ACERCA DE LA VERDAD: HEIDEGGER Y LACAN

Fenomenología y psicoanálisis

Luciano Lutereau¹

Resumen

El artículo se inscribe en el proyecto "Fenomenología y Psicoanálisis: Convergencias y divergencias" (UCES) y demuestra la proximidad entre las concepciones de la verdad en Heidegger y Lacan. El recorrido explicita referencias tempranas en la enseñanza de Lacan con el objetivo de delimitar notas básicas de la noción; en un segundo apartado explicita la concepción heideggeriana; en el tercer apartado expone distintas referencias sobre la verdad en el *Seminario 17* de Lacan, con el designio de sistematizar diferentes indicaciones dispersas, a partir de la concepción heideggeriana como hilo conductor. En un último apartado, extrae una consideración clínica relativa a la regla fundamental.

Palabras clave: Lacan, Heidegger, Verdad.

¹ Psicoanalista. Lic. en Psicología (UBA); Lic. en Filosofía (UBA). Jefe de trabajos prácticos de la cátedra I de Psicología Fenomenológica y Existencial (UBA); Prof. Adjunto de Estética (UCES); Prof. Adjunto de Historia de la Psicología (UCES). Director del proyecto "Fenomenología y Psicoanálisis: Convergencias y Divergencias" (UCES). Autor de *Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada* (2009); Autor y compilador de *Lecturas de Psicoanálisis y Filosofía* (2010); Autor y compilador de *Estudios de Psicoanálisis y Fenomenología* (2010).

llutereau@gmail.com

ABOUT THE TRUTH: HEIDEGGER AND LACAN. *Phenomenology and psychoanalysis*

Summary

The article makes part of the project "Phenomenology and Psychoanalysis: Convergence and difference" (UCES) and tries to demonstrate the proximity among the truth conceptions of Heidegger and Lacan. The text specifies early references about Lacan's teachings with the target of delimit basics notes of the notion, in a second section it explains Heidegger conception; in a third section it exposes different references about the truth at Lacan *17 seminar*, with the plan of systematize various indications, since the Heidegger conception as main line. In the last section, it extracts a clinical consideration relating to the fundamental rule.

Keywords: Heidegger, Lacan, truth, clinic.

AU SUJET DE LA VERITE: HEIDEGGER ET LACAN. *Phénoménologie et psychanalyse*

Résumé

Cet article s'inscrit dans le projet "Phénoménologie et Psychanalyse : Convergences et divergences » (UCES). Il montre la proximité entre les conceptions de la vérité de Heidegger et Lacan. Le parcours explicite des références précoces dans l'enseignement de Lacan avec l'objectif de délimiter des notes basiques de la notion. Dans une deuxième section, l'article explicite la conception de Heidegger. Dans une troisième section, il expose différents références sur la vérité dans le *Séminaire 17* de Lacan, afin desystématiser différentes indications dispersées, à partir de la conception de Heidegger en tant que fil conducteur. Dans la dernière section, il extrait une considération clinique relative à la règle fondamentale.

Mots-clés: Heidegger, Lacan, vérité, clinique

Recibido: 11/01/11 Evaluado: 23/01/11 Aprobado: 18/02/11

*Nada esconde tanto como lo que revela, que la
verdad, ἀλήθεια = Verborgenheit*

J. Lacan, *L'étourdit* (1972).

La cuestión de la verdad es un tópico capital en el psicoanálisis lacaniano. En continuidad con el planteo de Freud, quien al suscribir la eficacia de la realidad psíquica renunció a la realidad *efectiva* de las escenas infantiles, y pronunció el interés específico por una verdad fantasmática, intrínseca al dispositivo analítico, una de las primeras consideraciones de Lacan acerca de este tópico, y quizá la más conocida, afirma que “la verdad tiene estructura de ficción” (Lacan, 1955: p. 401). En este contexto, próximo a ciertos recursos estructuralistas —que permitieron pensar la noción de estructura en función de los elementos de una poética estructural, por ejemplo, metáfora, metonimia, etc— Lacan recondujo la noción de verdad a la función de la palabra (*parole*).

Desafiando la concepción tradicional, que piensa la verdad como *adaequatio rei et intellectus* (Cf. Lacan, 1955: p. 402), el comienzo de la enseñanza de Lacan —desde la conferencia “Intervención sobre la transferencia” (1951) y la comunicación “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953) — afirma la concepción de las formaciones del inconsciente, y del síntoma en particular, a partir de una específica noción de verdad: “Freud tomó la responsabilidad [...] de mostrarnos que hay enfermedades que hablan y de hacernos entender la *verdad de lo que dicen.*” (Lacan, 1951: p. 206. Cursiva añadida)

Desde la perspectiva lacaniana la verdad es aprehendida como un efecto de *decir*. En este artículo proponemos esclarecer el tipo de relación que Lacan formuló entre verdad y palabra; explicitando distintas notas propias de su noción verdad, que: 1. discuten que ésta pueda ser adscripta a la forma de la proposición; 2. que pueda ser confundida con un valor epistémico; 3. que sea reconducida a una instancia de *verificación* extra-lingüística; 4. que sea confrontada con el error; etc. Para ello, la cuestión de la verdad en la obra de Lacan será aproximada a la concepción de la verdad en la filosofía de Martín Heidegger. El recorrido argumentativo realizará el espectro siguiente: en un primer apartado —*Hacia Heidegger*—, se explicitarán referencias tempranas a la verdad en los comienzos

de la enseñanza de Lacan, poniendo de manifiesto la cita explícita del nombre de Heidegger, con el objetivo de delimitar ciertas notas básicas de la noción en cuestión; en un segundo apartado —*Con Heidegger*—, se explicitará la concepción heideggeriana de la verdad, en sus notas fundamentales, en un extracto temporal estricto, con el propósito de comprobar la correlación con las notas identificadas en el apartado anterior; en el tercer apartado —*Después de Heidegger*—, se exponen distintas referencias sobre la verdad en el *Seminario 17* de Lacan, con el designio de sistematizar diferentes indicaciones dispersas, a partir de la concepción heideggeriana como hilo conductor, poniendo de manifiesto que, aun cuando el nombre de Heidegger no es mencionado explícitamente, la interlocución con el filósofo continúa vigente y permite esclarecer algunos postulados lacanianos. Finalmente, en un último apartado, extraeremos una consideración clínica del recorrido anterior, abocado específicamente al cumplimiento de la regla fundamental en el comienzo del tratamiento analítico.

1. *Hacia Heidegger*

Una primera nota distintiva de la concepción discursiva de la verdad en el psicoanálisis de Lacan se encuentra en la concepción del sujeto como *efecto* de lenguaje. Por ejemplo, la lectura lacaniana del caso Dora en función de una secuencia de inversiones dialécticas —entendida la expresión “dialéctica” como sinónimo de “diálogo” (Cf. Lacan, 1951: p. 205), en el artículo “Intervención sobre la transferencia” (1951) — propone que “el sujeto, hablando con propiedad, se constituye por un discurso” (Lacan, 1951: p. 205), y que al analista corresponde intervenir para que la palabra del analizante se oriente hacia una verdad inconsciente que el yo desconoce. Es este último aspecto el que la comunicación “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953) considera a partir de la distinción entre palabra plena (*Parole pleine*) y vacía (*Parole vide*): “El análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de *una palabra verdadera* y la realización por el sujeto de su historia en su relación con el futuro.” (Lacan, 1953: p. 290. *Cursiva añadida*).

La palabra plena es, entonces, una palabra orientada hacia la verdad. En este punto, y en relación con el segundo aspecto mencionado en la referencia anterior —la realización del sujeto en la asunción de su historia—, cabe añadir que la efectuación de la palabra plena se encuentra subtendida por una temporalidad específica, que permite distinguir entre realidad y verdad: “Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir” (Lacan, 1953: p. 246).

En el esquema temporal del efecto de la palabra plena, aquí identificado propiamente con la verdad, Lacan indica una referencia explícita al *gewesend* heideggeriano —al que traduce “siendo el que así ha sido” (Lacan, 1953: p. 245) — como recurso para interpretar el efecto retroactivo (*nachträglich*) freudiano. Esta referencia a Heidegger, en los escritos tempranos de Lacan, dista de ser una mención episódica; por ejemplo, en “Acerca de la causalidad psíquica” (1946), Lacan afirmaba que “el lenguaje del hombre [...] está atravesado de parte a parte por el problema de la verdad [...] desde que verdad significa revelación” (Lacan, 1946: p. 157) mencionando *explícitamente*, una vez más, el nombre de Heidegger.

Emprendida la enseñanza, en el *Seminario 1* (1953-54), Lacan retoma la cuestión de la verdad, añadiendo un nuevo aspecto a los mencionados anteriormente —la verdad concebida como un efecto de lenguaje, que debe ser distinguida de la realidad— bajo la consideración, nuevamente, de la “función creadora de la palabra” (Lacan, 1954; p. 351). En dicho contexto —que Lacan tematiza como el de una “fenomenología de la función de la palabra” (Lacan, 1954: p. 383) — se enfatiza que la palabra se encuentra siempre en la verdad, incluso cuando aquélla pueda ser engañadora. El motivo para esta aserción radica no sólo en apreciar que el engaño exige la verdad que quiere disimular, sino que el error —como Lacan llama también al engaño— “es la manifestación habitual de la verdad misma” (Lacan, 1954: p. 383). Sin embargo, es preciso trazar una distinción: el error al que se refiere Lacan no es el que desprende de una contradicción, sino a la equivocación: “En el análisis, la verdad surge por el representante más manifiesto de la equivocación: el *lapsus*, la acción que impropriamente se llama fallida” (Lacan, 1954: p. 386).

De este modo, la “palabra verídica” (Lacan, 1954: p. 388) que importa detectar en un análisis, no puede ser aprehendida a través de la “mera observación”, sino que requiere de interpretación, y obedece a leyes distintas a las de un discurso que pueda ser sometido a valores epistémicos (de verdad o falsedad) entendidos a partir de una lógica predicativa. De este modo, “la palabra auténtica tiene otros modos, otros medios, que el discurso corriente” (Lacan, 1954, 388).

En términos generales —especialmente, si tiene presente que no es un objetivo de este artículo realizar una reseña genealógica de los todos los sitios de la obra de Lacan en que se habla de la verdad—, podría decirse que una concepción específica de la verdad ya se encuentra establecida en los textos mencionados, y que el principal interlocutor de esa referencia es la filosofía de Heidegger. Los rasgos principales de la “teoría” lacaniana acerca de la verdad podrían enumerarse del modo siguiente: 1. la verdad es un efecto *revelador* de la palabra; 2. la verdad no tiene que ser confundida con un hecho efectivamente acontecido; 3. la verdad no puede ser reconducida al juicio ni a la estructura predicativa de la frase, ni debe ser complicada con una instancia de verificación; 4. la verdad no es lo opuesto al error, sino que éste es una forma de aquella. Que se trata de un teoría *elaborada* puede comprobarse en la permanencia de estos elementos en un escrito como “La ciencia y la verdad” (1965) —producido en función de la clase inaugural del *Seminario 13*, luego de la introducción sistemática de la teoría del objeto *a*—. En este texto, la efectuación discursiva de la verdad es pronunciada en los siguientes términos: “Prestar mi voz para sostener estas palabras intolerables: ‘Yo, la verdad, hablo...’ va más allá de la alegoría. Quiere decir sencillamente todo lo que hay que decir de la verdad [...] puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla, y puesto que no tiene otro medio para hacerlo. [...] Freud supo dejar, bajo el nombre del inconsciente, a la verdad hablar.” (Lacan, 1965: p. 846).

En esta indicación se menciona el carácter *efectuado* de la verdad en la palabra —Lacan bromea incluso con una interpretación del *cogito* cartesiano afirmando que Descartes tuvo que pronunciar discursivamente la identificación entre pensamiento y existencia para que aquél fuera “verdadero” —, luego de una nueva referencia explícita a Heidegger (Cf. Lacan, 1965: p. 843). Asimismo, en este escrito se distingue entre verdad y realidad con una elucidación de distintos tipos de verdad a partir

de su relación con la noción de causa. La verdad es una función cuya variable es la causa; y, en función de la distinción aristotélica entre causa eficiente, final, formal y material, pueden distinguirse, respectivamente, distintos tipos de discursos: la magia, la religión, la ciencia y el psicoanálisis. En este último caso, “el sujeto se divide aquí, nos dice Freud, para con la realidad” (Lacan, 1965: p. 856). En tercer lugar, en relación con una evaluación epistemológica de la verdad, Lacan sostiene una “división entre el saber y la verdad” (Lacan, 1965: p. 835). Por último, en relación con el error, Lacan afirma que “el sujeto es errancia, siempre fecunda en error, y como tal equivocada” (Lacan, 1965: pp. 837-38).

2. Con Heidegger

Con el propósito de explicitar ciertos matices de la noción de verdad en la filosofía de Heidegger, en este apartado se comentarán tres referencias específicas: a) el parágrafo 44 de *Ser y tiempo* (1927); b) algunas indicaciones del curso publicado como *Introducción a la filosofía* (1928-29); c) el escrito “De la esencia de la verdad” (1930). En la secuencia temporal considerada puede suponerse una elaboración sistemática de la noción de verdad en la filosofía heideggeriana. No obstante, antes de exponer los aspectos propios de cada momento indicado, cabe explicitar ciertos fundamentos de la ontología existencial, en el contexto de *Ser y tiempo*, como punto de partida.

Ser y tiempo se propone elucidar el sentido del ser a partir de la diferencia ontológica, desde un punto de vista trascendental —sostenido en la analítica del *Dasein*— y desde el horizonte del tiempo. Respecto del primer punto, Federico Riu afirma que “el planteamiento trascendental despliega la idea de que el ser es lo proyectado —en tanto correlato de una comprensión existencial— por el ser del *Dasein*” (Riu, 1966: p. 62), es decir, el sentido del ser es abordado a través de una comprensión preontológica —o “comprensión existencial” — previa al comportamiento teórico. De este modo, el sentido del ser es comprendido *implícitamente*, o de manera “atemática”, en la aprehensión de los entes. A propósito de la cuestión del tiempo, en la obra mencionada Heidegger plantea que aquél organiza el sentido de la comprensión del ser, por

constituir el ser del *Dasein*, realizando una interpretación existencial del tiempo que confronta la concepción corriente del presente, pasado y futuro. No corresponde, en este punto, trazar un intento de descripción exhaustiva de la analítica existencial, sino retomar el hilo conductor de este artículo, la cuestión de la verdad, a partir de su relación con el lenguaje.

En función del apartado anterior, puede afirmarse que la principal realización que Lacan atribuye a la palabra (*parole*) es la de inaugurar el campo de la *verdad* para el hombre. Al igual que para Heidegger, el habla (*Rede*) tiene una función constituyente del ser del hombre. El modelo que organiza esta presentación del tema en *Ser y tiempo* (1927) es la analítica del *Dasein* situado en un mundo estructurado simbólicamente. En tanto estructura existencial del “estado de abierto”,² el habla es constitutiva de la existencia del *Dasein*. Esta peculiar relación es la que Heidegger despliega en *Ser y tiempo* a partir de la estructura *ser-en-el-mundo*, cuyo predicado fundamental es la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) entendida como “referencia”. La explicitación de la “mundanidad” del mundo es formulada por Heidegger en el párrafo 18 de *Ser y tiempo*: es a partir de la estructura de conformidad o encaje (*Bewandtnis*) por la cual puede comprenderse el sentido del mundo, siendo que, a su vez, ésta tiene su condición de posibilidad en la “significatividad”. La “mundanidad” del mundo, como sistema de remisiones (*Verweisungsganzheit*), implica la característica fundamental de los elementos de referirse entre ellos. No quiere decir esto que se trate de una totalidad cerrada; muy por el contrario, el sistema de referencias permanece en estado de abierto (*Erschlossenheit*).

La estructuración simbólica del *mundo*, entendida a partir de la “significatividad”, tiene entonces en su soporte la articulación del habla en la constitución existencial del *Dasein*. Como acontecimiento del habla, el desocultar de la verdad implica el “estado de abierto” del *Dasein*.

En el párrafo 44 de *Ser y tiempo*, Heidegger critica la idea de verdad como adecuación entre el pensamiento y la cosa, junto con la idea de que la verdad tenga una forma predicativa, aspectos

² El “estado de abierto” del *Dasein* remite a su *Ahí* (*Da*), y está constituido por el comprender (*Verstehen*), la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) y el habla (*Rede*).

ambos destacados en la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles.³ En una reinterpretación del propósito aristotélico, Heidegger afirma un sentido más originario de la noción de verdad, en cuanto ésta implica un descubrirse (*Entdecktheit*). Este descubrimiento se funda en la apertura del mundo —que hemos descrito más arriba—, destacándose dicho “estado de abierto” como el rasgo fundamental del *Dasein*. Éste puede entenderse, ya sea desde sí mismo, de modo “auténtico”, desde sus propias posibilidades; o bien, desde los entes del mundo y desde los otros. En este segundo camino, la autenticidad, como verdad de la existencia, “cae” (*Verfallen*) entre las cosas del mundo, en el dominio del “se” impersonal (*Man*).

De acuerdo con Cristina Lafont (1997: p. 152), cabe destacar que en este párrafo Heidegger realiza un desplazamiento desde una definición de la verdad hacia una *constatación* de la verdad: “prosiguiendo esta línea, puede tomar entonces una determinada teoría de la constatación de la verdad —en concreto la teoría de Husserl de la verdad como evidencia— como base para su ataque, más general, a la concepción tradicional de la correspondencia”. El núcleo de este ataque estaría en el modelo de una relación intramundana de similitud entre entes. El paso de Heidegger, hacia una condición originaria, reconduce el sentido de la verdad proposicional —“ser verdadero” — hacia el “ser-descubridor”: “La comprobación entraña únicamente el ‘ser descubierto’ del ente mismo... [...] El ‘ser verdadera’ (*la verdad*) de la proposición ha de entenderse como un ‘ser descubridora’. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto” (Heidegger, 1927: p. 239).

A continuación, Heidegger vincula el “ser descubridor” con el “ser en el mundo”, del que afirma que es “una estructura fundamental del ‘ser ahí’, es el *fundamento* del fenómeno original de la verdad” (Heidegger, 1927: p. 239), porque “el ‘estado de descubierto’ de los entes intramundanos se *funda* en el ‘estado de abierto’ del mundo” (Heidegger, 1927: p. 241). De este modo, para comprender una proposición se supone un ámbito ya “abierto” del que es posible extraer —descubrir, sacar de lo oculto— un estado de cosas. Por eso, la concepción heideggeriana de la verdad, de acuerdo con la

³ No obstante, debe quedar claro que Heidegger afirma que su definición de la verdad “no es un sacudirse la tradición, sino el apropiársela originalmente” (Heidegger, 1927: p. 241).

distinción “desoculto/oculto” no acepta ser solapada con la dicotomía “verdadero/falso”. Para considerar con detenimiento este último punto tomaremos el escrito “De la esencia de la verdad” (1930), luego de una indicación precedente que sirva de transición.

En el curso *Introducción a la filosofía* (1928-29), Heidegger retoma muchas de las consideraciones formuladas en *Ser y tiempo* acerca de la verdad. Por ejemplo, que “ser verdadero” remite a “ser descubridor”, y que éste último aspecto envía, a su vez, al *Dasein*: “El desocultamiento del ente [...] es lo que llamamos descubrimiento, en el sentido de un quedar descubierto... [...] El *Dasein* es ente que por sí mismo [...] viene desoculto” (Heidegger, 1928-29: p. 161-62)

Al igual que en *Ser y tiempo*, el descubrimiento del ente intramundano se funda en el estado de abierto del *Dasein*. Asimismo, dos afirmaciones relevantes en este contexto son: “El *Dasein* es esencialmente en la verdad” (Heidegger, 1928-29: p. 163) —que vincula la verdad al ser del *Dasein*— y “La verdad existe” (Heidegger, 1928-29: p. 163) —que relaciona la verdad con la existencia del *Dasein*—. Ambas frases también se encuentran en el parágrafo 44 de *Ser y tiempo*. Lo que importa destacar es que “estar en la verdad” implica, al mismo tiempo, estar en la no-verdad, dado que inicialmente la verdad es ocultamiento. En la segunda mención, lo que se expone es que la verdad no es un valor de verdad, como en el caso de la verdad o falsedad de una proposición.

Un tercer momento en la concepción heideggeriana de la verdad —que no debe concebirse como una palabra definitiva, ya que hay textos posteriores de Heidegger que avanzan sobre el tema, e incluso una rectificación de ciertos lineamientos— se encuentra en el escrito “De la esencia de la verdad” (1930). De acuerdo con la propuesta de *Ser y tiempo*, en este trabajo se sostiene que, primeramente, la verdad es concordancia, coincidencia o adecuación —de la cosa con su esencia, o de la proposición con la cosa—. Mencionando la concepción tradicional de la verdad, Heidegger reconduce la concordancia a la apertura al ente. El factor novedoso se encuentra en la afirmación de que el fundamento de dicha apertura es la libertad; por lo tanto, “la esencia de la verdad es la libertad” (Heidegger, 1943: p. 117). No obstante, no debe creerse que esta concepción de la verdad

conduzca a una perspectiva subjetivista o “meramente” relativista.⁴ No es tampoco un planteo humanista el de Heidegger, proyecto que aparece claramente denunciado en los siguientes términos: “La resistencia frente a la proposición ‘la esencia de la verdad es la libertad’, se apoya en prejuicios, lo más tenaces son: la libertad es una propiedad del hombre; la esencia de la libertad no requiere, ni soporta, ningún cuestionamiento ulterior; todos saben lo que es el hombre.” (Heidegger, 1943: p. 118).

La libertad consiste en dejar-ser (*Seinlassen*) al ente; pero, a diferencia de la sumisión y la indiferencia, la libertad implica un *compromiso* (*Eingelassenheit*) con el develamiento del ente. Este compromiso remite a la apertura del *Dasein* como existente.⁵ Sin embargo, la esencia de la verdad requiere también de la no-verdad, dado que “en la libertad existente del *Dasein* acaece la ocultación del ente en su totalidad, es el ocultamiento” (Heidegger, 1943: p. 123). De este modo, el ocultamiento no es un aspecto derivado, o posterior, sino intrínseco a la totalidad del ente. Por esta vía, a través de la ocultación, la verdad se vincula con el *misterio* (*Geheimnis*)⁶. El develamiento es, simultáneamente, ocultación. Es esta relación con el misterio la que salva al hombre de la errancia y la caída en lo corriente.

A partir de los tres momentos mencionados podría establecerse una serie de afirmaciones acerca de la noción heideggeriana de la verdad: 1. Heidegger confronta la concepción que entiende la evidencia como un criterio de verdad; 2. la verdad tampoco es la *corrección* —aspecto destacado en la teoría de la correspondencia— dado que una instancia de verificación (*Bewährung*) no condice con su sentido originario; 3. la verdad indica, en su sentido originario, el “estado de abierto” del *Dasein* —del que depende los “estados de descubiertos” de los entes—; 4. el “ser verdadero”, que saca del “estado de oculto” a un ente, supone una ocultación correlativa; 5. el error no es la falsedad, sino una forma de la no-verdad intrínseca al ocultamiento.

⁴ “¿Poner la esencia de la verdad en la libertad no significa dejar la verdad al criterio del arbitrio del hombre? ¿Se puede socavar más profundamente la verdad que al abandonarla al antojo de este “junco vacilante”? (Heidegger, 1943: p. 117)

⁵ “El dejar-ser, es decir, la libertad, es en sí exponente, existente. La esencia de la libertad, mirada desde la esencia de la verdad, se muestra como la exposición en el desvelar del ente” (Heidegger, 1943: p. 119).

⁶ “La ocultación de lo oculto en su totalidad, del ente como tal, es decir, el misterio” (Heidegger, 1943: p. 23).

3. Después de Heidegger

La cuestión de la verdad es un tópico que recorre *todo* el *Seminario 17* de Lacan. Desde la promulgación de los cuatros discursos, constituidos en función de una estructura cuaternaria, siendo uno de sus lugares el de la verdad —al que Lacan, eventualmente, se refiere como lo *enmascarado* (p. 107), lo *reprimido* (p. 98), o bien lo que queda en disyunción con lo que cada discurso produce—, hasta un esclarecimiento alusivo de las distintas acepciones de la verdad que pueden encontrarse en la historia de la filosofía (como correspondencia, como redundancia, etc.), con menciones a Russell, Frege,⁷ Wittgenstein,⁸ Lacan vuelve a considerar con detenimiento la noción de verdad que incumbe al psicoanálisis. En este apartado corresponde explicitar las distintas indicaciones dispersas en el seminario, con el propósito de establecer una elaboración sistemática a partir de su interlocución con la concepción heideggeriana de la verdad.

En primer lugar, es notorio que Lacan menciona explícitamente nombres de filósofos pertenecientes a la tradición analítica. Asimismo, en este seminario Heidegger no es mencionado de modo directo, sino a través de expresiones que utilizan su vocabulario técnico: “Yo *Daseino* a brazo partido en esta ocasión” (Lacan, 1969-70: p. 202); o bien, “sirviéndose de la *aleteia* de un modo que, convengo en ello, no tiene nada de emocionalmente filosófico” (Lacan, 1969-70: p. 173). Pareciera, incluso, que estas afirmaciones fueran de tinte irónico respecto del fundador de la analítica existencial. Asimismo, Lacan evita mencionar a Heidegger, por ejemplo, cuando afirma “un célebre filósofo nos recordaba que de él provenía la *aleteia*” (Lacan, 1969-70: p. 174). Por lo tanto, cabe evaluar con detenimiento la incidencia y la participación de los aspectos esclarecidos en el apartado anterior sobre la teoría heideggeriana de la verdad en este seminario de Lacan para determinar su continuidad.

⁷ En estos términos remite Lacan a la notación fregeana: “Cuando decimos algo no hay necesidad de añadir que es verdad. Alrededor de este punto gira toda una problemática del juicio. Ya saben ustedes que el señor Frege plantea la pregunta con un trazo horizontal” (Jacques Lacan, 1969-70, p. 59)

⁸ Lacan describe la teoría de la verdad del *Tractatus* del modo siguiente: “Para este autor, la estructura gramatical constituye lo que él identifica con el mundo. La estructura gramatical, eso es el mundo. Y, en suma, lo único verdadero es una proposición compuesta de modo que comprenda la totalidad de los hechos que constituyen el mundo” (Jacques Lacan, 1969-70, p. 62)

Una de las primeras indicaciones de Lacan, retomada consecutivamente (p. 54) en el curso del seminario, es que “la verdad sólo puede decirse a medias” (Lacan, 1969-70: p. 36). Lejos de indicar una relativización de la verdad, esta referencia apunta a deslindar el interés de aprehender la verdad en función de una lógica binaria, verdad/falsedad, que tenga a la proposición como soporte discursivo. Este aspecto se pone de manifiesto en el vínculo que establece Lacan entre la verdad y el enigma, con las consecuencias que de aquí se desprenden para una teoría de la interpretación: “Un saber en tanto verdad –esto define lo que debe ser la estructura de lo que se llama una interpretación. Si he insistido en la diferencia entre la enunciación y el enunciado, es precisamente para que adquiriera sentido la función del enigma. El enigma es probablemente esto, enunciación.” (Lacan, 1969-70: p. 37)

El enigma es una forma de verdad que se pone en juego en la interpretación, dado que ésta no apunta a ser una declaración o una explicitación del contenido latente en el enunciado del analizante, sino un *decir* que se sustraiga, que se oculte a sí mismo como enunciado, para recuperar la enunciación del paciente. De modo concordante con el primer aspecto de la concepción de verdad esclarecida en un primer momento en la obra de Lacan —i.e. la verdad es un efecto *revelador* de la palabra— en este seminario la interpretación vuelve a ser el soporte del efecto de sentido que orienta hacia la palabra plena. De este modo, la verdad no es tampoco lo opuesto al error —cuarto aspecto mencionado en el primer apartado—, dado que “no hay nada en común entre el sujeto del conocimiento y el sujeto del significante” (Lacan, 1969-70: p. 50); ni puede ser reconducida al juicio ni a la estructura predicativa de la frase, ni debe ser complicada con una instancia de verificación —tercer aspecto señalado—. Esta última consideración es también formulada inicialmente con cierto tono irónico: “–*verdad* no es un término que deba manejarse fuera de la lógica proposicional, que hace de ella un valor reducido a la inscripción, al manejo de un símbolo, normalmente V, su inicial. Este uso, como veremos, está muy particularmente desprovisto de esperanza. Esto es lo que tiene de sano.” (Lacan, 1969-70: p. 58).

Que se trata de una afirmación mordaz se comprueba en que, en la misma clase de este seminario, Lacan afirma que “lo verdadero sólo se encuentra fuera de toda proposición” (Lacan, 1969-70: p.

66). Asimismo, en este contexto, es criticada la concepción de la verdad como síntesis y evidencia, atribuyendo a un autor en particular esta orientación: “la cosa empieza con el sinsentido forjado por Husserl” (Lacan, 1969-79: p. 60). La concepción husserliana de la verdad, comprometida con una “evidencia inmediata” y una “intuitividad presentificadora” podría ser adscrita al sujeto del conocimiento, o sujeto de la conciencia, pero no al sujeto del inconsciente. En este último caso, “la verdad, volvemos al principio, es sin duda alguna inseparable de los efectos de lenguaje” (Lacan, 1969-70: p. 65). Puede advertirse en esta afirmación que, a pesar del margen temporal que distancia este seminario de sus primeras formulaciones, Lacan sigue sosteniendo que la verdad es un efecto de lenguaje y que, por lo tanto, tampoco cabe interrogarla en función de su relación con una realidad que no sea discursiva. Con esta orientación es que Lacan vuelve a dedicarse a la relación entre verdad y fantasma a luz de un análisis del texto freudiano “Pegan a un niño”: “Lo que constituye a esta fantasma es ciertamente una proposición. ¿Podemos afectarla de algo, sea lo que sea, que se designe en términos de verdadero o falso? [...] esta proposición tiene efecto al sostenerse en un sujeto, sin duda, un sujeto tal como Freud inmediatamente lo analiza, dividido por el goce.” (Lacan, 1969-70: p. 69).

La articulación del saber y la verdad con el goce es el aspecto novedoso que Lacan propone sistemáticamente en el recorrido de este seminario, al punto de concretar fórmulas canónicas como que el saber “resulta ser el medio del goce” (Lacan, 1969-70: p. 51), mientras que, la verdad “es hermana de este goce prohibido” (Lacan, 1969-70: p. 71). De acuerdo con la concepción inicial de la enseñanza —que entreviera el saber como articulación significativa—, en este seminario, luego de la introducción de la teoría del objeto *a*, el saber se propone como un modo de tramitación de la satisfacción pulsional. Pero, como al goce perdido sólo se tiene acceso a través de la articulación significativa, esa vía privilegiada de pérdida implica también un modo de recuperación, la verdad, que el fantasma freudiano *un niño es pegado* ejemplifica de manera prístina. Que la fase inconsciente de dicho fantasma deba ser reconstruida a través de la articulación significativa demuestra de qué manera el goce se fija en un sentido oscuro. “Este sentido oscuro es el de la verdad” (Lacan, 1969-70: p. 54).

En función del apartado anterior —luego de comprobar la permanencia de los distintos componentes iniciales de la teoría lacaniana de la verdad en este seminario—, cabe precisar un aspecto que el desarrollo de la concepción heideggeriana permite esclarecer: la relación ocultación/desocultar. Por un lado, Lacan destaca que “ninguna verdad podría localizarse si no fuera por el campo donde eso enuncia como puede” (Lacan, 1969-79: p. 66); por otro lado, afirma que al discurso del amo —discurso ordinario del analizante— “su verdad se le oculta” (Lacan, 1969-70: p. 83), y que es propio de la “subversión analítica” (Lacan, 1969-70: p. 84) intervenir de modo tal que esa verdad —la división del sujeto respecto del goce— sea puesta de manifiesto, no a través de un esclarecimiento conciente, sino poniéndola a trabajar con la interpretación. El discurso analítico, a diferencia del discurso de la ciencia, que “sólo puede sostenerse en la lógica haciendo de la verdad un juego de valores, eludiendo de forma radical toda su potencia dinámica” (Lacan, 1969-70: p. 95), apunta a una verdad que debe ser extraída de un “campo” de enunciación que la precede. Por eso es que Lacan sostiene que “lo que se espera de un psicoanalista es que [...] haga funcionar su saber como término de verdad” (Lacan, 1969-70: p. 56), esto es, que su intervención desarticule la cadena significativa para promover el alumbramiento de la división del sujeto.⁹ Sin embargo, Lacan no deja de destacar que ese efecto no es más que el resultado de una operación transitoria, ya que el discurso regresa inmediatamente a su oscuridad: “[...] si esto ha permanecido durante tanto tiempo en la oscuridad en cuanto al discurso del amo, es precisamente porque está en un lugar que, por su propia estructura, enmascara la división del sujeto. [...] La verdad, les digo, sólo puede enunciarse con un medio decir y les he dado como modelo el enigma” (Lacan, 1969-70: p. 108)

De este modo, Lacan insiste en destacar el carácter de locución enigmática con que la verdad se presenta en el dispositivo analítico. Luego de sostener que la intervención del analista desoculta la verdad reprimida en el discurso del amo, y que esa verdad no debe ser entendida en términos lógico-formales, sino como un efecto de división del sujeto en relación con una satisfacción pulsional que desconoce, la concepción lacaniana de la verdad —en consonancia con el “estado de abierto” propuesto por Heidegger— apunta a una transmutación respecto del hablar ordinario. En un último

⁹ “El saber cae al rango de síntoma [...] Y ahí, llega la verdad. [...] El efecto de verdad no es más que una caída de saber” (Jacques Lacan, 1969-70: p. 202).

apartado, destinado a las conclusiones y perspectivas, extraeremos algunas consecuencias de este planteo para la concepción del cumplimiento de la regla de la asociación libre en el dispositivo analítico.

4. La verdad y la regla fundamental

La comprobación de la incidencia conceptual de la teoría heideggeriana de la verdad en la noción lacaniana de la verdad podría aplicarse clínicamente en distintos niveles. En este apartado nos detendremos solamente en el cumplimiento de la regla fundamental en la iniciación del tratamiento analítico.

El padecimiento no es condición suficiente del inicio de un análisis. Porque si bien la queja enlaza al Otro, es preciso también que “el análisis sea un umbral, que haya para ellos [los que padecen] una demanda *de verdad*” (Lacan, 1975, Cursiva añadida). Este umbral se traduce en el pedido de desembarazarse de un síntoma. Sin embargo, tampoco esta condición pareciera ser suficiente. Ya en su escrito “La dirección de la cura y los principios de su poder” (1958) Lacan afirmaba otra condición, esta vez taxativa: “Es pues gracias a lo que el sujeto atribuye de ser (de ser que sea en otra parte) al analista, como es posible que una interpretación regrese al lugar desde donde puede tener alcance sobre la distribución de las respuestas” (Lacan, 1958: p. 571).

Esta expresión de Lacan podría ser parafraseada, y explicitada en sus componentes, con los siguientes términos: 1. el “en otra parte” indicado remite a un lugar distinto que el del Otro de la transferencia; 2. que ese *otro lugar* es condición de la eficacia de la interpretación sobre (esa respuesta que es) el síntoma, es algo evidente siempre que la interpretación consiste en oponerse a la transferencia; 3. sin embargo, lo que cabe interrogar es el estatuto de esa “atribución” que, por el lado del sujeto, permitiría cierto franqueamiento de la constatación *continua* de ese Otro que el fantasma hace consistir.

Además, cabría interrogar la participación del analista en esa “atribución”, según la oferta de la regla fundamental de la asociación libre. Una referencia freudiana de este momento específico podría encontrarse en “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico” (1912), cuando Freud parafrasea el contenido de la regla a partir del “sacrificio de franquearse con una persona ajena” (Freud, 1912: p. 116). De este modo, el cumplimiento de la regla de asociación libre dista mucho de ser entendido como un imperativo de hablar (de cualquier cosa, o cuestiones “desagradables” por su contenido); muy por el contrario, pareciera que el cumplimiento de la regla es una invitación a formular aquello que “es bien conocido y [se] debería contar” (Freud, 1905[1901]: p. 17). A las condiciones de no omisión y evitación de sistematicidad —esclarecidas por Lacan en su escrito “Más allá del principio de realidad” (1936)—, entonces, se añadiría una tercera dimensión: la de actualizar un decir que tenga valor de acto, esto es, que importe en lo real y tenga estatuto de verdad. Por eso Lacan afirma en “La dirección de la cura...” esta consecuencia propia del cumplimiento de la regla analítica con cierto tono de fatalidad: “Nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda”¹⁰ (Lacan, 1958: p. 596).

En esta referencia puede comprobarse que la verdad que incumbe a la práctica analítica es la que descubre un *decir* arrancado a la vacilación y la duda. Para este decir ya no cabe la consideración proposicional de un valor lógico de verdad (o falsedad), como tampoco decide su estatuto el que remita a una realidad extra-lingüística. Es importante destacar que el correlato subjetivo de esta enunciación se encontraría, según el modo en que Freud parafrasea la regla analítica en su artículo “Sobre la iniciación del tratamiento” (1913), en el cumplimiento de una “promesa de sinceridad” (Cf. Freud, 1913: p. 136). Antes que concebir esta sinceridad como una actitud imaginaria —bajo el término de la actitud yoica, de confianza o desconfianza, que el paciente pueda tener hacia el dispositivo, aspecto al que Freud nunca prestó demasiada importancia (Cf. Freud, 1913: pp. 126-128)—, sería prolífico aproximarla a la apertura (*Offenheit*) que se espera que el analista ponga en marcha con su intervención. La “atribución de ser” al analista, lejos de ser una respuesta espontánea

¹⁰ La referencia a lo “temible” en esta cita podría motivar un decurso propio para una elaboración específica acerca de la cuestión. No obstante, no nos detendremos sobre este tópico en el presente artículo, abocado en su último tramo a la regla fundamental.

al cumplimiento mecánico de una norma que prescribe hablar, requiere del descubrimiento del decir como verdad. De este modo, la subversión analítica no apuntaría tanto a un convencimiento epistémico como una conversión ética del ser hablante. Quizás a esto se refería Lacan cuando, al parafrasear la invitación al dispositivo analítico, afirmaba: “Vamos, diga cualquier cosa, será maravilloso” (Lacan, 1969-70: p. 55).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, S.** (1988). “Fragmento de análisis de un caso de histeria (Caso Dora)”. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. VII, pp. 1-108). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1905[1901]).
- ___, (1988). “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 111–120). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1912).
- ___, (1988). “Sobre la iniciación del tratamiento”. En J. Strachey (Ed.) y J. L. Etcheverry y L. Wolfson (Trads.). *Obras completas* (Vol. XII, pp. 125–145). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu (Trabajo original publicado en 1913).
- Heidegger, M.** (1986) *Ser y tiempo*. José Gaos (Trad.), México: FCE (1927).
- ___, (1999) *Introducción a la filosofía*. M. Jiménez Redondo (Trad.). Madrid, Cátedra (1928-1929).
- ___, (1970) “De la esencia de la verdad”. En *¿Qué es metafísica?*, Buenos Aires, Argentina: Siglo Veinte (Trabajo original de 1930 y publicado en 1943)
- Lacan, J.** (2002). “Más allá del principio de realidad”. En Lacan y Tomás Segovia (Trad.). *Escritos 1* (pp. 67-85). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1936 y publicado en 1966)
- ___, (2002). “Acerca de la causalidad psíquica”. En Lacan y Tomás Segovia (Trad.). *Escritos 1* (pp. 142-183). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1946 y publicado en 1966)
- ___, (2002). “Intervención sobre la transferencia”. En Lacan y Tomás Segovia (Trad.). *Escritos 1* (pp. 204-215). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1951 y publicado en 1966)

- ___, (2002). "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis". En Lacan y Tomás Segovia (Trad.) *Escritos 1* (pp. 227-310). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1953 y publicado en 1966)
- ___, (2002). "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis". En Lacan y Tomás Segovia (Trad.) *Escritos 1* (pp. 384-418). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1955 y publicado en 1966)
- ___, (2002). "La dirección de la cura y los principios de su poder". En Lacan y Tomás Segovia (Trad.) *Escritos 2* (pp. 565-626). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1958 y publicado en 1966)
- ___, (2002). "La ciencia y la verdad". En Lacan y Tomás Segovia (Trad.) *Escritos 2* (pp. 834-858). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI (Trabajo original de 1965 y publicado en 1966)
- ___, (1981) *El seminario Libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. R. Cevasco y V. Mira Pascual (Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós (1953-1954)
- ___, (1992) *El seminario Libro 17: El reverso del psicoanálisis*. E. Berenguer y M. Bassols (Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós (1969-1970)
- Lafont, C.** (1997) *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Madrid, España: Alianza.
- Riu, F.** (1966) *Ontología del siglo XX (Husserl, Hartmann, Heidegger y Sartre)*, Caracas, Universidad Central de Venezuela.