



# Verdad, palabra e historia en Lacan (1946-53)

AGUSTÍN KRIPPER

## Introducción

Puede afirmarse que la reflexión sobre la verdad nunca dejó de preocupar a Jacques Lacan. A pesar de encontrarse ella prácticamente ausente en su tesis de doctorado, *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (1932), se aprecia cómo en un escrito tan temprano como “Más allá del ‘principio de realidad’” ya procuraba delimitar una forma de ciencia psicológica independiente de la vieja psicología heredera de una noción de verdad propia de una filosofía anticuada (Lacan, 1936: 69). Y sin embargo, tres lustros más tarde Lacan afirmaba que no toda ciencia posee la misma relación con su objeto, puesto que a diferencia de las ciencias físicas, las ciencias del hombre “no pueden eludir la pregunta sobre su sentido, ni impedir que la respuesta se imponga en términos de verdad” (Lacan, 1950: 117). En todo caso, se diría que en el ínterin cambió el estatus, sino la concepción misma, de la verdad, a partir de pensarla en sus relaciones con la palabra<sup>1</sup> y la historia.

Por lo general, la bibliografía introductoria de la obra de Lacan tiende a suponer que la reflexión sobre el lenguaje emergió con su apropiación de la teoría de Saussure y la consiguiente elaboración de la doctrina del significante, estableciéndose un límpido corte entre el momento de las elaboraciones previas en torno a lo imaginario, relativas al estadio del espejo, y el posterior período del primado de lo simbólico (véase el ejemplo más reciente: Assoun, 2003: 67). Sin embargo, la introducción del lenguaje en la obra de Lacan fue indisociable de ciertos movimientos conceptuales facilitados por su diálogo con la filosofía –y, muy especialmente, con la de Martin Heidegger–,<sup>2</sup> así como también fue inseparable de la aparición

---

<sup>1</sup> En francés *parole* significa “palabra” en el sentido del acto de hablar (en castellano, p. ej., “dar la palabra” o “tomar la palabra”) y a veces puede traducírsela por “habla”, pero no debe entenderse como un vocablo (en francés, *mot*).

<sup>2</sup> Es sabido que Lacan comenzó a estudiar la filosofía de Heidegger a mediados de los años '30 (Roudinesco, 1993:138), ubicándose la referencia más temprana en su recensión del libro de Eugène Minkowski, *Le Temps vécu. Étude phénoménologique et psychopathologique*, del año 1935.



del problema de la verdad en su articulación con la historia del sujeto –y, en última instancia, con el inconsciente.

El presente trabajo busca esbozar las elaboraciones relativas a la noción de verdad realizadas por Lacan entre 1946 y 1953, fundamentalmente como consecuencia de la progresiva sistematización en la implementación de ciertos conceptos heideggerianos (cuya apropiación, a pesar de no ser fiel a la ortodoxia, le permitió a Lacan articular su discurso con consistencia). Tres fueron las nociones que emergieron y se articularon progresiva y solidariamente: la verdad, la palabra y la historia. Podemos situar dos momentos de esa progresión: un primer período (entre 1946 y 1953) donde se dio un uso disperso y un segundo período (a partir de 1953 con “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”) donde tuvo lugar un uso sistemático.

### **La articulación de sentido y verdad en “Acerca de la causalidad psíquica” (1946)**

Tras la finalización de la segunda guerra mundial, en una época en que –como relatara el propio Lacan– “maduraba mi dificultad de tener que reanimar, en un grupo todavía disperso, una comunicación reducida hasta entonces al grado de ser casi analfabeta –freudianamente hablando” (Lacan, 1961: 181), Lacan presentó en el Coloquio de Bonneval sobre la psicogénesis, organizado por Henri Ey, una comunicación que quedó plasmada en el escrito “Acerca de la causalidad psíquica” (1946). Allí Lacan discute con la teoría órgano-dinamista de Henri Ey, según la cual: la enfermedad mental remitía en última instancia a ciertas alteraciones funcionales de sustrato orgánico; el delirio no era más que un error del sujeto; por lo que la locura coartaba la libertad psicogenética. Un profundo dualismo subyacía a esta propuesta, a la que Lacan, por su parte, contrapone que: la locura tiene que ver con el ser mismo del hombre; la creencia delirante no es un error, sino un desconocimiento que supone que lo negado fue reconocido en algún momento (lo prueba el hecho de que la alucinación interpele al sujeto); la locura es el límite de la libertad.

El movimiento fundamental de Lacan consiste en elevar la locura al estatus de un fenómeno que no posee una causalidad orgánica –prescindiendo de toda clase de dualismo para explicar su etiología–, sino una causalidad “psíquica”. Pero es preciso no confundir esta causalidad con el modelo de la psicogenia presentado en su tesis de psiquiatría de 1932 (entendido como una “reacción” de la “personalidad” en base a nociones



de Jaspers y Kretschmer). Aquí el fenómeno de la locura “no es separable del problema de la significación para el ser en general, es decir, del lenguaje para el hombre” (Lacan, 1946: 156).<sup>3</sup> Cabe precisar que Lacan todavía no distingue conceptualmente la noción de palabra de la concepción de lenguaje: “la palabra no es signo, sino nudo de significación [...]. Es, por fin, una imagen del sentido como sentido, que para descubrirse tiene que ser develado” (Lacan, 1946: 157). El signo muestra una realidad; la palabra posee una significación o un sentido a ser develado.

Entonces, la locura se vincula no con la realidad orgánica, sino con el sentido de la realidad. Pero Lacan precisa algo más: “la cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura” (Lacan, 1946: 144). Por ende, en el fenómeno de la locura vemos anudarse sentido y verdad para dar cuenta de su naturaleza. Por su parte, además, el lenguaje se caracteriza por estar “atravesado de parte a parte por el problema de la verdad” (Lacan, 1946: 156). Y esta verdad encuentra su más reciente expediente en “la radical ambigüedad indicada por Heidegger allí, desde que verdad significa revelación” (Lacan, 1946: 157). Por ende, la propuesta de Lacan hace confluir la idea de un sentido que se devela con la de una verdad reveladora. Y por ser la posibilidad de la locura una posibilidad inherente a todo hombre (el “límite de la libertad”), esa articulación entre verdad y sentido se generaliza a la condición humana.

Con esos argumentos Lacan establece que la locura concierne al ser del hombre, algo no relativo a lo orgánico sino al nivel del lenguaje. Así, los delirios patentizan la aparición de un sentido des-conocido que se devela siguiendo el modelo “ambiguo” de la verdad propio de Heidegger. En base a estas afirmaciones, Lacan alinea la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis con las ciencias humanas, que se diferencian de las ciencias físicas por poseer un régimen de cientificidad no reducible a la objetividad. En efecto, en las ciencias del hombre “el uso de la palabra [...] compromete al ser mismo de su objeto” (Lacan, 1946: 151). De este modo, Lacan articula un proyecto de “psicología concreta” entendida en los términos de Politzer (Lacan, 1946: 152 y 168): el estudio del drama aprehendido en estructuras de sentido. El objeto de dicha psicología sería la *imago*, el concepto que determinaría la causalidad de la locura.

---

<sup>3</sup> “La cuestión de la verdad condiciona en su esencia al fenómeno de la locura, [que] tiene que ver con el ser mismo del hombre” (Lacan, 1946: 144). Por ende, habría que relativizar la afirmación Balmès de que Lacan recién en 1954 introdujo la dimensión de la palabra como revelación del ser (Balmès, 1999: 23).



En definitiva, queda claro que si bien la dialéctica de la enajenación del sujeto que Lacan utiliza para explicar la locura (y que aquí paso por alto) se basa en nociones más bien propias de Hegel-Kojève<sup>4</sup> (y hacer una distinción de ambos para Lacan supondría otro trabajo), es evidente que aquí despunta un recurso a Heidegger para pensar la (des-) ocultación del sentido. Comienza a darse subrepticamente un viraje de lo imaginario a lo simbólico –pero donde lo simbólico no es el universo reglado ni menos aún el significante, sino el sentido. Por lo demás, en este momento de la obra de Lacan, el trasfondo de una “psicología concreta” dificulta desentrañar cuánto hay de Politzer y de Heidegger en la concepción del sentido.<sup>5</sup> Por último, si antes se dijo que la psicogenia no se corresponde con la noción tesis de 1932, es porque ahora sentido y verdad comienzan a articularse de una forma absolutamente novedosa, y que culminaría en “La cosa freudiana” (1955) con una directa equiparación del inconsciente con la verdad.

### **La emergencia de la historia en sus relaciones con la verdad y la palabra (1950-53)**

Durante el período de 1950-53, con la elaboración del retorno a Freud (proclamado oficialmente en 1953 con “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”), Lacan comenzó a exponer en forma más o menos sistemática las sucesivas lecturas que realizó de algunos historiales freudianos y que lo llevaron a profundizar su reflexión sobre la articulación entre sentido y verdad. Esto tuvo el efecto, por un lado, de consolidar la importancia de la palabra para el psicoanálisis (y afinar su distinción respecto del lenguaje), y, por otro lado, de introducir la historia como una dimensión fundamental de la cura psicoanalítica.

Como se verá, este desarrollo terminó por sistematizarse finalmente en “Función y campo...”. Durante este período de 1950-53, cabe destacar que Lacan: 1) en 1951, presentó en un congreso de psicoanálisis su lectura del caso de Dora (“Intervención sobre la transferencia”); 2) entre 1951 y 1952, llevó adelante dos seminarios, uno donde comentó el historial del hombre de los lobos y otro donde se detuvo en el historial del hombre

---

<sup>4</sup> Me refiero a los cursos sobre Hegel dictados por Kojève entre 1933 y 1939 (Kojève, 1933-39).

<sup>5</sup> Dejo para un trabajo posterior la elucidación de lo que considero una pieza que es clave en la teorización del Lacan de esta época y que hasta ahora ha sido pasada por alto: los efectos de la crítica politzeriana de la metapsicología freudiana en la concepción lacaniana de la latencia del sentido y el recurso a Heidegger.



de las ratas; 3) finalmente, en 1952 dio una conferencia sobre el hombre de las ratas 1952 (“El mito individual del neurótico”) y en 1953, dos meses antes de “Función y campo...”, dio otra donde presentó los tres registros que en adelante ordenaron su enseñanza (“Simbólico, imaginario y real”).

1) La verdad quedó engarzada a la palabra en “Intervención sobre la transferencia” (1951): Lacan define la experiencia analítica como un diálogo entre dos sujetos que no se vale más que de palabras y cuyo “curso debe proseguirse según las leyes de una gravitación que le es propia y que se llama la verdad” (Lacan, 1951: 205). Pues según mostró Freud, hay enfermedades que hablan, y que al hacerlo dicen una verdad.

El argumento del escrito se apoya en el progreso de la cura (o del sujeto) de Dora, cuya exposición, según Lacan, sigue al pie de la letra la serie de inversiones dialécticas en que dicha cura se realiza. Esta dialéctica escande “las estructuras en que se trasmuta para el sujeto la verdad, y que no tocan solamente a su comprensión de las cosas, sino a su posición misma en cuanto sujeto del que los objetos son función” (Lacan, 1951: 207). Como es sabido, en el caso de Dora se topó Freud con los fenómenos de transferencia, entendidos como obstáculos, que condicionaron la interrupción del tratamiento por parte de la joven. Lacan se aboca a una lectura de la transferencia en términos dialécticos: como dialéctica intersubjetiva oscila entre los sucesivos desarrollos de verdad del lado de Dora, a los cuales responden las distintas inversiones dialécticas ocasionadas por las interpretaciones del lado de Freud.

Más allá de los detalles del historial, la elucidación del caso le permite a Lacan mostrar que si el tercer desarrollo de verdad no recibe su inversión dialéctica, es debido al fracaso de Freud en la maniobra transferencial a causa de sus prejuicios. Por tal motivo, Lacan sostiene que la transferencia como obstáculo indica los momentos de errancia y de orientación del analista, pues es “la aparición, en un momento de estancamiento de la dialéctica analítica, de los modos permanentes según los cuales [el sujeto] constituye sus objetos” (Lacan, 1951: 214). Frente a ese punto muerto, el analista que interpreta debidamente la transferencia no hace otra cosa que “llenar con un engaño [...] [que] vuelve a lanzar el proceso” (Lacan, 1951: 214).

Por su neutralidad, Lacan equipara el analista al “puro dialéctico que, sabiendo que todo lo que es real es racional (e inversamente), sabe que todo lo que existe, y hasta el mal contra el que lucha, es y seguirá siendo



siempre equivalente en el nivel de su particularidad, y que no hay progreso para el sujeto si no es por la integración a que llega de su posición en lo universal: técnicamente por la proyección de su pasado en un discurso en devenir” (Lacan, 1951: 215). El psicoanálisis debe apuntar, pues, a lo que Lacan llama una “ortodramatización” de la subjetividad del paciente, es decir, a lo que podemos entender como la manifestación de la verdad del sujeto.

Entonces, el movimiento principal que aporta este escrito refiere al uso de la transferencia por parte del analista para permitir los desarrollos (nótese que aquí no se habla de develación) de la verdad. Teniendo en cuenta, como se indicó más arriba, esta decisiva afirmación del lazo entre la verdad y la palabra, sorprende por cierto la ausencia de todo recurso a Heidegger –explícito, y hasta diríase implícito– para argumentar la postura. En todo caso, el texto parece ser más tributario de Hegel-Kojève, por ser una dialéctica con sucesivas inversiones, siendo que “todo lo real es racional” y que el progreso del sujeto se da por “una integración” de lo particular en lo universal (entiéndase: de los elementos que al comienzo están al margen de la conciencia). Sin embargo, habría que subrayar dos cosas: primero, que esta integración de lo particular a lo universal se trastoca como al pasar en una “proyección de su pasado en un discurso del porvenir”. He aquí que la dimensión de la historia hace su tímida entrada. Por lo que, de aquí en más –segundo elemento a subrayar– la “integración” adquiriría una significación cada vez relativa a la historia.

2) Hacia 1952, en continuidad con lo antedicho, la dimensión de la historia empezó a cobrar relieve en el seminario sobre el hombre de los lobos, y ya en la tercera clase el análisis es definido como “algo que debe permitir al sujeto asumir plenamente lo que ha sido su propia historia” (Lacan, 1952a, clase 3). Según la lectura lacaniana del historial de Freud, la observación de este último se centra en la búsqueda de los acontecimientos traumáticos de la primera infancia para el sujeto: la escena primitiva del coito parental, cuya reminiscencia por parte del sujeto nunca pudo obtenerse, sino que hubo de ser reconstruida. Esto conduce a Lacan a diferenciar la realidad del acontecimiento de su historicidad: esta última es la impresión que explica el comportamiento ulterior del sujeto (en el caso del hombre de los lobos, lo explica por ser pasible de ser asumida por el sujeto como su historia).



Ahora bien, al despejarse la diferencia entre la realidad y la historicidad del acontecimiento, surge la pregunta por la naturaleza de esa historicidad. A lo que Lacan responde: “la historia es una verdad que tiene como propiedad que el sujeto que la asume depende de ella en su constitución misma de sujeto, y esta historia depende también del sujeto mismo, pues él la piensa y la repiensa a su manera” (Lacan, 1952a, clase 3). Por primera vez, Lacan afirma solidaridad entre verdad e historia. Pero, además, asevera que si bien el sujeto está condicionado por su historia, a su vez esa historia depende de lo que el sujeto haga con ella, y en eso reside su carácter de verdad. Queda abierta, no obstante, la pregunta por el modo como un sujeto toma posición respecto de la historia. Mas ella es respondida, quizá no explícitamente, por Lacan: “la experiencia de Freud exige que el sujeto que habla realice en cierto campo –el de las relaciones simbólicas– una difícil integración: la de su sexualidad, que es una realidad que le escapa en parte, en la medida en que ha fracasado en simbolizar [o “memorizar simbólicamente”, como sostiene en otra clase] de una manera humana ciertas relaciones simbólicas” (Lacan, 1952a, clase 3). El psicoanálisis, por ende, hace que hablar permita integrar algo (la sexualidad) cuya simbolización (en el sentido de integración en la memoria –dando otro paso más: en la historia) fracasó. Lo que significa: la palabra en la cura concierne a la posición que el sujeto toma respecto de su historia (si acaso el sujeto no es esa misma posición), o, lo que es lo mismo: “la experiencia psicoanalítica se sitúa para el sujeto en el plano de su verdad” (Lacan, 1952a, clase 3).

De este modo, puede afirmarse que la dimensión de la historia es algo que solo emerge en su plenitud con el análisis del problema del recuerdo de la escena primitiva del hombre de los lobos, y que dicha dimensión viene a ser leída a partir de la clave de la verdad, cuyo desarrollo esbozamos más arriba. Cabe subrayar, con respecto a la función de la palabra, que en este seminario ella es reafirmada en su capacidad para desconocer o mentir sobre algo porque posee una relación con lo que ha reconocido negándolo. Pero a esto se agrega una característica novedosa de la palabra, ya implícita en “Intervención sobre la transferencia”. En ese momento, se afirmaba la idea de que la palabra regía el curso de la transferencia, pero esa palabra aparecía resaltada en su faz de obstáculo a la cura, quedando su aspecto positivo –a pesar de estar supuesto– en segundo plano. Ahora se destaca la idea de que la palabra es un don que posibilita la relación de transferencia, en tanto y en cuanto su donación va del sujeto al analista. Este es un aspecto positivo, en contraposición



a la función de desconocimiento, de la palabra: el analista es reconocido “como garante de esta palabra y asegura que no la cambia, que continuará velando por ello” (Lacan, 1952a, clase 5). Y por ir el don del sujeto al analista, el sujeto solo se hace reconocer al final.

3) Pocos meses más tarde, en “El mito individual del neurótico” (1952b), Lacan afirma que la experiencia analítica no es objetivable. Este tópico, que ya aparecía en “Acerca de la causalidad psíquica”, es llevado un paso más lejos: el psicoanálisis “siempre implica la emergencia en su propio seno de una verdad que no puede ser dicha, pues lo que la constituye es la palabra” (Lacan, 1952b: 15). Esta articulación parece poseer un carácter: al hablar, el paciente constituye la verdad, pero ella no puede ser dicha “porque sería preciso de algún modo decir la palabra misma, y que es lo que estrictamente hablando no puede ser dicho en calidad de palabra” (Lacan, 1952b: 15). En realidad, si no quiere confundirse las expresiones de Lacan, es preciso no perder de vista que la discusión aquí es con la objetivación de la experiencia: debido a esta imposibilidad de la palabra de captarse a sí misma y a su movimiento de acceso a la verdad, ella solo puede expresar la verdad de un modo mítico.<sup>6</sup> En otros términos, se accede a la verdad por la producción de la palabra que es el mito –en este caso, el Edipo: “aquello que en la teoría psicoanalítica concretiza la relación intersubjetiva [...] es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito” (Lacan, 1952b: 16).<sup>7</sup>

Finalmente, en “Simbólico, imaginario y real” (1953), la concepción de la palabra como un don que garantiza el reconocimiento del sujeto es desarrollada a partir de los ejemplos de la contraseña y el lenguaje del amor: tanto en un caso como en otro hay una designación que permite a los sujetos saberse recíprocamente. Pero, una vez más, aparece un nuevo aspecto de la palabra: en tanto y en cuanto ella es pronunciada verdaderamente, “los dos *partenaires* ya no sean los de antes” (Lacan, 1953a: 31). Esto es válido sobre todo para el caso de cierta forma de designación: la frase “tú eres mi mujer” transforma a quien la afirma en el

---

<sup>6</sup> Aquí se esboza ya lo que más tarde sería más tarde la recusación de todo “metalenguaje” (tras cierto anhelo por él) por parte de Lacan. A mi juicio, este punto ilustra bastante bien dos cosas. Por una parte, que –a diferencia de lo que a veces podría creerse– la gran mayoría de las soluciones que Lacan da a los problemas no son definitivas, sino que retornan desde distintas perspectivas y con distintos nombres. Y por otra parte, que muchas veces no por ser posteriores las formulaciones de Lacan son más atinadas.

<sup>7</sup> En este punto, puede observarse al pasar que la función de la *imago* de concretizar la experiencia psicoanalítica se vería relegada por el papel del mito.





hombre respecto de quien se la predica, y esto acontece “en virtud de la función interhumana del símbolo” (Lacan, 1953a: 31). Por último, en esta conferencia se afianza la doble faz de la palabra, subyacente a “Intervención sobre la transferencia”, y ya un poco más explicitada en el seminario sobre el hombre de los lobos: la palabra no es más que cierta manera de hacerse reconocer, pues en la palabra amordazada del neurótico, “por no realizar el orden simbólico de una manera viva, el sujeto realiza imágenes desordenadas que lo sustituyen” (Lacan, 1953a: 33). Lo uno corresponde a lo que dos meses más tarde Lacan denominaría “palabra plena”, mientras que lo otro, a la “palabra vacía”.

Para sintetizar, entonces, ha podido verse cómo durante 1950-53 el vínculo entre palabra y verdad afirmado en 1946 no hizo más que afianzarse a partir de su articulación con una tercera noción: la historia. La reflexión sobre el trauma en el caso del hombre de los lobos, por una parte, y, en un nivel más general, sobre todos los historiales freudianos que participan en este movimiento anticipado del retorno a Freud, por otra, dan muy bien cuenta de cómo el sujeto se le apareció a Lacan cada vez más determinado por (y determinante de) la forma en que se realiza su pasado. Por su parte, el complejo de Edipo, crucial en la particular integración de cada sujeto, se comprendió en términos de mito, o sea, de producción de la palabra. En suma, pudo pensarse la elaboración de la palabra: como gravitante en torno a la verdad en la experiencia psicoanalítica; como función de desconocimiento (por el yo) en la transferencia-obstáculo; como garantía de reconocimiento (por el analista) en la transferencia-motor; luego, más aún, como constitutiva de la verdad en tanto relato mítico; finalmente, como creadora de realidades. Todo lo cual condujo un poco más tarde a la oposición sistematizada entre dos vertientes de la palabra: vacía y plena, inauténtica y auténtica, engañosa y verdadera, etc., con sus correlativas formas de transferencia (transferencia imaginaria-resistencial y transferencial simbólica-motor).

En definitiva, la serie verdad-palabra-historia se fue complejizando cada vez más, en un estado de imbricación tal que la palabra, en su infatigable movimiento, apareció como capaz de constituir o revelar una verdad que no era sino la de los acontecimientos del sujeto, pero provistos de un valor histórico en continuo cambio por la dependencia de la relación con la posición del sujeto (y la determinación de este por aquel). Este entramado se plasmó de manera definitiva y sistemática en lo que fue y quiso ser la carta de presentación de Lacan: “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1953).



## **El uso sistemático de las nociones heideggerianas en “Función y campo...” (1953)**

En el escrito que quedó asentado tras el famoso “Discurso de Roma”, Lacan destaca la idea de un retorno a Freud por medio de la valorización de la palabra en el psicoanálisis. Esto no puede sorprender, tras el detenido examen de los antecedentes expuesto más arriba. De los múltiples autores y fuentes que inspiran a Lacan en este escrito, Hegel-Kojève ya tenía larga data, y quienes aparecen como más novedosos son Lévi-Strauss y Heidegger. No me ocuparé del primero, existiendo documentados estudios al respecto (Zafiroopoulos, 2001 y 2003), pero solo indicaré que no hacía más de cuatro o cinco años que Lacan había descubierto a Lévi-Strauss. En cambio, a Heidegger lo conocía de hacía casi veinte años, y esto por partida doble, pues sería preciso destacar una influencia directa del filósofo sobre el psicoanalista por su lectura, pero asimismo una influencia indirecta por el Hegel heiddegerizado de Kojève (sin contar una tercera influencia todavía más general: la del campo intelectual). Como vimos más arriba, desde 1946 acontece un uso de los conceptos heideggerianos en los textos de Lacan. No obstante, lo que diferencia este momento del período anterior es que ahora el uso de las nociones de Heidegger alcanza, como se verá, un grado sistemático. Por lo tanto, en lo que sigue se presentará la forma en que Lacan dio su configuración a las tres nociones que se viene siguiendo como hilo conductor: la verdad, la palabra y la historia (algunos de estos análisis ya fueron esbozados en Kripper y Ramírez, 2010).

De los tres apartados con que cuenta “Función y campo...”, es sin duda el primero, “Palabra vacía y palabra plena en la realización psicoanalítica del sujeto”, donde se despliega –como en ninguna otra parte en la obra de Lacan, quizá– el recurso explícito a Heidegger. Trataré de obviar las resonancias de los precedentes trabajos de Lacan expuestos hasta ahora en todos los planteamientos siguientes (como se observa que sucede ya a continuación). Lacan parte del siguiente razonamiento: dado que el psicoanálisis solo tiene un médium, la palabra del paciente, es necesario examinar la naturaleza de ese medio. Este gesto podría calificarse sin dificultad de fenomenológico: la “experiencia psicoanalítica” debe elucidarse a partir de no más que ella misma, prescindiéndose en un primer tiempo de todo recurso a la metapsicología –un gesto que, sin duda, tiene su precedente en lo que él mismo llamó su “descripción fenomenológica de la experiencia psicoanalítica” (Lacan, 1936: 75).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> En este punto, habría que observar y preguntarse si ese designio de describir fenomenológicamente la experiencia psicoanalítica quedó abandonada tras 1936, o si no asistimos a una continua reelaboración de los términos y los modos en que dicha reelaboración se aborda (como se observa, por lo//



Ante todo, es preciso que cualquier palabra tenga un oyente capaz de responder, aunque más no fuera el silencio: “toda palabra llama a una respuesta” (Lacan, 1953b: 237). Advuértase que Lacan adjudica a la palabra las características que Heidegger otorga la *Rede* en el párrafo §34 de *Ser y Tiempo*: “como estructura existencial de la aperturidad del Dasein, el discurso es constitutivo de la existencia del Dasein. Al hablar discursivo le pertenecen las posibilidades de escuchar y del callar” (Heidegger, 1927: 180). Más aún, la función positiva atribuida por Lacan (desde un punto de vista clínico) al callar, puede leerse claramente en Heidegger: “el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre, y proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la impresión de la trivialidad. Pero callar no significa estar mudo [...] Solo en el auténtico discurrir [*echten Reden*] es posible un verdadero callar” (Heidegger, 1927: 183). Nótese que otra traducción posible de *echten Reden* es “palabra auténtica”, expresión usada frecuentemente por Lacan.

Ese llamado del sujeto que va más allá del vacío de su decir, es un llamado a la verdad. Por ende, de entrada Lacan discrimina dos modos en que se modula la palabra: palabra plena y palabra vacía. Este esquema supone la diferenciación de dos entidades bien distintas: por una parte, el yo (instancia enajenante, perteneciente a la dimensión de lo imaginario, a cuya forma total de coaptación el sujeto se arroja por anticipación, y que cuenta con el expediente del estadio del espejo); por otra parte, el sujeto (que alude a la posición simbólica que el ser humano toma en relación con el discurso inconsciente). En la palabra vacía, el sujeto no hace más que hablar del yo, el cual, como siempre es otro, termina enajenando su deseo. En cambio, en la palabra plena, llamado a la verdad del deseo del sujeto encuentra su plena realización. Por lo demás, es evidente la confluencia de la palabra plena y la palabra vacía con las *Gerede* y *Rede* heideggerianas<sup>9</sup> (algo que obedece a la infraestructura que subyace a este último par: lo propio y lo impropio en Heidegger).<sup>10</sup>

---

///demás, en “Función y campo...” desde luego, pero también en “Variantes de la cura-tipo” y “La cosa freudiana”, por solo nombrar algunos ejemplos).

<sup>9</sup> Mikkel Borch-Jacobsen lo ha señalado, en su muy afilado estudio: “la descripción de la palabra vacía que no deja de hacer pensar en la de la ‘cháchara’ (*Gerede*) heideggeriana, forma decaída (en tanto puramente transmisiva y repetitiva) de la auténtica ‘comunicación’ (o ‘acto de compartir’: *Mitteilung*) que define al ‘discurso’ (*Rede*)” (Borch-Jacobsen, 1991: 285).

<sup>10</sup> Sería preciso profundizar el rol del par “auténtico”-“inauténtico” heideggeriano en la forma en que Lacan construye sus formulaciones. En este punto, si bien es cierto que la relectura del psicoanálisis a partir de esta fecha se hace en función de los tres registros, da la impresión de que la experiencia///



Si el analista, explica Lacan, responde atendiendo a la cara vacía de la palabra, esta lo hace dirigirse a la realidad para buscar lo que el sujeto no dice, lo cual termina degradando el discurso del paciente en la confesión. De ahí la tríada propia de la época: frustración, agresión y regresión, que Lacan critica por poner el acento en el aquí y ahora, en una intrasubjetividad obsesiva y en el análisis de las resistencias. A esto opone, punto por punto, una serie de principios relativos a la experiencia psicoanalítica: el valor de la anamnesis para el progreso terapéutico, la intersubjetividad histórica y la interpretación simbólica, todos los cuales conducen a la realización plena de la palabra plena. Bajo esta óptica, sostiene Lacan que:

“sus medios [del psicoanálisis] son los de la *palabra* en cuanto que confiere a las funciones del individuo un sentido; su dominio es el del discurso concreto en cuanto campo de la realidad transindividual del sujeto; sus operaciones son las de la *historia* en cuanto que constituye la emergencia de la *verdad* en lo real” (Lacan, 1953b: 247; cursivas añadidas).

A mi juicio, este extracto ilustra –sin pretender una unidad teleológica en el discurrir de Lacan– la formulación sistematizada a la que arriba Lacan tras los desarrollos ya expuestos. Si bien es cierto que gran parte de esto ya estaba anticipado en los textos de 1946-53, creo que lo que marca el viraje definitivo aquí es el recurso explícito y reiterado a Heidegger: la verdad es reafirmada más que nunca como revelación o des-ocultamiento (*alétheia*) por medio de la palabra (*logos*), pero además –y esto constituye una novedad– la historia es valorizada a partir de la concepción heideggeriana del pasado entendido como “lo sido” (*Gewesenheit*), la cual se inscribe en la formulación de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) por parte del filósofo. A continuación se analiza primero la valorización de la historia del sujeto, para pasar en segundo lugar a la elucidación de la palabra y la verdad.

1) En lo que concierne a la historia del sujeto, Lacan ubica el descubrimiento del trauma en los principios del psicoanálisis con Anna O., donde la revelación de un acontecimiento, identificado como la causa del síntoma, ocasionaba el levantamiento de este al ponérselo en palabras (la *talking cure* freudiana, por lo común conocida como “cura por la palabra”

---

//psicoanalítica es pensada en base a una dualidad –no por ello carente de dificultades, por supuesto– debida a las formas posibles en que se modula la palabra (más adelante, emergen oposiciones subsidiarias como constituyente-constituido, objeto-yo, y verdad-saber, que siguen el hilo del par sujeto del inconsciente-yo consciente).



en castellano, destacando el valor de médium, el cual no obstante queda claro en otra posible versión: “curarse hablando”). Así, la cura por la palabra exige que se piense el acontecimiento traumático no como algo a ser recordado (en el sentido de una toma de conciencia de un vetusto psicologismo del recuerdo), sino como algo que debe ser verbalizado, pasar al verbo o a un relato (*epos*) que dé cuenta en el presente de los orígenes de la persona del sujeto.

La rememoración hipnótica es reproducción del pasado, pero no en el sentido de su reviviscencia, sino de su representación hablada. Y junto con la rememoración en vigilia participa del mismo movimiento, aunque ambas presentifiquen el pasado de forma diversa: la primera como drama, la segunda como historia. En este sentido,

“puede decirse en lenguaje heideggeriano que una y otra [la rememoración hipnótica y la rememoración en vigilia] constituyen al sujeto como *gewesend*, es decir como siendo el que así ha sido. Pero en la unidad interna de esta temporalización, el siendo [*l'étant*, el ente] señala la convergencia de los habiendo sido” (Lacan, 1953b: 245).

La “temporalización” de la que habla Lacan debe ser leída en el estricto sentido heideggeriano de la *Zeitlichkeit*, la temporeidad propia del *Da-sein*: “el haber-sido [*Gewesenheit*] emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido [*gewesene Zukunft*] (o mejor, que está siendo sido [*gewesende*]) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*], es lo que nosotros llamamos la *temporeidad*”. (Heidegger, 1927: 341). Esa temporeidad se caracteriza por sus tres éxtasis: el pasado, entendido como “lo sido” (*Gewesenheit*), el presente (*Gegenwart*) y el futuro (*Zukunft*), cuya inextricable imbricación mutua queda así asentada y cuya divergencia del concepto vulgar del tiempo se delinea más abajo. A Lacan le basta con señalar solo la *Gewesenheit* para dar cuenta de la temporalización, por un lado, porque sus descripciones se refieren al problema de la rememoración, y, por otro lado, puesto que una de las mayores innovaciones de Heidegger se expresa en este elemento de la tríada. En efecto, el filósofo hace una clara distinción entre la *Vergangenheit* y la *Gewesenheit*. La primera proviene de la comprensión impropia (*Uneigentlich*) del tiempo: un pasado que pertenece irrevocablemente a un tiempo anterior y cuya presencia en la actualidad no puede dar cuenta de la preeminencia de su función para el



*Dasein*. Por su parte, la segunda entiende el pasado de forma propia (*Eigentlich*): un pasado que aparece justamente como aquello que he sido pero que sigo siendo en relación a un futuro al cual advengo.

De ahí que Lacan destaque que “el siendo [o el ente] (*ens*) señala la convergencia de los *habiendo sido*”, porque mi pasado no es lo que he sido, es lo que, para Heidegger, “está siendo sido”.<sup>11</sup> De este modo, en contra de la lógica de la temporalidad tradicional (de meras sucesiones de instantes, o lo que Heidegger denomina la concepción vulgar del tiempo y de la historia), vemos emerger una lógica de la temporeidad que es distinta: la del *après-coup* o la *nachträglichkeit* o, lisa y llanamente, del “después”.<sup>12</sup> el pasado es un “sido” que a su vez es un “siendo” que adviene a un futuro que supedita el presente. Por eso, el caso del hombre de los lobos sirve una vez más de ejemplo al argumento de Lacan: aunque Freud procura objetivar el acontecimiento de la escena primitiva, también admite que dicho acontecimiento es re-subjetivado tantas veces como sean necesarias para explicar sus efectos, en re-estructuraciones que funcionan *nachträglich*. Esto se aclara más aún con las funciones primaria y secundaria de la historización, detalladas por Lacan un poco más adelante, para mostrar cómo un mismo hecho histórico, según la época en que ocurra, no es el mismo acontecimiento histórico, puesto que no dejan la misma clase de recuerdo. En definitiva, podría decirse que la objetivación requerida por Freud solo adquiere su valor en la trama de una historia subjetiva cuyo movimiento determina el sentido de lo supuestamente “objetivo”.

En esa medida, para Lacan el psicoanálisis no tiene que vérselas con estadios o maduración instintual propios de una metapsicología degradada. Muy por el contrario, la experiencia analítica revela un inconsciente entendido como una historia que o bien fue reconocida o bien censurada, y esos estadios instintuales no son nada si no se los lee a partir de esta clave:

<sup>11</sup> “‘Mientras’ el *Dasein* exista fácticamente, jamás será algo pasado [*vergangen*], pero será siempre algo ya *sido* [*gewesen*], en el sentido del ‘yo he sido’ [literalmente: ‘yo soy sido’: ‘*ich bin gewesen*’]. Y solo *puede haber sido* [lit.: *ser sido: gewesen sein*], mientras está siendo” (Heidegger, 1927: 343).

<sup>12</sup> Hacia el final del escrito, en efecto, Lacan reafirma: “lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser” (Lacan, 1953: 288).



“Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia, es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron en su existencia cierto número de ‘vuelcos’ históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido en cuanto hechos de historia, es decir en cuanto reconocidos en cierto sentido o censurados en cierto orden” (Lacan, 1953b: 251).

2) Pero la historia del sujeto solo es pensable en función de la estructura misma de la cura analítica, “esta asunción por el sujeto de su historia, en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro”. En efecto, todo locutor supone un alocutario; o sea, en el análisis siempre se trata de una interlocución, sobre cuyo fundamento se restituye la continuidad del discurso en donde se constituye la historia del sujeto. El inconsciente es “aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que *falta a la disposición del sujeto* para restablecer la continuidad de su discurso consciente” (Lacan, 1953b: 248; cursivas añadidas); de ahí la formulación de “que el inconsciente sea el discurso del otro” (Lacan, 1953b: 254). En otras palabras, “el inconsciente es ese capítulo de mi historia [...] censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo está escrita en otra parte”: en los síntomas, los recuerdos infantiles, los mitos individuales, etc., todos ellos a causa del desplazamiento simbólico.

En ese discurso concreto, la palabra se realiza en el proceso del análisis para dar lugar a la historia y la verdad:

“ese verbo [esa palabra] realizado en el discurso que corre como en el juego de la sortija de boca en boca para dar al acto del sujeto que recibe su mensaje el sentido que hace de ese acto un acto de su historia y que le da su verdad” (Lacan, 1953b: 254).

De este modo, Lacan afirma que en la ambigüedad de la revelación del pasado por la histérica surge algo que no parece ser verdadero o falso, sino concernir al nacimiento de la verdad en la palabra. En otros términos, esto significa que el nivel de lo verdadero y lo falso (es decir, de aquello contrastable con cierta realidad empírica, algo que sería para Lacan, como se vio, más propio del signo) supone un nivel previo: el de la articulación propia del hablar donde “tropezamos con la realidad de lo que no es ni verdadero ni falso” (Lacan, 1953b: 245) –una realidad con una legalidad propia donde la verdad nace en ese mismo nivel, sin recurrir a la realidad “objetiva”. No se trata de una verdad relativa a una objetividad, sino de una verdad diversa, “porque es el efecto de una palabra plena



reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir” (Lacan, 1953: 246).

Aquí, la “verdad” de que habla Lacan se constituye, por lo tanto, en la palabra: existe un “nacimiento de la verdad en la palabra [...] pues de la verdad de esta revelación es la palabra presente la que da testimonio en la realidad actual, y la que la funda en nombre de esta realidad” (Lacan, 1953b: 245). La inspiración heideggeriana de la verdad como revelación, ya presente desde 1946, ahora es profundizada con la afinación de la distinción de esos dos niveles de realidad. En primer lugar, en el párrafo 7B de *Ser y tiempo* de Heidegger también encontramos la concordancia entre palabra (*logos*) y verdad (*alétheia*): “*logos* significa fundamentalmente ‘decir’ [*Rede*]” y “hace ver algo”, y porque “es un permitir ver, *por* eso puede ser verdadero o falso” (Heidegger, 1927: 52-53). Pero, más importante aún, Lacan destaca que es precisamente por medio de una “revelación” que la palabra hace surgir la verdad. Del mismo modo, para Heidegger “el ‘ser verdadero’ del *logos*, es decir, el *alétheuein*, significa: en el *légein* como *apofainestai*, sacar de su ocultamiento el ente *del que* se habla, y hacerlo ver como desoculto (*aléthés*), es decir, descubrirlo” (Heidegger, 1927: 52-53). En este punto, la “revelación” lacaniana de la verdad coincide con el des-ocultamiento heideggeriano. Por último, la distinción de dos niveles de realidad remite a la diferenciación hecha por Heidegger en el párrafo 44 de *Ser y Tiempo*: existe, por un lado, un fenómeno originario de la verdad, relativa al ser del *Dasein*, y, por otro lado, un carácter derivado del concepto tradicional de verdad como concordancia (Heidegger, 1927: 235). Más aún, así como para Lacan la modulación de la palabra determina su carácter pleno o vacío en función de la revelación de una verdad, del mismo modo para Heidegger la diferenciación de los dos niveles indicados es relativa al carácter enunciativo o mostrativo en que aparezca la verdad en la palabra.

Por lo tanto, según lo expuesto, el primer apartado de “Función y campo” aparece como una relectura de algunos de los temas trabajados por Lacan en los años previos, en base a una clave irrecusablemente heideggeriana. En lo que resta del texto, el segundo apartado (“Símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico”) articula el concepto de palabra al de lenguaje, partiendo de la premisa de que el análisis no debe ir más allá del lenguaje. Inspirándose en la *Traumdeutung*, Freud no solo señala que el sueño tiene la estructura de una frase o, mejor aún, de una escritura, sino que muestra que lo importante se juega en





la elaboración del sueño: en su retórica, con que el sujeto modula su discurso onírico. Todo sueño es un cumplimiento de deseo, pero he aquí la lectura que hace Lacan (inspirado en Kojève): de un deseo cuyo objeto es ser reconocido por el otro (por ende, el deseo es “el deseo del otro”). El carácter dialógico de los sueños en transferencia da prueba de ello. Más aún, el síntoma mismo puede leerse según esta perspectiva discursiva, pues tal como lo demuestra la psicopatología psicoanalítica, “el síntoma se resuelve por entero en un análisis del lenguaje, porque él mismo está estructurado como un lenguaje, porque es lenguaje cuya palabra debe ser liberada” (Lacan, 1953b: 258).

Por ende, tras lo expuesto en el primer apartado de “Función y campo”, comienza a delinearse una diferencia entre palabra y lenguaje: este último parecería referir a las cristalizaciones del discurso, mientras que la palabra parecería remitir a su dimensión de acto, que en cuanto tal siempre tiene una faz creadora. Más adelante, esto se plasma en las paradojas en las relaciones entre la palabra y el lenguaje. Pero llegado este punto, Lacan comienza a elucidar el lenguaje a partir del “poder combinatorio que dispone sus equívocos”, reconociendo en ello “el resorte propio del inconsciente”. Finalmente, Lévi-Strauss aparece como la referencia principal para pensar el lenguaje, en términos de “ley de lenguaje desde que las primeras palabras de reconocimiento presidieron los primeros dones” (Lacan, 1953b: 261). Esta cuestión no se zanjó en “Función y campo”, sino que fue objeto de sucesivas reelaboraciones en torno a las relaciones entre la palabra y el lenguaje, las cuales volvieron a recurrir nuevamente a Heidegger y a Lévi-Strauss, pero también supusieron la inclusión cada vez más fuerte de la lingüística estructural en la reflexión de Lacan.

### Conclusiones

A lo largo de este trabajo, se procuró esbozar las elaboraciones llevadas a cabo por Lacan en torno a la noción de verdad entre 1946 y 1953. Dichas elaboraciones fueron indisociables del recurso a nociones pertenecientes a Heidegger y se ordenaron en los que se dispuso en este desarrollo como dos tiempos: en el primero se dio una progresiva articulación de los conceptos de la verdad con la palabra y la historia donde el recurso a Heidegger fue algo titubeante; en el segundo aconteció una sistematización de dichos conceptos donde la explícita utilización de los aportes heideggerianos fue indispensable para su puesta a punto. Antes de concluir, cabe señalar dos cosas: por un lado, de nuevo, que la apropiación de ciertos planteos heideggerianos por parte de Lacan son



siempre en vistas a la construcción de su propio discurso (Balmès, 1999: 43). Por otro lado, que la aparición del concepto de verdad en la obra de Lacan obedece a la alineación del psicoanálisis con las ciencias humanas, a la puesta en relieve de un nivel de realidad diverso de lo empírico y que atañe en principio al sentido, y a la articulación de la verdad, por supuesto, con la función de la palabra, pero sobre todo –y creo que esto es algo que no se había señalado lo suficiente hasta ahora– con el papel de la historia, especialmente sobre la base del retorno a Freud que no es solo un retorno a la palabra o “el sentido” de Freud, sino justamente también a sus “historiales”.

### **Bibliografía:**

Assoun, P.-L. (2003) *Lacan*. Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

Balmès, F. (1999) *Lo que Lacan dice del ser*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.

Borch-Jacobsen, M. (1991) *Lacan. El amo absoluto*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2009.

Kojève, A. (1933-39) *Introduction à la lecture de Hegel*. París, Gallimard, 1947.

Kripper, A.; Ramírez, P. (2010) “Palabra, verdad, historia, discurso: referencias heideggerianas de los conceptos lacanianos en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*”, en *Memorias de XVII Jornadas de Investigación, II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Psicología (UBA), 2010, tomo 4, pp. 266-268.

Lacan, J. (1936) “Más allá del ‘principio de realidad’”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1946) “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1950) “Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.



Lacan, J. (1951) “Intervención sobre la transferencia”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1952a) *Seminario -1: El hombre de los lobos*. Inédito, versión EFBA.

Lacan, J. (1952b) “El mito individual del neurótico”, en *El mito individual del neurótico*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Lacan, J. (1953a) “Simbólico, imaginario, real”, en *De los nombres del padre*. Buenos Aires, Paidós, 2009.

Lacan, J. (1953b) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

Lacan, J. (1961) “Maurice Merleau-Ponty”, en *Autres Écrits*. París, Seuil, 2001.

Roudinesco, E. (1993) *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires, FCE, 1994

Zafiropoulos, M. (2001) *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Zafiropoulos, M. (2003) *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires, Manantial, 2006.