

VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del
MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos
Aires, 2015.

La noción de resonancia en Lacan: antes de la doctrina del significante.

Kripper, Agustín.

Cita:

Kripper, Agustín (2015). *La noción de resonancia en Lacan: antes de la doctrina del significante*. VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXII Jornadas de Investigación XI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-015/779>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/epma/2A5>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA NOCIÓN DE RESONANCIA EN LACAN: ANTES DE LA DOCTRINA DEL SIGNIFICANTE

Kripper, Agustín

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires - CONICET. Argentina

RESUMEN

El presente trabajo se propone revisar el lugar del concepto de resonancia en un texto inaugural de la enseñanza lacaniana: “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis” (1956), a los fines discernir el modo en el que la resonancia, la evocación y la interpretación se articulan allí por el nudo de la tradición estética de la antigua India. En dicho concepto reconoceremos un articulador crucial de la temprana teoría del símbolo en Lacan, en particular a los fines de pensar la eficacia de la interpretación, anteriormente a la doctrina del significante de Lacan.

Palabras clave

Lacan, Heidegger, Inconsciente, Resonancia, Verdad

ABSTRACT

THE NOTION OF RESONANCE IN LACAN: BEFORE THE DOCTRINE OF THE SIGNIFIER

This paper aims to review the place of the concept of resonance in an inaugural text of Lacan's teaching: “The function and field of speech and language in psychoanalysis” (1956), in order to discern the way in which resonance, evocation and interpretation are articulated there by way of the aesthetic tradition of ancient India. In this concept we will recognize a crucial articulator in Lacan's early theory of symbol, in particular in order to think about the effectiveness of interpretation, previously to the doctrine of the signifier Lacan.

Key words

Lacan, Heidegger, Unconscious, Resonance, Truth

Introducción

La doctrina del significante es sin duda una de las piedras de toque del psicoanálisis de Lacan. Ahora bien, la homología entre el inconsciente y el lenguaje tiene su propia historia en el pensamiento de Lacan. Él no arribó a ella de un día para el otro, sino sólo tras un largo proceso de reflexión. Y una de las paradas de dicho recorrido no ha sido objeto de mayor indagación hasta ahora, a saber, la noción de resonancia. Vemos en ella un articulador crucial de la temprana teoría del símbolo en Lacan, en particular a los fines de pensar la eficacia de la interpretación. El presente trabajo pretende revisar el lugar de dicho concepto en un texto inaugural de la enseñanza lacaniana: “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis” (1956), a los fines discernir el modo en el que la resonancia, la evocación y la interpretación se articulan allí por el nudo de la tradición estética de la antigua India. Este trabajo se inscribe en el proyecto de tesis doctoral en filosofía: “La recepción de Heidegger en la obra temprana de Lacan. La fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente” (financiado por Beca de Doctorado del CONICET), y en el proyecto de investigación UBACyT (2014-2017): “Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que

estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico” (dirigido por Pablo D. Muñoz, y acreditado y financiado para el período del 01-08-2014 al 31-07-2016).

Un precedente: la develación del sentido

Puede afirmarse sin temor a errar que la primera elaboración más o menos acabada de una teoría del lenguaje en la obra de Lacan se encuentra en la segunda sección del escrito “Palabras sobre la causalidad psíquica”. En este texto, Lacan busca mostrar que el fenómeno de la locura está unido indisolublemente al “problema de la significación para el ser [humano] en general -esto es, del problema del lenguaje para el hombre-” (Lacan, 1947: 166).[1] Así, el lenguaje no es un sistema de signos correlativo al sistema de las realidades (del sentido común). En cambio, el lenguaje, como instrumento de las mentiras del hombre,

“está atravesado de punta a punta por *el problema de la verdad*: sea que *delate la verdad*, en la medida en que él es una expresión de (a) su herencia orgánica en la fonología de la flatus vocis; (b) las ‘pasiones de su cuerpo’ en el sentido cartesiano, es decir, de su alma, en los cambios de sus emociones; (c) y la cultura y la historia que constituyen su humanidad, en el sistema semántico que lo formó de niño; *sea que manifieste esta verdad* como una intención, al abrirla eternamente a la pregunta por cómo lo que expresa la mentira de su particularidad puede lograr formular la universalidad de su verdad.” (Lacan, 1946: 166; el subrayado es nuestro)

De esta compleja cita, sólo retendremos que la función del lenguaje concierne a la verdad, y en el sentido heideggeriano, precisa Lacan, esto es, en el de una revelación. La verdad para Heidegger (1927: §43-44) es *alétheia*, un desocultamiento que a la vez es ocultamiento (un revelar que puede ser “delatar” o “manifestar”, como se dice en la cita). Hablar es revelar, y en un sentido muy preciso. Por esto, cuando Lacan dice a reglón seguido que “la palabra no es un signo, sino un punto nodal de significación”, esta distinción retoma la anterior (el signo no señala una realidad) para precisarla: el signo es un anudamiento de sentidos. De este modo,

“cuando digo la palabra ‘cortina’, por ejemplo, no es meramente para designar por convención un objeto cuyo uso puede variar de mil maneras dependiendo de las intenciones con las que lo perciba el artesano, el comerciante, el pintor o el psicólogo de la Gestalt -ya sea como trabajo, valor de cambio, fisionomía coloreada o estructura espacial-. Metafóricamente, es una cortina de humo; mediante un juego de palabras, es una corte inapelable o una cohorte inamistosa, y mi amigo Cortiñas, quien domina mejor que yo estos juegos glosolálicos. Por decreto, es el límite de mi dominio o, de vez en cuando, una pantalla para mi meditación en una habitación que comparto con alguien más. Por un milagro, es el espacio que se abre al infinito, lo desconocido en el umbral o la partida matutina

del paseante solitario. Por aprensión, es el movimiento que delata la presencia de Agripina en el Consejo del Imperio Romano, o la mirada de la Sra. de Chasteller por la ventana mientras pasa Lucien Leuwen. Por error, es Polonio, a quien golpeo gritando: '¿Qué oigo? ¿Una rata?'. Como interjección, durante el entreacto del drama, es mi grito de impaciencia o el signo de mi aburrimiento: '¡Telón!'. Por último, es una imagen del sentido como tal, que para descubrirse debe ser develado." (Lacan, 1947: 166-167)

Aquí Lacan vuelve a la función de la palabra de designar por convención un objeto (el signo que refiere a la realidad), sólo para diferenciarla una vez más de la función que le interesa destacar: ser la "imagen del sentido", o, mejor dicho, la imagen de una serie de sentidos que desbordan unos pocos y precisos "conceptos" (en el sentido de Saussure). Por consiguiente, la palabra no efectúa la *denotación* de la cosa, sino el *develamiento* del sentido, siempre recordando que desocultar implica ocultar a la vez.

La resonancia en "La función y el campo..."

Casi diez años más tarde, en 1956, Lacan se encontraba a punto de formalizar su doctrina del significante, cuando publicó "La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis". En realidad, este escrito marca la culminación (en el sentido tanto de cumplimiento como de terminación) de su primera teoría del símbolo, el habla (o palabra, *parole*) y el lenguaje. Si bien estos conceptos fueron eclipsados parcialmente por dicha doctrina, la noción de resonancia, que se les anuda en ese texto, lo fue más. En primer lugar, entonces, argumentaremos por qué la resonancia no es tan sólo un giro ("*une façon de parler*", tal como decía Janet del inconsciente, según recordaba Freud), sino un concepto. En segundo lugar, mostraremos que el significado y el peso que Lacan da a la resonancia provienen del que la antigua estética hindú le daba a ciertos usos del lenguaje.

Dos corolarios refuerzan la afirmación de que la resonancia es un concepto. Por un lado, Lacan se vale de la noción de resonancia para pensar los usos y efectos del lenguaje mismo en la teoría y la práctica psicoanalíticas. Así, por ejemplo, arguye: que los términos freudianos deben ser revisados, puesto que al conservar "la ambigüedad de la lengua cotidiana, aprovechan las *resonancias* de esta última incurriendo en malentendidos" (Lacan, 1956: 239-240); asimismo, que se debe reivindicar el término "verbalizar", "cuyas *resonancias* en francés evocan una figura de Pandora distinta que la de la caja (en la que tal vez habría que encerrar el término)", [2] ya que el sujeto "hace pasar al Verbo" el acontecimiento, "o, más precisamente, al *épos* con el que en el presente cuenta los orígenes de su persona" (Lacan, 1956: 255); por último, que lo que Freud llamó la "telepatía" en los psicoanálisis "es un caso de *resonancia* en las redes comunicantes del discurso (Lacan, 1956: 265; todos los subrayados son nuestros). Por otro lado, el título de la tercera sección de "La función y el campo..." es: "Las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la experiencia psicoanalítica". Pero, más allá de lo antedicho, si es cierto que la resonancia es un concepto -cosa que aún nos resta demostrar-, su valor operativo se plasma, de acuerdo con Lacan, en la interpretación: "el analista puede explotar el poder de los símbolos al evocarlos de un modo calculado en las resonancias semánticas de sus comentarios. Éste de seguro es el camino por el que un regreso al uso de los efectos simbólicos puede avanzar en una técnica renovada de la interpretación" (Lacan, 1956: 294). Para precisar, dentro de esta frase algo oscura, en qué consiste este proceso de evocación, Lacan trae a colación un concepto de la tradición estética hindú: la *dhvani*, que

consiste en "la propiedad del habla mediante la cual hace escuchar lo que no dice" (Lacan, 1956: 295). Esta remisión no es casual; su peso argumentativo se aprecia en que, en "La función y el campo...", Lacan apela tres veces a dicha tradición. Estas referencias son: 1) un pequeño relato que ilustra la *dhvani*; 2) el sentido del enunciado determinativo: "una aldea sobre el Ganges"; y 3) las tres virtudes que mencionadas en el *Gran Upanisad del bosque*, obra clásica de la tradición védica. Pero, antes de estudiar estas referencias, debemos ofrecer los rudimentos de la estética hindú.

Los tres sentidos del decir

En "La función y el campo...", Lacan cita a pie como fuente el libro clásico de Kanti Chandra Pandey sobre estética hindú, *Indian Aesthetics* (1950), en el que se recoge la enseñanza de Abhinavagupta, un maestro del siglo X a. C. de dicha tradición. Por otra parte, al parecer -así lo indica Jacques Alain Miller (1995)- Lacan se basa sin citarlo en un artículo del poeta René Daumal, *Les pouvoirs de la parole dans la poésie hindoue* (1938). Como hasta ahora no pudimos acceder a estas fuentes, lo salvaremos con la presentación, más que satisfactoria, del filósofo Jitendranath Mohanty -especialista en fenomenología y filosofía de la antigua India- sobre la materia en el noveno capítulo de su libro, *Classical Indian Philosophy* (2000). Allí estudia la *dhvani*, concepto crucial de la estética hindú que concierne al sentido de las palabras y oraciones. Mohanty se vale en particular, al igual que el libro usado por Lacan, de la obra de Anandavardhana, *Dhvanyaloka* (un texto sánscrito del siglo IX d. C.), y de las obras de Abhinavagupta, *Bharati*, sobre la obra de Bharata, *Natyasastra* (siglos cuarto y quinto d. C.) y *Locana*, sobre *Dhvanyaloka* (Abhinavagupta pertenecía al siglo X d. C.).

El concepto de *dhvani* (también llamado *vyanjana*), el "sentido sugerido", fue asunto de controversia en las teorías semánticas hindúes. Gran parte de las escuelas admitían para las palabras dos tipos de sentidos: el sentido primario (la denotación), *vacyartha*, y el sentido secundario, *lakshyartha*. En el primer caso, la relación entre la palabra y el sentido se llama *abhidha*, y la cosa denotada *abhidheyartha* (p. ej., la palabra "vaca" denota una vaca). En el segundo caso, la relación entre la expresión y su sentido se llama *lakshana* (p. ej., la expresión "una aldea sobre el Ganges" significa la aldea a orillas del río Ganges). [3] El sentido secundario es algo que, aunque no es la denotación, se relaciona con la denotación. Lo mismo ocurre con la expresión "el león entre los hombres", que quiere decir una persona que obviamente no es un león, sino que posee la fortaleza y el coraje de un león (sería equiparable a una metáfora).

Ahora bien, algunos filósofos admiten un tercer sentido de las palabras y oraciones: *vyangya*. El proceso de expresarlo -o, más bien, la función involucrada- es la *vyanjana* ("sugerencia"). Para los teóricos literarios, el sentido poético no es la denotación ni el sentido que se relaciona objetivamente con la denotación, sino

"lo que es sugerido pero no puede ser derivado de la denotación. A este sentido sugerido, Anandavardhana lo llama *dhvani*. Cuando un poeta escribe una oración, cada palabra de la oración, al igual que la oración entera, tiene su sentido primario, pero eso no es lo que el poeta quiere expresar. Quiere sugerir un sentido más profundo. El sentido primario es como una lámpara, que manifiesta el sentido poético. La palabra *vyangya*, que designa el sentido poético, quiere decir 'lo que es manifestado'. El sentido literal manifiesta este sentido poético, pero no lo designa. Ambos sentidos se experimentan simultáneamente. El sentido literal es aprehendido, el sentido poético es sugerido; el primero es fácilmente accesible para el lector, el segundo sólo lo es para el lector cultivado. Ambos, como la luz y la

oscuridad, coexisten, como en el crepúsculo. El poeta deja el sentido sin manifestar; no es 'dicho' o 'denotado'. El lector cultivado, con la sensibilidad apropiada, lo experimenta. El desocultamiento del sentido es la función del *vyanjana*." (Mohanty, 2000: 134).

Más allá de que la función de la *dhvani* de "desocultamiento del sentido" -donde el sentido manifiesto coexiste con "el sentido sin manifestar"- nos remita al papel visto del lenguaje como develación (a lo cual volveremos), Anandavardhana define el alma de la oración poética como la *dhvani*, e insiste en que "sin *dhvani* no hay poesía, o, más bien, poesía verdadera (o genial)" (Mohanty, 2000: 134). La *dhvani* es un rasgo irreductible de la gran poesía, comparable con la belleza grácil de una mujer, que no puede reducirse a los rasgos de las diversas partes de su cuerpo, o a la ausencia de defectos o a la presencia de adornos como las joyas. Y si bien Anandavardhana reconoce que ciertos tipos de sentido sugerido pueden ser transmitidos por el sentido primario de expresiones apropiadas, en última instancia el sentido sugerido supone algo intransmisible por el sentido primario: "el *dhvani* es un 'fracaso logrado. El lenguaje no consigue designarlo, pero en la gran poesía este fracaso logra expresar el *dhvani*, o, mejor dicho, sugerirlo a los lectores cultivados" (Mohanty, 2000: 134).[4]

La resonancia como modelo de la interpretación

Con estos elementos, podemos dirigirnos ahora a las tres referencias de Lacan a la tradición de la India. En primer lugar, Lacan afirma que la resonancia es una propiedad fundamental del habla, como enseña el siguiente relato clásico de la filosofía hindú:

"Una chica, dicen, espera a su amante a la orilla de un río, cuando ve llegar a un brahmán. Ella se le acerca y exclama con el tono más amable: '¡Qué día afortunado es hoy para usted! El perro cuyos ladridos solían asustarlo no estará más en esta ribera, porque acaba de ser devorado por un león que frecuenta los alrededores...'. La ausencia del león, por lo tanto, puede tener tantos efectos como su salto -que, si estuviese presente, daría una vez sola, según el proverbio apreciado por Freud-." (Lacan, 1956: 294-295)

El fragmento del león que devora el perro figura en la obra *Dhvan-yaloka*, escrita por Anandavardhana (si bien se trata de un verso muy conocido y anterior a ésta), ilustra una estética de lo implícito. El sentido expreso del verso es que, dado que el perro fue matado, el ermitaño ahora puede andar libremente por la orilla. Ahora bien, el sentido implícito es justamente lo contrario: dado que ahora hay un león dando vueltas, el peligro es aún mayor. Pero ambos sentidos, el expreso y el implícito, son inseparables funcionalmente (cf. Broido, 1988: pp. 95-96), correspondiendo el implícito al sugerido por la *dhvani*. Que "la ausencia del león puede tener tantos efectos como su salto", significa que el león es tan peligroso cuando está presente como cuando es sugerido (cuando "está ausente", es decir, una "presencia hecha de ausencia", diría Lacan).

La segunda referencia Lacan ya fue adelantada por el propio texto de Mohanty. A propósito de la expresión "instinto de muerte", dice Lacan:

"La detención de tantos analistas ante la incompatibilidad aparente de estos términos ["instinto" y "muerte"], puede ser digna de nuestra atención, porque manifiesta una inocencia dialéctica que probablemente quedaría desconcertada por el problema que se plantea clásicamente a la semántica en el enunciado determinativo, 'una aldea sobre el Ganges', con el que la estética hindú ilustra la segun-

da forma de las resonancias del lenguaje (llamada *Laksanalaksana*). Hay que abordar la noción de instinto de muerte a partir de sus resonancias en lo que llamaremos la poética de la obra de Freud -camino principal para acceder a su sentido-." (Lacan, 1956: 317)

Lo que Lacan denomina la "segunda forma de las resonancias del lenguaje (llamada *Laksanalaksana*)", se refiere, en realidad, a lo que Mohanty, llama sentido secundario (más cercano a la metáfora). Que la aldea esté "sobre el río Ganges", no quiere decir que esté literalmente "encima del río", sino "a la orilla del río". Se ve, entonces, que no se trata de una *dhvani* (sugerencia), ya que ésta corresponde no al segundo sentido, sino al tercero. Por ende, bajo el término "resonancia" Lacan parece incluir el segundo sentido (que se relaciona objetivamente con el primero, la denotación, pero que no es la denotación en sí: sería un sentido metafórico que aún conserva cierto enlace con lo denotado) y el tercer sentido (lo que es sugerido pero no puede ser derivado de la denotación). Aunque, a fin de cuentas, la distinción entre el segundo y el tercer sentido no tiene mucha nitidez en el texto de Lacan, creemos que es posible reconstruirla. En síntesis, la primera referencia (león) ilustra el sentido sugerido (el tercer sentido) y la segunda referencia (aldea), el sentido derivado de la denotación (el sentido segundo).

La tercera referencia, por último, es el fragmento del *Gran Upanisad del bosque* con el que Lacan da término al "La función y el campo":

"Cuando los Devas, los hombres, y los Asuras terminaban su noviciado con Prajapâti, como leemos en el primer Brahmana [explicación] de la quinta lección de la *B?ihadara?yaka Upanisad* [*Gran Upanisad del bosque*], le rogaron: 'Háblanos'.

'*Da*', dijo Prajapâti, el dios del trueno. '¿Me han entendido?'. Y los Devas respondieron: 'Nos dijiste: *Damyata*, doméñense' -con lo que el texto sagrado quiere decir que los poderes de arriba son gobernados por la ley del habla-

'*Da*', dijo Prajapâti, el dios del trueno. '¿Me han entendido?'. Y los hombres respondieron: 'Nos dijiste: *Datta*, den' -con lo que el texto sagrado quiere decir que los hombres se reconocen entre sí mediante el don del habla-

'*Da*', dijo Prajapâti, el dios del trueno. '¿Me han entendido?'. Y los Asuras respondieron: 'Nos dijiste: *Dayadhvam*, sean clementes' -con lo que el texto sagrado quiere decir que los poderes de abajo resuenan con la invocación del habla-

Eso, continúa el texto, es lo que la voz divina hace escuchar en el trueno: Sumisión, don, clemencia. *Da da da*.

Porque Prajapâti responde a todos: 'Me han entendido'." (Lacan, 1956: 322)[5]

Lacan toma este relato (con el que tal vez haya dado por medio de la versión que del mismo da "La tierra baldía", de T. S. Eliot, Parte V: "Lo que dijo el trueno"), a nuestro juicio, como un apólogo de la función de la interpretación por parte del analista. Vemos que el Creador dice: "*Da*", y en cada quien resuena algo distinto, en la medida en que "*Da*" es entendido como una primera sílaba que sugiere una compleción que encuentra en tres formas diversas: "*Damyata*", "*Datta*" y "*Dayadhvam*". Y el Creador responde así: "Me han entendido (*entendu*, escuchado)", confirmando lo que cada uno entiende, pese a su diversidad -o, mejor dicho, por eso mismo-, porque el sentido al que el Creador apunta no es la denotación ni la metáfora, sino la sugerencia. Ahora bien, creemos que se puede deslindar esos dos momentos como dos tiempos de la interpretación.

El primer momento supone volver a una cita que estaba desentrañar: el analista debe "explotar el poder de los símbolos al evocar-

los de un modo calculado en las resonancias semánticas de sus comentarios”, lo cual conlleva un “uso de los efectos simbólicos” que propicia “una técnica renovada de la interpretación” (Lacan, 1956: 294). Lo que el analista hace al interpretar no consiste en “dar sentido” (denotar), sino en “evocar símbolos” (sugerir). Como dice Lacan después, lo que desde la información es redundancia, desde el habla es resonancia: “la función del lenguaje no es informar, sino evocar” (Lacan, 1956: 299). Los símbolos son “primarios”, ya que “subyacen a todos los semantemas de una lengua”, y por ello podemos “restituir al habla su pleno valor evocativo por medio de una indagación discreta de las interferencias de ellos” (Lacan, 1956: 295).

El segundo momento implica que “cuando la pregunta del sujeto toma la forma de un habla verdadera, la sancionamos con nuestra respuesta”, porque “el habla verdadera ya contiene su propia respuesta -por lo tanto, simplemente duplicamos su antífona con nuestro lay-”, y así es que “no hacemos más que dar al habla del sujeto su puntuación dialéctica” (Lacan, 1956: 310). En este aspecto, el analista “descifra a qué ‘parte’ de este discurso se confía el término significativo”, o sea, “considera el relato de una historia cotidiana como un apólogo que dirige sus pocas palabras a buen entendedor, una larga prosopopeya como una interjección directa, y, al contrario, un simple lapsus como una declaración muy compleja, e incluso el suspiro de un silencio como el desarrollo lírico entero al que suple”; en suma, “lo que da sentido al discurso del sujeto es una puntuación feliz” (Lacan, 1956: 252). En este segundo tiempo, por ende, retorna la cuestión del “dar sentido”, pero reducida al mínimo acto de puntuar, que propiamente no agrega nada, en la medida en que ella, “una vez puesta, fija el sentido; cambiarla lo renueva o lo trastorna; y la incorrecta lo distorsiona” (Lacan, 1956: 313-314).

Conclusiones

Por último, extraigamos algunas conclusiones, que serán parciales por la naturaleza exploratoria de este trabajo. En primer lugar, si recordamos que, según “Palabras sobre la causalidad psíquica”, el lenguaje no denota, sino “devela” sentido -en su acepción heideggeriana: (des)-ocultando-, veremos cómo sus “anudamientos” reaparecen bajo la noción de “resonancia” (sobre todo, en la subespecie de la *dhvani*, sugerencia, muy próxima, como vimos, a esa idea del develar). El develamiento pareciera corresponder, en efecto, a los sentidos metafórico y sugerido, y en particular a este último. Desocultar al ocultar equivale, así, a poner en juego lo no dicho en el decir. En segundo lugar, pareciera que, con la concepción de la interpretación, las fuentes de la estética hindú y, en especial, el relato que cierra “La función y el campo...”, Lacan buscara extremar la reducción de la *via di porre*. Así, interpretar no sería “dar sentido” en ninguno de los dos momentos: porque, por un lado, la resonancia “evoca” sentido: arroja una palabra cuyo sentido surge del analizante (y no del analista), y porque, por el otro, la puntuación “da” el sentido: pero sólo sobre el texto surgido del analizante, fijándolo (aunque no sólo así). De esta manera, Lacan estaría reencaminando el análisis una vez más por la *via di levare*, por medio de una concepción del lenguaje que, como vimos, antecede, pero “anticipa”, los desarrollos del *Seminario 3* y “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”. Aquí avizoramos fuentes de la noción de lenguaje en Lacan muy poco estructuralistas, pero profundizar esto excedería el objetivo de este trabajo. Lo ensayaremos en el futuro con una tesis doctoral sobre una posible fundamentación fenomenológico-hermenéutica del inconsciente en los textos tempranos de Lacan.

NOTAS

[1] Las versiones de todas las citas de los *Escritos* son nuestras (y no de la edición oficial, que adolece de gravísimas falencias pese a sus múltiples reediciones). Nos hemos valido en particular de nuestras traducciones, aún inéditas, de “Palabras sobre la causalidad psíquica” y “La función y el campo del habla y del lenguaje en el psicoanálisis”.

[2] Para entender esta “resonancia”, recuérdese que en francés *verbaliser* (verbalizar), en su sentido legal, significa multar (o denunciar) a alguien, pero también significa hablar de más o demasiado tiempo, y que *Pandora* (Pandora), además de referirse a la mujer de la mitología griega, es un término familiar algo antiguo para designar a la policía.

[3] Cf., como veremos más adelante, que Lacan da este mismo ejemplo.

[4] Esta exposición de la estética hindú es similar a la de Daumal, tal como la reconstruye Gorostiza: “Sintetizando lo que plantea Daumal, podemos decir que los tres poderes del lenguaje (que nosotros podríamos llamar tres poderes del significante), los tres tipos de sentido que surgen como efecto del significante según la retórica hindú son: el *sentido literal* (el que corresponde al léxico, el sentido que se encuentra en el diccionario), el *sentido figurado* (es derivado o metafórico y también se puede encontrar en el diccionario, pero que surge de una incompatibilidad entre el sentido literal y el contexto), y, por último, el *sentido sugerido* (es el que no se puede codificar e introduce lo que Daumal llama un ‘más de sentido’). Lo interesante es que además este autor propone una suerte de fórmula o matema donde articula estos tres poderes de la palabra. Dicha fórmula es: $f = l + x$. Donde se deduce que el sentido figurado (f) no es equivalente al sentido literal (l) sino que hay algo más y que es esa x que se agrega. Y ese ‘más de sentido’, que se llama ‘sentido sugerido’, es lo que precisamente cumple la función de ‘resonancia’” (Gorostiza, 2003; el subrayado es nuestro). Empero, como se verá en lo que se dirá enseguida, Gorostiza identifica demasiado rápido la *dhvani* con la resonancia, cuando al parecer, según Lacan, aquélla sólo sería un caso particular de ésta.

[5] Cf. asimismo la versión castellana (Anónimo, 2002: 431-434), con la que hemos comparado la cita de Lacan.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. (2002). Gran Upanisad del Bosque, edición castellana de Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
- Broido, Michael M. (1988). Killing, Lying, Stealing, and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras. En López, Dolald S., *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 71-118.
- Daumal, R. [1938] (1972). “Les pouvoirs de la parole dans la poétique hindoue”. En *Essais et Notes, II* (1935-1943): *Les Pouvoirs de la Parole*. París: Gallimard.
- Gorostiza, L. (2003). “El principio de lo ininterpretable. Algunas consideraciones sobre el poder de la palabra y los límites del sentido en la experiencia psicoanalítica”. En *Papers del Comité de Acció de la Escuela Una*, núm. 8 (Noviembre), edición digital.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer: Tubinga.
- Lacan, J. [1946] (1966). “Propos sur la causalité psychique”. En *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 151-193.
- Lacan, J. [1956] (1966). “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”. En *Écrits*. París: Le Seuil, pp. 227-322.
- Miller, J.-A. (1995). “Petite introduction aux pouvoirs de la parole”. En *La Lettre mensuelle*, núm. 142 (Septiembre), pp. 21-23.
- Mohanty, J. (2000) *Classical Indian Philosophy*. Lanham: Rowman and Littlefield.