

VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2016.

Entre el signo y el verbo: el maestro de San Agustín en el Seminario 1.

Kripper, Agustín.

Cita:

Kripper, Agustín (2016). *Entre el signo y el verbo: el maestro de San Agustín en el Seminario 1. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/750>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATh/kya>

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>.

ENTRE EL SIGNO Y EL VERBO: EL MAESTRO DE SAN AGUSTÍN EN EL SEMINARIO 1

Kripper, Agustín

Universidad de Buenos Aires - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo se propone examinar la lectura que Lacan hace del diálogo El maestro de San Agustín en el Seminario 1. En este trabajo, indagaremos lo que el psicoanalista recoge de la teoría del lenguaje de ese texto poco estudiado, mientras que en otro trabajo (presentado en paralelo en este Congreso) elucidaremos lo que él retoma de la teoría de la verdad de dicho diálogo. El trabajo tiene por objetivo más amplio insertar esa referencia como parte de ciertos argumentos fenomenológico-existenciales heideggerianos usados por Lacan a comienzos de los años 50, con la hipótesis general de que la recepción de la obra de Heidegger en Lacan repercutió en su teoría y su clínica.

Palabras clave

Lacan, San Agustín, Habla, Lenguaje, Verdad

ABSTRACT

BETWEEN SIGN AND VERB: SAINT AUGUSTINE'S THE TEACHER IN SEMINAR 1

The present paper aims to examine Lacan's reading of the St. Augustine's dialogue The teacher in Seminar 1. In this paper, we will look into what the psychoanalyst collected from the theory of language in that scarcely studied text, while in another paper (presented in parallel in this Congress) we will elucidate what he takes from the theory of the truth in this dialogue. The paper's broader objective is to insert that reference as part of certain Heideggerian phenomenological-existential arguments used by Lacan in the early 50s, under the general hypothesis that the reception of Heidegger's work in Lacan reverberated in his theory and his clinic.

Key words

Lacan, Saint Augustine, Speech, Language, Truth

Introducción

El presente trabajo se propone examinar la lectura que Lacan hace del diálogo *El maestro* de San Agustín en el *Seminario 1*. En este trabajo, indagaremos lo que el psicoanalista recoge de la teoría del lenguaje de ese texto poco estudiado, mientras que en otro trabajo (presentado en paralelo en este Congreso) elucidaremos lo que él retoma de la teoría de la verdad de dicho diálogo. El trabajo tiene por objetivo más amplio insertar esa referencia como parte de ciertos argumentos fenomenológico-existenciales heideggerianos usados por Lacan a comienzos de los años 50, con la hipótesis general de que la recepción de la obra de Heidegger en Lacan repercutió en su teoría y su clínica. Se inscribe en el proyecto de tesis doctoral en filosofía: "La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan. La fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente" (financiado por Beca de Doctorado del CONICET), y en el proyecto de investigación UBACyT (2014-2017): "Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los

conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico" (dirigido por Pablo D. Muñoz).

Situación del comentario a *El Maestro* de San Agustín

En el curso del *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, el Padre Beirnaert, partícipe asiduo por aquel entonces, comunica a Lacan que lo que él había dicho sobre la significación en la clase anterior ya había sido planteado en la *Disputatio de locutionis significacione*, la primera parte del diálogo *De magistro (El maestro)*, de San Agustín. En efecto, en la clase del 16 de junio de 1954 (el capítulo XIX de la edición de Miller), Lacan había sostenido que "la significación nunca remite más que a sí misma, es decir, a otra significación", y que "el único método correcto para buscar la significación de una palabra en el análisis, consiste en catalogar la suma de sus empleos" (Lacan 1953-54: 344).

Así, al comienzo de la clase del 23 de junio de 1954, Lacan atribuye a Benveniste esa idea de que la significación de un término se define por el conjunto de sus empleos posibles (un principio extensible a grupos de términos, locuciones y formas sintácticas, y cuyo límite es la frase, carente de empleo), y adjudica a Saussure la distinción entre *le signifiant* (el significante o lo significante), que no es el sonido, sino el fonema —el material audible que forma un conjunto de oposiciones—, y *le signifié* (el significando o lo significado), que no se refiere a la cosa (lo significable), sino a la significación. Si bien estas distinciones son de la lingüística moderna, el diálogo agustiniano le permite a Lacan redescubrir *in nuce*, al volver al texto, muchas esas ideas contemporáneas, llegando a afirmar que "todo lo que acabo de decir sobre el significante y el significado está ahí" (Lacan 1953-54: 360).

El desarrollo de esta clase mencionada oscila entre la exposición del diálogo agustiniano por parte de Beirnaert y los comentarios que Lacan interpola. Refiriéndose al título, Beirnaert propone traducir *De locutionis significacione* por "De la significación del habla", pues *locutio* es habla y *oratio* discurso. Lacan sugiere una traducción más afín a su planteo: "De la función significante del habla", dado que *significatio* sería "función significante"; además, aclara: "el habla se emplea en un sentido amplio: es el lenguaje que se pone a funcionar en la elocución, incluso en la elocuencia; no el habla plena o vacía, sino el habla en su conjunto" (Lacan 1953-54: 360-61).[1] Diríamos que *locutio* es la *parole* de Saussure y la *Sprache* de Heidegger, es decir, en principio, el acto de hablar.[2] El diálogo, dice Beirnaert, consta de dos partes:[3] la *Disputatio de locutionis significacione* (Discusión sobre la significación del habla), que propone una teoría del lenguaje y del habla, y *Veritatis magister solus est Christus* (Cristo es el único maestro de la verdad), que ofrece una teoría de la verdad. Desemboca en la idea de que el lenguaje transmite la verdad mediante palabras que suenan en el exterior, mientras que el discípulo percibe la verdad en el interior. En el camino del lenguaje a la verdad ocurre un trastocamiento que Lacan criticará, camino del que, en este trabajo, nos deten-

dremos en la primera estación, el lenguaje, mientras que en otro trabajo (presentado en paralelo en este Congreso), arribaremos a la segunda, la verdad.

Primera parte: Las relaciones de los signos con otros signos[4]

El diálogo, que transcurre entre Agustín y su hijo, Adeodato, tiene dos partes. La primera trata de las relaciones de los signos con otros signos (función sintáctica), y la segunda aborda la relación de las palabras con las cosas (función semántica). El punto de partida es que hay dos motivos para hablar: enseñar o recordar, a otros o a nosotros mismos (§ 1). Para Lacan, esto muestra la diferencia que hay entre la comunicación con señales (un juego de signos) y el intercambio del habla interhumana, que desde el inicio implica la intersubjetividad. Así, la interrogación es un intento de acuerdo entre dos hablas, un intercambio que supone primero la identificación recíproca de dos universos completos de lenguaje. El habla, por lo tanto, “se sitúa en el nivel, no de la información, sino de la verdad” (Lacan 1953-54: 363).

Enseñar o recordar se hace con palabras (*verba*), las cuales son signos (*signa*).[5] El signo es aquello que significa algo (§ 3). La relación entre el signo y la cosa significada por él es expuesta por Agustín al intentar definir qué significa cada palabra en un verso de la *Eneida* (II, 659): “*si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*” (“si place a los dioses no dejar nada de tan gran ciudad”). *Si* (si) significa duda, la cual está en el alma. *Nihil* (nada) significa lo que no es. Pero lo que no es no puede ser algo, y, por ende, o bien no todas las palabras son signos, o bien no todo signo significa algo. Ahora bien, con *nihil* no se significa una cosa que no existe, sino “la reacción del alma ante la ausencia de algo que podría estar ahí”,[6] según traduce Beirnaert. A lo que Lacan agrega:

“El valor de la primera parte es mostrar que *es imposible manejar el lenguaje refiriendo término a término el signo a la cosa* [...]. En la época de Agustín *la negatividad* no había sido elaborada aún [...]. Freud conocía muy bien a Virgilio, desde ya, y este verso, que evoca la Troya desaparecida, resuena curiosamente en el hecho de que cuando Freud quiere definir el *inconsciente* en *El malestar en la cultura*, habla de los monumentos de la Roma desaparecida. Son *cosas que desaparecen en la historia, pero que, a la vez, permanecen ahí presentes, ausentes*.” (Lacan 1953-54: 365; nuestro subrayado)

La palabra “nada” del verso virgiliano manifiesta una mediación entre el signo y la cosa. Para Agustín, la mediación del alma posibilita la nada; para Lacan, esa mediación es la de la *negatividad*. Veremos retornar esta forma de leer a Agustín más adelante. Así, el inconsciente sería esa nada comprendida como la presencia de una ausente (o bien al revés).

La tercera palabra, *ex*, puede sustituirse por *de*, pero ambos son palabras, es decir, signos que significan una sola cosa (§ 4). Significan que algo, que se dice ser parte de (*ex*) una cosa, se segrega de esa cosa, en la que había estado: tanto si no ésta permanece (como es el caso del verso) como si permanece. La objeción de Agustín es que así no se sale del plano de las palabras: “tú has explicado palabras con palabras, es decir, signos con signos [...]. Yo, en cambio, quisiera que me mostraras las cosas mismas, de las que son signos” (San Agustín 389: 67). Ahora bien, si alguien pregunta qué es una pared, se puede mostrar con el dedo la cosa significada, haciendo ver la cosa misma sin pronunciar palabra alguna, siempre que sea corporal y visible. Es más, el lenguaje de los gestos y las expresiones muestra cosas invisibles (sabores, sonidos, etc.) (§ 5). Ese lenguaje, que Lacan relaciona con el usado en ciertos juegos

de salón, no despliega para él una dialéctica del gesto, sino de la indicación. Toda indicación es un signo ambiguo: indicar una pared puede significar ésta, pero también una cualidad de ésta. Mannoni agrega que si al hablar me falta el vocablo silla y completo la frase levantando una silla, no empleo la silla, sino la palabra; por ende, no se puede hablar con cosas, siempre se habla con palabras. Lacan extrema esto: en el análisis se interpretan las reacciones actuales (movimientos, gestos y emociones) en la medida en que están capturadas en el discurso.

La conclusión es, prosigue Beirnaert, que sin el signo nada puede ser mostrado (§ 6). Con todo, Adeodato, intenta mostrar que hay cosas que sí pueden serlo. Para mostrar qué es andar sin usar palabras, uno puede hacerlo andando; pero si a alguien andando le preguntan qué es andar, se hace difícil mostrarlo: en vez de andar (*ambulare*) uno puede darse prisa (*festinare*), pero no son lo mismo. Adeodato concluye: “no podemos mostrar una cosa sin algún signo, si se nos pregunta mientras la estamos haciendo; porque, si no añadimos nada a la acción, quien nos pregunta pensará que no se lo queremos mostrar [...]. En cambio, si nos pregunta sobre algo que podemos hacer, pero no en el momento en que lo hacemos, podemos demostrarle lo que nos pide, actuando después de su pregunta, es decir, con la cosa misma, más bien que con un signo. A menos que, mientras hablo, se me pregunte qué es hablar, y ya que, cualquier cosa que diga para enseñarle, es necesario que yo hable. De ahí que seguiré enseñándole, hasta que le deje claro lo que quiere, sin apartarme de la cosa misma que pidió que se le mostrara, y sin acudir para mostrársela a signos distintos de ella misma” (San Agustín 389: 70). Lacan comenta un poco oscuramente sobre esto que

“al mostrar un acto en su momento [*temps*] particular, el sujeto no tiene por qué —si no dispone de palabras— conceptualizar el acto mismo, porque bien puede creer que sólo se trata de ese acto en ese momento determinado. Reconocemos que ‘el tiempo [*temps*] es el concepto’. Considerado únicamente el tiempo del acto en sí mismo, separado del acto particular, puede conceptualizarse el acto como tal —es decir, puede ser conservado en un nombre—.” (Lacan 1953-54: 368)[7]

Aquí Lacan parece usar la fórmula hegeliana citada para explicar la distancia necesaria al sujeto para hablar de su acto, por la diferencia entre el “momento (*temps*) del acto particular” y el “tiempo (*temps*) del acto en sí”, diferencia que es efectuada nuevamente por la noción de *negatividad* de Hegel. La única acción exceptuada de esto es el hablar: “es la única acción que puede demostrarse, porque por esencia es la acción que se demuestra mediante los signos” (Lacan 1953-54: 369). En suma, hasta aquí Agustín admite que el signo recubre la mayor parte del campo de lo mostrable. Presenta entonces, según Beirnaert, una distinción tripartita (§ 7): cuando se pregunta por algunos signos, los signos sólo pueden ser mostrados con signos; cuando se pregunta, en cambio, por cosas que no son signos, esas cosas pueden ser mostradas o haciéndolas después de la pregunta, si se pueden hacer, o dando signos mediante los cuales se puedan observar.

Agustín señala que hay diversas clases de signos. Está la palabra (*verbum*), que es lo que se profiere con una voz articulada y con algún significado (§ 8). Además, está el nombre (*nomen*), una clase de palabra, que significa cosas, las *significabilia* (significables), es decir, aquellas cosas que pueden ser significadas con signos y que no son signos (cosas que, según Beirnaert, “están totalmente en el límite”). De este modo, Agustín escalona grados de la significación: el signo, la palabra, el nombre, la cosa (§ 9). Si son signos todas las

cosas que significan algo, cuando decimos “signo”, éste significa todos los demás signos que existen, pero también se significa a sí mismo: existen signos que, entre las cosas que ellos significan, se significan a sí mismos (§ 10). Lacan dice al respecto que el *nomen* y el *verbum* muestran que “es posible que un fonema aislado en una lengua no designe nada. Sólo podemos saberlo por el empleo, es decir, por su integración en el sistema de la significación”, y que el *nomen* agustiniano como “el símbolo, la totalidad significante-significado, en la medida en que sirve para reconocer, ya que sobre su base se establecen el pacto y el acuerdo.” (Lacan 1953-54: 370). No es claro de qué parte del diálogo Lacan deduce esto; probablemente del § 13,[8] que, empero, no es comentado por Beirnaert ni por él. Sí es evidente que con esto Lacan pone en primer plano la idea de un sistema de signos.

Segunda parte: Las relaciones de las palabras con las cosas

Beirnaert llama a la segunda parte del diálogo: “Los signos de nada sirven para aprender”. El signo escuchado dirige nuestro ánimo a la cosa significada (§ 22); por ejemplo, la palabra “hombre” es dos sílabas, mientras que lo significado por ellas es la cosa existente; ahora bien, una vez presentado un signo, se presta atención a lo significado por él (§ 23). Beirnaert señala una objeción de Agustín “interesante desde el punto de vista analítico”: si se admite que todo lo que hablamos sale de nuestra boca, se diría que, al pronunciar ‘león’, ha salido un león de la boca del que lo nombra. Adeodato responde que no todo lo que hablamos sale de nuestra boca: “porque lo que hablamos, lo significábamos; pero de la boca del que habla no procede la cosa que es significada, sino el signo con que se la significa” (Agustín 389: 102-03).[9] En otros términos, de nuestra boca sale la palabra “león”, no la cosa león significada por ella.

Con la segunda parte, Agustín intenta sostener que el conocimiento viene, no del signo, sino de las cosas, un giro argumentativo con el que Lacan no acordará. Afirma que se debe estimar más las cosas significadas que los signos, pues, en virtud del principio de que aquello que es por otra cosa es menos valioso que la cosa para la que es, los signos se subordinan a la cosa significada. Adeodato objeta que el nombre “cieno” es más noble la cosa significada por él, una objeción que introduce, entre la cosa y el signo, el conocimiento de la cosa (§ 25). En tal caso, este nombre advierte acerca del comportamiento que se ha de tener con esa cosa, esto es, el conocimiento del cieno (para el cual se estableció ese nombre) ha de valorarse más que dicho nombre, que, a su turno, debe preferirse al cieno mismo.

Por otro lado, no es correcto que se enseña para hablar, sino que se habla para enseñar (§ 26): “Comprendes cuánto menos hay que apreciar las palabras que aquello para lo que las utilizamos. Efectivamente, el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras, dado que las palabras existen para que nos sirvamos de ellas y las usamos para enseñar. Por consiguiente, cuanto mejor es enseñar que hablar, tanto mejor es el habla que las palabras” (Agustín 389: 107). Esta idea de la primacía del uso o función de las palabras es un punto central que Lacan retomará.

Si hasta ahora no se había encontrado alguna cosa que se pueda mostrar por sí misma, sin signos, excepto el habla (que, aparte de manifestar otras cosas, se manifiesta a sí misma; pero que también es ella misma un signo) (§ 30), Agustín da un ejemplo de algo que puede mostrarse sin signos (§ 32), y que recuerda a Beirnaert la situación analítica:

“Si alguno, desconociendo la trampa que se pone a las aves con cañas y liga, se encuentra con un cazador, provisto de sus armas,

pero no cazando, sino simplemente caminando; y, al verle, apresurara el paso y sorprendido, como es obvio, se dijera y preguntara qué significaba el atuendo de aquel hombre; y el cazador, al verse observado, sacara las cañas con afán de exhibirse y, viendo de cerca un pajarillo, con la flauta y el halcón lo atrapase, lo abatiese y lo cazase, *¿no enseñaría el cazador a aquel espectador suyo, sin significado alguno y con la cosa misma, lo que éste deseaba saber?* [...]. A condición de añadir: *si el espectador fuera tan inteligente que por lo que vio lograra conocer todo ese tipo de técnica, ya que para ello basta que algunos hombres sean instruidos sin signos y sólo acerca de algunas cosas, no de todas.*” (Agustín 389: 107; nuestro subrayado)

Así, Agustín da un giro crucial aquí: es falso lo que antes parecía (que no hay nada que se pueda mostrar sin signos), y este ejemplo no es una excepción, sino la regla, porque nuestra mente se encuentra con miles de cosas que, sin signo previo, se le muestran por sí mismas.

Beirnaert y Lacan se oponen a este punto central con una sutileza que vamos a intentar aclarar. El primero objeta que “lo que puede mostrarse sin signos *es ya significativo*, ya que los procedimientos del cazador de pájaros siempre *cobran sentido en el seno de un universo* donde los sujetos ya están situados”, un argumento que replica Lacan: “El arte del cazador de pájaros sólo puede existir en *un mundo ya estructurado por el lenguaje*” (Lacan 1953-54: 375-76; nuestro subrayado). Por más que Lacan afirme que Agustín no se propone mostrar la preeminencia de las cosas sobre los signos, sino hacernos dudar de la preeminencia de los signos en el enseñar en cuanto función hablante, el disenso es claro.

En primer lugar, tanto Beirnaert como Lacan se refieren a un mundo “*ya significativo*”, “*ya estructurado por el lenguaje*”, esto es, *de antemano* articulado simbólicamente “el lenguaje no puede ser concebido como el resultado de una serie de brotes o capullos que surgirían de las cosas [...], sino como una trama o red que se extiende sobre el conjunto de las cosas o la totalidad de lo real. Inscribe el plano simbólico en el plano de lo real” (Lacan 1953-54: 381).

En segundo lugar, la crítica deja a la luz que el ejemplo de Agustín apela a lo Lacan llama una “psicología de la iluminación o la inteligencia”. Agustín pone una condición al ejemplo: la inteligencia del espectador, que le permitiría una instrucción sin signos y en base a algunas cosas y no todas: “si es muy inteligente, una vez que se le muestre el andar dando unos pasos, conocerá qué es el andar en su totalidad” (Agustín 389: 113). Por lo tanto, *Lacan rechaza el papel que Agustín adjudica a la inteligencia porque éste corresponde al lenguaje*; en efecto, tal papel es el de generalizar y, más precisamente, *referir* partes a todos, o, lo que es lo mismo, aprehender todos por las partes (operación que Lacan llamará luego *metonimia*). Por atribuir esta función del lenguaje a la inteligencia, sostiene Lacan, Agustín cae en la trampa de abandonar la esfera del lingüista e introducirse en la dimensión de la verdad: “el habla se desplaza a la dimensión de la verdad. Pero el habla no sabe que es ella quien hace la verdad. Agustín tampoco lo sabe, por eso busca alcanzar la verdad como tal mediante la iluminación [la inteligencia]. De ahí ese vuelco total en la perspectiva” (S1: 376). Al final de *El maestro*, en efecto, Agustín da un vuelco, como dice Lacan.[10]

Así, en el § 33, afirma, en total oposición a lo dicho en un inicio, que no hay nada que se aprenda por sus signos, “porque, cuando se me da un signo, si sucede que yo no sé de qué cosa es signo, no me puede enseñar nada; y, si lo sé, ¿qué aprendo por el signo?” (Agustín 389: 114). A esta defensa del origen sensible del lenguaje humano, se suma la idea de que el significado implica la asociación del

sonido con el objeto, asociación que se aprende por su percepción simultánea y la orientación de una señal que apunta al objeto (§ 34). Ambas ideas son sin duda erradas para Lacan.[11] Agustín afirma que si al oír por primera vez “cabeza” sin saber si ésta es sólo un sonido o significa además algo, nos preguntamos qué es “cabeza” y nos es señalada con el dedo la cosa, al verla, aprendemos el signo que habíamos oído, pero no conocíamos todavía. Este signo se compone del sonido y el significado: el sonido no lo percibimos por el signo, sino por su percusión en el oído; el significado, en cambio, lo percibimos porque vemos la cosa significada. “Nada aprendemos por los signos llamados ‘palabras’. Pues, como he dicho, aprendemos la fuerza de la palabra, es decir, el significado que está latente en el sonido, después de conocida la cosa misma significada, más bien que percibimos la cosa por tal significado” (Agustín 389: 116). Así, remata: las palabras ya conocidas no las aprendemos, sino que las recordamos, y las no conocidas no las hemos aprendido mientras no captemos su significado, el cual no surge con la audición de las palabras emitidas, sino con el conocimiento de las cosas significadas (§ 36).

En suma, en el camino de demostrar que el conocimiento no viene del signo, sino de las cosas, Agustín da un primer giro que Lacan resume así: los signos serían impotentes, “porque sólo sabemos que son palabras cuando sabemos lo que significan en la lengua concretamente hablada. A partir de ahí le es fácil hacer una inversión dialéctica y decir que, en el manejo de los signos que se interdefinen, nunca aprendemos nada: o bien sabemos ya la verdad en juego y, en consecuencia, no son los signos los que nos la enseñan; o bien no la sabemos, y no podemos situar los signos que se relacionan con ella” (Lacan 1953-54: 376). Ahora bien, esto da paso un segundo giro en ese camino: de las cosas a la verdad revelada. En efecto, Agustín distingue entre lo que uno cree y también entiende, y lo que uno cree sin entender, pero que igual es útil creer (§ 37). Sobre las cosas que entendemos, uno consulta no quien nos grita del exterior, sino a la verdad que dirige interiormente nuestra alma (§ 38). Quien nos enseña, habitando en el hombre interior, “es Cristo, es decir, la inmutable virtud de Dios y la eterna sabiduría. Toda alma racional la consulta [...]. Y, si alguna vez se comete un error, no es por defecto de la verdad consultada” (Agustín 389: 123). El vuelco del que hablaba Lacan es ostensible: la garantía de la verdad interior es Dios, identificado con el alma racional. De este modo, cuando hablamos de las cosas que contemplamos con el alma (con el entendimiento y la razón), hablamos de lo que vemos en aquella luz interior de la verdad (§ 40): “pero aun entonces nuestro oyente, si también él las ve con el ojo secreto y simple, conoce lo que digo no por mis palabras, sino por su propia contemplación. Luego tampoco a éste, que intuye la verdad, le enseño nada diciendo la verdad, puesto que no es enseñado por mis palabras, sino por las cosas mismas, que son evidentes, porque las manifiesta Dios en el interior” (Agustín 389: 125-26).[12]

Por eso dice Lacan que la segunda parte del diálogo conduce al callejón de la apologetica agustiniana. La cuestión de la adecuación del signo, ya no a la cosa, sino a lo que significa, lo remite al enigma de la verdad de Cristo. Así, uno comprende los signos del lenguaje siempre “gracias a una luz exterior a los signos: ya sea ésta una verdad exterior que permite reconocer aquello que portan, ya sea gracias a la presentación de un objeto, correlacionado repetida e insistentemente con un signo. Así, la perspectiva se invierte. La verdad está fuera de los signos, en otro lugar [...], el maestro interior de la verdad.” (Lacan 1953-54: 381).

Conclusiones: del lenguaje a la verdad

Resumamos en tres ideas lo que Lacan extrae de Agustín: 1) la idea *estructural* de que las *relaciones entre los signos* preexisten y articulan las relaciones de lo significable (esto es, el mentado hecho de que toda significación remite a otra significación); 2) la idea *genética* de que la *negatividad* hegeliana da origen a la distancia entre las palabras y las cosas (p. ej., la que hay entre el tiempo del concepto y el momento de la acción); y 3) la idea *trascendental* de que la *verdad es interior*, y no exterior, *al lenguaje*. El último punto surge del paso en falso dado por Agustín desde el signo hacia las cosas, primero, y hacia la verdad (de las cosas) que es Cristo (o sea, el desplazamiento de la verdad desde el interior del habla hacia el exterior). Como hilo genera, destaquemos que una estrategia de la interpretación lacaniana de Agustín es reemplazar los elementos de mediación (el alma, la inteligencia, el intelecto, etc.) por otro (la negatividad, el lenguaje, etc.). Por lo demás, Lacan no da con esto su última palabra, ya que si bien en la clase estudiada concluye con la objeción al desplazamiento de la verdad, el termina subrayando la presencia de otra noción de verdad, más próxima al inconsciente, en algunos puntos del diálogo. A elucidar esa otra verdad se dedicará una ponencia paralela que hemos presentado en este Congreso. Por último, por razones de extensión, sólo pudimos dejar indicada al pasar la inspiración no sólo heideggeriana, sino fenomenológico-hermenéutica, de las concepciones sobre el habla y el lenguaje en esta lectura de Agustín, que por momentos parecen acercarse casi más a una pragmática del habla que un estructuralismo del lenguaje. Son aspectos que habremos de elucidar en otro trabajo.

NOTAS

[1] Si bien consignamos las citas usando la edición de Paidós, hemos trabajado las estenotipias originales (debido a las múltiples falencias y omisiones tanto de la edición francesa de Miller como de la traducción al castellano) y modificado los textos citados consecuentemente.

[2] Por esta razón, vertimos *parole* por “habla”, y no por “palabra”, opción esta última –la de los traductores de Paidós– que acarrea la confusión en castellano de *locutio* con *verbum* (“palabra”, en el sentido de vocablo). Abundan los motivos para traducir *parole* por “habla”, en los que no podemos profundizar ahora. Un ejemplo de la confusión mencionada puede verse en nuestra quinta nota a pie. En resumen, vertimos *locutio* por habla y *verbum* por palabra. Seguimos así al propio Lacan, cuando afirma: “tradujimos *verbum* por palabra [*moʃ*], mientras que el hermano Thonnard lo traduce en cierto momento por habla [*parole*]” (Lacan 1953-54: 370).

[3] Según el texto del que Beirnaert y Lacan disponían. La partición varía según las ediciones.

[4] Ofrecemos las referencias por párrafo (§) del texto agustiniano, y consignamos la página en las citas directas.

[5] La traducción de Paidós dice: “La enseñanza se hace mediante palabras. Las palabras son signos” (Lacan 1953-54: 363). Al traducir *mots* por palabras, sin distinguirlo de *paroles* (palabras), este texto es ininteligible.

[6] “Una afección del alma, cuando ésta ve la cosa, pero descubre o cree haber descubierto que esa cosa no existe” (San Agustín 389: 66). Esta experiencia subjetiva de una ausencia subjetiva es próxima a la *falta* de Sartre.

[7] Una errata más de la edición de Paidós: en la página 368, el párrafo del que proviene esta cita es atribuido a Beirnaert, pero en realidad corresponde a Lacan, tal como indican las estenotipias originales.

[8] Donde Agustín demuestra que los pronombres, pueden reemplazar no sólo los nombres, sino cualquier palabra.

[9] Cf. el coincidente ejemplo: “La ausencia del león puede tener tantos efectos como su salto” (Lacan 1953: 295).

[10] Más bien, diríamos que él es consecuente con una línea de su pensamiento más que con otra posible.

[11] Cf. Lacan 1957: 498.

[12] Es en este sentido que Lacan dice, un poco críticamente, que para Agustín, a diferencia de Hegel, no hay reconocimiento intersubjetivo, ya que el único reconocimiento es el de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín (389). *El maestro o Sobre el lenguaje y otros textos*, Madrid: Trotta, 2003.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tubinga.

Lacan, J. (1953). "Fonction et champ de la parole et du langage dans la psychanalyse", en *Écrits*. París: Le Seuil, 1966, pp. 237-322.

Lacan, J. (1953-54). *El seminario: Libro 1. Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1981.