómo faltar en tanto elemento homogéneo al conjunto e incluirse en tanto elemento heterogéneo al conjunto. Su inclusión como objeto conduce a la inconsistencia del conjunto y su falta como significante conduce a la incompletud del conjunto. En ambas dimensiones resulta una acefalía subjetiva: ni en el inconsciente, ni a nivel de la pulsión, alguien puede decir "je".

El fantasma sería el lugar donde estas dimensiones se articulan. Y cuando Lacan señala, en "Subversión del sujeto...", que el neurótico reemplaza el objeto a por la demanda D, lo que está diciendo es que la estrategia neurótica consiste en intentar hacer significante de ese objeto, que es su manera de hacer existir al Otro, es decir de esconder su inconsistencia por medio de la incompletud. Esto es, evitar la castración del Otro (que se juega al nivel de su inconsistencia) ofreciendo su propia castración (que es el nivel de la falta, de la incompletud). La transferencia, el amor, es un cierto jugar con la incompletud para evitar la inconsistencia.

El sujeto del psicoanálisis no es un sujeto permanente, no es un sujeto sustancial. Es un sujeto intermitente, pulsátil, un sujeto que aparece y desaparece, un sujeto que juega al modo de la Aleteia (Alhēia) que veíamos la clase pasada, entre el ocultamiento y el desocultamiento; es el sujeto de las formaciones del inconsciente. Esta paradoja es claramente ilustrada por el ejemplo de Piaget retomado por Lacan: "*tengo tres hermanos, Pedro, Pablo y yo*". En francés, en esa frase aparece la diferencia entre el "je" y el "moi": "*j'ai trois frères, Pierre, Paul et moi*". "Je" y "moi" no son los mismos. Es lo que claramente señala el "tres" en cuestión. Al nivel del "moi" me estoy inscribiendo, me estoy contando, como un elemento más, en el conjunto de los hermanos. Pero al nivel del "Je" estoy fuera de ese conjunto, dando cuenta del mismo. El absurdo está en la simultaneidad de ambas dimensiones. La manera "normal" de constituir el conjunto de los hermanos es excluyéndome del mismo; diciendo que "tengo dos hermanos: Pedro y Pablo". El ejemplo es absurdo por yuxtaponer las dos dimensiones, como un defecto y un exceso que se contradicen. Pero así es como define Freud a sus primeros sujetos histéricos: un exceso de energía en ciertas representaciones y, a la vez, una falta de energía en otras. El sujeto está entre la insistencia "exagerada", por decirlo así, del síntoma, y la "ausencia" de la amnesia.

Podríamos decir que las formaciones del inconsciente son los momentos en que la incompletud o inconsistencia del conjunto entran en juego, o se manifiestan. Los problemas a los que conduce todo esto es que, como bien dice Miller, en psicoanálisis no podemos operar sin el Uno. Pero la cuestión es, justamente, el estatuto de ese Uno. La identificación viene a testimoniar de la falta, de un "déficit", para el sujeto, de un Uno. Como dijimos, el sujeto no puede inscribirse como Uno, sino como falta. Pero esto no quiere decir que no hay Uno. Lacan tendrá, a partir del seminario XIX, una de esas sentencias habituales en él, que dice que "*Il y a d' l' un*" (algo así como "hay de lo Uno"). Toda la cuestión, lo repito, es el estatuto de ese Uno. Y del estatuto de ese Uno depende el estatuto del Otro. En el texto "*... ou pire*", de *Scilicet* número 5, Lacan dice que la confusión de los analistas es la misma que la confusión plotineana, "*aquella que aprovecha a la defensa e ilustración del amo*". La confusión Plotineana es la de los neoplatónicos, la que se funda en la lectura que estos hicieron de la primera hipótesis del "Parménides" de Platón¹. La confusión de los analistas consiste en que "suspiran" por este Uno, a diferencia de una mujer, que no "suspira del Uno, siendo del Otro, a tomar en los términos del Parménides". Por eso es que vamos a comentar este diálogo. Para ello vamos a comentar también algunas clases del seminario "*Ce qui fait insigne*" ("*Lo que hace insignia*" seminario 1986/7) de J.-A. Miller, y el libro de Cornford "*Platón y Parménides*".

El debate sobre las Formas

El diálogo consta de tres partes.

En la primera Platón deja entrever algunas de las dificultades que suscita la teoría de las Ideas; en la segunda traza los rasgos principales del método que permitiría salir de esas dificultades; y en la tercera se aplica este método a la Idea Suprema, la Idea de la Unidad.

Las dos primeras partes se desarrollan como un diálogo entre Sócrates y Parménides, luego de una breve introducción entre Sócrates y Zenón.

La tercera parte es donde se desenvuelven las llamadas hipótesis, en un diálogo entre Parménides y Aristóteles, que más que diálogo es un monólogo, puesto que las intervenciones de Aristóteles se reducen al nivel de un "claro que sí", "claro que no", "lógicamente", "por supuesto", "no podría ser de otra manera", etc.

En las dos primeras partes, Sócrates defiende la teoría platónica de las Ideas, distinguiendo, de un lado las cosas con su multiplicidad, y del otro las Formas en sí. Si los términos Formas e Ideas les parecen "raros", consideren, o hagan de cuenta, que lo que Sócrates y Platón llaman Formas sería lo que nosotros llamamos significantes. En ese sentido, podríamos decir que la tesis de Sócrates, entonces, es que no hay contradicción al nivel del significante, que no hay predicación contradictoria al nivel del significante.

La tesis de Sócrates es la de la auto predicación del eidoj. Las cosas terrenales podrán ser contradictorias, podrán ser unas y múltiples. Pero al nivel de las Formas, la contradicción desaparece, se revela aparente.

Esto es lo que el Parménides viene a cuestionar. Lo que este diálogo señala es que la contradicción surge en el seno mismo del ámbito de las Formas.

¹ Disponible en castellano, aquí: <http://es.scribd.com/doc/122823485/Parmenides>

F. M. Cornford subraya el acuerdo general que habría en que la teoría aquí desarrollada sobre las Formas sería la misma que Platón expuso en el Fedón. Esto es importante, según Cornford, para dos cuestiones.

La primera es que según esta teoría, y tal como recién lo exponíamos, el carácter contradictorio de las cosas queda explicado por el hecho de que participan de Formas diferentes. Esto, por lo tanto, traslada el problema de la contradicción al nivel de las Formas en sí. Al respecto, Cornford señala que cuando Sócrates le dice a Zenón (al comienzo del diálogo) que lo que le extrañaría, o lo que lo sorprendería, sería que alguien pudiera mostrarle que las "*formas se pueden combinar entre ellas misma o separarse unas de otras*"(129.e.), esto no debería entenderse como que las formas no pueden combinarse en ningún modo, sino que debe leerse desde las indicaciones del Sofista, párrafo 125.c y siguientes, donde se señala que dos formas se combinan cuando permanecen eternamente en una relación tal que sus nombres pueden aparecer en un enunciado afirmativo verdadero de un cierto tipo (como por ejemplo "el movimiento existe") y están separadas en enunciados negativos verdaderos (como por ejemplo "el movimiento no es el reposo").

En otros términos, esto quiere decir que para Platón está claro que las Formas no pueden explicitarse si no es en cierta relación con las demás. No se trata de que de que las Formas estén aisladas entre sí. Ese no es el problema en cuestión. Lo que Sócrates acentúa, subraya, en ese párrafo, es que la crítica de Zenón, para ser válida, debe desarrollarse, no al nivel de las cosas terrenales, sino al nivel de las Formas. En ese sentido, el problema que empieza a plantearse aquí ya no es solo el de la relación de las formas con las cosas, sino el de la relación entre las formas mismas.

Por eso me pareció importante presentarles previamente el análisis que hace Heidegger del mito de la caverna, pues es ahí donde está desarrollada la "esencia", por así decirlo, de la teoría de las formas de Platón, en particular la cuestión de la relación entre ellas, solucionada por la vía de plantear un ente, es decir, una forma, como suprema, erigiendo a una de las formas, el sol, en una forma fundamental para todas las demás formas, en tanto la forma que posibilita la existencia misma de las formas y la que establece las relaciones posibles entre ellas.

La segunda cuestión que Cornford subraya del Fedón es la asociación que realiza Platón entre la separación (*cwrismos* - *khorismós*) de las formas respecto de las cosas, y la doctrina de la existencia separada del alma respecto del cuerpo. Esta existencia separada de un alma consciente e inmortal trae aparejada consigo la existencia separada de las Formas. Y ambas teorías se unen en la doctrina de la Anamnesis, que aparece por primera vez en el Menón.

Según Cornford, las críticas que Parménides comienza a desarrollar contra Sócrates son críticas que irían dirigidas a la teoría de las formas tal como esta es desarrollada en el Fedón. Estas críticas, que se desarrollan en la primera parte del diálogo, podrían ordenarse bajo tres encabezados.

1. la cuestión de la "extensión" del mundo de las Formas: ¿cuántas son?, ¿para qué tipo de cosas corresponde una Forma?
2. el problema de la "participación" de las cosas en las Ideas, es decir de la relación entre las cosas y las Formas
3. las consecuencias de una eventual imposibilidad de dar cuenta en forma inteligible de esa relación entre las cosas y las Formas, es decir, la cuestión de una eventual incognoscibilidad de las Formas.

1ª Parte

La forma misma en que Parménides inicia su pregunta por la existencia de Formas es interesante pues distingue, al preguntar, entre a) las cosas concretas, b) el "carácter" inmanente que poseen las cosas, y c) la Forma separada:

"¿Crees que existe algo así como la Semejanza en sí, separada de la semejanza que poseemos nosotros?" (130.b). Veremos más adelante qué problemas anticipa esto.

Miller, por su parte, subraya la cuestión del tipo de agrupamiento en que Parménides va clasificando las cosas y las formas correspondientes, en la delimitación de la extensión del campo de las mismas: las formas matemáticas, las formas morales, las formas de las especies de seres vivos y de los cuatro elementos, y, finalmente, las formas de las cosas insignificantes, sucias, etc. Este último agrupamiento sería, para Miller, uno de los puntos en que más se acerca Platón a la cuestión del objeto.

El segundo grupo de objeciones que desarrolla Parménides aborda la cuestión de la "participación". La cuestión que se plantea es si existe o no, para cada caso, una Forma separada y única (130.c). La "participación" de las cosas en la Forma plantean básicamente las siguientes variantes: que la Forma esté, o toda ella, o partes de ella, en cada cosa. Con lo cual resultan los problemas de su reproducción al infinito, o de su divisibilidad al infinito, respectivamente.

Desarrollando los absurdos a que cada variante conduce, Parménides concluye en la imposibilidad de esa "participación"

La trampa aquí es la misma que implementaba Zenón al jugar con la confusión entre continuidad y discretización. (si una cosa es continua es divisible en infinitas partes, y si una serie de cosas discretas participan de un carácter, este es infinito en su extensión).

Luego, Parménides retoma el argumento conocido como "*del tercer hombre*" (o más genéricamente de la duplicación de la Forma), que es el que resulta de la tripartición que comentábamos en el modo de iniciar sus preguntas sobre la extensión del campo de las Formas. Parménides señala que la Forma y las cosas que participan de ella comparten algo en común: el "carácter", lo cual desdobra a la Forma en dos (ella misma y el carácter), abriéndose así un proceso de infinitización.

Luego de estas objeciones, y para poder evitarlas, a Sócrates solo le queda la posibilidad de pensar que las Ideas no tendrían una existencia independiente sino que serían el producto del pensamiento, solo existirían en el "acto" del pensamiento. Esta dimensión de acto es, según Cornford, el sentido que corresponde, de acuerdo al contexto, a la expresión "*en ycais*", "en la mente" (132.b).

Pero para Parménides esto no es posible, primero porque todo acto de pensamiento debería tener un objeto (entendiendo por tal algo independiente o externo al acto de pensamiento), y segundo porque, de ser cierta la sugerencia de Sócrates, la "comunicación" sería imposible.

Para algunos este tramo de la discusión vendría, sino a refutar, al menos a discutir, la tesis del Parménides real que decía que "*pensar es lo mismo que ser*" (*to gar auto noein estin te cai einai*). De todos modos, esta sentencia del Parménides real es algo que debe leerse cuidadosamente. Les recomiendo el análisis que hace Heidegger de ella.

Estas son cosas importantes para nosotros. Ya las vamos a retomar cuando leamos algunas clases del Seminario XIV de Lacan y estudiemos el tratamiento que ahí hace del cogito cartesiano, es decir de las relaciones entre ser y pensar.

Por ahora digamos que esta asociación entre la cita del Parménides real y la ubicación, en el diálogo, de la existencia de las Formas en el acto de pensamiento, no deja de jugar sobre una confusión entre el ser y las Ideas, que es la que comentamos cuando analizamos el mito de la caverna, y que es la misma confusión que Lacan atribuye a Plotino (y... a los analistas) entre el Uno y el ser.

Bien, volvamos al diálogo. Si las Formas no pueden residir en el acto de pensamiento, Sócrates debe volver al planteamiento de una separación de las Formas respecto de las cosas. Plantea, entonces, la cuestión de la "participación" en términos de la relación que hay entre la copia y el original según el modelo de reproducción de las imágenes, en términos visuales, de espejo.

Esta dimensión especular es importante porque implica lógicamente la cuestión de la luz como mediador y fundamento, cuya función aclara el mito de la caverna.

Parménides no atiende demasiado a la diferencia de argumento que esto supuestamente implicaría y retorna al planteamiento de que las cosas y la forma, ahora las copias y el original, compartirían algo en común: el carácter que las relaciona, y que eso reenvía nuevamente a las remisiones sin fin, a la sucesión al infinito. Motivo por el cual su conclusión es que, directamente las cosas **no pueden participar** de la forma!!!

Para Cornford esta "incomprensión" de Parménides reduciría su argumentación a una falacia, pues en el razonamiento de Sócrates habría una diferencia esencial que consistiría en que la "participación" al modo de las imágenes y su original (el término griego es eikasthenai = eicasqhnaí) eliminaría, aparentemente, la cuestión tercera del carácter común entre las cosas y la forma, entre el original y sus copias, y por lo tanto, las remisiones al absurdo. Sin embargo, no deja de implicar esto un elemento tercero, jugando ahí, que es la luz, el Sol, tal como está explicitado en el mito de la caverna.

De todas maneras, esta primera parte del diálogo concluye en la posibilidad de la incognoscibilidad de las Formas.

En realidad, lo que Parménides ha estado demostrando es que entre las cosas y las Formas hay una barrera resistente (como la que hay entre el significado y el significante) y que en consecuencia para abordar la naturaleza de las Formas no conviene partir de las cosas terrenales sino que debemos tener presente que **"las Formas son lo que son por sus relaciones mutuas, tienen su ser por tales relaciones, [y] no por sus relaciones con las cosas que se les asemejan en nuestro mundo"**(133.c y 133.d)

Como ven, podríamos decir que Saussure no inventó nada nuevo!!! ;-)

2ª Parte

La segunda parte del diálogo retoma esta conclusión para dirigirse a la cuestión del método.

Si subrayamos la separación entre las cosas y las Formas, dice Parménides, las Formas serán lo que son, pero no es este un conocimiento que estaría a nuestro alcance puesto que, como las cosas, formamos parte de este mundo terrenal. Pero, responde Sócrates, si el hombre no tiene acceso a ellas, *"no tendrá nada en lo que fijar su pensamiento, en tanto no permita que cada cosa*

tenga un carácter que es siempre el mismo, y al hacer esto, **destruirá completamente el significado de todo discurso**" (135.c) (subrayados míos)

El problema no está entonces en la relación entre los mundos de las cosas y de las Formas, sino en la "naturaleza" de las Formas.

La conclusión es que necesitamos de las ideas/significantes para poder pensar. Parménides "aceptaría", digamos, la teoría platónica de la existencia de las Formas. En términos de Cornford: *"de alguna manera es necesario que tengan una existencia independiente, por difícil que sea concebir la relación que mantienen con los seres individuales y mutables"*.

El punto es que ya no podemos decir que las Formas existen, así nomás. Ya hemos visto en donde termina esto.

Por eso Cornford agrega que, *"puesto que cualquier definición es un enunciado sobre una Forma enteramente en términos de otras Formas"*, antes de abordar cualquier definición es necesario desarrollar un ejercicio previo que trate de *"esta cuestión de la relación de las Formas entre sí"*. Este ejercicio debe considerar las consecuencias que resultan de afirmar que algo existe, o que algo es; y también debe considerar la suposición de que ese algo no sea.

Así lo indica Parménides en el párrafo 136.c : *"en una palabra, siempre que supongas que algo existe o no existe o que tiene otro carácter, debes considerar las consecuencias que tiene en relación a sí mismo y a cualquier otra cosa que puedas escoger, o a muchas, o a todas a la vez, y también tienes que estudiar estas otras respecto a sus relaciones mutuas y con cualquier otra cosa que hayas podido elegir, ya sea que hayas supuesto que la cosa existe o que no, si tu quieres realmente descubrir la verdad después de un duro ejercicio"*.

Como ven de acuerdo con este plan, el desarrollo debería constar de 4 partes. Suponemos la existencia de una Forma y tenemos:

1. si la Forma es, qué se sigue de su relación a) consigo misma y b) con las demás ;
y
2. si la Forma no es, qué se sigue en relación a) consigo misma y b) en relación a las demás.

Sin embargo las hipótesis desarrolladas por Parménides, en la 3ª parte, son 8 (o 9, según cómo se consideren).

Este es el punto en que el libro de Cornford me resultó más útil, y en relación al cual vamos a poder discutir algunas de las interpretaciones que hace Miller. No se trata de nada raro ni particularmente "novedoso". Es siempre la misma cuestión: la polisemia!!

Repito: por cada afirmación del tipo de que **algo es**, deberíamos tener dos hipótesis, pero resulta que tenemos, al menos, cuatro.

¿Dónde está el secreto?

Simplemente en fijarse bien si cada vez que decimos de ese algo que "algo es", y luego consideramos que se sigue de ello, fijarse bien en si estamos diciendo lo mismo cada vez!!

Veremos que hay más de un sentido en juego en las afirmaciones de que la Forma (para el caso, en esta tercera parte, la que elige Parménides es el Uno) **es o no es**.

Vamos entonces a la 3ª parte.

El "pase" de Parménides

La tercera parte del diálogo consiste en una demostración metódica de que si hay Formas, es decir, significantes, estos no son iguales a sí mismos. Si hay formas, hay contradicción en ese mismo nivel, es decir, no identidad consigo mismo.

Y ese es el punto en que, en su vanguardismo, el Parménides empalma con el psicoanálisis, en tanto viene a demostrar que el significante no es auto predicativo.

Es interesante marcar los términos con que Parménides accede a desarrollar este ejercicio:

*"No puedo negarme, aunque me siento como el viejo caballo de carreras del que habla Ibico, que tiembla al principio de la carrera de carros, **sabiendo** por su gran experiencia **qué es lo que le espera**.*

El poeta compara su conducta con su propia situación al encontrarse, ya viejo, forzado a las lizas del amor, y acordándome de esto yo también siento un gran temor al tener que atravesar un mar tan vasto y peligroso. .. (..) .. ¿Os parece bien que, dado que nos hemos comprometido a jugar estelaborioso juego, comience por mí mismo y mi propia suposición original?" (párrafos 136.e, 137.a, 137.b).

Miller subraya esto del "**laborioso juego**", pues el término griego que allí figura es pragma (pragma), lo que indica que se trata de una práctica cargada de "realidad", es una "educación", un ejercicio que no es vacío, sino que está cargado de "**objeto**".

Esto empalma con lo del viejo caballo de carreras de Ibico.

No es esto, por supuesto, lo más conocido de Ibico (si es que alguien conoce algo de este personaje). Lo que se ha hecho proverbial, a lo sumo, son "las grullas de Ibico".

Ibico fue un poeta lírico que vivió en el siglo VI A.C. en Grecia. Sirvió en la corte de Policrates en Samos.

Cuenta la tradición que murió, anciano, a manos de unos asaltantes, cerca de Corinto. Pero en ese momento pasaron unas grullas por el cielo y el poeta murió diciendo "he ahí los testigos de la muerte de Ibico...". Poco tiempo después, durante una representación teatral, en esa misma ciudad, unas grullas sobrevolaron el lugar. Entre el público se encontraban los asesinos de Ibico, quienes asustados comenzaron a gritar contra ellas, creando la sospecha en torno a ellos. Así fue como fueron descubiertos y luego condenados por el asesinato de Ibico. De ahí el proverbio de "las grullas de Ibico" para aquellas situaciones, digamos, en que uno mismo se delata, es decir se ve reconocido por ciertos "testigos".

No vamos a meternos ahora en más detalles sobre este poeta. Vamos directamente a los escasos poemas que de él nos han quedado (todos ellos sobre el amor), en particular el que ha sido titulado como "*El caballo reticente*", que es al que hace referencia Parménides:

Eroj aute me kuaneoisin upo
blefaroj taker onmasi derkomenoj
khl hmasi pantodapoj ej apeira
diktua Cupidos me Xal lei
h man tromew nin epercomenon,
wste fesezugos ippoj ael ofogoj poti ghrai
aekwn sun ocesfi qooij ej amill an eXa.

La traducción que hace Robert Brasillach, de cuya Antología de poesía griega hemos tomado esta versión, es, en francés:

*Ah! Voici que l'amour, sous ses paupières noires
Me jette de nouveau son humide regard,
Voici que par ses mille charmes
Il me lance à nouveau dans les mailles serrées
Des filets que tend la beauté.
Ah! je tremble de voir comme sur moi il marche
Je suis comme un cheval sous la bride attelé,
Qui fut champion dans les temps de jadis,
Et qui maintenant est rétif
S'il faut sur ses vieux jours encore qu'il se mesure
Avec de plus vites voitures.*

Al igual que en las otras veces en que hemos tomado como referencias a ciertas poesías, no voy a hacer aquí exquisitesces sobre la traducción, a menos que sea realmente necesario.

Esto se podría traducir rápidamente del siguiente modo:

*"He aquí que el amor, bajo sus párpados oscuros, me arroja nuevamente su mirada húmeda,
he aquí que por medio de sus miles de encantos me lanza nuevamente entre las mallas finas de las redes que tiende la belleza.
Tiemblo al ver cómo avanza sobre mí.
Soy como un caballo enjaezado que fue campeón antiguamente y que hoy es reticente, si en su vejez debe aún medirse con los carros más rápidos".*

Es sabido que era Sócrates quien decía que no sabía nada, excepto sobre las cosas del amor.

¿Qué podríamos decir de Parménides?

Creo que es interesante subrayar que esta referencia que Platón coloca en boca de Parménides, en vísperas del desarrollo de las diferentes hipótesis sobre el Uno, nos permitiría decir que este es también **un texto sobre el amor**. Parménides también parece saber algo de estas cosas. Por eso Lacan puede decir que en este diálogo, Parménides anticipa el sentido de su fórmula "*Il y a d' l' Un*", es decir de como juega la cuestión del Uno en psicoanálisis, es decir en lo que es una cura bajo transferencia, una cura articulada a cierta "forma" del amor.

Parménides dice que va a adentrarse en el ejercicio lógico al que lo convocan, del mismo modo en que el poeta anciano se lanza una vez más al amor. Ambos, el poeta y Parménides, al igual que el caballo del poema, saben a dónde conduce eso. Pero no por eso desisten de retomar el camino. Aunque quizás, un poco más prevenidos. Esa es la enseñanza que Parménides le deja a Sócrates.

Por eso digo que tendríamos que considerar al desarrollo que sigue sobre la cuestión del Uno como un texto sobre el amor.

El desarrollo que sigue no es entonces un simple ejercicio de retórica, en el peor de los casos, o de lógica, en el mejor de los casos, sino un ejercicio cargado de "realidad". Y ese ejercicio es una enseñanza sobre esa "realidad".

Por eso también podríamos decir que este texto sería como **"el pase" de Parménides**.

Así vamos a tomar las cosas. Y esto no deja de ser una especie de recordatorio para quienes piensen que estamos navegando un poco lejos de las aguas de la transferencia, acerca de la cual se supone que de alguna manera trata este seminario.

Estas cosas son importantes de señalar, también, en relación a los debates que ha habido en la filosofía respecto de si este diálogo de Platón debe tomarse como un texto teológico o como un simple ejercicio de lógica. Es decir, si este diálogo trata o no de algo substancial.

Respecto de este debate, Cornford argumenta a favor de la "seriedad" de este ejercicio dialéctico con los mismos textos de Platón. En particular reproduce el párrafo 259.b del *Sofista*, donde luego de mostrar las ambigüedades que rápidamente se pueden hacer ver del "es" y del "no es", dice que lo que importa es *"seguir nuestros enunciados paso a paso, y cuando se critica la afirmación según la cual una cosa diferente es la misma, o la misma cosa es diferente en un cierto sentido, dar una explicación sobre el sentido preciso y el preciso respecto en el que se dice que son lo uno o lo otro. Limitarse a mostrar que en una forma sin especificar, lo mismo es diferente, o lo diferente es lo mismo, lo grande pequeño, lo semejante desemejante, y regodearse en la ostentación permanente de tales contradicciones de la argumentación, eso no es hacer crítica genuina, sino que más bien se trata del joven brote de un contacto demasiado reciente con la **realidad**".* (Subrayado mío)

Las "hipótesis"

Vamos a comenzar resumiendo la argumentación de la hipótesis.

Las hipótesis desarrollan la cuestión de si "el Uno es" y si "el Uno no es", en relación consigo mismo y en relación a "los Otros".

Las dos primeras hipótesis abordan la cuestión de que se sigue, en relación consigo mismo, de la afirmación de que el Uno es.

Si estas hipótesis son dos es porque, inclusive los términos aparentemente tan simples como "uno" y "ser", términos que, como bien dice Cornford, *"aparecen en el umbral de cualquier discusión metafísica"*, son términos peligrosamente ambiguos.

El Uno, to en, puede significar:

1. La unidad o unicidad en general
2. La unidad de algo que tiene unidad
3. Lo que tiene unidad, algo que es uno
4. El algo uno en tanto que se opone a "otros" unos.

La palabras usadas para "ser", to on, einai, ousia, son más ambiguas aún. Pueden significar:

1. El tipo de ser que pertenece a un ente, exista o no este
2. Un ente que tiene ser en el sentido de ser un término que puede ser el sujeto de un enunciado verdadero
3. La esencia o naturaleza de una cosa
4. La existencia
5. Lo que tiene existencia, todo lo que existe.

Esto, amen del uso copulativo de "es" o de la significación habitual como identidad, como "es lo mismo que".

En ese sentido, el desarrollo de las diferentes hipótesis evidencia las ambigüedades de cada uno de estos términos.

Y lo mismo se aplica a "los Otros".

"Los Otros" puede tener tantos significados como "lo Uno" al que se opone.

Primera hipótesis

La 1ª hipótesis es: El Uno es uno.

Esto es la auto predicación.

El término "uno" se usa aquí como excluyente de toda pluralidad. Lo único que se puede decir el Uno es que "es uno". Este Uno permanece separado (cwrij) de todos los otros caracteres. Es "uno" y nada más. Y sigue un largo desarrollo mostrando todo lo que no puede ser, hasta llegar a la cuestión del tiempo. Lo Uno no tiene nada que ver con el tiempo pues no se puede decir ni que fue, ni que será.

"Ahora bien - señala Parménides - sólo se puede tener ser en una de esas formas [temporales]. Según esto, no hay forma en que el Uno tenga ser. Por lo tanto, el Uno no es en ningún sentido. Luego, ni siquiera puede "ser" uno"(141.e)

La conclusión que resulta es que el Uno no es, pues nada se puede decir de él. Si hubiera una Forma que fuese idéntica a si misma sería infabla, no requeriría de las otras Formas para ser dicha o definida, sería absoluta en el sentido de aislada de todo. Es más, no habría otra cosa para ella que ella misma. Es decir no habría nada más que ella misma. Pero al no haber otra cosa que ella misma, es decir, al no poder decirse nada de ella, ella tampoco existe, tampoco es. No se puede decir de ella ni que fue, ni que es, ni que será; ni que está aquí o allá o en lugar alguno.

Es un Uno que no hace lazo con nada.

El meollo del asunto es la equiparación del ser con la existencia. Se dice que no puede ser porque no puede existir de ningún modo.

Esto es importante porque este es el puente que lleva de la dimensión del ser a la dimensión del ente, que es para quien corresponde la cuestión de la existencia. Y la interpretación neoplatónica juega sobre este corrimiento.

Segunda hipótesis

Ahora bien, si queremos salir de esa impasse de la auto predicación, solo podemos decir que "el Uno es", a secas, por decirlo así.

En este caso, a diferencia de en la hipótesis anterior, el Uno y el "es" son dos cosas distintas. La relación entre estos términos es de tener: el Uno "tiene" ser. El Uno es un Ente-Uno.

El resultado, luego de otro largo desarrollo, será que, puesto así, ahora del Uno se puede decir cualquier cosa.

La primera hipótesis planteaba un Uno más allá del ser, y la segunda plantea una pura posición de existencia.

Como lo señala Jean Wahl, la 1ª hipótesis tiene la estructura de un juicio analítico y la 2ª la estructura de un juicio sintético, con las consiguientes paradojas que corresponden a cada tipo de juicio: el primero concluye en la inexistencia del sujeto del que se predica, y el segundo termina en una infinidad de posibles atribuciones, y por lo tanto en la imposibilidad de completar una síntesis.

Cuando la argumentación de Parménides llega a la cuestión de la ubicación en el tiempo, tendremos tanto que el uno es como que el uno no es.

Esto es lo que se ha separado como una "tercera" hipótesis, anterior a las que resultan de comenzar a analizar que resulta, del "Uno es", en relación a las demás formas, a "los Otros".

En esta "tercera" hipótesis (que haría que en total fuesen 9), el Uno es y no es.

Se trata del carácter de lo instantáneo.

Miller subraya muy bien que cuando Parménides indica que "*no es de la inmovilidad aún inmóvil que surge el cambio....es más bien esa naturaleza extraña de los instantáneo*"(156.d) esa "*naturaleza extraña*" es, en griego, physis **atopos** (fúsís atopos). El Uno de esta "tercera" hipótesis se ubicaría en una juntura, que tiene esta estructura topológica de la "atopicidad", entre atributos contradictorios.

Miller subraya, en particular, lo que sería, según él, una participación pulsátil del Uno en el ser.

Cornford señala, respecto de esta "tercera" hipótesis, que fueron los neoplatónicos quienes la consideraron como tal, separada de la 2ª. A este pasaje asignó Plotino la tercera de sus "emanaciones" del Uno, en particular la que llama el Alma del Mundo. Luego Hegel habría planteado que en esta tercera hipótesis se sintetizan las dos anteriores.

Para Cornford, las dos primeras hipótesis no forman una "antinomía" ni tienen por resultado ser dos tesis contrarias que reclamarían una reconciliación hegeliana. Las dos primeras hipótesis parten desde suposiciones que se expresan con las mismas palabras pero que no son idénticas, muy por el contrario, son diferentes. La primera hipótesis parte la noción de una unidad pura y simple que rechaza toda otra atribución. La segunda hipótesis, en cambio, abre el camino a la adscripción de infinitos atributos, y en particular, de atributos contradictorios.

Luego vamos a retomar estas cosas.

Por ahora, llevados a elegir una u otra numeración, aunque más no sea para no perdernos, vamos a seguir con la de Cornford. Es decir, que ahora correspondería seguir con las...

3ª y 4ª hipótesis

Estas hipótesis, son las que resultan de considerar las consecuencias que resultan para las demás cosas, para "los Otros".

La suposición es la misma que la de donde parte la 2ª hipótesis. Si el Uno se define como un Ente Uno que es uno y múltiple o un todo de partes, los Otros, al ser una pluralidad de otros unos, forman un todo, del que cada parte es uno.

Como dice Parménides, "*las cosas otras que el Uno [al l a tou enoj] son otras por tener partes;... y las partes son partes de un todo, mientras que un todo tiene que ser un uno que consta de muchos y las partes serán partes de este uno total*" (157.c).

Y más adelante: "*Por tanto, las cosas otras que el Uno [al l a tou enoj] tienen que ser **un todo completo** que tiene partes*" (157.d) (Subrayado mío).

La segunda parte de la argumentación pone el acento en que cada parte es a su vez divisible, con lo que esta hipótesis desarrolla, en conjunto, las relaciones entre una multitud ilimitada y la unidad.

Así, por un lado, los Otros pueden ser otros unos que conforman un todo con una pluralidad limitada de partes, siendo cada una de estas una cosa limitada. Pero si separamos el elemento unidad (en tanto límite), lo que queda es algo ilimitado, un continuo infinitamente divisible. Esto lo vamos a retomar cuando veamos la 7ª hipótesis.

Pasemos por ahora a la 4ª hipótesis.

Si la 3ª es correlativa a la 2ª, la 4ª parte de las mismas suposiciones que la 1ª. Si el Uno se define como separado por completo de los Otros y absolutamente uno, los Otros no pueden tener unidad ni como todo ni como partes, ni pueden ser una pluralidad definida de otros unos. Y, a semejanza de lo que ocurría para el Uno en la primera hipótesis, aquí se concluye que los Otros no pueden ser.

¿La confusión "Milleriana"?

Vamos ahora a las clases del 19 y 26 de noviembre de 1986, del Seminario "**Lo que hace Insignia**" de J.-A. Miller.

Miller asocia "las otras cosas que el Uno", es decir "los Otros", al Ser, en tanto se trataría de las cosas que "son". Y ordena las diferentes hipótesis como diferentes aspectos de las relaciones entre los campos del Uno y del Ser.

No creo que sea exactamente así como corresponda considerar a "los Otros". Una equiparación de los Otros con el campo del Ser nos lleva obligadamente, recorriendo el mismo camino que nos ha conducido hasta aquí, pero en sentido inverso, a una equiparación del Uno con el Ser. Si el estatuto del Otro depende del estatuto del Uno, una confusión entre los Otros y el Ser no dejaría de ser un derivado de una confusión entre el Uno y el Ser, es decir, de lo que Lacan llamaba la

confusión "Plotineana". Creo, por el contrario, que las relaciones a establecer son entre los campos del Uno y del Otro.

Lo vamos a retomar más adelante, pero creo que podría decir que es por aquí por donde a Miller se le escapa lo que él mismo llama "**la doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides**". Esta "doctrina secreta" me parece que no es otra que la de que el Parménides anticipa lo que Lacan luego llamará la lógica del no-todo, cosa que Lacan intuyó desde el Seminario II.

De todas maneras, veamos cómo Miller, en la clase del 26 de noviembre del 86, ordena estas 4 hipótesis, que para él son 5, como relaciones entre lo que serían los campos del Uno y del Ser.

Resumamos las hipótesis:

1. El Uno es uno. En este caso el Uno estaría en disyunción con el Ser.
2. El Uno es. En este caso el Uno participa del ser.
3. El Uno es y no es. Carácter pulsátil de la participación del Uno en el Ser
4. El Uno es, ¿que se sigue para los Otros?. En este caso el Ser participa de la unidad
5. El Uno es uno, ¿que se sigue para los Otros?. En este caso el ser está en disyunción con el Uno.

Gráficamente, las cosas se ordenan así:

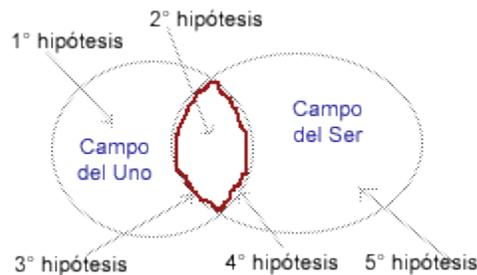


Figura I

El sector de la izquierda sería el del Uno que no participa del ser. En realidad, si somos estrictos, para la fórmula "el Uno es uno", no habría intersección con ningún otro campo. El único campo sería el del uno en su auto predicación.

En la lúnula intermedia tenemos el Uno que participa del Ser de la 2ª hipótesis.

En el sector de la derecha tendríamos al Ser en disyunción del Uno de la 5ª hipótesis.

Y los bordes izquierdo y derecho de la lúnula (resaltados) corresponderían, respectivamente, al Uno pulsátil y al Ser que participa de la unidad (o es limitado por la unidad) de las 3ª y 4ª hipótesis.

Que en lugar del campo del Ser habría que poner el campo del Otro, y que del lado del Uno, hay que ver como pensar al sujeto, en realidad, es algo que el mismo Miller sugiere en la clase anterior de su seminario, la del 19 de noviembre.

Allí, sobre el final de la clase, ordena, rápidamente, solo las tres primeras hipótesis. Este ordenamiento también se plantea entre los campos del Uno y del Ser. Pero lo diferente es que coloca en el gráfico ciertas letras que dan la pista para pensar las cosas de otro modo.

El esquema que hace es el siguiente:

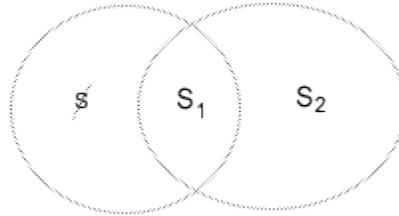


Figura II

A la izquierda tendríamos el Uno de la primera hipótesis, el Uno absoluto, que en tanto no puede ser, sería el sujeto barrado \bar{S} .

En la lúnula tendríamos el Uno que participa del ser, S_1 . Y a la derecha tendríamos el Uno que es y no es de la tercera hipótesis, S_2 . De este modo Miller reconduce la tríada fundamental de los neoplatónicos al esquema de la alienación del seminario XI. Y así lo deja.

Tampoco lo retoma en la clase siguiente, donde agrega las dos hipótesis siguientes, reubica cada una de estas, y elimina las letras \bar{S} , S_1 , S_2 .

También nosotros vamos a dejar las cosas acá por hoy. La próxima vez seguiremos con las hipótesis subsiguientes y completaremos la discusión con Miller acerca de esa "**doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides**".

Acerca del Uno

Hoy vamos a terminar el análisis del Parménides. Nos quedan por ver las últimas 4 hipótesis.

Pero vamos a ver primero como fue tomada la cuestión del Uno por algunos filósofos, en particular los neoplatónicos, que son aquellos a través de los cuales nos llegó inicialmente este diálogo de Platón.

El Parménides real fundó gran parte de su doctrina de la Verdad a partir de la noción de lo Uno.

En el libro de Cornford que hemos estado usando para nuestra lectura del diálogo de Platón, encontrarán también un análisis de esta doctrina, desarrollada por Parménides en lo que se ha llamado su "proemio". Sin embargo, al igual que todos los filósofos, Cornford tampoco puede desembarazarse de la confusión entre el ser y el ente, que es la base de la confusión plotineana entre el ser y el Uno. Les recomiendo, en ese sentido, las lecturas de Heidegger. En particular hay un texto, con una versión en castellano, que ya hemos mencionado: "*Identidad y Diferencia*", en la Editorial Anthropos. Más adelante comentaremos también una Conferencia titulada "Moira", que

forma parte de su curso "¿Qué quiere decir *pensar*?", que también retoma la famosa sentencia de Parménides de que "lo mismo son ser y pensar" (to gar auto noein estin te cai einai).

Platón retomó esta especulación Parmenídea sobre lo Uno para su noción de Idea: toda Idea es una unidad. El asunto es que aunque cada Idea sea Una, hay una Multiplicidad de Ideas, con lo cual la Idea se presenta como debiendo participar también de la diversidad. Esta "dialéctica de la unidad", para usar los términos del Ferrater Mora (F.M.), está desarrollada en los últimos diálogos, en particular el Parménides, que es lo que estamos viendo. Según F.M. "la principal intención de Platón en esta dialéctica de la unidad es por ventura mostrar que la hipótesis de lo Uno en sus diversas formas conduce a excluir el ser o a negar lo Uno, de modo que no se puede prescindir de lo Uno". La cuestión, justamente, es la del estatuto de ese Uno, y correlativamente, del Otro.

Sigue diciendo F.M. que "la cuestión de cómo es posible concebir lo Uno como absolutamente uno, sin ninguna pluralidad [reconocen supongo, aquí, la 1ª hipótesis], y a la vez concebir la posibilidad de que de lo Uno emana la pluralidad fue uno de los grandes problemas que ocuparon a los neoplatónicos". Para estos, en particular *para Plotino, lo Uno es la hipótesis originaria*, la primera y superior realidad, lo que posee en sí mismo su haber, la fuente de toda emanación. Los seres, las cosas, no son más que imágenes de esta unidad que es a la vez culminación y base, origen y finalidad, punto en que todo se recoge y a lo que todo se remonta.

Hipóstasis es en griego *upostasij* que deriva de *ufistanai* que es un término equivalente a *einai*, "ser", pero que se usa para subrayar el sentido mismo de "ser", para significar un "ser de modo verdadero", "de un modo real".

El término *ousia*, "ousía", se usaba para designar la substancia individual, aquello que es siempre sujeto y nunca predicado. Pero también se lo usó para designar la esencia o predicado común a varias substancias individuales. Se decía entonces *prwth ousia* (substancia primaria) para el primer uso y *ousia*, a secas, para el segundo. Y luego se usó *upostasij* (hipóstasis) como equivalente del primero. La hipóstasis es entonces la *ousia atomoj*, el sujeto en su último complemento. La hipóstasis originaria es esa unidad fundante de todo lo que es, el principio y recapitulación de las cosas.

Volviendo entonces a los neoplatónicos, su interpretación se basa en el Uno de la primera hipótesis del Parménides, el Uno que carece de atributos positivos y no puede ni siquiera "ser" en ningún sentido. A este Uno lo ubican más allá, por encima, del ser y de todos los atributos, identificándolo con la Forma del Bien, en tanto Forma Suprema, equivalente al Sol, *to agaou Idea*, tal como lo vimos en el análisis del mito de la caverna. Y desde este punto se ordenan las emanaciones de las demás sustancias.

En síntesis, para Plotino, lo Uno es *el ser del ente, de todo ente*. Esto es, justamente, lo que Lacan llama la "confusión plotineana", y Heidegger "el olvido de la diferencia".

Esta lectura del Parménides de los neoplatónicos, como tan genialmente lo dice Cornford, "se convirtió en *el padre de la teología negativa medieval*".

Esta interpretación fue ratificada luego, de algún modo, por Hegel, ya que este especificó que la mitad de su propia lógica se basaba en el Parménides. En particular, de ahí deriva la cuenta de nueve hipótesis, al considerar la cuestión del "Uno es y no es" como una "síntesis dialéctica" de las hipótesis anteriores.

Para Kant, por su parte, la unidad es uno de los conceptos del entendimiento, una de las categorías: es el concepto que corresponde al juicio universal, pues en este se toma un conjunto,

un "todos", como un Uno del cual se predica algo. La unidad es para él un requisito lógico de todo conocimiento. La idea de unidad no está por lo tanto justificada por la experiencia. El juicio universal no necesita hacer pie en la existencia.

Bien, volvamos al diálogo de Platón. Luego retomaremos estos debates.

Desarrollo de las últimas hipótesis

El análisis de las hipótesis que siguen parte de la negativa "Si un Uno no es", es decir *ei en mh esti*.

Según Cornford, uno de los propósitos de estas hipótesis es rebatir la tesis del Parménides real de que "nunca se probará que lo que no es, es".

Las dos primeras hipótesis se ocupan de la ambigüedad del "no-ser" más que de la ambigüedad del Uno. Lo que en las hipótesis 5 y 6 se intentaría distinguir es, primero, algo que es un ente pero no existe, y luego, lo no-ente.

5ª hipótesis

El significado de "no es", en esta hipótesis, no apunta a la negación del ser, de todo ser, sea del tipo que sea. Eso es lo que se desarrolla en la 6ª hipótesis.

En esta 5ª hipótesis, el Uno que no es tiene, no obstante, ser, en cierto sentido. El Uno que no es tiene, al menos, la clase de ser propia de cualquier sujeto sobre el que se pueden realizar enunciados verdaderos. En otras palabras, el "no es" recae sobre la existencia de un Ente, pero no niega el ser del Ente. El Uno de esta hipótesis es un Ente Uno, que no existe.

Pero que no exista no quiere decir que no se pueda hablar de él, que no se puedan decir cosas de él.

El sentido de esto lo explicita Parménides al cambiar la expresión, en una misma frase, al tiempo que coloca esta modificación como equivalente de la anterior. En el párrafo 160.b dice:

"Ahora tenemos que considerar lo que viene a continuación, *Si el Uno no es (ei en mh estin)*.

¿Cuál es pues el significado de esta suposición: *si una cosa (Uno) no existe (ei mh esti to en)?"*

Es decir, la primera vez dice "si el Uno no es", y la segunda vez dice "si no existe lo Uno" (o "cosa una"). Pero ambas expresiones son colocadas como equivalentes.

Esto retoma también cierto debate que hubo entre los griegos acerca del valor de las negaciones, en el sentido de que un enunciado negativo no tendría significado, en la medida en que le faltaría el sujeto. Lo vamos a ver más adelante. Sigamos con el diálogo.

Parménides no dice ni que no exista nada que sea un ente uno, ni que no exista ningún ente, ni que no exista la Unidad, ni que no haya nada que tenga unidad. Parménides usa "no es" como no existe, aplicado a un ente, y señala que este sentido habilita a construir enunciados verdaderos

sobre ese ente que no existe. Y como esta hipótesis, así como la siguiente, se refieren a las consecuencias, a lo que se sigue, de la hipótesis, respecto del Uno consigo mismo, la primera conclusión es que este Uno puede tener muchos caracteres, en particular los que son de tipo relativo.

Este desarrollo concluye entonces en que ese Uno *tiene* "ser" en cierto sentido, "tiene que poseer el hecho de ser inexistente para asegurar su inexistencia, igual que lo que existe necesita tener el hecho de no ser inexistente para que le sea posible plenamente existir" (162.a)

Así como la 2ª hipótesis, que también partía de un "ser" como existencia, culminaba en la oscilación del Uno entre "es y no es", aquí también el Uno concluye en la oscilación entre ser y no-ser. "El Uno inexistente ha demostrado ser algo que se mueve, puesto que *admite la transición del ser al no-ser* (ec tou einai epu to mh einai)" (162.b).

Cornford señala que acerca de esta hipótesis hubo muchas confusiones, básicamente por creer que el Uno en cuestión es el mismo que el de la 2ª hipótesis. El problema era entonces que, en ese caso, el Uno participaba del no ser, que a su vez era confundido con la "otredad", ya que en el Sofista se habla de la "otredad" como de "lo que no es".

Lo que a nosotros nos interesa es como se juega ahí la negación, y el estatuto que resulta de ese Uno que, aún no existiendo, hace hablar de él.

6ª hipótesis

En esta hipótesis, a diferencia del Uno como ente que no existía pero tenía ser de la anterior, el Uno es pensado como un no-ente, es decir, sin ningún tipo de ser.

En este caso, las conclusiones son semejantes a las de la 1ª hipótesis: nada se puede decir de él. Así como el Uno de la 1ª hipótesis, que era puramente uno, es decir, en forma absoluta, este Uno también culmina en el absoluto no-ser, en la imposibilidad de nombrarse, pensarse o de hablar de él.

Vamos entonces a la hipótesis que nos interesa.

7ª hipótesis

En este caso, el énfasis retorna sobre el término Uno. Ya vimos que en las dos anteriores el énfasis recaía sobre las palabras "no es".

Además, lo que se considera a partir de aquí son las consecuencias que se siguen de la negativa "el Uno no es", en relación a "los Otros".

En esta hipótesis no se supone la ausencia de existencia de algo que tiene unidad o la ausencia total incluso de ser, sino la ausencia de unidad o de algún otro elemento que podría poseerla, pero que, no obstante, se concibe, sin tenerla.

En otros términos, en esta hipótesis se supone la ausencia de unidad en el sentido de que no existe nada que pueda ser llamado "*una cosa*" (εν), es decir que hay que indagar si hay algo que, sin ser "*una cosa*", pueda no obstante, tener algún tipo de existencia.

Y en la hipótesis siguiente se supondrá la ausencia de unidad como que ninguna cosa tiene ser, como que no solo no hay ningún Uno sino como que no hay ningún ente, ningún "Otros". Pero sigamos con esta hipótesis.

Se supone entonces que no existe nada que pueda ser llamado "*una cosa*" pero que existen "Otros".

Para Cornford, aquí reencontramos la dimensión ilimitada de la 3ª hipótesis a la que la unidad le aportaba un límite.

Pero ahora ese límite no existe, "los Otros" no son *unos*. No hay nada limitado en ningún sitio. La unidad, entendiendo por tal el límite, no existe.

La primera diferencia que resulta de ello entre "los otros" de esta hipótesis respecto de los de la 3ª es que si no hay ningún Uno, "*los Otros*" *solo pueden ser otros entre sí*. Otro ya no significa "otro que alguna cosa". Solo se trata de la otredad como tal. Como dice Parménides, "los Otros han de tener algo respecto a lo cual ser otros. ¿Y que puede ser? No el Uno, pues no hay ninguno. Deben ser otros respecto de los otros (*αλλὰ ἀλλήλων*)" (164.c)

No hay nada excepto multitudes indefinidas que no se miden por ninguna unidad y son sin límites definidos externos. Estas multitudes o masas presentarán una apariencia de unidad o de número, "*habrá muchas masas de este tipo, cada una de las cuales parecerá una, sin serlo en realidad, si no hay ningún Uno*" (164.d).

Cada una de estas masas "con respecto a sí misma, no tiene principio, ni medio, ni final"(165.a).

"Cualquier cosa en la que nos fijemos tiene que diluirse mediante subdivisión"(165.b).

Es decir, los Otros tienen que ser varios, pues de lo contrario serian Uno. Eso es lo que quiere decir que sean otros entre sí. Pero por eso mismo, también, está la *aparición* de que son *unos*, es decir, que son diferenciables los unos de los otros. Pero no son *unos*, pues rápidamente, en cuanto nos acercamos a esa aparente unidad, comienza una subdivisión, la cual conduce a una aparente colección de partes, cada una de las cuales, a su vez, parece *una*. Pero, a su vez, cada una de esas partes, cuando nos acercamos a ellas, comienzan también a diluirse en la subdivisión. Y así sucesivamente

Finalmente, tenemos la...

8ª hipótesis

.. en la cual se supone la total abolición de todas y cada una de las "cosas unas", es decir de todo ente, con lo cual desaparece el último resto de ser y no queda nada en absoluto.

"Si no hay ningún Uno no hay nada en absoluto"(166.b)

Veamos entonces, que cosas podemos deducir respecto del Otro, a partir de estas lecturas, y qué sentido tiene lo que Miller llama...

¿"La doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides"?

Cuando Lacan dice, en el Seminario II, que el A, el Otro, del esquema Lambda, "es el Otro radical, el de la octava o novena hipótesis del Parménides", tenemos dos posibles interpretaciones.

Una es que, sabiendo de los debates acerca de si las hipótesis son 8 o 9, en una sutileza de erudición esté diciendo que se refiere a la última, más allá de esos debates. Es decir, que diría "octava o novena", solo para señalar que conoce estos debates. Y que la hipótesis a la que se refiere es a la última, que será la octava en un caso, o la novena en el otro.

La otra posibilidad es que considere que son 9 las hipótesis y que no se acuerde bien de cuál es, si es la última o la penúltima. Dado que la tradición, desde los neoplatónicos, ha sido la de considerar que son 9 hipótesis, podríamos tomar esta segunda posibilidad y considerar que no se trata forzosamente de la última hipótesis, sino de esa, o de la penúltima.

Por la lectura que ya realizamos del diálogo se deduce que lo lógico es que sea la penúltima, puesto que la última conduce a lo inefable, y esa no es la posición de Lacan ni de lo que se trata en psicoanálisis.

Esta referencia al Seminario II importa por dos cuestiones.

Por un lado, porque nos permite enlazar el análisis que hemos hecho del diálogo de Platón con la lectura que hicimos anteriormente de los párrafos de "[La cosa freudiana](#)" y las relaciones que ahí teníamos planteadas entre esa "acción" y el esquema Lambda; entre lo real de la muerte, el signo primordial de la exclusión que aporta el analista, y la intersubjetividad.

En ese sentido nos faltaría explicar que quiere decir Lacan cuando, en esa misma frase del Seminario II, dice que ese Otro (el de la octava o novena hipótesis) es "**el polo real de la relación subjetiva**". Es decir que ese estatuto del Otro es uno de los aspectos que debería anticipar, que deberíamos encontrar en, el diálogo platónico.

Por el otro lado, porque nos permite hacer un puente con la referencia del texto de Scilicet número 5, "... ou pire", donde Lacan dice que "*una mujer es del Otro en el sentido del Parménides*".

Un par de páginas antes, en ese mismo texto, Lacan dice también que el uso que corresponde hacer del Uno en psicoanálisis, "ya está en el Parménides, por una curiosa anticipación". Es de aquí de donde saco la idea de titular esta sección de este seminario, estas clases últimas, como "El Uno y el Otro". El Parménides nos anticipa, no solo acerca del uso del Uno en psicoanálisis, sino acerca del estatuto del Otro.

En este texto de Scilicet Lacan no hace ninguna referencia a alguna hipótesis en particular. Pero eso no significa que no haya alguna que nos pueda servir en particular. Y en ese sentido, la referencia del Seminario II da una primera pista.

A la altura de la enseñanza de Lacan de "... ou pire", ya estamos en las puertas de las fórmulas de la sexuación. Por lo tanto, lo que deberíamos encontrar en el Parménides es la relación entre las lógicas que plantean estas fórmulas

Esto es, de un lado la lógica del Uno (o del Todo) y del otro, la del no-todo.

No vamos a explicar hoy las fórmulas de la sexuación, pero sí podemos decir que para las mismas es fundamental la introducción de una lógica de la cuantificación. Los cuantores de la lógica simbólica son básicamente dos: el existencial y el universal. Y lo que importa tener claro, por ahora, de estas cosas es que:

- **la cuantificación** no expresa ningún orden de lo medible sino, justamente, **un manejo lógico de lo inconmensurable**.
- es la inexistencia la que funda la existencia (o en términos lógicos : es la incompletud la que permite la existencia, es decir la consistencia)
- la existencia del Otro sexo se plantea como existencia lógica, lo cual deja afuera el problema del ser.

Esto es importante para no caer en la confusión plotineana, aún criticándola. Si Plotino confunde el Uno con el ser, el problema no es el de señalar que las relaciones entre ambos son más complejas que la simple identidad. Si solo le criticáramos eso, nuestra crítica se reduciría a la misma que le hacen los filósofos, que es la de señalarle que "se comió" las demás hipótesis, que no debe olvidar los desarrollos subsiguientes, etc. Pero de ese modo permaneceríamos en el campo de los que piensan en las relaciones entre el Uno y el ser. Y ese es el costado masculino de las fórmulas de la sexuación.

Si queremos ser radicales en la dilucidación del problema debemos ver que no se trata solo de la relación del Uno con el Ser sino del Uno con el Otro, con un Otro que responde a la lógica del no-todo, y que en ese sentido ubica al problema del ser de otro modo.

Esto es lo que creo que Miller no percibe, y por eso su esquematización de las 4 primeras hipótesis (que para él son 5) con los círculos de Euler, se ordena en términos de relaciones entre el campo del Uno y el campo del Ser. En ese sentido, su ambición de presentar sus desarrollos sobre el Parménides como la revelación al fin de lo que sería "*la doctrina secreta de Lacan sobre el Parménides*", no hace más que subrayar, a mi modo de ver, el punto que a él mismo se le escapa. Y ese punto que se le escapa es la cuestión de la lógica del no-todo que allí está planteada.

Creo que Miller no abandona la idea de reunir al Uno y al Ser. Y que esto es así se revela, me parece, en que su idea del Uno es que este es finalmente "decible", más precisamente, "inventable", susceptible de existir, lo cual responde, básicamente, a los conceptos de las hipótesis 2 y 3, es decir de cómo concebir un "límite" que acote a lo infinito.

Su idea del fin del análisis no es el "atravesamiento" de la 7ª hipótesis, sino la escritura, finalmente, en su famoso "pase", de ese límite "necesario" a lo ilimitado. Es lo que se deduce de lo que dice en una entrevista realizada en la revista "*L'Ane*" y reproducida en la revista "*El Murciélago*" número 3, donde retoma los desarrollos de su seminario "*El banquete de los analistas*". Para Miller, la cuestión de ¿cómo definir al analista? debería resolverse "**antes de que [este] practique el psicoanálisis**", es decir, en términos "**de derecho y no solamente après coup**", a partir de la autenticación que podría hacerse de "la transmisión hecha por el sujeto", en el pase, del "elemento irreductible" de su análisis. "*La apuesta sería llegar a cernir el ser-un-analista, fuera de la función*". En otros términos, verificar que un sujeto que ha completado su análisis está "*en condiciones de querer lo que un analista debe querer*". Para Miller, "*hay un deseo de saber de un tipo especial que merece ser designado como el deseo del analista*".

Planteadas las cosas así, queda claro que cuando él se refiere al "deseo del analista", **se está refiriendo al deseo del analista como sujeto**.

Habrán percibido, a lo largo de las clases de este seminario, que no hemos parado, hasta aquí, de diferenciar, de diferentes maneras, al "analista" en tanto lugar, posición, o función, del analista como sujeto, trabajador, etc.

Miller, en cambio, asocia "analista" al analista como sujeto. El deseo del analista pasa a ser así un atributo, más aún, EL atributo, que define al analista como tal, y esto al nivel del "derecho", es decir, de "jure", "a priori", más allá de toda "función". Y su escuela es el conjunto de aquellos que caen bajo esta rúbrica, es decir, aquellos cuyo deseo es "un deseo de saber de un tipo especial", siendo potestad de quienes ya están en la escuela, juzgar, o precisar, en cada nuevo caso, si el deseo del candidato es acorde o no con ese atributo que define al conjunto.

Toda la cuestión de la relación del "deseo del analista" con el "deseo del Otro" (que solo puede ser del Otro del analizante), y el lugar de la causa, desaparecen. La función del "deseo del analista" queda subsumida como una adecuación del deseo del sujeto que hace de analista a un deseo patrón.

En las clases del 9 y 16 de mayo de 1990 de su seminario "**El banquete de los analistas**", Miller asocia el fin del análisis, es decir el pase, a una invención "cantoreana" de un transfinito: "*La solución significativa de la experiencia analítica es un saber. Es esa invención la que conduce de A barrado al significativo del A barrado ($A \rightarrow S(A)$), y podemos decir que esta solución significativa puede ser transmitida .. (..) .. **es susceptible de ser demostrada a todos**".*

Esta posibilidad de "inventar" el $S(A)$ es la que permitiría que el fin de análisis pueda ser del registro de la ciencia.. El pase es así una evaluación del ser del sujeto que ha completado su análisis a partir de la transmisión que de él hace, es decir de la transmisión del "transfinito" que haya inventado como cuadro del saber que ha obtenido en ese análisis. Esa "invención" sería así, el testimonio de que su deseo es, finalmente, "un deseo de saber de un tipo especial".

En las clases siguientes Miller acerca el $S(A)$ al objeto *a*, para la construcción del fantasma. Los desarrollos son largos y muy minuciosos respecto de varios textos de Lacan. No podemos hoy recorrerlos en detalle. Lo que quiero solamente señalarles es que, en relación a la cuestión del Ser y el Uno, me parece que el planteo de Miller de esa "invención" y "transmisibilidad" del $S(A)$ reúne nuevamente al Uno con el Ser en esa **verificación del "ser del analista"** que es en lo que para él consiste el pase. Y que si eso no está inmediatamente claro en su seminario de 1986, se aclara por el de 1990, y sobre todo por su política institucional.

Tal como Miller plantea las cosas, un análisis deja de ser el desarrollo de la contingencia de un encuentro. La garantía del AE (analista de la escuela) deviene, vía el "ser", en la garantía de los análisis dirigidos por ese AE, más allá de toda particularidad que pueda tener el encuentro del posible analizante con su analista. La operación que transforma la contingencia en necesario queda así abolida por el *a priori* de la garantía y el tipo de necesidad que esta implica.

No vamos a desarrollar más por hoy este debate, no porque no sea importante, sino por los desarrollos que requiere el hacerlo seriamente. Solamente agregaría que, a mi modo de ver, el pase no habría que pensarlo tanto como un dar cuenta del "saber" que se obtuvo en análisis en el sentido de hacerlo "transmisible", de hacer del objeto *a* un significativo, menos aún en el sentido de una verificación del "ser del analista"; sino más bien de que ese alguien de cuenta de cómo se "curó" **de su analista**, es decir, de cómo se "separó" de ese objeto que él mismo era como causa del deseo de su Otro. Creo que eso orienta mejor para pensar ciertas cosas.

Para terminar vamos a hacer algunos comentarios...

... acerca de la transferencia

Tal como se los anticipaba desde la primera clase, hemos estado tratando de pensar la transferencia, no tanto a partir de la estrategia de la neurosis sino de la del analista. Es decir, en vez de pensar que la estrategia del analista es la respuesta a la de la neurosis, pensar a la de la neurosis, es decir la transferencia, como respuesta a la del analista.

Puede parecerles trivial el orden, pero no es así.

El esquema de la estrategia del analista como respuesta a la del paciente queda rápidamente entrampada en la lógica del saber médico, es decir, disponer de un hacer, de un saber hacer, acorde a la patología del paciente (eventualmente, en relación a lo que discutíamos antes, disponer del ser adecuado para el tratamiento de las neurosis).

El mismo orden de pensar primero cómo es la neurosis, y *luego*, entonces, qué debe hacer el analista, ese "luego", por inocente que les parezca, determina las cosas en términos de antecedente y consecuente, ubicando así a la estrategia del paciente, de alguna manera, en el lugar de la causa. Y rápidamente, el hacer del analista, con todo el trasfondo de técnicas en que se sumerge habitualmente su "enseñanza", se transforma en un intento de responder a la pregunta "¿qué hago con lo que dice el paciente?", que degrada ese "hago" a un "remedio".

Esto es por lo menos, algo que cierta experiencia de supervisión de lo que podría llamar analistas "novatos", enseña rápidamente. En efecto, a menudo el paciente aparece instalado, cómodamente o no, pero instalado en, o ubicado del lado del, objeto a, y el analista preguntándose "qué tiene que hacer", es decir, dividido, S barrado.

a -----> \$
(paciente) (analista)

Lo cual es exactamente el orden inverso de cómo deben ubicarse cada uno de estos "personajes".

Si un análisis comienza porque hay acto analítico, esto implica que el SSS (el sujeto supuesto saber) es un *efecto*, una consecuencia de algo, y no del orden de la causa. A mi modo de ver, es estéril pasarse hablando de las diferentes "formas" del amor para tratar de especificar en qué la transferencia, en tanto amor, es diferente a los demás amores, en qué radica el que con "ese" amor sea viable una cura y con "otro" amor eso sea cualquier situación de la vida cotidiana. Si el psicoanálisis es una cura bajo transferencia, y por otro lado, eso implica que ahí no se trata de una transferencia "cualquiera", es decir, que no es "la misma" transferencia que la que el paciente puede tener respecto de otra instancia cualquiera, me parece que la mejor manera de pensar las cosas pasa más bien por apuntar a aquello que la causa, más precisamente, a cómo se estructura ese orden de la causa, en el dispositivo analítico.

Para plantear las cosas de una manera "fuerte", o "extremista", podríamos decir que el "tipo" de transferencia que haya, está determinada por el hacer del analista, sin por eso subordinar o quitarle importancia a la particularidad del paciente, puesto que ese "hacer" analítico está en relación con **esa** particularidad.

En cierto sentido, el paciente no va a hacer otra cosa que repetir en acto sus formas de engaño. Para decirlo en términos del Seminario XI, la transferencia "*es aislamiento en el presente de su puro funcionamiento de engaño*" (refiriéndose al engaño del amor). El asunto, entonces, es en qué marco, según qué modo esto es puesto en juego. Es en ese nivel que hay que pensar la

transferencia. Si la transferencia implica el cierre del inconsciente, lo que importa es lo que causa ese cierre, es decir, el objeto a.

Es en relación a ese nivel que debemos intentar pensar las cosas.

Por ejemplo, para ser más concretos, veamos dos tipos de impasses a las que estas discusiones sobre cómo "es" o "no es", o sobre como "debería ser" o "no debería ser", la transferencia analítica, lleva, en tanto no aborda este nivel de la causa.

Por un lado, la cuestión de si es necesario o no que las transferencias analíticas y de trabajo coincidan, es decir, la cuestión de si es necesario que los analizantes de cierto analista estén en la misma institución que su analista. Si sí, ¿por qué sí?, si no, ¿por qué no? Insisto, no crean que sean esto trivialidades. No hay que mudarse de ciudad para ver los estragos que esto produce sobre algunos analistas analizantes de aquellos analistas que, más conscientemente o menos conscientemente, propugnan esta coincidencia. Ahí tienen la transferencia analítica empleada para producir soldados de "La" causa analítica.

Otro ejemplo de a donde conduce pensar las cosas en términos de si la transferencia "es" tal cosa o tal otra, son esa serie de sandeces, típicamente universitarias o académicas, de andar a la pesca del "signo" de la transferencia: por ejemplo el paciente soñó con el analista...ya está!! listo !! está cocinado, ya está en transferencia!!

O las cuestiones de si el paciente está en transferencia desde el primer instante de la primera entrevista, o de si la transferencia es posterior. Por supuesto que podemos decir que el paciente ya está en transferencia desde que decide ir a ver a un analista. Por algo va a ver a un analista, y por algo a ver a ese y no a otro. Así que, en cierto sentido, "está en transferencia". Pero que tiene que ver eso con el análisis? De la misma manera, por algo estudia una carrera y no otra, o tiene ciertos amigos y no otros. No es eso lo que lo hace estar en análisis. Entrar en análisis, esos famosos "comienzos" de los que hablamos todo el año pasado, esa "iniciación siempre olvidada y degradada, eso tiene su importancia. Para decirlo "fuerte", también, esa "entrada" solo puede ser el resultado de una interpretación. Claro que acá en seguida nos topamos con "qué es una interpretación". Digo esto porque, en relación a eso de si la transferencia está desde el principio o desde después, el que la interpretación sea primera no quiere decir que, en una de esas, esa interpretación no pueda, en algún caso particular, ubicarse como ya previa a la primera entrevista. Basta pensar en el caso del hombre de las ratas.

En términos de debates serios esto sería la cuestión de si primero está la interpretación o primero está la transferencia. Y para Lacan esto "*es la línea divisoria entre la buena y la mala manera de concebir la transferencia*". Para él, la transferencia se instala a partir de la interpretación.

Volviendo entonces al tema en general, creo que la única manera de pensar coherentemente, tanto la transferencia como muchas otras cosas, es pudiendo ordenar los lugares, las relaciones, que establece el dispositivo analítico, poder dar cuenta de la estructura del mismo.

Por eso el título de este seminario.

Y por eso las aparentemente tan pocas referencias o desarrollos sobre lo que cierta vulgarización del psicoanálisis nos ha acostumbrado a asociar con la idea de "hablar de la transferencia".

La estructura del dispositivo analítico implica, esencialmente, la cuestión de la puesta en juego del deseo del Otro, es decir del Otro barrado. Esto es un ordenador fundamental para pensar las

cosas. Y eso es lo que está anticipado en la 7ª hipótesis como ese Otro sin límites, ese Otro como "otredad".

Fíjense en el contraste que implicaría esto en relación al mito de la caverna.

¿Cómo pensar ese mito en ausencia del Sol? La 7ª hipótesis sería tratar de pensar en las cosas sin el sol. Puede que les parezca raro, pero no creo que sea una mala metáfora de lo que es un análisis!!

Este Otro de la 7ª hipótesis es, "en apariencia", entero, una cosa una. Pero detrás de esa apariencia solo hay una infinita subdivisión. ¿No es con algo parecido a esto con aquello con lo que se encuentra un analizante en análisis? Esa remisión sin fin de la significación, que parte de una aparente coherencia o unidad y comienza a desarmarse. Y luego, cuando se cree haber reconstruido todo de otra manera, otra vez esto se desarma.

Podría decirse que, mostradas así las cosas, Parménides no va más allá de la historia de Sócrates. Pero es ahí donde tiene importancia no olvidar su referencia al caballo de Ibcico: esto no es pura especulación con, o sobre, el saber; esto es un juego cargado de *pragma*, de realidad, de objeto!!

Lo que la lógica del no todo viene a formalizar es lo inconmensurable, la imposibilidad de la contabilización última. En términos de "[La cosa freudiana](#)", recordemos ese "desentrañar formalmente la muerte incluida en la *Bildung* narcisista".

El asunto es como pensar un Otro que tenga en cuenta un inconmensurable. Pues, a la pregunta de que desea el Otro, el sujeto solo puede responder con la repetición, es decir, a nivel pulsional. Y esto implica un objeto que no puede reducirse al nivel de la demanda.

Esto es lo que hace que no hay garantía respecto del Otro, y por lo tanto, mucho menos, respecto del analista



Michel Sauval nació en Montevideo, Uruguay, de padres franceses, lo que le ha habilitado dos lenguas y dos nacionalidades: Francia y Uruguay. En los 70 emigró a la Argentina, a la ciudad de La Plata, en cuya Universidad Nacional estudió, se recibió de Ingeniero Electricista (con "medalla de oro" al mejor promedio), fue Profesor en la Facultad de Ingeniería (en la cátedra "*Teoría de las Máquinas Eléctricas*") y trabajó como investigador en el IITREE (*Instituto de Investigaciones Tecnológicas para Redes y Equipos Eléctricos*, dependiente de la UNLP) durante toda la década del 80.

Pero esa profesión no sería su destino. Comenzó a estudiar Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes (entre 1984 y 1987), hasta que la circunstancia del encuentro con un psicoanalista (como respuesta a una consulta) le dio otro cauce a sus síntomas y su historia. Luego de un primer análisis, estudió Psicología en la Universidad Nacional de Buenos Aires

(haciendo la carrera en 3 años: entre agosto de 1984 y diciembre de 1987).

Fue docente en las cátedras de "*Psicopatología*" y "*Escuela Francesa*" en la Universidad Nacional de La Plata, y participó de la vida institucional psicoanalítica en La Plata, hasta 1992, cuando se mudó a Buenos Aires, donde reside y desarrolla su práctica desde entonces.

En 1995 fundó la revista [Acheronta](#) (cuya dirección ejerce desde entonces), y poco después, el portal [PsicoMundo](#), en torno al cual se ha desarrollado una de las experiencias editoriales psicoanalíticas más importantes de la Internet de lengua latina (entre cuyas áreas cabe destacar el Programa de Seminarios por Internet, [EduPsi](#)).

Ha dictado seminarios y publicado numerosos artículos y trabajos.

Practica el [psicoanálisis](#) en Buenos Aires y La Plata

ISSN-0329-9147
Acheronta
Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

psiconet.com
psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

EduPsi.com