

LOS EQUÍVOCOS DEL “DECIR” EN *L'ÉTOURDIT*: EX-SISTENCIA, DISCURSO Y EFICACIA

THE EQUIVOCITY OF THE SPEECH (LE DIRE) IN *L'ÉTOURDIT*: EX-SISTENCE, DISCOURSE, EFFICACY

Laje, Matías

RESUMEN

Este artículo se desprende de la investigación doctoral “La orientación por el decir en psicoanálisis”, que el autor realiza en esta Casa de Estudios. A los fines de esclarecer la noción de “decir” en psicoanálisis, se realiza un rastreo de los equívocos de la noción de “decir” en el último gran escrito de Lacan, *L'Étourdit*, donde se diferencian tres dimensiones del decir: la ex-sistencia, el discurso y la eficacia. La noción de “ex-sistencia” es trabajada a partir de una pista dejada por M. Heidegger. En relación al “discurso” se trabaja desde algunas elaboraciones recientes de la lingüística, que se desprende de cierto Análisis del Discurso, atentas a las no coincidencias constitutivas del decir. En relación a la eficacia, se trata de interrogar “lo apofántico” de la interpretación, no en la dirección lógica de Aristóteles, sino en la del *logos* como *legein*, esto es como “decir”. De esta manera, la teoría de la eficacia del decir en los estoicos es utilizada para captar lo que está en juego en “el decir eficaz” que propone Lacan, ya no en su modalidad lógica sino en su dimensión ética.

Palabras clave:

Equívoco - Decir - Ex-sistencia - Discurso - Eficacia - Interpretación

ABSTRACT

This article is part of the doctoral research “La orientación por el decir en psicoanálisis”, performed by the author at Universidad de Buenos Aires. In order to clarify the notion of “speech” (as in French, “dire”), the article follows the equivocity of the notion of “speech” (“dire”) in Lacan’s last great writing, *L'Étourdit*, where there are, at least, three dimensions: ex-sistence, discourse and efficacy. The notion of ex-sistence is explained using a trail left by M. Heidegger. Regarding “discourse”, this equivocity of the speech is reviewed under the light of some recent contributions made by the linguistic approach of a certain Discourse Analysis, particularly on the constitutive non-coincidences of the speech. The efficacy of the speech poses a question on the “apophantic” interpretation, not in the direction of Aristotle, but in the *logos* as *legein*, that is as speech. In this way, the theory of the efficacy of the speech within the Stoic Philosophy allows a seizure of what’s in stake in Lacan’s idea of “effective speech” (“dire efficace”), not only in a logical but mainly in an ethical direction.

Keywords:

Equivocity - Speech - Ex-sistence - Discourse - Efficacy - Interpretation

¹Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Psicología, Cátedra de Clínica de Adultos. E-mail: matiaslaje@gmail.com

Primo, vel negant, vel concedunt nos aliquid posse intelligere.
B. Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*

Este artículo se desprende de la investigación doctoral “LA ORIENTACIÓN POR EL DECIR EN PSICOANÁLISIS, y su puesta a prueba en la clínica de las psicosis”, que el autor realiza en esta Casa de Estudios. Se trata de situar la equivocidad del término “decir” en psicoanálisis para extraer sus implicancias clínicas a partir de un rastreo y comentario de esta noción en el escrito de Lacan *L'Étourdit* de 1972. Allí hemos dado con tres dimensiones del decir: la ex-sistencia, el discurso y la eficacia, nociones clave para entender el alcance de la propuesta lacaniana en relación al decir, y sus efectos para la clínica psicoanalítica. La equivocidad es solidaria del decir y este trabajo atiende a esa condición. Es por esto que, antes que abolir los equívocos del decir, se trata de recorrerlos, ampliarlos y esclarecerlos a partir del aporte de otras disciplinas, sin por eso dejar de tener un horizonte clínico.

Publicado en vida en *Scilicet*, la revista de la *École Freudienne de Paris*, *L'Étourdit* es el último gran escrito de J. Lacan. A pesar de algunas discrepancias menores, las dos principales ediciones de *L'Étourdit* disponibles en francés —en *Scilicet* y en *Autres écrits*— son mayormente aceptadas por la comunidad de investigadores, que toman como original la publicación en *Scilicet* y como válidas las subsiguientes (Cevasco y Chapuis, 2012). Respecto a las traducciones al español, no hemos encontrado el mismo consenso. Por lo tanto, nos remitiremos a las versiones francesas, apoyados en el conjunto de las traducciones y con eventuales traducciones propias. Allí, el término “decir” [*dire*] aparece, utilizado en sentido fuerte, en más de un centenar de oportunidades.

Al tratarse de un escrito publicado en vida, en una institución fundada por el mismo Lacan y firmado en nombre propio, creemos estar frente a un texto rigurosamente establecido, lo que nos da la pauta de que, si bien más de cien apariciones en un solo artículo es en sí una frecuencia atendible, además sabemos que no se trata de ningún forzamiento de los editores, de la traducción, ni de los comentaristas. Menos aún se trata de un mero *hapax*. Ahora, el *decir* en *L'Étourdit*, ¿retorna siempre igual, siempre idéntico a sí mismo? En este artículo demostraremos cómo la equivocidad del término “decir” en *L'Étourdit* ([1972] 2001) es tan notoria como su frecuencia, interrogando —en función de nuestra investigación— tres dimensiones del decir: la ex-sistencia, el discurso y la eficacia.

El equívoco en *L'Étourdit* y en psicoanálisis

Investigaciones recientes en Análisis del Discurso han revelado las marcas que dejan las no coincidencias que atraviesan el decir. Esta heterogeneidad consigo mismo, lejos de ser un defecto a corregir, es una falta que es constitutiva del decir mismo, y cuyas cicatrices —en continuidad con los síntomas— pueden orientar el recorrido de un análisis en un uso acaso menos ingenuo, en este caso, del equívoco:

La no coincidencia del discurso consigo mismo se da como constitutiva, en relación con el dialogismo bajtiniano (considerando que cada palabra, al producirse en el “medio” de lo ya-dicho de los otros discursos, está habitada por el discurso otro) y con la teorización del interdiscurso, en el marco del análisis del discurso (Pêcheux) mediante una evolución que ahora otorga cada vez más lugar a la heterogeneidad de las mismas formaciones discursivas (Authier-Revuz, 2018: 58, destacado original).

La sensibilidad de la escucha permitirá discernir si se trata de un equívoco banal, es decir un equívoco del discurso en sentido amplio, o si, en todo caso, este equívoco es el eco de un equívoco *del* sujeto. Así, entre el abanico de equívocos que posibilita la lengua, el homofónico produce una fluctuación a nivel del sentido y permite una experiencia relativamente inmediata de la propia posición en tanto *lo que ya estaba ahí*, homofonía que fue infatigable en la política del equívoco que Lacan sostuvo a lo largo de su enseñanza —de la que los esmerados títulos de sus seminarios son un buen ejemplo—. En esta fluctuación semántica que introduce la homofonía, la puesta en evidencia de lo ya roto a nivel del sentido es para el analizante fuente de un especial displacer, y acaso una angustia coloreada de malestar puede indicar que se ha bordeado un real. Lo “ya roto” del sentido que la interpretación señala nos aleja del fantasma del revolucionario: que las cosas no están rotas y por eso hay que romperlas. Muy por el contrario, lo “ya roto” permite alojar y recorrer esas formas de sutura subjetiva que llamamos “síntomas”. Cuando en sus vueltas, el análisis va descosiendo los labios del síntoma, lo que se presenta en ese hueco no es un mero agujero: es un objeto que hace a las pulsiones, al deseo y a la angustia. Así como algunas veces la contraforma del blanco de la hoja dibuja figuras entre las letras, de esa manera algunos objetos parciales se van recortando en el borde que se delinea contra ese fondo de discurso que se trama en las “vueltas dichas”, conocido equívoco de “*L'Étourdit*” en “*les tours dits*”. Antes que romper, acaso se pueda escuchar lo ya roto que se presenta en el decir, como invita el poeta Leónidas Lamborghini en su reescritura del Himno Nacional Argentino (1980):

—*oíd: el ruido de lo roto en el trono de la identidad*

Habitar lo roto, una pasión argentina. Quizás por eso el psicoanálisis se haya dado tan bien en este país. A contrapelo de lo que pueda circular como sentido común psicoanalítico, la política ante el equívoco que escuchamos en el no analizado es la de un “hay que elegir” y esa elección será planteada sobre la base de un “o bien este sentido o bien aquél”: nada de ambigüedades, de continuidades, nada de contaminaciones. De este modo se redobla el obstáculo estructural y necesario a la puesta en discurso de la discordancia que viene de lo real del síntoma. Así, a veces el equívoco puede ser la marca de algo que resulta constitutivo en la historia de un sujeto y el análisis invita a recorrer esas marcas, a interpretarlas. Que un análisis termine con un cambio de posición ante el

equivoco es un suplemento a la operación analítica primaria a la que apunta nuestra investigación: el de la puesta en discurso de la discordancia del sujeto.

B. Spinoza fue una referencia permanente para Lacan, y acaso el punto de contacto haya sido, en parte, la figura herética del filósofo, semblante que por su parte Lacan sostuvo hasta el fin de su enseñanza, cuando se volvió un hereje incluso de la Escuela que él mismo había fundado. Así, encontramos en Spinoza un ejemplo del *vel* –no alienante, en este caso– en el entendimiento que se obtiene de interrogar las ficciones: *En primer lugar, o bien niegan o bien conceden que podamos entender algo. Primo, vel negant, vel concedunt nos aliquid posse intelligere.* ([c. 1677] 2008: 76-77). Volvemos en breve sobre este *vel*. Spinoza buscaba fundar las bases para una *Reforma del Entendimiento*, del *intellectus*, que no es el *cogito* de Descartes: no es el pensar, es el entender: es algo que está entre la escucha y la lectura. Si la ciencia que se apoyó en Descartes se orientó por la mirada, el psicoanálisis –su escucha– está en continuidad con una lectura y leer no es un uso de la mirada: leer es un uso de la voz.

Aunque el psicoanálisis no pretenda en sí una reforma del decir ni, tampoco, una reforma de la escucha, acaso un análisis de los síntomas pueda permitir escuchar y decir de otro modo, algún orden de subversión, y en este punto es una ambición compartida con Spinoza: ¿Cómo escuchar de otro modo, *autrement?*, se pregunta Lacan ([1972] 2001: 488). No será sin una sensibilidad al equivoco, aunque con algunos reparos. Y quizás esto valga también para el uso de los equívocos en la clínica: *En primer lugar, o bien niegan o bien conceden que podamos entender algo.* Ahora, la sensibilidad para el equivoco no es condición suficiente para que estos equívocos se inserten en la dirección de la cura, donde, insistimos, su uso, ingenuo o involuntario, no garantiza la vía analizante de la interpretación analítica. Por eso, y esto hay que decirlo, es esperable darse un momento de reflexión clínica sobre la dirección de los tratamientos que impartimos: no alcanza con detectar equívocos como un autómata. Tampoco se trata de una orfebrería del decir que no arriesga ni lo bello ni lo verdadero, olvidando lo real: de la escucha del analista se espera otra cosa. Una interpretación es otra cosa, y una interrogación sobre su práctica también.

Además del homofónico, otro tipo de equivoco que Lacan distingue en *L'étourdit* es aquel al que llama “de la gramática” ([1972] 2001: 491), cuando de lo que en definitiva se trata es de un equivoco a nivel de la enunciación, en cuyo acento gramatical acaso se confunden los medios con los fines. Aunque la gramática permite que una misma enunciación se sostenga de enunciados diversos, y viceversa, este tipo de equivoco se da a nivel de la enunciación. Para esclarecer este punto, volvamos un momento al Hombre de las Ratas: en ese momento en el que se despeja hasta dónde las condiciones de la elección de objeto de amor se cifran, para él, en referencia a la “novela matrimonial” de sus padres. El Hombre de las Ratas habla de un “plan familiar”, plan que le cuenta su madre, y allí Freud escucha de otro modo: lo que escucha allí es “el efecto

continuado de la voluntad del padre” (Freud, [1909] 1995: 156): o bien la amada o bien la rica. Ese *vel* de Spinoza es el célebre *vel* del que Lacan, en su versión alienante, hizo el paradigma de la división del sujeto en su relación al Otro y es una condición para un decir que no omite lo inconsciente: “nuestro sujeto está en el *vel* de un cierto sentido que ha de recibir o de la petrificación” (Lacan, ([1966] 1971: 207). Ahora, ¡qué paradoja! El sujeto se pierde en la “petrificación” significativa, en una identificación que estraiga, y también se pierde en el Otro de la palabra, en la metonimia significativa, en su desvanecimiento. Ese “otro sentido que ha de recibir”, la interpretación, no es sin el Otro de la palabra –de la *parole*, que es más bien el habla–. Así, entre la fijación y el desvanecimiento del sujeto, la interpretación es un decir que anuda de otro modo. Es por esto que en su *vel alienante*, el Hombre de las Ratas, ratifica su posición tanto si se pronuncia por la “amada” como por “rica” –¿importaría su opción final para el análisis?–, quedando en ambos casos igualmente cautivo del “plan familiar”. Así, en nuestra lectura, el *vel* del Hombre de las Ratas no es “o la amada o la rica”, sino algo que se juega entre la identificación al padre en una erótica edípica y una salida posible en relación al deseo de una mujer. ¿Lo que se juega en el nivel del deseo para el Hombre de las Ratas, puede darse por fuera de esta estructuración? El equivoco podría introducir una dimensión a la que, en este caso, el Hombre de las Ratas no accede: le hace de obstáculo su amor, o mejor, su referencia inequívoca a lo que del padre le retorna como “voluntad”, en una identificación tan edípica como trágica. Es bien sabido, el Hombre de las Ratas termina sus días en el campo de batalla. Así, el psicoanálisis demuestra que las marcas edípicas, cuando no son interpretadas, retornan como imperativos –directos o reactivos– y esto no es distinto a la pulsión de muerte –dimensión muda de la pulsión–, que solo es muda ante un deseo de palabra, lo que ya nos sitúa, por el solo hecho de hablar en términos de un “mutismo” de la pulsión, en la perspectiva del deseo del analista. Si Lacan supuso que el amor del Hombre de las Ratas era un amor con la muerte, acaso por el particular erotismo de los obsesivos con lo mortuorio, nosotros diferimos en nuestra lectura: el Hombre de las Ratas ha muerto en el campo de batalla, no tanto por su alianza con la muerte (Lacan, [1953] 2000: 291), sino por un erotismo sacrificial con la *patria*, *Vaterland*. Entre la amada o la rica hay una pseudoelección, donde lo que está en juego se da en otro plano, en una elección que ya estaba hecha: para él, “el padre no se puede *equivocar*” (Freud, [1909] 1995: 171, nuestro destacado). En el original en alemán “*Der Vater kann nicht irren*” (Freud, [1909] 1966: 437), “*irren*” tiene el sentido de equivocarse como error y como errancia (Diccionario Langenscheidts), muy cerca del “equivocar(se)” de la lengua castellana.

Este equivoco *enunciativo* es una de las formas del acto de decir máspreciadas por el psicoanálisis y resulta crucial para una interpretación que no se atiene al sentido inmediato de los enunciados, al sentido “común” –ese “grado cero” del sentido para el no analizado, que no requeriría de interpretaciones porque dice lo que es–. Advertido de

que un signo verbal no es ni convencional –como advirtió Saussure (1945)– ni arbitrario –como rectificó el círculo de Bajtín (Voloshinov, 1992)–, el psicoanálisis sostiene que la palabra de la cual el sujeto es efecto está *pulsionalmente sobredeterminada*. Este es el descubrimiento freudiano. Así, en el análisis se busca el equívoco que lleva la marca de una sobredeterminación en el goce de ciertos significantes que resulta, para el analizante, tan ajena como íntimamente singular.

Ante los dichos de un analizante, el analista puede responder de manera sumamente plástica a la pregunta: “¿Qué está diciendo cuando dice esto?”. Insistimos, lejos de cualquier profundidad arcana y original: *El inconsciente es lo que decimos*, Lacan *dixit*, ([1966] 1971): 194. Nada empuja al decir como el inconsciente, donde la compulsividad del lapsus que se busca en vano sofocar deja oír su linaje pulsional. *El inconsciente es lo que se dice*, y muy especialmente lo que se dice en un análisis. Así, la interpretación clínicamente orientada por el decir, introduce con el equívoco homofónico, y también con el enunciativo, una pérdida a nivel del sentido único y una satisfacción suplementaria en el decir: como el chiste, nos presentan lo que del significante está en continuidad con el goce, en una dimensión que no es necesariamente la del padecer del hablante. No por nada Freud (1905) dedicó un libro entero al estudio del chiste y del equívoco, en total solidaridad entre el equívoco y el inconsciente. En función del sesgo de nuestra investigación hacia la clínica de las psicosis, en nuestro estudio nos inclinamos más hacia el humor (Freud, 1927) y menos hacia el chiste, por lo que en futuros artículos ampliaremos lo que introdujimos en otra parte (Laje, 2017).

De este modo, en *L’étourdit*, las apariciones del término “decir” son sumamente equívocas –“el decir de Freud”, “ese juego del dicho al decir”, “que se diga”, etc.– y tienen valores considerablemente diversos. Si se trata de hacer aparecer los ruidos del decir, antes que apurarse a resolverlos, no quisiéramos unificar la equívocidad del *decir* en *L’étourdit*, sino recorrer sus equívocos, especificarlos, singularizarlos.

¿De qué habla Lacan cuando dice “decir” en *L’étourdit*?

La equívocidad del *decir* en *L’étourdit* se ofrece en, al menos, los siguientes vectores:

1. El decir como inferencia de los dichos: “El decir de Freud”.
2. El decir como ex-sistencia.
3. El acto de decir.
4. El modo del decir: “Que se diga”.
5. El decir como discurso.
6. Lo apofántico y “el decir eficaz”.
7. Las “*dit-mentions*”.
8. Decir “*autrement*”.

Para atenernos al objetivo de nuestra investigación doctoral –precisar el decir como puesta en discurso de la discordancia del sujeto– en este punto vamos a limitarnos a:

1. El decir como inferencia de los dichos: “El decir de Freud”.
2. El decir como ex-sistencia.
3. El decir como discurso.
4. Lo apofántico y “el decir eficaz”.

Los otros vectores, podrán ser convocados, eventualmente, para esclarecer lo que consideramos primario a nuestros fines.

1. El decir como inferencia de los dichos: “El decir de Freud”

En primer lugar, para precisar el decir como inferencia textual de los dichos tomaremos como ejemplo lo que Lacan llama “el decir de Freud”, que se sostiene del equívoco enunciativo, en el punto de diferencia entre la transmisión y la comunicación, o si se prefiere, entre la significación y el sentido. F. Récanati, especialista en Pragmática del Lenguaje, invitado por Lacan a tomar la palabra en su seminario –justamente entre 1972-1973, en tiempos de *L’étourdit*– tiene una tesis categórica (1979: 209):

un enunciado significa lo que implica pragmáticamente.

Récanati suele dar un buen ejemplo para esto: le preguntan a un profesor de filosofía sobre las aptitudes filosóficas de uno de sus estudiantes: “Siempre llega en hora y su francés es muy bueno”, responde el profesor. El sentido en tanto resultado semántico no es necesariamente idéntico a la significación que pueda venir de decir algo así de alguien en ese contexto: lo que aquí parecería un halago, significa lo contrario. ¿A qué se refiere este “decir” cuando Lacan propone que “el decir de Freud se *infiera* de la lógica que toma como fuente el dicho del inconsciente” y que se anuncia en tanto “*il n’y a pas de rapport sexuel*” ([1972] 2001: 454-455, nuestro destacado)?

En primer lugar, el afán de restituir “el decir de Freud” [le dire de Freud] no comienza en los años 70, sino que ya en la alborada de su enseñanza pública, Lacan establece el programa de su célebre “retorno a Freud”, estandarte de la primera gesta lacaniana:

“El sentido de un retorno a Freud, es un retorno al sentido de Freud. El sentido de lo que Freud ha dicho” ([1955] 1987: 227, nuestro destacado).

Del *sentido* de Freud al *decir* de Freud: luego de 20 años de enseñanza, Lacan puede perder algo del *sentido* para que un *decir* quede un poco menos olvidado, decir que, por otra parte, ya despuntaba como “dicho” [dit] en 1955. En las notas alemanas preparatorias a esta intervención de 1955 encontramos que:

Se trata por un lado de retomar la lectura de Freud y de reelaborarla en todo lo que una interpretación (Auslegung marca aquí “interpretación” en el sentido de exégesis, comentario, exposición), hasta aquí demasiado corta de vista, no supo captar, dejó de lado u olvidó ([1955] 1987: 7).

Antes que entender el retorno a Freud como un retorno al *Ursprung*, al manantial original del milagro freudiano, acaso se trate más bien de preguntarnos: ¿Qué es lo que retorna de Freud en Lacan? Eso que Lacan considera como el decir de Freud tiene aquí el valor de una inferencia. Más allá del sentido, la “implicación pragmática” de los enunciados freudianos decanta en lo que Lacan infiere del conjunto de los dichos del maestro vienés, en tanto su transmisión fundamental –¿la de Freud, la de Lacan?–. Entonces, ¿cuánto hay de Lacan en su inferencia sobre el supuesto “decir de Freud”?

En la misma dirección, quizás también sorprenda al lector que el texto de la inferencia de Lacan no pertenece al conjunto de los dichos de Freud, no es una cita –uno de los medios de los que puede servirse una interpretación (Lacan, [1969-1970] 2008: 37)–. Desde luego, no se trata aquí de hacer una regla del tipo “el decir como inferencia textual no puede ser una cita”, sino que más bien nos interesa explorar cómo opera la relación del decir con el conjunto de los dichos del cual resulta como inferencia. Sobre la diferencia clínica del término *enunciación*, *interpretación* y *decir* daremos cuenta en otro artículo. Por su parte, en *L'Étourdit* la relación *princeps* del decir con sus dichos se ordena alrededor de la noción de *ex-sistencia*. ¿De qué se trata esta *ex-sistencia* y su particular disortografía?

2. El decir como *ex-sistencia*

Si el decir *ex-siste* a sus dichos, quisiéramos detenernos un momento en esta especial grafía y en sus eventuales resonancias. Para eso deberemos reponer brevemente algunas referencias en relación a esta noción.

Si un horizonte de *intransitividad* en ciertas actividades del espíritu es muy propia del contexto de producción de Lacan, acaso esta noción de un decir intransitivo nos permita empezar a situar esa especie de *desarticulación articulada* entre el decir y los dichos de los que se sostiene. Ya R. Barthes, coetáneo de Lacan e interesado en estos menesteres, se pregunta en su artículo “Escribir, ¿un verbo intransitivo?” sobre la voz media de un *escribir* cuyo autor y cuyo objeto son “contemporáneos”, en el sentido de simultáneos, a su escritura (Barthes, 1987: 36-37). Algunos psicoanalistas han llamado la atención sobre este aspecto crucial de la voz media y estamos a la espera de sus resultados. Lo que nos parece muy atendible es que para Barthes, la intransitividad es *doble*: ciertos *actos* de escritura son *sin objeto* y, además, *sin autor*. Radicalmente en las antípodas de la intencionalidad de la Pragmática del Lenguaje, algunas escrituras constituyen un acto donde no se diferencian claramente ni su autor ni su objeto: y esto vale para “el decir de l análisis”, como veremos más adelante y acaso sirva también de ejemplo la obra de J. Joyce, donde el nombre, el hombre y el renombre se continúan en un decir que, sin dudas, hace a una existencia. Ahora, ¿de qué se trata, propiamente, esta *ex-sistencia*, la lacaniana?

Tendremos que remontarnos a algunos recorridos del filósofo M. Heidegger para dar con una propuesta de escritura de la existencia como *ex-sistencia*. No diremos que es la original, menos aún la auténtica, solo que no podemos negar que hemos dado con una especial relación

entre la noción heideggeriana y la que Lacan apunta en *L'Étourdit*. En 1946, Heidegger presenta, a nuestro entender, el término “*ex-sistencia*” en su *Carta sobre el humanismo*, cuya grafía en alemán *Ek-sistence*, los traductores Cortés y Leite califican de anómala, aunque próxima al latín *exsistentia*:

A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. ([1976] 2000: 27).

Abriéndose en el claro, el ser llega al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar ex-sistente lleva al lenguaje en su decir ([1976] 2000: 87).

La noción de *ex-sistencia* en Lacan está, para decirlo con Freud, *sobredeterminada*. Por un lado la *Carta sobre el humanismo* es la respuesta de Heidegger a una carta de J. Beaufret, analizante de Lacan, sobre algunas cuestiones de su ontología fundamental (Roudinesco, 2012). Si bien la relación epistémica entre Heidegger y Lacan fue turbulenta, esto no impidió la traducción de Lacan del artículo de Heidegger, “*Logos*”, al francés y dejó la marca de una tan evidente como solapada influencia del filósofo alemán sobre el psicoanalista francés. Más allá de los deliciosos y coloridos detalles que Roudinesco retrata en su *lacaniana*, lo que nos interesa es que, lejos de quedar en un filosofar vanidoso, la enseñanza de Heidegger pudo y puede, sin saberlo, llegar a tocar un punto muy sensible de la clínica orientada por el decir, en especial para la clínica que encuentra un fundamento en la puesta en discurso de la discordancia que posibilita el equívoco:

Huir a refugiarse en lo igual está exento de peligro. El peligro está en atreverse a entrar en la discordia para decir lo mismo. Amenazan la ambigüedad y la mera discordancia ([1976] 2000: 88).

La ambigüedad y la mera discordancia son dos presentaciones banales del ruido que el equívoco produce, banales en tanto no hacen necesariamente avanzar el análisis. ¿En qué punto el equívoco y su decir son otra cosa que un mero ruido? Esta pregunta nos parece fundamental para una clínica psicoanalítica de lo real. Del mismo modo, solo podríamos acordar con la célebre propuesta de Heidegger en esta misma *Carta*, la de que “el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre *ex-siste*” ([1976] 2000: 43) si unimos a su horizonte la sensibilidad del poeta, una vez más, L. Lamborghini, que apunta en sus *Diez escenas del paciente* ([1970] 1989: 120-121):

*el lenguaje destruyéndose
a sí mismo —quebrándose a sí mismo—
repitiendo su destrucción
como el niño que destruye
en la casa
llena de ruidos*

*el lenguaje que acaso
se entiende
cuando no se entiende*

Lejos de cualquier armonía edificante, si el lenguaje es una casa, es una casa llena de ruidos y, en esos ruidos, el decir que no olvida lo real puede entender algo. Ni el sin ruidos de una simbolización totalizante, como espera la pragmática en un cinismo que se desentiende de la verdadera finalidad de sus fines, ni el mero ruido de un real silvestre, mítico: de un análisis se espera otra relación al ruido, emblema de la discordancia en el decir. ¿De qué se trata esta discordancia? Lacan no podría haberlo manifestado mejor: "Nuestro no-todo es la discordancia" ([1971-1972] 2014: 22). Discordancia que difiere de la forclusión, no es segregativa, es la puesta en discurso de un no-todo. Volveremos sobre esta discordancia del decir en distintos puntos del recorrido de nuestra investigación.

La ex-sistencia propone un "por fuera" que, según la posición del analista, podrá ser causa de deseo, de deseo de decir, de que del ruido de lo sexual puede haber algo que decir y así pasar de un "para todos la no relación" a un "para cada quien". Si lo sexual se impone al *parlêtre* como un decir que falta, hay un decir que ex-siste: el decir que pueda dar cuenta del *rappor sexuel*. No será la lógica la que pueda decir ahí donde lo sexual se presenta como una hiancia en el lenguaje, sino que más bien, la lógica permite formalizar el *impasse* sexual, como dicen los alemanes: *ein loch ist ein loch*, un agujero es un agujero, sea en lógica, sea en sexuación. Ahora, no es lo mismo un agujero trabajado por el decir, que un mero agujero. Esta es una de las propuestas del psicoanálisis: elaborar singularmente por la vía del decir el encuentro con lo real. Por eso quizás no sean lo mismo lo imposible y la ex-sistencia: no es lo mismo la inferencia irrefutable de la enunciación supuesta, que los efectos del acto de poner en discurso el ruido de la discordancia. Que sea lógicamente imposible que un decir no exista está en una dimensión diferente al acto de existencia que implica el decir. Si Lacan hizo referencia al "decir de Cantor" ([1972] 2001: 477), el *transfinitum* de Cantor es real, en tanto es imposible que no exista, pero el haberlo puesto en discurso es otro real, no era obligatorio. Si hay algo del orden de una *determinación* en el *trasfinitum*, es en el sentido del acto de la puesta en discurso, y no solo de lo delimitado del infinito que recorta. Avancemos entonces con el decir como discurso en *L'étourdit*.

3. El decir como discurso

Sin redundar en lo que expusimos al comienzo con las propuestas de Authier-Revuz, quisiéramos agregar que el decir cabalga entre la enunciación y el discurso, y toma de la primera su acto y del segundo el lazo social que sigue a ese acto. De este modo, en *L'étourdit* encontramos una propuesta sobre el decir de Freud, aquel acto –en un sentido un tanto amplio– que funda el discurso psicoanalítico. Así, el decir puede equivaler a la enunciación misma, al acto mismo de enunciar, o para ser más precisos, a una colección de enunciaciones, como en el ejemplo autoreferencial de Lacan sobre "mi decir en Sainte-Anne", una alusión a sus años de enseñanza en el histórico Hospital de París. Quisiéramos detenernos en una observación en *L'étourdit*, sobre el hecho de que un decir no es necesario a todos los discursos:

Digamos heterosexual por definición, a quien ama a las mujeres, sea el que sea su sexo propio. (...) Que haya hecho falta el discurso analítico para que esto llegue a decirse, muestra hasta qué punto no está en todo discurso que un decir llegue a ex-sistir ([1972] 2001: 467).

Entonces, si bien el decir puede nombrar alternativamente una enunciación y su discurso, algo debe agregarse al discurso para que el decir tenga lugar. En este caso la relación parece invertirse y es el discurso analítico el que se presenta como condición de un decir sobre la *heteridad* de lo sexual que se encarna en las mujeres, aunque la propuesta lacaniana en este punto aún esté un poco amorosamente "fuera de sexo". Sin caer en la cuestión de qué fue primero, si el decir o el discurso, nos parece atendible que, si el decir es el punto de co-existencia entre acto y discurso, esta equivocidad encuentra su límite en aquellos discursos en los que el decir no ex-siste. Ahora, ¿no es propio del orden del discurso esa proclividad a olvidar la dimensión del acto que lo funda? Por eso, nos interesa revisar en este punto el célebre "fuera-de-discurso de la psicosis" ([1972] 2001: 490), donde nosotros proponemos más bien que ante las psicosis el analista se encuentra con una enunciación sin decir, idea que presentamos ya en otro número de esta misma Revista y al que remitimos (Lombardi y Laje, 2016). Se trata, también, de discursos donde la forclusión del decir, lejos de ser un corolario inadvertido, es condición de su funcionamiento, como en el pragmatismo al que la Filosofía del Lenguaje se ha entregado de lleno. Por eso no sorprende que una elección vocacional típica en algunos psicóticos sean la lógica, la matemática y, hoy en día, la programación informática, paradigma de un discurso que, al rechazar el equívoco, omite el decir. Así, a los fines de abrir los equívocos del *decir* en *L'étourdit*, pasaremos a ese decir que hace aparecer lo inadvertido y para el cual Lacan reservó el nombre de "apofántico". ¿A qué refiere lo apofántico? ¿Cómo dar una vuelta más que recupere los efectos de eso que se presenta?

4. Lo apofántico: la cuestión de la eficacia del decir en *L'étourdit*

En este punto revisaremos el carácter "apofántico" de la interpretación que Lacan propone en *L'étourdit*:

(...) Interrogar la relación [rappor] del decir al dicho. Digo que un decir ahí se especifica de la demanda cuyo estatuto lógico es del orden de lo modal, y que la gramática lo certifica. Otro decir, para mí, es privilegiado ahí: es la interpretación, que no es modal sino apofántica. (Lacan, [1972] 2001: 473).

El decir del análisis, en tanto que es eficaz, realiza lo apofántico que de su sola ex-sistencia se distingue de la proposición (...) el único apoyo para suplir el au-sentido [ab-sens] de la relación [rappor] sexual. (Lacan, [1972] 2001: 490).

Para captar lo que esta en juego en estas diferencias entre lo modal y lo apofántico deberemos reponer, aunque sea en sus rudimentos, algunas consideraciones sobre la lógica proposicional y la lógica modal. La lógica *proposicional*

de la frase “si p entonces q” articula una relación, en este ejemplo, de implicación. La lógica *modal* opera sobre una proposición, modalizándola: por ejemplo, “Es imposible que si p entonces q”. A grandes rasgos podríamos sintetizar las relaciones entre la lógica modal y la proposicional de la siguiente manera:

modo <proposición>

La modalización gramatical del lenguaje ordinario expresa una posición ante la referencialidad, donde el modo subjuntivo implica una suspensión de la referencialidad, que recae sobre el mismo sujeto de la enunciación: en “Temo que venga”, el acento está en el temor; en “Temo que viene”, el acento está en el hecho de que alguien viene. Quizás ya estemos preparados para darle a estas diferencias modales todo su valor significante. En esta misma dirección, la lógica modal es la cima de la modalización, purificada de sujeto. Así, el decir que más íntimamente atañe lo real en juego en la experiencia de un análisis, en esta propuesta de Lacan, no es proposicional ni tampoco es modal. Si debemos ir más allá de lo modal de la demanda para encontrar un decir que equivoca con la interpretación, ¿dónde hacer pie para un decir que “realiza lo apofántico” ([1972] 2001: 490)? La interpretación en psicoanálisis se distingue de otros dichos, no por ser otro modo de la misma proposición, sino porque tiene una eficacia diferencial, que en *L'Étourdit* es la eficacia de lo apofántico. ¿De qué se trata, entonces, lo “apofántico” que el decir del análisis realiza?

El término de “apofántico” forma parte de la tradición filosófica, en especial la lógica aristotélica, aunque no solo: quisiéramos poner a prueba una pista diferente que encontramos en trabajos recientes, que proponen que se trata de “lo apofántico, no en el sentido de Aristóteles sino en el de Heidegger” (Soler, 2018: 117). Hacia allí iremos en un momento. Antes, deberemos hacer algunas precisiones. Este término, el de apofántico, en griego antiguo refiere a *apophainos*, precedido por *apo*, que significa, principalmente, lo que se aparta y luego, *phainos*, remite a la luz, lo visible, lo que en la luz se muestra. Así, el verbo *apo-phainos* en su voz media significa dar a conocer algo propio al modo de una revelación, en el sentido de un revelarse en tanto que algo se aparta, algo se *distingue*, aunque no tanto en el sentido del escabel narcisista sino en el sentido de que algo se hace escuchar, se señala. Esta manifestación puede presentarse en su dimensión más espectral, como en *phantasme*, término caro al psicoanálisis lacaniano, y también en *physis*, donde el mundo físico es lo que se manifiesta como dado, como en *phenomeno*. Entonces, ¿qué hay en Heidegger, una vez más, que pueda darnos alguna referencia para que lo apofántico no sea solo una versión inocua de lo que ya sabemos sobre el acto del analista y la interpretación? En su célebre tratado, *Seind und Zeit*, Heidegger nos propone que el “habla apofántica” es “la función primaria del Logos” ([1927] 2006): 45):

Logos en el sentido de habla quiere decir más bien lo mismo que deloin, hacer patente aquello de que “se habla” en el habla. Aristóteles ha explicado con mayor rigor esta función del habla llamándola apophainesthai. El Logos permite ver algo (Phainesthai), a saber, aquello de que se habla, y lo permite ver al que habla (voz media) o a los que hablan unos con otros. El habla “permite ver” Apo..., partiendo de aquello mismo de que se habla. En el habla (apophansis), si es genuina, debe sacarse lo que se habla de aquello de que se habla, de suerte que la comunicación por medio del habla hace en lo que dice patente así accesible al otro aquello de que habla. Tal es la estructura del logos como apophansis. No a todo “hablar” le es peculiar este modo del hacer patente en el sentido del “permitir ver” que muestra. El ruego (Ei-xe), por ejemplo, hace también patente, pero de otro modo. ([1927] 2006): 43, destacados en el original)

Heidegger también advierte que el “ruego” manifiesta el decir, pero de otro modo, donde de lo que se trata, primariamente, es de hacer “accesible al otro aquello de que habla”, coordinada más que interesante para un interpretación analítica orientada por el decir. No se trata de que todo “hablar” permita ver lo que muestra: en la ontología fundamental propuesta por Heidegger, no todo el ser-entanto-que-ser se da en el habla, pero para que algo de ese ser acontezca —es conocida la tesis del filósofo— quedan bajo su guarda poetas y pensadores. Ahora, ¿qué es lo que se presenta entonces? Ya advertimos con la figura del lenguaje como “casa” en Heidegger, que el lenguaje es una casa que no rechaza el equívoco, al contrario. Heidegger llegó a proponer una política del equívoco en el mismo horizonte en el que situamos nuestra pregunta por lo apofántico, en tanto nombre de la eficacia del decir en *L'Étourdit* (Heidegger, [1951-1952] 1964: 72):

Todo lo verdaderamente pensado de un pensamiento esencial permanece, y esto por razones esenciales, equívoco. Esta equivocidad no es en ningún caso el mero resabio de una univocidad lógico-formal a la que, en rigor, debería tenderse y que sólo no ha sido alcanzado en la medida deseable. Por el contrario, la equivocidad es el elemento en que necesita moverse el pensar para poder ser exacto.

Ahora, aunque la equivocidad sea puesta en valor por Heidegger y esto pueda, paradójicamente, darle un fundamento más sólido y más exacto, existe un punto importante de divergencia con el psicoanálisis en la posición de “fuera del sexo” que sostiene la ontología del lenguaje heideggeriana. Como propusimos anteriormente, la casa del ser que es el lenguaje para Heidegger es una casa vaciada de ruido, vaciada de esos ruidos que la sexualidad impone al ser hablante. Esta diferencia radical en lo que hace al corazón del psicoanálisis, tampoco es razón para desoír la propuesta del filósofo. Nos parece menester advertir que, si bien pueda servirle al psicoanálisis para esclarecer un *logos* del decir que no es ni proposicional ni modal, ese horizonte del lenguaje originariamente purificado nos aleja de esa singularidad que es la marca de lo sexual en el lenguaje y aquello que orienta el camino del

decir en nuestra praxis.

Para algunos psicoanalistas, otro punto de divergencia con la ontología heideggeriana es la noción psicoanalítica de *significante*, como en la lectura de H. López, acaso por tener como referencia la "Instancia de la letra" de Lacan (López, 2009). El significante es el punto en el que López se aleja de Heidegger: "Por lo que concluimos: es el significante, no el hombre, la medida de todas las cosas" (López, 2004: 75). Ahora, quisiéramos dar una vuelta más, apoyándonos en Heidegger y también en López, hacia un punto que no es tanto del significante, siempre un tanto *dignificante*, sino más bien hacia el decir—menos científico, menos filosófico, acaso menos lacaniano en la dimensión simbólica y más lacaniano en el horizonte del discurso y del acto de decir. El esfuerzo de Heidegger sobre el que López ha llamado la atención, y con el que quisiéramos quedarnos para hacer pie en nuestro recorrido, se resume en esta preciosa sentencia que el propio López (2004: 64) encuentra en una carta de Heidegger a Arendt: "El decir es *legein*". Como anticipamos, el cuidado de Lacan en diferenciar el decir de una proposición modal encuentra un surco en Heidegger cuando en *Seind und Zeit* se da un doble movimiento: de la visión hacia la escucha y del análisis proposicional hacia sus elaboraciones sobre el habla. Cuando Heidegger advierte que el "ruego" no es de lo que se trata en el *legein* que nos interesa, encontramos una pista para leer la diferencia que Lacan establece entre la demanda en tanto modal y el decir en tanto ex-sistencial. No se trata, claro está, de jugar a las siete diferencias, ni pagos de deudas imposibles, ni tampoco de retraducciones glosadas, sino más bien, de abrir la letra lacaniana con el decir heideggeriano para poder desplegar el alcance de una interpretación que hace aparecer lo que ya estaba ahí, inadvertido. El mismo Heidegger percibe un punto crucial: "De la falta de las palabras no se debe inferir la falta de la interpretación" ([1927] 2006: 176). Ahora, si en el decir no se trata de una proposición, ni siquiera de la modalización de una proposición, ¿acaso una interpretación podría prescindir de un enunciado? La noción de lo apofántico viene a nombrar, a la vez, la interpretación, sus condiciones y sus efectos a nivel del decir—en una relación equívoca, aunque no equivocada, con el decir del análisis—que se distingue tanto de la demanda del analizante como de la interpretación puntual: como han hecho notar, el decir no se juega a nivel de la enunciación en tanto "cadena latente" (Soler, 2001:17). Aquí la interpretación interesa en relación al deseo, a su causa, donde resuena ese primer evidente, eminente, equívoco que Lacan introduce en un título de su seminario, en este caso aquel de 1958-1959:

"*Le désir et son interprétation*" ≈ "*Le désir est son interprétation*"
"*El deseo y su interpretación*" ≈ "*El deseo es su interpretación*".

Un problema clínico en juego en lo apofántico está en el punto de juntura entre la interpretación y la causa del deseo, donde la interpretación que hace al decir del análisis no es sin la modalización de las proposiciones, no es sin la demanda del analizante, aunque tampoco se reduce simplemente a señalar una posición de enunciación. Lo

apofántico se manifiesta, no solo en tal o cual interpretación, sino en esa contraforma del decir que hace al objeto y que funciona como la causa del deseo. Desde ya, la interpretación de la enunciación es parte de una táctica, para decirlo con Lacan, pero el decir del análisis nos devuelve al nivel de la ética. Si el modo engloba a la proposición y la enunciación a sus enunciados, así el decir del análisis ex-siste a los dichos interpretados, en el borde mismo de la juntura que une a la vez que separa la causa del deseo de las escenas que causa. Soler propone que "lo apofántico de la interpretación apunta a lo imposible" (1995: 48). Ahora, si no es modal, ¿cómo es que apunta a lo imposible, que es uno de los modos lógicos? Debemos introducir un nuevo término en juego, que ya no es el de la tradición aristotélica del *apofainesthai* subvertida por Heidegger y recuperada por Lacan.

El interés de Lacan por lo apofántico no es filosófico, y esto es crucial, sino que se desprende como un punto de llegada en la pregunta clínica por la interpretación y, esta es la cuestión, en el punto preciso de su "eficacia" (Lacan, [1972] 2001: 490). Demasiado pesado es el martillo para quien no está acostumbrado a filosofar a martillazos, esto es, a someter su filosofía a los problemas que le suscita su praxis. Este *impasse* al que nos conduce Heidegger con lo apofántico, nos deja muy cerca de una epifanía pastoral, en esa escucha alucinada de la verdad del ser y nos aleja de la puesta en discurso de esos ruidos en los que la sexualidad del ser hablante hace valer su discordancia. Por eso, consideramos que podría resultar atendible aportar a la dimensión apofántica de la interpretación analítica, una dimensión de eficacia jugada en relación a efectos que no se miden necesariamente en el nivel de los enunciados. Para eso, recuperaremos una enseñanza que viene de los estoicos y que acaso nos permitirá darle otra vuelta al decir ex-sistencial de *L'Étourdit*. En esta misma dirección, Soler se pregunta (2018: 115):

En 1975, en las conferencias en las universidades norteamericanas, él [Lacan] dice y vuelve a decir con insistencia que el analista, a su analizante, debe decirle... la verdad. ¿Cómo es posible entonces que insistamos con la interpretación equívoca, sonora, no pedagógica?

Quizás encontremos en los estoicos una forma de abrir esta pregunta.

La dimensión eficaz del decir en los estoicos:

Diathesis y dynamei.

Un pasaje por la noción de verdad que proponen los estoicos nos puede permitir no quedarnos solamente en la noción de lo apofántico en Heidegger para situar la eficacia del decir del análisis propuesta por Lacan en *L'Étourdit*. Esta versión heideggeriana es solidaria de una lectura de la verdad como *aletheia*, en tanto des-ocultamiento, que superpone la verdad con lo que el psicoanálisis se esfuerza en separar: lo real. Así, Heidegger olvida lo real en nombre de la verdad, en una ética a la que un psicoanalista difícilmente pueda entregarse. Si el psicoanálisis no se orienta por lo verdadero de la verdad, es porque puede

arriesgar lo verdadero en nombre de una *eficacia* en la mediación de lo real.

Nuestro intermediario en esta oportunidad será un filósofo francés que no está entre aquellos que tienen mayor renombre en nuestro medio. De carácter peculiar, durante algunos períodos de su obra, Émile Chartier firmaba sus trabajos bajo el pseudónimo de ALAIN, y entre sus particularidades se encuentra una fecunda amistad con el poeta P. Valéry, con quien llegó a escribir poemarios experimentales en coautoría. ALAIN, por su parte, firma un modesto aunque asombroso libro que lleva por título *La théorie de connaissance des stoïciennes* (1964) y que bien podría haberse llamado la teoría de la verdad en los estoicos o, mejor aún, la teoría del decir eficaz en los estoicos. Sin ir tan lejos, ALAIN delimita un generoso conjunto que llama “los estoicos”, conjunto que incluye a Diógenes —ese reverso de Alejandro Magno, como el Discurso del Analista es reverso del Discurso del Amo—, Sextus y algunos otros, formando un *corpus* amplio de distintos personajes conceptuales al que, si bien le damos consistencia desde nuestra perspectiva y desde nuestro punto de lectura, quizás tuvieron mil quinientos años de diferencia en vida. En cualquier caso, encontramos en el “decir de los estoicos” un pragmatismo no-todo cínico que nos resulta particularmente fructífero a nuestros fines y en nuestro contexto. Así, ALAIN retoma una idea de Sextus sumamente interesante, aquello de que no todo lo verdadero es verdad, y por el contrario, algo que no es verdadero puede tener un efecto de verdad, esto es, puede tener eficacia (1964: 7):

“Sextus expone desde un principio la distinción que establecen los estoicos entre *he aletheia* y *to alethes*, es decir entre la verdad y lo verdadero; la verdad y lo verdadero difieren e incluso se oponen en tres puntos de vista: *oysia* *te kai systadei kai dynamei* (la esencia, la constitución y la excelencia)”

Entonces, la diferencia entre lo verdadero y la verdad se puede establecer a partir de tres criterios:

1. *Oysia* (la esencia, la naturaleza): La verdad es definida como *episteme pantôn alêthôn apophantike*: “la ciencia que hace aparecer [todas] las cosas verdaderas como verdaderas” (1964: 7). Nótese la referencia a lo apofántico, ese hacer aparecer algo que ya de por sí es verdadero, en su esencia, y solo haría falta hacerlo aparecer. Esta versión es la que consideramos retorna en la ontología del ser-en-el-lenguaje de Heidegger. Solo podríamos aceptar esta dimensión de la verdad en la dirección de la cura si por *esencia* entendemos a lo que hace a la causa del deseo del analizante, aunque nos parece un tanto forzado. Que un análisis pueda revelar algo de esta causa, del objeto que allí está en juego, es crucial aunque quizás no suficiente para llevar un análisis hasta el final de su secuencia.
2. *Systasei* (la constitución, el sistema, la estructura): “Lo verdadero es una proposición simple y aislada; la ver-

dad al contrario es *systematike* (sistemática) (...) hay la misma relación [rapport] entre lo verdadero y la verdad que entre un ciudadano y el pueblo entero” (1964: 8). No nos extenderemos en este punto, solo destacar que esta dimensión de la verdad nos protege ciertamente de las aproximaciones de tipo *a priori*, esperanza de los lógicos que han debido depurar al máximo sus sistemas formales para poder dar con verdades proposicionales. La risa paradójica de la Historia hizo que la verdad forcluida en la matematización científica retorne como un real, al simbolizar lo físico con la cadena genética y lo psíquico con la cadena significativa.

3. *Dynamei* (valor, función, excelencia): Este es el punto que nos interesa, por lo que transcribiremos una cita un tanto larga para darle a nuestro argumento toda su coherencia (ALAIN, 1964: 8):

Dynamei: *Lo verdadero no supone necesariamente la ciencia; por ejemplo un loco puede muy bien decir to alethes (lo verdadero), por ejemplo decir: “es de día”, mientras es de día, sin por eso tener episteme alethoys (la ciencia de lo verdadero). La verdad, al contrario, es una ciencia y el sabio que posee esta ciencia oypote pseynetai kan pseynos legei (no se equivoca jamás, incluso si dice lo falso); porque incluso si dice lo falso, su diathesis (disposición) es buena. Un médico que engaña a su enfermo para salvarlo, un general que imagina buenas noticias para dar coraje a sus soldados, pseynos men ti legoysin, ou pseynetai de, dia to me apo poneras gnômes toyto poiein (dicen ciertamente algo falso, pero no se equivocan, porque no es por un mal estado de su función de conocer que lo hacen). Un gramático que hace un solecismo como ejemplo soloikismon men propheretai, oy soloikizei (pone al descubierto un solecismo, pero no hace un solecismo), porque no es por ignorancia del lenguaje que lo hace. Así, el sabio, es decir el que posee la ciencia de las cosas verdaderas oydepote pseynetai, dia to me ekhein ten gnômen pseynedei sygkatatithemenen (no se equivoca jamás, porque no posee una función de conocer para darle su asentimiento al error). Hay que juzgar lo verdadero y lo falso no a partir de su simple enunciación, sino a partir de la diathesis (disposición) de aquel que habla. [Intercalado en griego en el original].*

No es tanto la diferencia por la esencia donde quisiéramos poner nuestro acento, la *oysia*, tampoco es la estructura, *systematike*, sino en lo que los estoicos llamaban *dynamei* y que refiere, en sentido amplio a: “poder, ser capaz, tener fuerza, capacidad, facultad, autoridad, influencia” (Pabón, 1967: 160). Si bien la raíz de *dyna* es encontrada en términos donde resuenan la excelencia y valor, como en “dinastía” por ejemplo, nos interesa más el punto en el que los estoicos nos sitúan: el de la capacidad. Si se trata, entonces, de lo que vale por su capacidad, por sus efectos, no vemos ningún obstáculo en retomar la noción que el propio Lacan utiliza para calificar el decir de un análisis “cuando es eficaz” (Lacan, [1972] 2001: 490). Así, un decir es verdad, en el sentido de los estoicos, cuando es *eficaz* en tanto que pone en juego una disposición: una posición y un dispositivo. Quisiéramos tomarnos un momento para

revisar los ejemplos de Sextus, porque no nos parecen ingenuos.

Es importante en este punto despejar la noción banal de lógica estoica, donde se confunden el decir con los dichos, justamente cuando la transmisión de los estoicos parece ir por otra vía. El estereotipo escolar de la lógica estoica –del tipo “las ballenas son mamíferos, las ballenas viven en el mar, los peces viven en el mar, los peces son mamíferos”– es la versión más ingenuamente peligrosa de cómo de lo falso puede venir lo verdadero. Si una pregunta de la propuesta estoica es “¿cómo lo falso tiene efecto de verdad?”, este tipo de ejemplificación no transmite lo que a nuestro entender está en juego, ni lo que los estoicos tienen para enseñarle al psicoanálisis, que es una alternativa al *logos* en tanto silogismo propositivo, esto es el *logos* solamente como lógica. Entonces, ¿cómo es que el que posee esta ciencia, la de la verdad, no se equivoca jamás aun si dice lo falso? Se trata de la noción de *pseudos*, lo falso, en continuidad con la *proton pseudos* freudiana: con la verdad mentirosa de las histéricas Freud logra producir algo del orden de una verdad que toca un real. Entonces, el estoico Sextus afirma que dicen la verdad un médico que engaña a su enfermo para salvarlo, un general que imagina buenas noticias para dar valor a sus soldados y el maestro que comete un error gramatical. La noción de verdad para los estoicos se define en la disposición del que habla, no por la esencia de su naturaleza ni por la estructura de su discurso sino por la eficacia de su decir, por su *dynamis*, cuya clave está es su disposición, *diathesis*.

Así, ALAIN después define esta disposición del que dice la verdad como un particular *tonos*, que los antiguos usaban para dar cuenta del tono del decir, en el sentido de la tensión y el ritmo. Ahora, y hacia este punto vamos: los ejemplos que nos llegan de los estoicos –el general, el médico y el maestro– están en continuidad con las conocidas “profesiones imposibles” de Freud: gobernar, analizar y educar ([1937] 2004: 249), porque en ellas se trata entonces de perder algo de lo verdadero en nombre de una verdad que tiene efectos. Con el vocabulario del psicoanálisis podríamos precisar este movimiento como el acto de arriesgar algo de la verdad en nombre de un efecto en lo real. Así, si el acto analítico es imposible... será del todo imposible para quien está demasiado tomado por el problema de la verdad. Por su parte, el término que Freud utiliza en alemán es *Berufe* (Freud, [1937] 1950), que refiere a las profesiones, no tanto en un sentido técnico o civil como en nuestros “oficios”, sino en una vecindad léxica con *Berufung*, la “vocación”, término que presenta una dimensión del objeto en juego en su versión invocante y que acaso sea libidinalmente el objeto que más estrechamente se articula al decir, aunque esto todavía no nos quede del todo claro. También hacen al decir del análisis, a la *diathesis* del analista algo de esa cuarta profesión imposible que Lacan detectó en el Discurso de la Histérica: el hacer desear (Lacan, [1969-1970] 2008), límite con la posición del analista que causa el deseo de su analizante. ¿En qué se diferencia? En el decir del análisis –a diferencia de lo que estructura el deseo histérico– decir y deseo

no se desanudan.

Entonces, quisiéramos delimitar un poco mejor esta pregunta de los estoicos, a saber: ¿Cómo es que hay algo en común en un médico que le miente a su paciente para salvarlo, un general que engaña a su tropa y un gramático que habla incorrectamente? Esta *diathesis* que los acomuna, esa disposición que hace a la praxis y al acto de cada quien –acto médico, acto de gobierno y acto de enseñanza–, también tocan algo de lo que el psicoanálisis nombra con el concepto de transferencia, y no tanto como amor al saber sino como causa de deseo.

La noción de verdad de los estoicos no es la noción de *alethes* como des-ocultamiento heideggeriano ni su variante en lo apofántico, como el hacer aparecer un enunciado latente; es otra noción de verdad. Es una noción de verdad donde se está en la verdad cuando se permanece en este lugar de causa y este es el punto en común con una dimensión de la transferencia analítica. Así, pasamos del *ipokeimenon* –lo que sub-yace como fundamento– al ex-sistir de lo que opera por fuera del conjunto, o para ser más precisos, en el borde exterior del dispositivo: la presencia eficaz del analista en su decir. En esta articulación entre *alethes*, *dynamis* y *diathesis*, entendemos el acento que ponen los estoicos en una verdad que es la eficacia de una disposición, que no es sin transferencia, esto es la eficacia de un dispositivo que incluye al operador, y muy especialmente al deseo del operador: esa es la *diathesis* en la que Lacan puso todo su énfasis. No se trata de que la eficacia esté en los efectos más o menos estandarizados en función de los criterios que circulan –normalización disciplinaria, estándares del control de sí, éxito en la realidad, acotamiento del goce, sublimación pulsional, etc.– sino en que el decir del análisis permite que se mediatice algo real a través de la verdad mentirosa, *diathesis* de la que dispositivo analítico hace una mediación, que no es sin una voz, sin el objeto-acontecimiento que, es su existencia, dispone un decir. La eficacia del decir del análisis –su *dynamis*– se presenta en lo apofántico y es efecto de una disposición analítica que no rechaza la puesta en discurso de lo discordante.

Los límites de L'étourdit: Una vuelta más, del *impasse* lógico al decir como posible.

Si con Lacan la noción de real se desplaza de lo real como *physis* a lo real como imposible, hay un movimiento más que es posterior a L'étourdit: lo real como *possible*, donde lo posible ya no se delimita en el cuadrado de la lógica modal sino que es aquello que sigue al encuentro de Lacan con la escritura de Joyce: “Lo posible siendo que pueda ‘no tener lugar’” (Lacan, ([1979] 2001: 566). Dedicamos un capítulo de nuestra tesis doctoral al situar la función del decir de los poetas en Freud y Lacan y es allí donde le daremos todo su lugar en esta tesis lacaniana sobre lo posible por fuera de la lógica. En este punto, solo quisiéramos agregar que esta dimensión de lo posible no es lógica sino ética: lo posible del decir, la ética en el decir –de la que Joyce es un emblema– surge recortándose contra un fondo de no coerción, fondo que es condición absoluta del acto, determinado y electivo a la vez. Pero

hay un punto de diferencia en el decir de Joyce y aquel del análisis a nivel del narcisismo. Así, en el decir, esta dimensión de lo posible es el blanco de la hoja en la letra del acto, disposición ética del analista que determina la eficacia del análisis de los síntomas en el punto donde el analista no obliga, aunque sí causa, el decir del analizante.

Conclusiones parciales

En el decir como inferencia, y en particular, en la inferencia de Lacan del decir de Freud como “*il n’y a pas de rapport sexuel*” encontramos formal y temáticamente ofrecida en un punto ideal, universalizante, la discordancia sexual puesta en discurso: aquello que de lo sexual queda por fuera del discurso y empuja al decir. En especial, nos interesa poner a prueba la noción de “decir” en psicoanálisis como la puesta en discurso de la discordancia ex-sistencial del sujeto, ese uso de la voz que causa las vueltas dichas, *les tours dits*, rara vez dichosas, de los equívocos que el análisis hace aparecer en varios niveles con lo apofántico, *tanto* en el *legein* del decir como en el *logos* de la lógica. Estas vueltas, estas torsiones del decir son eficaces cuando eso que aparece queda en discurso, y tiene como condición una cierta disposición ética en el analista, que puede perder algo de lo verdadero en nombre de un real siempre parcial. Así, antes que *voz media*, es con esa media-voz del análisis con la que se soporta un decir: ni la *blasfemia* vociferante del pasaje al acto –cuya acción queda fuera de discurso– y ni el *eufemismo* del acting-out –que es pseudodiscurso sin acto–. En el decir del análisis, acto y discurso no se desanudan.

REFERENCIAS

- ALAIN (Chartier, É.) (1964). *La théorie de la connaissance des stoïciens*. París: PUF.
- Authier-Revuz, J. (2018). Psicoanálisis y campo lingüístico de la enunciación: recorrido por la metaenunciación. En *Por más que Lacan lo diga. Una introducción al Análisis del Discurso*. Buenos Aires: Libretto, 2018.
- Barthes, R. (1987). Escribir, ¿un verbo intransitivo? En *El susurro del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Borges, J.L. ([1951] 2001). Kafka y sus precursores. En *Otras adquisiciones*. Buenos Aires: La Nación.
- Cevasco, R. y Chapuis, J. (2012). Anexos y Léxico. En *L'étourdit. Versión anotada en castellano*. Barcelona: Psicoanálisis y Sociedad.
- Freud, S. ([1905] 1995). El chiste y su relación con lo inconsciente. En *Obras completas*, VIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1909] 1995). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras completas*, X. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1909] 1966). Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. En *Gesammelte Werke*, VII. Londres: Imago Publishing Co.
- Freud, S. ([1927] 1995). El humor. En *Obras completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. ([1937] 1950). Die endliche und die unendliche Analyse. En *Gesammelte Werke*, XVI. Londres: Imago Publishing Co.
- García de la Hoz, A. (1991). *Goethe en Freud: Afinidades electivas*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense de Madrid.
- Heidegger, M. ([1927] 2006). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. ([1951-1952] 1964). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. ([1976] 2000). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Lacan, J. ([1947] 2000). La instancia de la letra o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1953] 2000). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1955] 1987). Notes en allemand préparatoires à la conférence sur “La chose freudienne”. Traducción del alemán por G. Morel y F. Kaltenbeck. En *Ornicar ?*, 42, pp. 7-11.
- Lacan, J. ([1961] 2002). La metáfora del sujeto. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. ([1964] 2010). *El seminario. Libro XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1966] 1971). Position de l'inconscient. En *Écrits II*. París: Du Seuil/Points.
- Lacan, J. ([1969-1970] 2008). *El seminario. Libro XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1972] 2001). L'étourdit. En *Autres écrits*. París: Du Seuil.
- Lacan, J. ([1971-1972] 2002). ...*Ou pire*. Version de uso interno de la Association Freudienne International. París: AFI.
- Lacan, J. ([1971-1972] 2014). *El seminario. Libro XIX. ...O peor*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1973] 2001). Télévision. En *Autres écrits*. París: Du Seuil.
- Lacan, J. ([1975-76] 2005). *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. París: Du Seuil.
- Lacan, J. ([1979] 2001). *Joyce le symptôme*. En *Autres écrits*. París: Du Seuil.
- Laje M. (2012). El quehacer poético en la práctica psicoanalítica: Freud. En *Memorias de IV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XIX Jornadas de Investigación y VIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, IV, 165-168.
- Laje M. (2017). “El humor no es chiste: usos clínicos de un decir que no des- anuda tragedia y comedia”. *Desde el Jardín de Freud*, 17, 43-49.
- Lamborghini, L. ([1970] 1989) Diez escenas del paciente. En *El solicitante descolocado*. Buenos Aires: Libros de Tierra Firme.
- Lamborghini, L. (1980). SEOL. En *Episodios*. Buenos Aires: Tierra Baldía.
- Langenscheidts Universal Wörterbuch, Diccionario alemán-español. Berlín: Langenscheidt.
- Lombardi, G. y Laje, M. (2016). La culpa como índice de la posición del sujeto en el deseo. En *Anuario de Investigaciones en Psicología*, XXIII, 109-116.
- López, H. (2004). *Lo fundamental de Heidegger en Lacan*. Buenos Aires: Letra Viva.
- López, H. (2009). *La instancia de Lacan: actualidad de la instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Mar del Plata: EUDEM.
- Pabón, J.M. (1967). *Diccionario griego-español*. Barcelona: VOX.

- Recanati, F. (1979) *La transparence et l'enonciation : pour introduire la pragmatique*. París: Du Seuil.
- Roberts, E. y Pastor, B. (1996). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid: Alianza Editorial.
- Roudinesco, É. (2012). *LACAN. Esbozo de una vida, historia de un esquema de pensamiento*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Saussure, F. de (1945). *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada.
- Soler, C. (1995) El decir del analista. Buenos Aires: Paidós, 1995.
- Soler, C. (2018) Une interprétation non anachronique. En *Champ lacanien*, 21, pp.115-122.
- Spinoza, B. ([c. 1677] 2008). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Buenos Aires: Colihue. Bilingüe.
- Voloshinov, V.N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2019
Fecha de aceptación: 22 de octubre de 2019