

Silet

Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller



PAIDÓS

Jacques-Alain Miller

SILET

Texto establecido por
SILVIA ELENA TENDLARZ

PAIDÓS

Índice

I. Los poderes de la palabra	9
II. El reverso de Lacan	21
III. Relación de la interpretación con la pulsión	39
IV. Análisis de las resistencias.	57
V. La respuesta a Laplanche y a Leclaire	73
VI. ¿Con qué se satisface el sujeto en la experiencia? . . .	91
VII. Arquitectura conceptual	107
VIII. Eclipse de la pulsión	125
XI. Del deseo al goce	147
X. Narcisismo y falicismo	161
XI. Modo de gozar	179
XII. Transferencia, inconsciente y repetición	195
XIII. Repetición y pulsión	209
XIV. Fijación de goce	225
XV. El goce en lo simbólico	243
XVI. Disyunción del goce y el falo	265
XVII. La imagen reina	285
XVIII. Construcción del objeto <i>a</i>	303
XIX. La visión y la mirada.	321
XX. Un trastorno de la percepción en la Acrópolis	339
XXI. El secreto de la imagen.	355
XXII. Fuga del sentido	375
Referencias bibliográficas de los textos citados	393

I

Los poderes de la palabra

Les agradezco que me hayan esperado. Les pido disculpas por este retraso, que supera a mi retraso académico habitual, debido a que la persona que me acompañaba se ha extraviado. Les agradezco que estén aquí, porque este curso había sido anunciado de un modo lo bastante discreto como para que pudiera acariciar la idea de hablar solo para unos pocos.

Esta vez he sentido el peso de la elección de un título. La elección de un título compromete. Y, tratándose de este curso, me comprometo a ciegas, al menos a tientas. Este curso es para mí, en efecto, una investigación. Lo que busco no lo sé de antemano. Es el principio de la paradoja expuesta por el *Menón* de Platón –¿cómo se puede intentar conocer lo que no se conoce en absoluto?

Es ahí donde Platón introduce por primera vez su hipótesis de la reminiscencia, según la cual conocer es acordarse. Alguien podría imaginar, entonces, que el psicoanálisis es un ejercicio eminentemente platónico, si se ignora el hecho de que el sujeto supuesto saber con el que opera es un desconocimiento del inconsciente.

La hipótesis de que conocer es recordar autoriza a poner en duda la idea misma de buscar lo que no se conoce. Sería solo una falsa investigación, no sería sino una evocación, un retorno, una vuelta, la supresión de un desconocimiento. Así es como se debe entender la fórmula: “No me buscarías si no me hubieras ya encontrado”. En el mismo momento en que San Agustín lo busca en pleno desasosiego, Dios ya está ahí, junto a él. Y lo absoluto de Hegel está ya ahí, a nuestro lado –o quiere estarlo– antes incluso de empezar la odisea de *La fenomenología del espíritu*.

También está la solución de Epicuro. Él recurre, para resolver la paradoja, al neologismo que forjó, la *prolepsis*, la anticipación, que sin

duda está ya siempre ahí –como lo escribe un excelente comentarista– en el funcionamiento del lenguaje y del pensamiento.

Así, dando un título a lo que todavía no he dicho, anticipo, les anticipo a partir de lo que les he dicho. Y cuando digo “les”, no es solo a ustedes. Son también los “ustedes” a quienes me he dirigido durante el lapso transcurrido desde que dejé este lugar.

Afinidades del silencio y el goce

En efecto, lo que anticipo de lo que tengo que decirles este año lo he descubierto mediante tres de las intervenciones que entretanto he pronunciado. La primera, en París, consagrada al texto de Freud “Construcciones en el análisis”, después de haber llevado a cabo un intento en Milán, donde comenté “Análisis finito e infinito”. La segunda intervención tuvo lugar en Buenos Aires, en ocasión de las jornadas de estudio de nuestros colegas argentinos, bajo el título “Imágenes y miradas”. La tercera, en Atenas, que anuncié bajo un título que me parecía ingenioso: “El *agalma* de Lacan”.

Me parecía ingenioso emplear una palabra griega para dirigirme a los griegos. Sufrí una desilusión cuando descubrí allí que en griego moderno no tiene la misma significación. Solo significa “estatua”. De modo que había anunciado: “La estatua de Lacan”. Me sorprendió lo bastante como para que empezara a hablar a partir de esta confusión. ¿Acaso iba a erigir una estatua a Lacan? Es posible... ¿Que había encontrado la estatua de Lacan? Cuando uno ve en qué estado se encuentran las estatuas allí...

Me di cuenta de que estas tres breves intervenciones giraban en torno a un mismo punto –lo había hecho sin darme cuenta– pero tratándolo cada vez superficialmente. O sea, pasaba por ahí de lado, sin mirarlo de frente. Al mismo tiempo, me di cuenta de que era allí a donde conducía mi camino del año pasado.

Clásicamente, un título es la elipsis del contenido, su resumen. Muy difícil para algo que todavía no es. También puede ser el enunciado de la forma. Montaigne lo llama “ensayo”. Esto designa la forma nueva que da a su discurso. Lacan dice, fríamente, “escritos”. ¿Qué forma tiene lo que aquí expongo, que podría tomar para mi título? Se me ha ocurrido algo así como “Soliloquios en zigzag”. Dice

muy bien lo que quiere decir. Dice que hablo solo, con el sostén de la presencia de ustedes. También dice que no voy al grano. El zigzag describe bastante bien esta andadura entrecortada y llena de sacudidas, porque cada uno de estos pequeños discursos semanales tiende a cerrarse sobre sí mismo, pero no sin reclamar un complemento posterior.

“Soliloquios en zigzag” no es el título que he adoptado, porque al fin y al cabo valdría para el conjunto de este curso que he llamado “La orientación lacaniana”. Esto es más serio que “Soliloquios en zigzag”. Lo llamé “La orientación lacaniana” para nombrar la brújula que había elegido en lo que aquí enuncio. Pero esta brújula la pongo en acto a modo de un contra-dogma –al menos lo intentó– y por eso mismo me inspira zigzags.

Por tanto, finalmente mi título no será ni la elipsis del contenido ni el enunciado de la forma, sino sencillamente un significante –uno en que apoyarse, un punto de partida, un hilo, una rampa. Para este año, mi hilo será, pues, *Silet*. Es latín. Para dar un punto de referencia gramatical y lexical preciso, se trata de la tercera persona del presente de indicativo del verbo *silere*, que se puede traducir como “callarse”. Pero callarse sería más bien *tacere*, mientras que *silere* sería “permanecer silencioso” –permanecer silencioso como verbo activo. No hace falta que sea reflexivo, como cuando decimos “callarse”. Cuando decimos “callarse”, siempre surge la idea de que uno se hace callar a sí mismo o que te hacen callar, mientras que en este caso es la actividad de mantener el silencio.

Si lo pongo en latín es porque en latín es un sintagma completo. No es obligatorio añadir un nombre o un pronombre que indique el sujeto del verbo –de tal manera que, si pensamos en francés, persiste una ambigüedad: se trata de “él” o de “ella”. Por eso, precisamente, lo dejo en latín.

¿Quién permanece silencioso en el psicoanálisis? El analista. Se le puede reprochar –“¡No dice usted nada!”. Por otra parte, este será el tema y el título de las jornadas de estudio que se desarrollarán dentro de un año para centrar la cuestión de la interpretación. El analista es quien permanece silencioso, pero también lo hace la pulsión –la pulsión silenciosa. Al final de *El yo y el ello*, Freud alude a media luz –como dice Lacan– al silencio que las pulsiones de muerte harían reinar en el ello. El silencio es una relación eminente del

sujeto con el significante. Y este silencio se encuentra ahí, por así decir, en el cruce de caminos entre el analista y la pulsión. Hubiera podido introducirlo mediante una adivinanza. ¿Qué hay en común entre un analista y una pulsión? Respuesta: el silencio.

Pues bien, es esto, ciertamente. ¡Quisiera hablar del silencio! Es muy difícil hablar del silencio. Hablar estando, digamos, a la altura del silencio, a la altura de la fuerza que hay en el silencio, en el no decir nada, en el no soltar palabra. Mutis y boca cerrada.

Les hablaba de las jornadas. Pues bien, hay otro encuentro que debería tener lugar dentro de un año, bajo el título “Los poderes de la palabra”, para el cual los responsables han diseñado un cartel bastante genial. Para ilustrar los poderes de la palabra, representa una boca cerrada. No hay mejor forma de decirlo.

Por supuesto, puedes tomar el silencio del Otro por un consentimiento, en conformidad con el lema “el que calla, otorga”. Pero este consentimiento es tu interpretación del silencio, corriendo todos los riesgos y con toda la responsabilidad. Lo cual puede obligar al analista, a veces, a abrirla, esta boca, para decir que no está de acuerdo. He aquí una intervención preciosa del analista, su posible “no estoy de acuerdo”.

Pero, en fin, este año quisiera hablar, sobre todo, del silencio. Por otra parte, es lo que hace el analista. Cuando habla, habla –o debería hablar– a partir del silencio. Debería hablar a partir del silencio, incluso mantener el silencio aunque hable. Quizás sea este el secreto de la interpretación. Presentar así el lugar de lo que no se dice o de lo que no se puede decir, ajustar su palabra no tanto a la palabra del otro –la de aquel que está ahí para hablar– como a lo que su palabra calla. En efecto, el sujeto del verbo *silet* podría ser también la palabra. La palabra guarda silencio e incluso, podríamos decir, desfallece ante el goce.

Lo vemos ya cuando Freud nos propone su paradigma del fantasma “Pegan a un niño”, donde indica de entrada que es lo más difícil de decir, la confesión que más cuesta obtener. Pero también se ve a lo largo de su demostración, en la que indica que el eje del fantasma allí no se recuerda, es algo de lo que no hay reminiscencia y que estamos obligados a reconstruir, algo que responde a una necesidad lógica, a un *entonces...* Pero que de hecho –digámoslo de un modo materialista– no se puede decir. En el corazón del fantasma está el silencio.

Esto se comprueba de forma patética cuando un sujeto se descubre a sí mismo presa de una pulsión en la que no se reconoce. El sujeto debe admitir que es exhibicionista y que, muy a pesar suyo, no puede evitar someterse a una pulsión que reprueba. Entonces, para describirlo, en ese sujeto elocuente hay como un *fading* de la palabra. Por tanto, hay *silet*. Ya resulta extraordinario que de todas formas haya encontrado el camino del análisis para ganarle terreno a este silencio.

He dicho que quería hablar del silencio, pero no solo de eso. Más bien, de las afinidades del silencio y el goce. Estas afinidades se perciben de entrada, en la medida en que la vergüenza, la culpa, se vinculan fácilmente con el goce en el neurótico, envenenando su misma fuente. Pero hay una afinidad más profunda entre el silencio y el goce, hay un desfallecimiento de la palabra ante el goce que me parece más esencial. Por ejemplo, Lacan dice de la mujer que ella *silet* –guarda silencio sobre su goce, sobre su goce más allá.

Si quiero hablar del silencio y de sus afinidades con el goce, es también a partir de una constatación, podría decir una constatación clínica –el desgarró que debo experimentar para hablar. En este curso, he pasado públicamente de la posición de docente profesional –ya hace más de una década– a la de analista profesional. Y, al hacerlo, he descubierto algo que se podría llamar, me parece, gozar del silencio –gozar del silencio cuando ya no se habla en el análisis. Sin duda, no es lo más importante, pero no hablar es ciertamente un goce insidioso.

No hablar es también lo recomendado para un analista, hablar tan solo con economía, o por lo menos oportunamente. A veces, sin duda, poner un poco de palabra cuando está indicado. Aun así, esta posición se asienta en un *silet*. Pues bien, esta posición se infiltra de goce. Por eso enseñar y hablar en público es tanto más necesario.

De modo que está este goce de no hablar. Hubiera podido dar como título “Jacques-Alain *silet*”. Y luego, gozar de no hablar. O hubiera dicho “*sileo*, guardo silencio” –y permanecería aquí mudo. No puedo evitar pensar que Lacan se encaminó al silencio y que se podría decir –no parecería abusivo hacerlo– Lacan *silet*, Lacan guarda silencio. Este curso, las enseñanzas que en él se dan formando este conjunto, está destinado, sin duda, a cubrir ese silencio. Nuestro balbuceo está hecho para cubrirlo, para hacerlo tanto más presente.

Es un silencio que Lacan interpretó. ¿Acaso consiente, o mantiene un silencio de reprobación?

Estas afinidades del goce y el silencio puedo abordarlas a partir de ese afecto del que he testimoniado. Porque la palabra es, como decimos con Lacan, la prueba de la falta en ser. Para el sujeto, testimonia de una división. La palabra es una máquina hecha para perderse. Uno dice más de lo que quiere. Dice menos, dice otra cosa, yerra lo que quiere decir, dice lo contrario. Es una máquina que Lacan llamaba “los desfiladeros del significante” y que de por sí impone la falta y el desajuste, un error de cálculo en algún lado. Pero, precisamente, no es seguro que el goce esté en el registro de la falta. En su lado más profundo, se puede decir incluso que no deja lugar a la falta.

Rectificar la satisfacción

En este punto, merece ser recordada la diferencia entre el placer y el goce. El placer tiene un contrario que se llama sufrimiento o dolor. Es un binario, un binario significante. Antes de Freud, en el siglo XVIII, en la filosofía de las Luces, surgió la idea de asociar el bien con el placer y el mal con el sufrimiento, para así animar sabiamente al sujeto a progresar en la buena dirección. Lo cual supone –hay que decirlo– un control totalitario del entorno, para que las experiencias del hombrecito sean adecuadas y para que, cuando lo hace mal, pague un pequeño sufrimiento dosificado y vuelva a meterse en el eje conveniente. Podemos decir que ahí se despliegan todos los sadismos propios de las filantropías.

Esta idea simple de oponer placer y sufrimiento, que responde, me parece, a la experiencia inmediata, se acompaña de la noción antigua de que el hombre busca su placer. Es posible refinar esta idea, a saber, que busca obtener una ventaja, quizás busca las satisfacciones del amor propio, el amor de sí. Alguien como La Rochefoucauld puso en serie las formas del comportamiento humano para desilusionar cada vez al lector y mostrarle que, a través de aquellos meandros, la brújula sigue igual, fijada hacia el norte del amor de sí.

Refinándolo un poco más todavía, se puede hacer de este fin único del hombre el de lo que le es útil. Lo cual supone un cálculo

suplementario a propósito del placer, o sea, la consideración de que un placer inmediato puede acarrear inconvenientes ulteriores. Y, por tanto, con vistas a una mayor ventaja, es preciso soportar una contrariedad momentánea –de este modo, lo útil se convierte en la brújula a bordo.

En el fondo, este binarismo quedó alterado por una noción surgida antes de Freud, independientemente de él, a saber, que uno podría encontrar el placer en el dolor, incluso la felicidad en el crimen. Evidentemente, eso perturba la anterior construcción. Lo que Freud determinó es que, por debajo de lo que se distingue como placer y como sufrimiento en la experiencia, siempre hay algo que se satisface y que no se sabe. A esto Lacan le dio el nombre francés de “*jouissance*”. Por supuesto, se puede decir que el placer es también un goce, pero la cuestión es que el goce puede ser tanto placer como sufrimiento, experimentados como tales.

Lacan especializó progresivamente el término *jouissance* para calificar esa satisfacción llamada inconsciente que no se sabe. De tal manera que, a este nivel, no hay falta. Ciertamente, se puede extraer de Freud la noción de que el funcionamiento de lo que él llama “el aparato psíquico” conduce invariablemente a la insatisfacción. Pero, al mismo tiempo, también se encuentra en él la observación, la demostración, de que eso siempre goza. A este nivel –que, por supuesto, se debe precisar– hay como una completud. Sea cual sea la vía por la que pasa, el resultado es goce. El sujeto, a veces, no se reconoce ahí, no se encuentra. Y esto es lo que Lacan traduce cuando llama a la pulsión “acéfala”. O también cuando escribe, en el lugar del “eso goza”, un “se goza”. Lo mismo, al pasar del “Pienso, luego soy” al “Pienso, luego se goza”.

Esta indicación se encuentra expresada de un modo muy elemental en el *Seminario 11*, página 173, al comienzo del capítulo que se titula, precisamente, “Desmontaje de la pulsión” y que sitúa bien esta paradoja del goce, siempre presente. “Los pacientes –dice Lacan– no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y, no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción.” La paradoja es que “no se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es ese *se* que queda allí contentado”.

He aquí una perspectiva que parece inhumana, porque –aunque no sea la única que se puede adoptar– pone entre paréntesis la queja, la queja expresada, declarada, para buscar de qué modo, finalmente, eso ya le va bien al mismo que hace recriminaciones.

¿Cómo se llega desde aquí a lo que Lacan llama “su propio tipo de satisfacción”? Tenemos una pequeña indicación. “Su propio tipo de satisfacción” expresa que hay como una x . Esta satisfacción, no se sabe cuál es, pero lo que tenemos frente a nosotros, en análisis, es un sistema que alcanza su propio tipo de satisfacción. Es el punto de vista sobre el sujeto que Lacan resumió en una frase de su “Televisión” que he citado varias veces, a saber, que “el sujeto es feliz”.

Esto justificaría la sesión única con la que soñaba un colega norteamericano. Por otra parte, él la imaginaba bastante larga. Constató que es más bien en las primeras sesiones cuando abunda el material –material informativo, por así decir– y que se habían podido hacer tratamientos breves de doce sesiones, condicionados por el reembolso de la seguridad social. Y se le ocurría, mediante un pasaje casi al límite, que sería posible reducir las doce sesiones a una sola –una sesión un poco larga, una jornada...

Evidentemente, adoptando este punto de vista, podría tratarse de convencer al sujeto –cuando termina la exposición de sus males, dándole un apretón de manos– de que todo se arreglará, si no es que todo se ha arreglado ya. Por supuesto, las cosas no van así. Nos autorizamos a involucrarnos –la paradoja es que, a este nivel, tampoco se trata de una falta. Lo válido en esta perspectiva no es la retórica de la falta. En esta perspectiva, lo que tenemos es un lleno. Pero Lacan invita a pensar que, de todos modos, si nos inmiscuimos en el asunto, en este sistema que funciona tan bien, que se mantiene, es porque el estado de satisfacción debe ser rectificado –debe ser rectificado en el nivel de la pulsión.

En el fondo, es una enormidad. Se trata de saber cómo la palabra, esa demostración de la falta en ser que es la palabra, sería capaz de conseguir tal rectificación del estado constante de satisfacción. Este es el punto. Este es el punto al que me refiero, que destaco incluso, un punto que retorna –algo que, como he dicho, en definitiva, no he enfrentado directamente. ¿Cómo es que la palabra permite rectificar el estado constante de satisfacción de este sistema en el que todo se adecúa?

Por tanto, bajo el título *Silet*, quisiera proceder a cierto estudio de algo que debo pluralizar –un estudio *de los* modos de goce. Es lo que está implicado ya en la expresión “su propio tipo de satisfacción”. A partir del momento en que se adopta la perspectiva de este registro donde no hay falta, pero de todos modos se trata de producir una modificación, un cambio, incluso –mantengamos esta palabra, que es fuerte– una rectificación, entonces nos vemos conducidos necesariamente a una pluralización.

En efecto, si a este nivel no hay falta, al menos es necesario que se pueda decir que se pasa de un modo de satisfacción a otro –un paso cuyo saldo será siempre el mismo saldo positivo, pero obtenido de otra manera.

En vez de este austero *silet*, podría haber dicho *modos de gozar*, pero, en fin, no sé a qué público hubiera atraído. Por eso he preferido *silet*. Así se mantiene la noción de esa finalidad única, la de que eso trabaja para el goce –la diferencia se introduce en el nivel de los medios. Cuanto más se acentúa –si puedo decirlo así– la positividad y la unicidad de la finalidad del funcionamiento del aparato psíquico, con más cuidado es preciso diferenciar los modos de goce.

Por supuesto, esto que planteo es lo que Lacan convirtió en el hilo de esta problemática, o sea, hacer del propio síntoma un modo de gozar. Está incluido en esta diferencia. El síntoma que hace daño, del que uno se queja, es de hecho un goce, un modo de gozar mediante el sufrimiento. Esta fórmula, algo extrema en su enseñanza, uno se da cuenta –como a menudo sucede con él– de que al mismo tiempo es una retranscripción que pone de relieve lo más fundamental del punto de vista analítico. El síntoma como modo de gozar es una precisión añadida en este punto –la primera precisión en nuestro estudio de los modos de goce, a saber, que es gozar del inconsciente. Es algo que deberemos examinar.

¿Acaso solo el síntoma es un modo de gozar del inconsciente? ¿Solo se puede gozar del inconsciente bajo la forma del síntoma? Respondamos enseguida que no. La operación analítica tiene como finalidad cambiar el modo de gozar del inconsciente, pero podemos decir incluso –lo dije de paso el año anterior, sin detenerme demasiado en ello, porque quemaba un poco bajo las suelas– que ella misma podría ser otro modo de gozar del inconsciente. Lo mejor que se podría suponer es que hace falta pasar por este modo de gozar

del inconsciente, por el modo analítico de gozar del inconsciente, para cambiar, para rectificar el modo que uno tiene de gozar del inconsciente. Pero al mismo tiempo, creyendo pasar por este modo de gozar, quizás se quede uno pegado a él, aferrado al modo analítico de gozar del inconsciente.

Este es, finalmente, mi punto de partida. La verdad, animada en la famosa prosopopeya, dice “Yo, la verdad, hablo”. Pero no es esto lo que dice el goce, precisamente. El goce no dice que habla. Esto podría decirlo la Cosa. Lacan hubiera podido imaginar la prosopopeya de la Cosa, de *das Ding*. ¡Pero precisamente, no! El goce *silét*. Es muy dudoso que la verdad pueda decir la verdad sobre el goce. Esto ya se ha comprobado. No en vano Lacan propuso, respecto de la verdad, el término “semblante”. Incluso podría ser que la verdad consista en gozar haciendo semblante.

Resonancia de la palabra

Al comienzo anuncié que fijaba mi punto de partida, no en algo que me preocupa, sino en algo cuyo examen metódico había diferido, a partir de tres intervenciones que tuve que hacer. De modo que quiero resumir el corazón de lo que en todo ello me había ocupado. Las tres exposiciones circunscriben este punto, el tema de este año.

En relación con “Construcciones en el análisis” de Freud –texto para el que inventé una fórmula que llamé “einsteiniana”, un semblante de Einstein– empecé por una información, que voy a retomar, sobre los poderes de la palabra. En el fondo, estos poderes de la palabra los reduje muy rápidamente al silencio. Esta es, pues, la primera vía.

Me interesé en los poderes de la palabra porque había que dar una fórmula para esas jornadas de estudio sobre la interpretación. Y, para no decir “interpretación”, se me ocurrió proponer, tras comentarlo con otros, este sintagma, *los poderes de la palabra* –que resume bastante bien, me parece, la inspiración que está en el punto de partida de Lacan en su informe titulado “Función y campo de la palabra y del lenguaje...”. De eso partió, más bien de una exaltación de los poderes de la palabra.

La tercera parte de este texto prínceps es una parte técnica, consagrada a la técnica de la cura y destinada a poner de relieve cómo servirse de la palabra en la experiencia analítica para obtener de ella los efectos esperados. Versa solidariamente sobre la técnica de la interpretación y sobre la función tiempo, en la medida en que la escansión técnica, el “¡con eso basta! ¡Vuelva la próxima vez!”, es el filo de la interpretación en el sentido de Lacan.

El sintagma “los poderes de la palabra” ya había sido utilizado. Lo usó un tal René Daumal, incluido en la cartografía de la poesía francesa. Fue uno de los animadores de un movimiento parasurrealista, que coqueteó con André Breton, llamado *Le Grand Jeu*. Este René Daumal, a quien por otra parte Breton se dirigió en uno de sus manifiestos, consagró un estudio preciso a la retórica de la India. Lo hizo, antes de la guerra, con el título “Los poderes de la palabra”. Expuse rápidamente la tesis de que este artículo de René Daumal es una fuente no citada de Lacan en la tercera parte de “Función y campo de la palabra y del lenguaje...”. El artículo de Daumal es de 1938 y fue retomado bajo una forma más breve en otro artículo titulado “Para acceder al arte de la poética hindú”, de 1940.

Este René Daumal ya era, por así decir, una especie de lacaniano *avant la lettre*, porque ensayó un matema del poder de la palabra. Su referencia no es Saussure, sino la retórica hindú. Esta retórica hace de la palabra la asociación de los fonemas y el sentido. Se puede escribir, por tanto, la ecuación:

$$p = f + s$$

El sentido, en esta retórica, es bautizado como un poder. Se distinguen tres tipos. En primer lugar, el sentido literal, el que se encuentra en el diccionario. En segundo lugar, el sentido figurado –derivado o metafórico– que también se encuentra en el diccionario. Pero el que cuenta es el tercero, el que Daumal llama “sentido sugerido”. Cuenta en la medida en que no puede ser codificado. Es el sentido en tanto que su efecto depende de la circunstancia, del lugar y del momento. Depende de la ocasión.

Este tercer poder de la palabra es el que, con respecto a los sentidos codificados que se encuentran en el diccionario, es un plus de sentido. Buscando escribir cuál es el valor del sentido figurado con

respecto al sentido literal, Daumal plantea que el figurado es el sentido literal más una x , el plus de sentido:

$$f = 1 + x$$

Este plus de sentido, Daumal lo encuentra designado en sánscrito por la palabra *dhvani*, que él traduce como “resonancia de la palabra”. Me parece que es esto lo que le llamó la atención a Lacan. En las páginas 283, 288 y 305 de los *Escritos*, verán traducida esta palabra, *dhvani*, como resonancia.

Podría encontrar tiempo para estudiar la teoría de la resonancia de la palabra en la retórica hindú. Es una materia abundante. Clásicamente, se distinguen 5355 resonancias distintas de la palabra. Y, para retomarlas una a una, hay que darse prisa. Pero estas 5355 resonancias, o variedades del plus de sentido, son el corazón de lo que Lacan llamó, en el texto, “la poética de la obra freudiana”. Del mismo modo que el año pasado tomamos como hilo una lógica inspirada en Freud, pues bien, este año, digamos que nuestro hilo será la poética freudiana.

Bien, me detendré aquí por hoy y les doy cita para el miércoles próximo.

23 de noviembre de 1994