

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.

De la significación a la verdad: el maestro de San Agustín en el Seminario 1.

Kripper, Agustín.

Cita:

Kripper, Agustín (2016). *De la significación a la verdad: 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/000-044/751>

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

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>.

DE LA SIGNIFICACIÓN A LA VERDAD: 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 de la verdad de ese texto poco estudiado, luego de haber elucidado en otro trabajo (presentado en paralelo en este Congreso) lo que él retoma de la teoría del lenguaje 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

FROM SIGNIFICATION TO TRUTH: 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 truth in that scarcely studied text, after having elucidated in another paper (presented in parallel in this Congress) what he takes from the theory of the language 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 de la verdad de ese texto poco estudiado, luego de haber elucidado en otro trabajo (presentado en paralelo en este Congreso) lo que él retoma de la teoría del lenguaje 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 diálogo en el Seminario 1

Hacia el final del *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, Lacan hace una lectura del diálogo agustiniano, *El maestro*, por sugerencia del Padre Beirnaert, quien había podido ver en él mucho de lo que el psicoanalista afirmara ese año sobre el lenguaje. El diálogo, que transcurre entre Agustín y su hijo, Adeodato, es expuesto por Beirnaert en la clase del 16 de junio de 1954 (el capítulo XIX de la edición de Miller) en base a sus dos partes: la *Disputatio de locutionis significatione* (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. La primera parte trata, por lo tanto, las relaciones de los signos con otros signos (función sintáctica), y la segunda, la relación de las palabras con las cosas (la función semántica). De lo que Lacan obtiene de la primera parte a partir de su lectura del diálogo y de su intercambio con Beirnaert, nos hemos ocupado en un trabajo que presentamos en paralelo en este Congreso, de cuyos resultados[1] retomaremos sólo el siguiente: Agustín da, para Lacan, un paso en falso. Éste consiste en intentar primero demostrar que el conocimiento no proviene de los signos, sino de las cosas, para luego ubicar la verdad fuera del campo de los signos como proveniente de Cristo; es decir, desplazar la verdad desde el interior de lenguaje hacia su exterior (desconocer el papel constituyente del habla en la verdad), un exterior que termina por ser el interior del discípulo que percibe la verdad divina en su intimidad.[2] Así, en la segunda parte de *El maestro*, Agustín deja la esfera del lingüista para caer en el atoladero de la apologetica de la verdad: así, uno comprendería 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).[3]

La otra verdad en la ambigüedad del discurso

Si bien el antedicho paso en falso de Agustín desemboca en una apologetica de la verdad ignorante de que el habla constituye la verdad, Lacan observa que, pese a todo, Agustín ubica de cierto modo el fundamento de la dialéctica de la verdad puesta en juego en el análisis: la circunstancia de que habría *otra verdad*, que se insinuaría en ciertas situaciones allende la verdad cristiana, y que anticiparía así la verdad del descubrimiento freudiano. Se trata de las situaciones paradójicas frente a las palabras oídas que Agustín resalta al final del diálogo, en los §§ 41-43, situaciones en las que no sabemos si las palabras que oímos son verdaderas –o sea, no sabemos si aceptarlas, refutarlas o dudar de ellas–. Ahora bien,

“la significación de todo lo que se emite se sitúa en relación con la verdad. La palabra –tanto enseñada como enseñante– se sitúa en el registro de la equivocación, el error, el engaño y la mentira. Agustín la sitúa incluso bajo el signo de una ambigüedad no sólo semántica, sino subjetiva. Admite que el propio sujeto que nos dice algo, a menudo *no sabe lo que nos dice*, y nos *dice más o menos que lo que quiere decir*.” (Lacan 1953-54: 376; nuestro subrayado)

Lacan ilustra esto, que también llama la “ambigüedad del discurso”, con tres ejemplos: el hablar sin saber lo que se dice, el lapsus y el habla perseguida. Pero antes de verlos, conviene hacer una observación sobre su contexto. Como dijimos, hacia el final del diálogo, Agustín intenta consolidar la idea de que, no sólo conocemos por medio de las cosas más que de las palabras, sino que, además, es la verdad de Cristo la que actúa de maestro interior. Con esto, la preeminencia de las palabras cae en desvalor, y por ello el filósofo llega a considerar que ni siquiera tienen el poder de descubrir el interior del que habla. En el marco de esta puesta en cuestión de las palabras, pues, hay que situar las afirmaciones de Lacan recién citadas.

El primer ejemplo es introducido por Agustín a partir de la idea de que todo aquél que no puede contemplar las cosas por sí mismo (aquellas que se contemplan con el alma), en vano oye las palabras del que las ve, a no ser porque es útil crearlas mientras las ignoramos (§ 41). Por el contrario, el que las puede contemplar, en su interior es discípulo de la verdad, y en el exterior juez del que habla o, más bien, de la misma locución. Porque usualmente éste sabe lo que se ha dicho, y lo ignora el mismo que lo ha dicho:

“Como si uno que cree a los epicúreos y piensa que el alma es mortal enuncia las razones que han sido aducidas por hombres más cultos sobre su inmortalidad, y le escucha otro que es capaz de contemplar lo espiritual. Este último juzga que es verdad lo que dice; el que habla, en cambio, ignora si dice la verdad o incluso considera que es muy falso. ¿Se ha de pensar, pues, que enseña lo que no sabe? Y, sin embargo, utiliza las mismas palabras que podría utilizar si lo supiera.” (Agustín 389: 128)

La ambigüedad del discurso es ilustrada para Lacan por el hecho de que el epicúreo “nos conduce a la función de la verdad de los argumentos que él cree refutar”, ya que éstos “tienen en sí tal virtud de verdad que convencen al oyente de lo contrario de lo que el epicúreo querría inspirar” (Lacan 1953-54: 377). A nuestro juicio, esta reflexión de Lacan va en una dirección diferente de lo que Agustín intenta demostrar, pero no del todo. Ambos tienen en común que sitúan la verdad más allá del saber consciente; disienten, en cambio, en la cuestión de dónde se sitúa la verdad. Esto se explica por algo que Lacan sostiene en la siguiente clase:

“La objeción principal que San Agustín formula a la inclusión del dominio de la verdad en el dominio de los signos es que los sujetos muy a menudo dicen cosas que van mucho más lejos de lo que piensan, y que incluso son capaces de reconocer la verdad sin adherir a ella. El epicúreo que sostiene que el alma es mortal, cita, para refutarlos, los argumentos de sus adversarios. Pero quienes tienen abiertos los ojos perciben que allí está el habla verdadera y reconocen que el alma es inmortal.” (Lacan 1953-54: 387; nuestro subrayado)

Con esto Lacan responde implícitamente a Agustín que situar la verdad fuera es correcto, pero fuera del saber o pensar inmediatos, y no fuera de los signos. Es decir, Agustín concibe ese más allá del pensar,

ese no saber, como la verdad de Cristo, maestro interior prescindente de los signos. Por el contrario, para Lacan, *ese más allá del pensar, ese no saber, es la verdad del inconsciente, que por esencia está articulada significativamente*. De ahí que Lacan espete a Agustín el haber tomado un “vuelco” en su dialéctica de la verdad.

El segundo ejemplo que Lacan recoge para ilustrar la ambigüedad del discurso, el lapsus, es introducido por Agustín al afirmar que no es cierto que con las palabras “se exprese, al menos, la intención del que habla, ya que no es seguro si éste sabe lo que dice”; más aún, los que mienten y engañan “no sólo no abren su intención con las palabras, sino que más bien la ocultan” (Agustín 389: 128) (§ 42). Los hombres veraces, esto es, los hombres que, al hablar, buscan hacer que quede patente su intención, no lo consiguen por el simple hecho de que los mentirosos también hablan. Además, del mismo modo, puede suceder que no se pronuncien las palabras de las cosas que se piensan, y esto de dos maneras: “o cuando un relato aprendido de memoria y muchas veces repetido es pronunciado por alguien que está pensando en otra cosa, como nos pasa muchas veces al cantar un himno; o cuando, contra nuestra voluntad y por error de la lengua, se emiten unas palabras en vez de otras, ya que tampoco aquí se oyen los signos de las cosas que tenemos en mente” (Agustín 389: 129). Hay dos formas de lapsus, por lo tanto: *lapsus mentis*, asociar incorrectamente dos ideas al recitar algo de memoria, y *lapsus linguae*, pronunciar un término por otro.

Agustín pone, en el § 43, el caso de “cuando el que habla significa lo mismo que piensa, pero casi siempre sólo para él mismo y para algunos otros, mientras que para el que le escucha e incluso para algunos más no significa lo mismo” (Agustín 389: 129-30). Si alguien dice que el hombre es superado en virtud por algunos animales, diríamos que es falso, a menos que por “virtud” aquél entienda las fuerzas del cuerpo y entonces “enuncie con este nombre lo que realmente pensó, y no mienta ni se equivoque sobre las cosas; ni conecte mal las palabras aprendidas de memoria, por estar pensando en otra cosa; ni pronuncie algo distinto de lo que quería expresar, a consecuencia de un *lapsus linguae* (*nec linguae lapsu aliud, quam volveat, sonat*); simplemente designa con distinto nombre que nosotros las cosas que él piensa” (Agustín 389: 130). Ahora bien, “dicen algunos que este error se puede subsanar con definiciones [...]. Con lo cual se verían, según dicen, que la controversia es no es sobre la cosa, sino sobre el nombre. Yo se lo concedería si me contestaran a esto: ¿acaso se puede hallar algún buen definidor?” (Agustín 389: 130). Esta cita, no retomada por Lacan, pone de manifiesto, sin embargo, cómo Agustín se preocupa y toma una posición fuerte en relación con la ambigüedad inherente al discurso humano.

Por su parte, Lacan señala que Agustín “casi explícita que el lapsus puede significar algo, puesto que lo considera significativo, pero no precisa de qué es significativo. Hay lapsus para él cuando el sujeto significa algo distinto (*aliud*) de lo que quiere decir” (S1: 376). La sutil lectura de Lacan rescata aquí el “significar algo distinto”, “*aliud*”, que remite implícitamente a la idea de la alteridad radical del inconsciente.[4] Si bien hay un forzamiento de la letra de su parte, es cierto que Agustín habla de un “pensar en otra cosa”.

El tercer ejemplo de la ambigüedad del discurso, finalmente, proviene de una obra de Leo Strauss, a quien Lacan se refiere al pasar, pero cuyo libro (Strauss 1952) no explicita aquí.[5] El ejemplo en cuestión es el modo en el que “un discurso enmascarado –una ‘palabra (*parole*) perseguida’ en un régimen de opresión política– puede hacer pasar ciertas cosas pretendiendo refutar los argumentos que constituyen su verdadero pensamiento” (Lacan 1953-54: 377). La referencia, un poco críptica, parece aludir a la posibilidad

de decir algo que uno quiere decir expresando lo contrario de eso. Además de la afinidad de esta idea a otra que es clásicamente freudiana, las estrategias para evadir la censura, podemos contribuir aquí con un ejemplo, la persona que dice: “Quien diga que el rey es un idiota, se las habrá de ver conmigo”. A esta *elusión de la censura* Lacan la llamará metonimia en “La instancia de la letra...”.

Una fenomenología del habla: del error a la equivocación

Después de presentar las tres ambigüedades del discurso, Lacan afirma que San Agustín hace girar toda su dialéctica en torno a tres polos: el error, la equivocación y la ambigüedad. De la ambigüedad ya se había ocupado al final de la clase del 16 de junio de 1954, así que a continuación se detiene primero en el error y luego en la equivocación. Jugando con la idea agustiniana de que el motivo fundamental para hablar es enseñar (§ 1), Lacan sugiere abordar la dialéctica fundadora de la verdad del habla en función de “la impotencia de los signos para enseñar”; o sea, propone una “fenomenología de la función del habla”. Así, reitera su crítica central a San Agustín: desconocer que la verdad ya está incluida dentro de su discusión:

“Con el habla, justamente, cuestiona el habla y crea así la dimensión de la verdad. Toda palabra (*parole*) formulada como tal introduce en el mundo la novedad de la emergencia del sentido, no porque se afirme como verdad, sino, más bien, porque introduce en la realidad (*le réel*) la dimensión de la verdad” (Lacan, 1953-54: 382; nuestro subrayado).

Lacan propone aquí que el habla introduce por sí misma la dimensión de la verdad, o sea, un sentido fundante en relación con el cual todo lo que se diga será verdadero o falso. Hay que distinguir dos niveles de la verdad: una de un nivel fundamental (“introducir la dimensión de la verdad”) y otra de un nivel derivado (“afirmarse como verdad”) y que convive con otras variantes de la misma dignidad como, por ejemplo, el engaño (la mentira) y el error.

De este modo, si para San Agustín al hablar alguien puede producir un engaño, dice Lacan, es porque el signo sólo puede sostenerse de la dimensión de la verdad. Por un lado, para quien escucha, esa habla engañadora se afirma como verdadera, y, por el otro, para quien habla, el engaño primero necesita apoyarse en la verdad que se quiere disimular y, a medida que se desarrolla, supone una profundización de la verdad a la cual él responde:

“A medida que la mentira se organiza, le es necesario el control correlativo de la verdad que encuentra a cada recodo del camino y que debe evitar [...]. Hay que tener buena memoria, saber muchas cosas para poder sostener una mentira [...]. En este sentido, al desarrollarse, la mentira realiza la constitución de la verdad.” (Lacan, 1953-54: 382; nuestro subrayado)

Dos niveles pueden distinguirse de nuevo: uno basal (la verdad que se intenta ocultar) y otro que lo redobla (la supuesta verdad para el oyente, que es la mentira para el hablante). De hecho, aquí despunta claramente cómo esa verdad primaria tercia entre ambos actores; en términos del esquema L, es el lugar Otro al que remiten *a* y *a'*.

Por otra parte, el error también sólo puede definirse en términos de verdad:

“no se trata de decir que no habría error si no hubiese verdad, así como se dice que no hay blanco sin negro. Hay que avanzar más aún: no hay error que no se formule y enseñe como verdad.

Para decirlo todo: *el error es la encarnación habitual de la verdad. Hasta que la verdad no esté del todo desvelada* —es decir, con toda probabilidad, por los siglos de los siglos—, *propagarse en forma de error es parte de su naturaleza.*” (Lacan 1953-54: 382-83; nuestro subrayado).

Reencontramos dos niveles: uno originario (la verdad fundante) y uno derivado (el error). Que el error sea la encarnación de la verdad es una idea hegeliana: *la conciencia que en su marcha hacia el saber absoluto va adoptando diversas figuras (saber) que caen al toparse cada una con sus límites (verdad)*. Tal es, creemos, el sentido de esa oscura frase que dice Lacan a renglón seguido: “la estructura constituyente de la revelación del ser en tanto tal”.

Pero si la manifestación habitual de la verdad es el error, pregunta Lacan, ¿cómo detectar el error en el seno del habla? Responde que “el fundamento de la estructura del lenguaje es el significante —siempre material y al que hemos reconocido en el *verbum* en San Agustín— y el significado. Considerados uno a uno, están en una relación que se muestra estrictamente arbitraria” (Lacan 1953-54: 383). La jirafa podría llamarse elefante con el mismo derecho que el elefante podría llamarse jirafa: ninguna razón impide decir que la jirafa tiene una trompa, y que el elefante tiene un cuello demasiado largo. Para poder detectar un error dentro de un sistema usado habitualmente, según Agustín, tienen que plantearse las definiciones. Así, “si continúan indefinidamente el discurso sobre la jirafa con trompa, y todo lo que dicen se aplica perfectamente al elefante, será evidente que, con el nombre de jirafa, están hablando del elefante. Sólo hace falta acordar los términos que están utilizando con los que se utilizan habitualmente. San Agustín lo demuestra respecto del término *perducam*: pone en evidencia dos acepciones posibles.[6] No es lo que se suele llamar un error. El error se demuestra como tal porque, en determinado momento, culmina en una contradicción [...]. En el discurso, la contradicción establece la separación entre verdad y error” (Lacan 1953-54: 383-84). Según Lacan, el saber absoluto hegeliano depende de esto, por ser el momento en el que la totalidad del discurso se cierra sobre sí misma en una no contradicción perfecta hasta el punto de —y precisamente por— plantearse, explicarse y justificarse.

El discurso humano no es unitario, sino que “toda emisión del habla está siempre, hasta cierto punto, en una necesidad interna de error”, lo cual lleva a un “pirronismo histórico que suspende el valor de verdad de todo lo que la voz humana puede emitir, a la espera de una futura totalización” (Lacan 1953-54: 384). La realización del discurso podría pensarse por el progreso de un único sistema simbólico —las ciencias físicas, por ejemplo—, no alimentado y materializado por las cosas, ya que éstas se disuelven por el efecto de presión ejercido por el perfeccionamiento de ese sistema: “el sistema simbólico no es un ropaje pegado a la piel de las cosas, sino que tiene efectos sobre ellas y sobre la vida humana [...]. Avanza hacia la lengua bien hecha, que podemos considerar como su lengua propia, una lengua privada de toda referencia a una voz. La dialéctica agustiniana también nos lleva a este punto, al privarse de toda referencia a ese dominio de la verdad en cuyo interior se desarrolla implícitamente a pesar de todo” (Lacan 1953-54: 85).

La novedad del descubrimiento de Freud frente a Agustín y Hegel, es suponer que “en el discurso del sujeto, que suele desarrollarse en el registro del error, el desconocimiento y hasta la negación —que no es la mentira, sino que está entre el error y la mentira— [...] ocurre en el análisis algo a través de lo cual irrumpe la verdad y que no es la contradicción.” (Lacan 1953-54: 385). El analista no conduce al sujeto por el saber absoluto, educándolo

en psicología o en las ciencias, ni lo prepara para el encuentro con lo real, guiándolo por la vida:

“en la vida, la verdad alcanza al error por detrás; en el análisis, la verdad surge por el representante más manifiesto de la equivocación: el lapsus (la acción mal llamada ‘fallida’). Nuestros actos fallidos son actos que triunfan, nuestras palabras (*paroles*) que tropiezan son palabras que confiesan. Unos y otras revelan una verdad de atrás. En lo que llaman asociaciones libres, imágenes del sueño, síntomas, se manifiesta un habla que trae la verdad. Si *el descubrimiento de Freud tiene un sentido* sólo puede ser éste: *la verdad caza al error por el cuello en la equivocación.*” (Lacan 1953-54: 386; nuestro subrayado)

Por lo tanto, Lacan diferencia dos modos de producción de la verdad: la contradicción (característica de Agustín, Hegel y la ciencia moderna) y la equivocación (propia de Freud). El descubrimiento freudiano radica en escuchar, en el discurso, el habla que se manifiesta a través e incluso a pesar del sujeto. Esta habla, que el sujeto dice con sus palabras y su propio cuerpo, está más allá del discurso, lo sobrepasa, puesto que “el sujeto ni siquiera sabe que la emite como significante. Porque siempre dice más de lo que quiere decir, siempre dice más que lo que sabe que dice” (Lacan 1953-54: 387). Con el habla,

“el sujeto testimonia un sentido más verídico que todo lo que expresa con su discurso de error [...]. El habla que emite el sujeto va, sin que él lo sepa, más allá de sus límites como sujeto discursante, y a la vez permanece, sin duda, dentro de sus límites como sujeto hablante. Si abandonan esta perspectiva, surge de inmediato esta objeción [...]: ‘¿Por qué el discurso que usted detecta detrás del discurso de la equivocación no cae bajo la misma objeción que este último? ¿Si es un discurso al igual que el otro, por qué no está sumido también en el error?’ En efecto, toda concepción de estilo junguiano, que hace del inconsciente, con el nombre de arquetipo, el lugar real de otro discurso, cae categóricamente bajo esta objeción: ‘¿Por qué habrían de tener esos arquetipos, esos símbolos sustantificados que residen en la base del alma humana, algo más verdadero que lo que supuestamente está en la superficie? ¿Acaso es más verdadero lo que está en los sótanos que lo que está en el granero?’” (Lacan 1953-54: 387; nuestro subrayado)

El razonamiento de Lacan es el siguiente: la contradicción troca un error por una verdad, pero esa verdad puede revelarse por obra de la contradicción como otro error, y así al infinito; en suma, en este caso no pasaríamos del nivel derivado. En cambio, la equivocación reconoce una verdad trascendente a la conciencia (“más allá de sus límites como sujeto discursante”) y a la vez inherente el sujeto del lenguaje (“permanece dentro de sus límites como sujeto hablante”). *La diferencia –que arriesgamos a decir al pasar ontológica, desde Heidegger, y que más tarde será “la división”– de niveles habita al ser humano, ése es el nombre del inconsciente, que es crucial para no caer en un junguismo de lo imaginario. Éste es el sentido de la idea freudiana de que el principio de contradicción está suspendido en el inconsciente: lo está porque el habla verídica “obedece a leyes diferentes de las del discurso sometido a la condición de desplazarse en el error hasta encontrarse con la contradicción. El habla auténtica tiene otros medios que el discurso corriente”* (Lacan 1953-54: 388). En suma, el discurso corriente, la filosofía tradicional (Agustín y Hegel) y la ciencia moderna intentan todos, según Lacan, alcanzar la verdad por medio de la contradic-

ción; por su parte, Freud es el descubridor de que, si “un análisis es simplemente una serie de revelaciones particulares para cada sujeto” (Lacan 1953-54: 388), ellas sólo se alcanzan a través de la equivocación.[7]

Conclusiones

Si Lacan critica la teoría cristiana de la verdad por ponerla fuera del campo del lenguaje, no ésta toda su interpretación. Podemos resumir lo que obtiene de Agustín en estos puntos: 1) el esbozo en *El maestro* de otra verdad, la freudiana, que se articula en signos (ejemplo del epicúreo), es radicalmente otra (ej., del “*aliud*”) y elusiva (ej. del habla perseguida); esto es, que, en suma, está más allá del saber o el querer-decir; 2) la distinción entre dos niveles de la verdad: uno originario (la verdad fundante del sentido) y otro derivado (todo aquello que cobra significación a partir de ese sentido primario: la verdad, la falsedad, el engaño, la mentira y el error); y 3) la diferenciación de dos caminos hacia la verdad: la contradicción (propia de toda la tradición occidental hasta la modernidad) y la equivocación (la freudiana), moviéndose la primera en el nivel derivado e intentando la segunda acoger en su seno el nivel originario, pero preservando a la vez su diferencia. En este sentido, creemos justificado decir que *el error se distingue de la equivocación, porque mientras que el primero es un estado del proceso progresivo hacia la verdad, la segunda es un modo del progreso mismo*. Es claro, además, que, con su “fenomenología del habla”, Lacan toma apoyo en Agustín para ir mucho más allá de él. Por otra parte, con esto completamos nuestra ponencia paralela en el Congreso sobre la lectura de Lacan de *El maestro*. Por último, por razones de extensión, sólo pudimos dejar indicada la inspiración heideggeriana y hegeliana de las concepciones sobre la verdad en esta lectura de Agustín. Son aspectos que habremos de elucidar en otro trabajo.

NOTAS

[1] Dicho muy escuetamente, pudimos resumir en tres ideas lo que Lacan extrae de Agustín sobre el lenguaje: 1) la idea *estructural* de que las *relaciones entre los signos* preexisten y articulan las relaciones de lo significativo; 2) la idea *genética* de que la *negatividad* hegeliana da origen a la distancia entre las palabras y las cosas; 3) la idea *trascendental* de que la *verdad es interior*, y no exterior, al lenguaje.

[2] Quien nos enseña la verdad, habitando en el hombre interior, “es Cristo, es decir, la inmutable virtud de Dios y la eterna sabiduría. Toda alma racional la consulta” (Agustín 389: 123).

[3] Si bien citamos siguiendo la edición de Paidós, hemos modificado el texto donde lo consideramos necesario.

[4] Cf. este tópico lacaniano, por ejemplo, en: “*de Alio in oratione* [sobre el Otro en el discurso] (completan: *tua res agitur* [tu interés está en juego]” (Lacan 1966: 814), frase construida a partir del *Tua res agitur* proveniente de las *Epístolas* de Horacio (Libro 1, Epístola 18).

[5] Cosa que sí hace dos años más tarde en “La instancia de la letra...”: “¿Qué encuentra el hombre en [la metonimia], si ha de ser algo más que el poder de eludir los obstáculos de la censura social? ¿No manifiesta esta forma, que proporciona su campo a la verdad oprimida, alguna servidumbre inherente a su presentación? Resulta provechosa la lectura del libro en el que Leo Strauss, desde la tierra que clásicamente ha ofrecido asilo a quienes han elegido la libertad, medita sobre las relaciones entre el arte de escribir y la persecución. Al aprehender bien de cerca la especie de connaturalidad que anuda ese arte a esta condición, permite ver esa cosa que impone su forma aquí, en el efecto de la verdad sobre el deseo” (Lacan 1956: 508-09).

[6] Señalemos que no aparece en todo el diálogo tal palabra. Lacan parece

referirse a la discusión del § 44, en lo cual no profundizamos por no ser relevante al argumento sostenido.

[7] Lacan resume esta circunstancia describiéndola al modo de los cuadros alegóricos de la época romántica: “El error que huye del engaño y es alcanzado por la equivocación” (Lacan 1953-54: 398).

BIBLIOGRAFÍA

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

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

Lacan, J. (1957b). “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, en *Écrits*. París: Le Seuil, 1966, pp. 493-528.

Lacan, J. (1966). “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, en *Écrits*. París: Le Seuil, 1966, pp. 793-827.

Strauss, L. (1952). *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.