

XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2024.

El comentario de Lacan a la metafísica aristotélica y su apuesta por una henología.

Doppelgatz, Angel.

Cita:

Doppelgatz, Angel (2024). *El comentario de Lacan a la metafísica aristotélica y su apuesta por una henología*. XVI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXI Jornadas de Investigación. XX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VI Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VI Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-048/302>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evo3/5Fq>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

EL COMENTARIO DE LACAN A LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA Y SU APUESTA POR UNA HENOLOGÍA

Doppelgatz, Angel

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El presente escrito se enmarca en mi trabajo de investigación que culmina en la escritura de mi Tesis de Maestría en Psicoanálisis intitulada “Relaciones entre la topología nodal de Lacan y la ontología” dirigida por el Dr. Pablo D. Muñoz. En este caso tomo la crítica lacaniana a la Metafísica de Aristóteles, su rechazo a la ontología y su apuesta por una henología, trabajo contemporáneo a la emergencia en la enseñanza de Lacan de la topología nodal, a la que no me dedicaré en esta oportunidad.

Palabras clave

Metafísica - Ontología - Uno - Henología

ABSTRACT

LACAN'S COMMENTARY ON ARISTOTELIAN METAPHYSICS AND HIS COMMITMENT TO A HENOLOGY

Lacan's commentary on Aristotelian Metaphysics and his commitment to a henology This writing is part of my research work that culminates in the writing of my Master's Thesis in Psychoanalysis entitled “Relations between Lacan's nodal topology and ontology” directed by Dr. Pablo D. Muñoz. In this case I take the Lacanian critique of Aristotle's Metaphysics, his rejection of ontology and his commitment to a henology, a work contemporary to the emergence in Lacan's teaching of nodal topology, to which I will not dedicate myself on this occasion. Keywords: Henology, ontology, One, metaphysics

Keywords

Henología - Ontología - Uno - Metafísica

Comentario a la *Metafísica*

Los dos seminarios que da durante 1971-1972 (*Ou pire...* y *Le savoir du psychanalyste*, reunidos por Seuil como seminario XIX) están cargados de referencias filosóficas. Notamos la referencia sostenida a diálogos de Platón y al corpus aristotélico, y respecto de este último, tanto de los textos lógicos como de la *Metafísica*. A esta última nos remitiremos a continuación para iluminar lo máximo posible las referencias a su carácter de “tontería” (1). Lacan llega a este comentario al detenerse en su notación del signifiante Amo, S1, y en la cuestión del Uno, que será central para desligarse de un lenguaje del ser, a través de inscribirse en la tradición filosófica de la *henología* (2); esto lo realiza desde la matemática y la teoría de conjuntos, rastros que no seguiré en

esta ocasión por motivos de espacio y de viabilidad, para lograr atenerme a la extracción que hace Lacan del Uno y su propuesta de una henología.

Si bien Lacan parte de un halago a Aristóteles cuando lo cataloga de sabio, agudo, lúcido, sanciona que Aristóteles “chapea” cuando se pregunta por el Principio pues “no tiene ni la menor idea que el principio es que no hay relación sexual” (1971-1972a, p. 30). Según Lacan, al responder por el Principio,

...si es el género, se enfurece porque, ¿es el género general, o el género más específico? Es evidente que el más general es el más esencial, pero que no obstante el más específico es justamente el que da lo que cada uno tiene de único. Pues bien, él ni siquiera se da cuenta de ello, pero, gracias a Dios, en virtud de eso no confunde este asunto de la esencialidad con este asunto de la unicidad (1971-1972a, p. 30).

La última parte de esta cita será retomada más adelante al reconstruir la idea de Lacan de las relaciones entre el Ser y el Uno. La primera parte puede ser esclarecida recurriendo al Libro V de la *Metafísica*, ese libro que parece una suerte de diccionario filosófico, donde Aristóteles efectivamente aborda el género y la especie, pero no en la “entrada” sobre el principio, el *arkhé* (1012b 33-23), como dice Lacan, sino en la entrada destinada, justamente, a lo Uno o la unidad: hén (1015b 17-1017a 5). Creo que a estos pasajes se está remitiendo.

Al desarrollar los sentidos de “principio” (1012b33-1013a23), Aristóteles distingue otras definiciones o sentidos, y no se remite al género ni a la especie; para él, se dice de algo que es “principio” cuando es: extremo de una cosa para comenzar a moverse (el principio del camino), aquello de lo que partimos para realizar mejor algo (empezar a conocer por lo más fácil), lo primero inmanente a partir de lo que se hace algo (los cimientos son principio de la casa), lo primero no inmanente a partir de lo que se hace algo (el padre es principio del hijo), aquello por cuya voluntad se mueve o cambia algo (como la autoridad para la ciudad) y, finalmente, lo primero a partir de lo cual la cosa es cognoscible (las premisas son principio de las demostraciones). Como vemos, no se ocupa del género ni de la especie, pero sí articula al “principio” el término “primero”, lo cual conduce a indagar la entrada sobre lo uno o la unidad.

En dicha entrada, Aristóteles despeja los sentidos de uno; se dice “uno” accidentalmente o por sí. Descartaré el primero de

los sentidos (accidental), dado que no se relaciona con el uso al que Aristóteles más espacio le dedica (lo uno por sí) y al que Lacan estaría remitiendo. Hay cinco sentidos en que se dice “uno” a las cosas por sí mismas (1016a-1016b13):

- Cosas que son continuas, como dos maderos pegados (unidos) con pegamento;
- Cosas cuyo sujeto (*hypokeimenon*) material no es diferente en su especie (*eidos*), como el líquido, aunque aceite y vino sea distinto.
- Cosas cuyo género (*genos*) es uno, como el caballo, el hombre y el perro que son animales. Agrega: “otras veces se dice que el género superior es el mismo, y cuando se trata de las especies últimas del género, se dice del que está sobre ellas”, como isósceles y equilátero son la misma figura porque son triángulos aunque no sean los mismos y, finalmente;
- Cosas cuya definición (*horismos*) esencial (*tò tí en éinai*) es indivisible de otro enunciado (*lógos*) que exprese la cosa, como las superficies, cuya definición es la misma. Aristóteles agrega aquí que “uno” se dice más prominentemente, en general, de las cosas que no podemos dividir intelectualmente y, de ellas, más en las entidades (*ousía*); además, agrega que, de modo universal, son “uno” todas las cosas indivisibles en tanto indivisibles, como “un” hombre o “un” animal

Luego y separadamente, se ocupa de definir la unidad: principio de número, medida, principio de cognoscibilidad dentro de cada género de cosas (1016b18). Termina el apartado introduciendo un nuevo criterio clasificatorio que va de la unidad numérica, específica y genérica hasta la unidad por analogía (1016b30-35) de lo que me apartaré para continuar el recorrido.

Lo que es de remarcar es que el hilo demostrativo de Aristóteles es más asequible hasta que se llega a la tercera definición, precisamente aquella donde Lacan dice que el estagirita “chapeucea” o “se enfurece”. Decimos que el hombre, el caballo y el perro son animales, es decir, su género es uno y el mismo, pero hombre, caballo y perro son, a su vez, especies diferenciadas dentro del género animal: el hombre, por su parte, es animal racional, lo que es su especie última pero, además, hay una especificación más que hacer: la forma inmanente de “este” hombre en particular y que lo hace diferente a todos los demás. Recuerdese, como ya indicamos, que el griego para “especie” es el *eidos* que utilizaba Platón como “Idea” o “Forma” separada de lo sensible; pero en Aristóteles la especie es no-separada sino inmanente, la forma misma “animal racional” es inmanente al hombre. He aquí todo el famoso “problema de los universales”. Luego, Aristóteles agrega el ejemplo de los triángulos, que decimos que son uno como triángulos y a la vez no son el mismo tipo de triángulo. Es que isósceles y equilátero son especies dentro del género “Triángulos” que esta dentro del género superior “figuras geométricas”. Y decimos que son uno en tanto triángulos y en tanto figuras geométricas, pero decimos que son diferentes triángulos en tanto isósceles o equilátero.

Entonces podemos seguir a Lacan cuando dice que el más general es más esencial pero el más específico es lo que hace que cada uno sea único. Esta cuestión es, precisamente, la que permite diferenciar la Idea platónica y la especie aristotélica en la medida en que no sólo esta última es no-separada. Lo propio de la definición es intentar capturar cada vez más adecuadamente eso particular, esa realidad individual que, en las *Categorías* es llamado *ousía proté* (V, 2a10-15), i.e. sustancia o entidad primera, mientras que la especie, que en este texto es llamada, junto con el género, *deùtera ousía*, i.e. sustancia o entidad segunda, es lo que más se ajusta a esta tarea, lo cual queda en los libros VII y VIII de la *Metafísica*. La cuestión es que no se trata siempre en el corpus aristotélico de las mismas preguntas: en *Categorías* se trata de qué es la sustancia como entidad (la sustancia primera, el individuo concreto, el compuesto) y, en *Metafísica*, de cuál es la esencia de una sustancia o entidad (la especie capturada en una definición).

Por lo tanto, “el más general es más esencial”, al decir de Lacan, dado que captura más individuos en su clase pero “el que hace que cada uno sea único” (1971-1972a, p. 30) es la especie y no en términos abstractos, sino la especie inmanente, la forma que in-forma la materia en el compuesto hylemórfico (1030a13). De esta manera, quedan entrelazados el Uno y el Ser: Ser es ser Uno. Para Aristóteles ser, es ser uno, en la *Metafísica* y ello lo produce la esencia, el *tò tí en éinai*, que captura la definición de la especie de “este hombre”, por ejemplo. Dado que, recordemos nuevamente, la *ousía* es el sentido fundamental de “ser” y lo que toca más acabadamente lo real aristotélico dado que como esencia es lo que se dice que una cosa es por sí misma (1029b15).

La tontería de la Metafísica

Continúo ahora con la cita del seminario de Lacan:

... no confunde este asunto de la esencialidad con este asunto de la unicidad. Es lo mismo que lo que él interroga o, más exactamente, es homónimo. Gracias a Dios, no confunde. No los hace salir de ahí. Se dice: ¿El principio es el Uno o el principio es el Ser? En ese momento, la cuestión se embrolla enormemente. A toda costa es necesario que el Uno sea y que el Ser sea Uno. Ahí trastabillamos, pues justamente la manera de no tontear es separarlos rigurosamente (1971-1972a, p. 30).

Lacan sostiene que Aristóteles, sin plena consciencia, no confunde la esencialidad y la unicidad sino que las interroga como “lo mismo” y por “homonimia”. Según Lacan, cuestionarlos separadamente como en la pregunta ¿cuál es el principio, el Ser o el Uno? Es embrollar y que se trata de separarlos rigurosamente para no “tontear”. Es que Lacan propondrá que si bien Ser es ser Uno, con Aristóteles, en cambio, el Uno no es Ser, pero Uno, hay, y esto lo logra con la tradición henológica.

La *Metafísica*, entonces, sería tonta pero es importante ubicar la definición de la tontería misma que Lacan nos brinda:

La tontería es aquello en lo que entramos al plantear las preguntas en cierto nivel que está precisamente determinado por el hecho del lenguaje, a saber, cuando nos acercamos a su función esencial, que es la de llenar todo lo que deja abierto el que no pueda haber relación sexual, lo que significa que ningún escrito en calidad de producto del lenguaje puede dar razón de ella de un modo satisfactorio (1971-1972a, p. 29).

Lacan habla de una función esencial del lenguaje: llenar una hiancia. Esta hiancia, esto que queda abierto, es el hecho de que no hay relación sexual. Y ningún escrito puede dar razón de ella (dado que la definición de esa inexistencia es la imposibilidad de escribirla, lo que no cesa de no escribirse). La tontería sería entonces plantear preguntas en este nivel. ¿Por qué Aristóteles caería en la tontería? Arriesgo considerando que se trata, en la lectura de Lacan, de que Aristóteles hace la pregunta por el principio (como vimos, la pregunta por el Uno, por la esencia, por el ser) en sí, el principio de las cosas, del todo, en cambio el único verdadero principio, para Lacan, es que por el hecho de hablar, no hay relación sexual. Como plantea inmediatamente: lo real no tiene que ver con lo biológico (p. 29), sino con que no todo puede escribirse y, precisamente, la relación sexual desde la lógica modal se define por ser lo que no cesa de no escribirse. Esta atribución al lenguaje de saturar una apertura consueña con la definición de “filosofía” que había dado Lacan en el seminario 12: “llamo filosofía a todo lo que tiende a enmascarar el carácter radical y la función originante de esta pérdida” que implica “la relación del significante con el sujeto” (1964-1965, p. 19). Me gustaría producir una articulación entre estas citas: la metafísica aristotélica es reducida por Lacan a su función de tapón en la medida en que aborda la pregunta por el “principio”, sin concebir la función ni del significante, ni de lo que introduce como real: no hay relación sexual (3). Coincide en ese sentido con buena parte de la bibliografía crítica que plantea que Aristóteles pone en primer plano lo ontológico sobre lo lingüístico-discursivo, no por nada se sostiene una teoría de la verdad por correspondencia.

Para sinterizar y retomando el hilo del seminario *Ou pire...* tratabillar es, en términos lacanianos, darle ser al Uno y hacer Uno al ser. Para ello, Lacan insiste con la lectura del *Parménides* más que con la de la *Metafísica*, que califica de tonta, porque reúne la unicidad y la esencialidad, no obstante, considero haber dejado en claro que, de no reponer el trabajo del estagirita tampoco se logra comprender la propuesta de Lacan. Ser, para Lacan y para Aristóteles, es Ser Uno. Pero la recíproca no es equivalente para ambos maestros.

Henología vs. ontología

Lacan va a apostar a separar el Ser del Uno y hará al Ser provenir del Uno y al Uno existir del significante como ser-sin-ser: “el ser es uno siempre, en todos los casos, pero el Uno no sabe ser como Ser” (1971-72a, p. 132). Que el ser es Uno se extrae

bien de la *Metafísica V*, como vimos más arriba. Y que el Uno no sabe ser como ser se liga a la definición que dará Lacan de lo Uniano, del haiuno y de la existencia lo que, a su vez, implica fuentes de la tradición filosóficas muy desarrolladas: Platón, al que remite explícitamente, pero también Plotino y Proclo, entre otros. Reconstruiré brevemente estos conceptos para acceder a la apuesta de Lacan por una henología que separe el Uno del Ser frente a la ontología, apuesta que considero central para aproximarnos a su crítica.

Debemos articular las nociones que le permiten a Lacan plantear el hecho de que “la ontología -dicho de otro modo, la consideración del sujeto como ser- sea una vergüenza” (p. 114), algo que ya aparece en *Radiofonía* (1970, p. 449). Parece haber, en la ontología, una pendiente que lleva a la vergüenza y de la que Lacan, sistemáticamente en este seminario, decide advertir: En una de las clases sostiene: Proceder como “hay que proceder, es (...) apuntar en un discurso a lo que en él cumple la función de Uno (...) hago henología”. Lacan parece remitir a la traducción de lógos como “discurso” cuando plantea que en el lógos debemos apuntar a lo que cumple esa función de Uno, resuena desde ya la producción del S1 tal como se estructura en el discurso del analista (DA). Pero advierte: “Con lo que articulo, cualquiera puede hacer una ontología según lo que él suponga más allá de esos dos horizontes que definí como los del significante” (1971-72a, p. 151). Estos dos horizontes quedan definidos como “lo materno-material y lo matemático” (p. 147). Es decir que Lacan demuestra tener plena consciencia de la posibilidad de hacer una ontología psicoanalítica, hacer un ser del sujeto, ontología producida por una suposición de lo que está más allá del significante y sus dos horizontes. Al inicio de esa clase, Lacan lee un pequeño escrito que confecciona para la ocasión en el cual habla de estos dos horizontes del significante: los horizontes de “lo maternal, que es también lo material y (...) lo matemático” (en los que no profundizo a continuación (4)). Me interesa ahora simplemente marcar esta posición de rechazo a la ontología que queda articulada a lo que es el discurso universitario, en tanto construye un *dossier* de ontologías diversas en una historia de la filosofía con lo que ella implica en relación al discurso del amo (5) (1971-72a, pp. 151-152) donde, al final, ¿cabría lugar para una ontología lacaniana? Es lo que Lacan parece rechazar en aquellos minutos del seminario pero, en otra de sus clases, vaticina:

un día aparecerá uno que con lo que les digo hará una ontología, ya que dije que la palabra era un efecto de saturación de esa brecha que articulo al decir: no hay relación sexual (...) Lo que intento es otra cosa. Es hacer que, en su propio discurso, ustedes introduzcan menos tonterías -hablo de los analistas-, y que para eso prueben airear un poco el sentido con elementos que serían algo nuevos (1971-72a, p. 182).

Notamos que Lacan reconoce la pendiente a la que puede caer el psicoanálisis y su vinculación problemática con la filosofía, esa que se relaciona con la tontería definida como la saturación de la hiancia, la imposibilidad de escritura de la relación proporción sexual. En estas palabras queda articulada la filosofía como saturación de la hiancia y la ontología como hacer del sujeto un ser y suponer un más allá de los horizontes del significante. Para terminar con estas referencias contamos con la última clase donde Lacan vuelve a arremeter contra la ontología a modo de contestación hacia un cierto interlocutor que justamente le habría adjudicado hacer “demasiada ontología” (1971-1972, p. 218).

“Decir que hago ontología es por cierto bastante cómico. Y situarla en ese gran Otro del cual nuestro que debe estar tachado y prendido al significante de esa tachadura misma, es curioso” (1971-1972a, p. 218). Quizás este interlocutor le habría dicho que el Otro termina siendo un ser, o quizás Lacan toma su introducción del Otro a modo de ejemplificación de una des-ontologización de los conceptos fundamentales de un psicoanálisis; sea el caso que sea, se trata de ubicar el cuidado de Lacan con el asunto. No dice: no hay Otro, sino que remite a que el significante del Otro tachado sería un nombre de su anti-ontología. De allí que diga unos minutos después que el discurso analítico “no solo no es ontológico, sino que no es filosófico” (p. 219). Ahora bien, esto no logra situarse claramente si no se tiene en cuenta la elaboración que hace Lacan de lo Uniano.

El Uno del significante ex-siste fuera de sí: ser sin ser

El abordaje lacaniano del Uno conduce a la afirmación “Hay Uno” que Lacan escribe *haiuno* (*yad'lun*) (1971-72a, p. 125) y que expresa la articulación entre el Uno y, no el ser sino, la existencia (el “hay”). La existencia que se produce con el verbo “haber”: “El “lo hay” muestra bien (...) el fondo a partir del cual existe” (p. 126). Luego planteará: “aun si no es, el Uno no deja de plantear la cuestión (...) de la existencia”. Pero ¿cuál es dicha cuestión? Que la existencia se correlaciona con la in-existencia (p. 132). Estas nociones, absolutamente contraintuitivas son las que Lacan desplegará remitiéndose, primero, a la etimología de la palabra: “*ex sistere* es no recibir el propio sostén más que de un afuera que no es” (p. 132), “*sistere*, el ser estable (...) lo que solo existe no siendo” (p. 133). La existencia, desde su etimología, le permite a Lacan salir de una pendiente ontológica y acceder a una henología.

Recurro aquí a lo abordado por Etienne Gilson (1948) cuando refiere que ante la anfibología del término “ser”, en francés y en español, el lenguaje “dobla” el verbo ser con otro verbo “cuyo objetivo es precisamente asumir la función existencial (...) que poco a poco ha dejado de ejercer”. Al criterio de Gilson, se ha necesitado reduplicar el término con el “existir” dado que el verbo ser ha perdido su función existencial. El existir pasará a tomar un uso, un rol “para decir de un ser, no simplemente que es ‘un ser’, sino que es” (p. 14).

Ahora bien, en su etimología latina *Exsistere*, se compone de *ex* y *sisto*, que viene de *status*. *Sistere* puede significar según el autor estarse, tenerse, mantenerse, subsistir (Gilson, 1948 p. 15). No obstante, no significaba el hecho de ser más que la relación con un origen: su uso data de otros sentidos más frecuentes como aparecer, mostrarse, salir de. *Exsistere* designaba el acto por el cual un sujeto se acerca al ser en virtud de su origen, entonces, subsiste, a partir de otro (*ex alio sistere*) que es lo que hace que lo-que-es sea lo que es. Podemos decir que la existencia en su etimología habla de un fuera-de-sí, en tanto la cosa de la que se predica tiene su causa en otro. Según el filósofo, ese otro es más que lo causado o menos (6). Pero Gilson diagnostica un salto de sentido que convertirá en la historia a “existir” en un sustituto del *esse* (ser), lo cual se explica porque, en la experiencia, todos los seres conocidos son seres existentes, una desvalorización del verbo ser a favor del existir.

Lacan parece conocer plenamente esta etimología pero articula ahí, además, el no ser. Para Lacan, lo Uniano (el *haiuno*), implica que lo que existe solo existe no siendo. La existencia surge de la inexistencia. Esto puede seguirse con otra pincelada del seminario plenamente relacionada a la cuestión ontológica: “el ser hablante es algo, posiblemente. ¿Qué es eso que no es lo que es?”. Es decir, Lacan reconoce que habla del ser hablante, es decir un algo que es, pero que no es lo que es: “ese ser es absolutamente inaprensible. Y es tanto más inaprensible cuanto que está obligado a pasar por el símbolo para sostenerse”. Ahí introduce la cuestión del *ex-sistere*, un ser que sólo es en la medida en que pasa por el símbolo, se sostiene del símbolo, subsiste por el símbolo (esto se articulará con el Uno). Y continúa:

Un ser, cuando sólo a partir del símbolo llega a ser, es justamente un ser sin ser. Por el solo hecho de hablar, todos ustedes participan en este ser sin ser. Como contrapartida, lo que se sostiene es la existencia, en la medida en que existir no es ser, sino depender del Otro (Lacan, 1971-72a, p. 102).

Es notorio el cuidado de Lacan con los términos, dado que se nota el esfuerzo por no hacer del símbolo algo pleno en un sentido ontológico. El ser hablante adquiere su ser del símbolo y, no obstante, el símbolo no puede decir que sea tampoco un ser, sino un ser-sin-ser en tanto “la palabra mata la cosa”. De aquí, la articulación entre la existencia y la inexistencia, en un sentido etimológico, la causa del ser hablante, está fuera de sí: el símbolo, el Otro. Existir no se identifica en el discurso lacaniano con el ser, sino con una dependencia al Otro. Existir queda ligado a la imposibilidad del ser hablante de ser causa sui; su ontología, de haber una, es deficitaria, es dependiente de algo Otro, el símbolo. De allí que la existencia sea un concepto clave para evitar una pendiente filosófica en el psicoanálisis a través de sostener, no obstante, un hay: *haiuno*. Pero este Uno, al decir de Lacan, lleva a la “total recusación del ser” (1971-72a, p. 181) y no quiere decir que haya individuo (p. 184).

Lo uniano frente a lo individual, la realidad y el fantasma Lacan retoma en estos años su toma de distancia con un discurso sobre la realidad y sobre lo individual, términos que también se vinculan con una idea de existencia. A pesar de proponer un discurso sobre el Uno, se encarga detenidamente de sostener que el Uno “es real y [que] no tiene que ver con la realidad” (1971-72a, p. 138). En esta cita y en la siguiente se refiere explícitamente a una realidad concebida desde lo orgánico-biológico.

No es evidente que haya uno. Tiene aire de ser evidente porque, por ejemplo, hay seres vivos, y sin excepción todos ustedes, que están aquí tan bien ordenados, tienen justamente todo el aspecto de ser por completo independientes unos de los otros y de constituir, cada uno, lo que en la actualidad se denomina una realidad orgánica, de sostenerse como individuos. Precisamente esto fue tomado como apoyo seguro por toda una primera filosofía. (1971-72a, p. 137).

Veo a Lacan introduciendo lo intuitivo: es intuitivo, tiene aire de evidencia, que hay uno porque hay seres vivos y cada ser es uno y distinto a los otros. Ser es ser Uno desde la *Metafísica V*, es el individuo que se sostiene, la realidad orgánica, apoyo para esta primera filosofía, pero se trata de un aspecto. Al decir de Lacan “cada uno se cree ser, so pretexto de que son individuos” (1971-72a, p. 117). El ser corporal tiene un rol fundamental en esta intuición o evidencia en la medida en que “el cuerpo es evidentemente una de las formas del Uno, de que se mantiene unido, de que es, salvo accidente, un individuo” (p. 124). Aquí Lacan retoma a Aristóteles como foco de sus críticas:

La lógica aristotélica en efecto se funda sobre la intuición del individuo planteado como real. Aristóteles nos dice que lo real no es la idea del caballo, sino el caballo vivo, acerca del cual estamos obligados a preguntarnos precisamente cómo surge la idea, de dónde la extraemos. Aristóteles invierte, no sin argumentos perentorios, lo que enunciaba Platón, a saber, que el caballo se sostiene por participar de la idea del caballo, que lo más real es la idea del caballo. (1971-72a, p. 137)

Es interesante notar, en la lectura de Lacan, un sesgo de las lecturas canónicas que hacen oponer Aristóteles a Platón, sin embargo, con el abordaje de las fuentes esta diferencia no se sostiene y que estas ideas se basan, más que en los filósofos, en “personajes conceptuales” (al decir de Derrida). Lo dicho por Lacan es válido para las *Categorías*, pero no es tan exacto para el caso de la *Metafísica*, donde *ousía* es definida como *tò tí en éinai*, es decir, la esencia entendida como *eídos*, especie capturada por la definición e inmanente, que informa la materia en el compuesto. Pero sí puede concedérsele a Lacan que lo que Aristóteles decididamente rechaza, es la existencia separada de Ideas-Formas.

De ser tal y como sugiere Lacan, Aristóteles sería un mero nominalista, y no un realista como Platón, no obstante es llamativo que la famosa querrela de los universales, surge de la lectura

atenta de la ambigüedad efectivamente presente en el corpus aristotélico.

Además, Lacan define también aquí la realidad: “por ejemplo, la propia existencia de ustedes, su modo de sostén, que es seguramente material, y ante todo porque es corporal” (1971-72a, p. 138). Lacan insiste con la idea de “sostén” al hablar de la existencia que tiene el aspecto de evidente. Debemos notar, entonces, su esfuerzo por separar al Uno del ser, de la realidad, del cuerpo y de lo individual, es decir, del fantasma: “Siempre podemos captar la realidad en el nivel del fantasma” a lo cual también articula el mundo, “la aprensión, por parte del ser hablante, del mundo en el que se considera inmerso - esquema que ya huele a fantasma...” (p. 139). La crítica a la idea de un individuo trae aparejada también la del esquema que relaciona al individuo con el mundo, Lacan desarma ese dualismo al que le adjudica un carácter fantasmático.

En cambio, “El discurso analítico está hecho para recordarnos que el acceso a ese real del que hablo es lo simbólico (...) en y mediante ese imposible que sólo define lo simbólico” (1971-72a, p. 139) que sería el no haber relación proporción entre los sexos. De manera tal que el discurso analítico queda relacionado al hiuno y a la existencia implicada en este “hay”: lo que se sostiene del símbolo y no de sí mismo o de su materialidad orgánica-corporal, el ser en la medida en que proviene del Uno de lo simbólico. A contrapelo de la realidad en tanto es siempre fantasmática (p. 171) y que implica la existencia simple, con apariencia de evidencia, del individuo sostenido por lo corporal y causa sui.

Finalmente quiero mencionar un pasaje de *El atolondradicho* (1973) donde Lacan sitúa “la teología del ser, a la realidad psíquica, o sea, a lo que solo se avala analíticamente con el fantasma” (p. 502), donde articula la realidad psíquica a esta concepción individualista-orgánica como una teología del ser. No cabe lugar para responder pero surgen las preguntas ¿la realidad psíquica, el fantasma, otorga divinidad al ser?

El objetivo de Lacan es proponer una nueva concepción de la existencia ligada al campo de lo Uniano y a lo que se sostiene del Otro. De allí que pase de la realidad orgánica, la mera existencia, el ser en la medida en que es Ser Uno, a la existencia en lógica de predicados (el cuantificador existencia Ex que se lee como “existe un x”, “algún x” o “al menos un x”) que se articula al Uno en tanto que no es ser (lo que quedará más claro con su “bifidez”). Al decir de Lacan: “existencia cambió de sentido” dado que ahora ocupa “el sitio del argumento en una función matemáticamente articulada” (1971-72a, p. 138).

La bifidez del Uno

Todo lo precedente es simplemente introductorio y ampliador para distinguir entonces los dos sentidos del Uno que Lacan propone en términos de una *bifidité* (bifidez) desde un abordaje del conjunto vacío fregeano que hace dos a partir, no de 1+1 sino de 0 y 1. La siguiente cita permite reconstruir la noción tal

como la define unos días antes de la clase de referencia (1971-72a, p.132).

El Uno que está en juego en el S1, el que produce al sujeto -punto ideal, digamos, en el análisis-, es, al contrario del que está en juego en la repetición, el Uno como Uno solo. Es el Uno en la medida en que, cualquiera que sea la diferencia que exista -todas las diferencias que existen y que equivalen-, no hay más que una, que es la diferencia (1971-72, p. 163).

El fundamento del Uno entraña una ambigüedad, la misma que yace entre la identidad y la diferencia. El Uno en cuanto tal, no obstante, “no podría fundarse en la mismidad”, al contrario de lo que parece, sino que “debe fundarse en la pura y simple diferencia” según la teoría de conjuntos (1971-72a, p. 142). Dado que como conjunto vacío, es ya un conjunto (cuenta como 1) y, no obstante, es un conjunto cuyo único elemento es, a su vez, el conjunto vacío, lo más parecido a la nada (elementos= 0) (7). “El conjunto vacío es entonces estrictamente legitimado por ser, si me permiten, la puerta cuyo franqueamiento constituye el nacimiento del Uno”, el Uno emana del conjunto vacío en la medida en que cuenta como 1. De allí que Lacan sostenga, también que “solo se designa como distinto” o “solo comienza a partir de su falta” (1971-72a, p. 143). La analogía con el significante lacaniano es evidente: el significante se define por ser definido como pura oposición, distinto de los otros e incluso de sí mismo ya que en distintas posiciones no significa lo mismo. A su vez, en tanto símbolo, “la palabra mata una cosa” y en cuanto representación se realiza en ausencia de la cosa.

Luego Lacan sugiere representar el *haiuno* como bolsa agujereada de la cual “solo es Uno lo que sale de la bolsa, o lo que ingresa a la bolsa” (1971-72a, p. 144), lo que puede articularse con el Uno como emanación del conjunto vacío. La fundamentación del Uno demuestra, por este hecho, estar estrictamente constituida a partir del lugar de una falta”, de allí su bifidez: “Detrás encontrarán lo que denominé la nada, es decir, el Uno en la medida en que surge del conjunto vacío, en que es la reiteración de la falta” (p. 159).

Lo bifido del Uno no es otra cosa que tener en cuenta sus dos niveles tal como Lacan extrae de la teoría de conjuntos. Pero su operatividad es clínica: por un lado, el Uno que se repite, en la base de una incidencia en el hablar del analizante, que se denuncia por repetición y con una estructura significativa y, por otro lado, el Uno que se produce en un análisis, Uno sólo, contrario a la repetición, desde el esquema del discurso analítico, la producción del plus de gozar que es producción significativa, del S1 (1971-72a, pp. 162-163). Con esta maniobra, Lacan termina por articular identidad y diferencia, lo mismo y lo distinto, lo Uno y lo Otro en tanto “lo mismo de los significantes es ser únicos”, *haiuno* en la medida en que cualquiera que sea la diferencia que exista, no hay más que una: la diferencia (p. 163).

NOTAS

(1) Rodríguez Ponte prefiere traducirla por un castellano rioplatense: *boludez* (1971-1972b); seleccionamos la traducción oficial. En cualquier caso se refiere al francés *connerie*.

(2) Este neologismo no es original de Lacan, sino que data de la tradición filosófica. Es un neologismo producido por bibliografía crítica y secundaria y que se atribuye a una tradición rastreable desde los presocráticos; no obstante, se reserva en un sentido estricto la caracterización de “henológicas” a las filosofías neoplatónicas de Plotino y Proclo; también a medievales como Dionisio Pseudo Areopagita, Escoto Eriúgena de las corrientes de teología cristiana apofática y a los místicos como Margarita Porete y Meister Eckhart. El griego ?? significa, justamente, Uno, de donde se construye *heno-logía* como un discurso sobre el Uno.

(3) Podría continuarse aquí con una elaboración en torno al principio de no contradicción, el cual es elaborado por Aristóteles en el Libro IV de la *Metafísica* y qué lugar ocupa en el psicoanálisis lacaniano. No obstante, no resulta esta una tarea muy original. Haddad, por ejemplo realiza un trabajo muy interesante en su tesis de doctorado (2017). Su trabajo se complementa con el abordaje de las nociones matemáticas y lógicas que realiza Wiener Sosa (2018).

(4) Respecto a lo material es muy conocido el abordaje del significante en términos de material del análisis, y respecto a lo matemático es lo que de lo simbólico toca lo real como imposible lógico-matemático.

(5) Crítica que elabora en el seminario 17.

(6) Como el ámbito de lo inteligible (las Ideas-Formas) que tienen más ser que el orden sensible o en Aristóteles el abordaje gradualista de la ??s?a. En los neoplatónicos es donde esto resulta más interesante dado que para Plotino y Proclo y luego la tradición mística medieval, el Uno-Bien, Dios, está más ligado al no ser entendido como excedencia de ser, más allá del ser. De esta forma el Uno está ligado al no ser pero es causa del ser por emanación, por ejemplo.

(7) Interesa aquí remitir al abordaje de Wiener Sosa (2019), exhaustivo a este respecto.

BIBLIOGRAFÍA

- Gilson, E. (1948). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclee, de Brouwer.
- Haddad, M.-I. (2017). *El rasgo unario, el uno y el padre. Del Seminario 9 a los Seminarios 19 y 20 de Jacques Lacan*. Tesis de Doctorado, Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1964). *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*, inédito. Versión crítica para circulación interna, E.F.B.A. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1970). “Radiofonía”. *Otros Escritos*. Siglo XXI.
- Lacan, J. (1971-1972a). *El seminario, Libro 19: O peor*. Buenos Aires: Paidós, 2012.
- Lacan, J. (1971-1972b). *Seminario 19: O peor*. Versión crítica para circulación interna, E.F.B.A. Traducción: Ricardo Rodríguez Ponte.
- Lacan, J. (1973). “El atolondradicho”. *Otros Escritos*. Siglo XXI.
- Wiener Sosa, A. K. (2018). *La dimensión de la verdad y la función de la escritura en la enseñanza de Lacan*. México: El Diván negro.