

Jacques Lacan

**Seminario 10
1962-1963**

LA ANGUSTIA

17

8 de MAYO de 1963¹

Los he dejado con unas palabras que ponían en cuestión la función, en la economía del deseo, en la economía del objeto, en el sentido en que el análisis lo funda como objeto del deseo — sobre la función de la circuncisión. Esa lección cayó sobre un texto, sobre un pasaje de *Jeremías* — párrafos 24 y 25 del capítulo 9 — que, a decir verdad, produjo, en el curso de los tiempos, algunas dificultades a los traductores, pues el texto hebreo — tengo demasiado para decirles hoy como para demorarme en su letra — pues el texto hebreo, digo, se traduciría: “Castigaré a todo circunciso en su prepucio”, término paradójico que los traductores trataron de dar vuelta, incluso uno de los últi-

¹ Para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción*. Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta traducción, véase, al final de esta clase, el **Anexo 1**.

mos, uno de los mejores, Edouard Dhorne,² por medio de la fórmula: “Castigaré duramente a todo circunciso a la manera del incircunciso”.³

No recuerdo aquí este punto más que para indicarles que es precisamente de cierta relación permanente con un objeto perdido como tal que se trata, y que es solamente en la dialéctica de ese objeto *a* como cortado y como manteniendo, sosteniendo, presentificando una relación esencial con esa *separación*⁴ misma, que efectivamente podemos concebir de qué se trata en este punto, que no es único, de la Biblia, sino ese punto que aclara, por su extrema paradoja, de qué se tra-

² Variantes: Paul Dormé, Paul Dorn. En general, salvo caso de conocimiento previo de mi parte, para el establecimiento de los nombres propios suelo confiar en AFI. — La investigación de Diana Estrin confirma el nombre y añade datos importantes, entre ellos el título correcto de su libro citado por Lacan (o por sus transcritores) más adelante. De su extensa nota extaigo: sus fechas (1881-1966), el título del libro citado por Lacan: *L’emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, Monographie Geuthner, Paris, 1923, re-editado en Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1963 {*El empleo metafórico de los nombres de partes del cuerpo en hebreo y en acadio*, y no editado por Gallimard}. Tradujo los dos tomos correspondientes al Antiguo Testamento de los tres de *La Bible de la Pleiade*, de la que fue el editor, etc. — cf. Diana ESTRIN, *Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, 2002.

³ Fue para mí interesante comprobar cómo estos problemas de traducción pasaban también a las dos Biblias en castellano que poseo, ambas católicas. En la que de todos modos sigue pareciendo la más recomendable desde el punto de vista de una versión crítica, la referencia de Lacan es apenas perceptible: “He aquí que vienen días —oráculo de Yahveh— en que he de visitar a todo circuncidado que sólo lo sea en su carne: a Egipto, Judá, Edom y a los hijos de Ammón, a Moab, y a todos los de sien rapada, los que moran en el desierto. Porque todas estas gentes lo son. Pero también los de la casa de Israel son incircuncisos del corazón.” — cf. Jeremías 9 24-25, *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brower, Bilbao. Mientras que en la otra versión a mi alcance, confusamente presentada como “versión directa de los textos primitivos y de la traducción de la vulgata latina al español”, y que parecía no recomendarse por otra cosa que su acompañamiento de 240 grabados de Gustavo Doré, reconocemos mejor aquella referencia (es cierto que no conocemos la fuente utilizada por el propio Lacan): “He aquí que vienen días, dice Yahvé, en que castigaré a los circuncisos como a los incircuncisos: a Egipto, a Judá, a Edom, a los hijos de Ammón, a Moab, a todos los que se rapan las sienes y viven en el desierto; porque todos los gentiles son incircuncisos, pero toda la casa de Israel es incircuncisa de corazón.” — cf. Jeremías 9 25-26, *Sagrada Biblia*, Editorial Antalbe, Barcelona, 1979.

⁴ *relación*

ta cada vez que el término de circunciso e incircunciso es efectivamente empleado en la Biblia. En efecto, no está localizado, lejos de eso, en esa puntita de carne que constituye el objeto del rito. “Incircunciso de los labios”, “incircunciso del corazón”, tales son los términos que, a todo lo largo de ese texto, numerosos, aparecen, casi corrientes, casi comunes, subrayando que de lo que se trata es siempre de una separación esencial con cierta parte del cuerpo, cierto apéndice, con algo que, en una función, se vuelve simbólico de una relación con el cuerpo propio para el sujeto en adelante alienado, y fundamental.⁵

Hoy retomaré las cosas más ampliamente, de más arriba, de más lejos. Ustedes lo saben, algunos lo saben, vuelvo de un viaje que me aportó algunas experiencias, que me aportó también, para lo esencial, en todo caso, la aproximación, la visión, el encuentro con algunas de esas obras sin las cuales el más atento estudio de los textos, de la letra, de la doctrina, especialmente la del budismo, en este caso, sólo pueden quedar como algo seco, incompleto, no vivificado.

Pienso que al darles algunos informes de lo que fue esa aproximación, de la manera con la que, para mí mismo, para ustedes también, pienso, ésta puede insertarse en lo que este año es nuestra cuestión fundamental, el punto donde se desplaza la dialéctica sobre la angustia, a saber, la cuestión del deseo, lo que, en nuestra aproximación, puede ser desde ahora, puede representar para nosotros, desde ahora, un aporte.

El deseo, en efecto, constituye el fondo esencial, la meta, el objetivo, la práctica también, de todo lo que aquí se denomina y anuncia en lo concerniente al mensaje freudiano. Algo absolutamente esencial, nuevo, pasa por ese mensaje. Este es el camino por donde — ¿quién de ustedes?, habrá seguramente alguien, algunos, espero, que podrán recogerlo — por donde pasa ese mensaje. Debemos motivar, en el punto al que hemos llegado, es decir, en todos los puntos de una retoma de nuestro impulso nuevamente motivada, precisamente lo que está en juego, que ese lugar, este año, ese lugar sutil, ese lugar que trata-

⁵ Sólo a título de ejemplos, pues de querer ser exhaustivos podríamos también encontrar este empleo en otros libros de la Biblia, me limito a estos dos: “Circuncidados para Yahveh y extirpad los prepucios de vuestros corazones” (Jr 4 4), “He aquí que su oído es incircunciso y no puede entender” (Jr 6 10).

mos de delimitar, de definir, de coordinar, que ese lugar jamás localizado hasta aquí en todo lo que podremos llamar su irradiación ultrasubjetiva, es ese lugar central de la función, si podemos decir, pura del deseo. Ese lugar adonde avanzamos un poco más este año con nuestro discurso sobre la angustia, es ese lugar donde les demuestro cómo se forma *a*.

a, el objeto de los objetos, objeto para el cual nuestro vocabulario ha promovido el término de *objetalidad* en tanto que se opone al de *objetividad*.

Para resumir esta oposición en algunas fórmulas — me excuso por que éstas deban ser rápidas — diremos que la *objetividad* es el último término del pensamiento analítico, científico, occidental, que la objetividad es el correlato de una razón pura que, al fin de cuentas, es el último término que para nosotros se traduce, se resume por, se articula en un formalismo lógico.

La *objetalidad*, si ustedes me siguen desde mi enseñanza de los cinco o seis, aproximadamente, últimos años, la objetividad es otra cosa, y, para dar su relieve en su punto vivo, diré, formularé, que, en equilibrio por relación a la precedente fórmula que acabo de dar, que la objetividad es el correlato de un *pathos* de corte, y justamente de aquel por donde ese mismo formalismo, formalismo lógico, en el sentido *antiguo*⁶ del término, ese mismo formalismo alcanza su efecto desconocido en la *Crítica de la razón pura* — ese efecto que da cuenta de ese formalismo, incluso en Kant, en Kant sobre todo, diré, queda moldeado de causalidad, queda suspendido a la justificación que ningún *a priori* llegó a reducir hasta ahora, de esa función sin embargo esencial a todo el mecanismo de lo vivido de nuestro mental, la función de la causa. En todas partes la causa, y su función, se comprueba irrefutable incluso si es irreductible, casi inasequible a la crítica. ¿Cuál es esta función? ¿Cómo podemos justificarla? En su subsistencia contra toda tentativa de reducirla, tentativa que constituye casi el movimiento sostenido de todo el progreso crítico de la filosofía occidental, movimiento, desde luego, que jamás desembocó en nada. Si esto, esta causa, se comprueba tan irreductible, es en tanto que ella se superpone, en tanto que es idéntica en su función, a lo que aquí este año les

⁶ {*ancien*}* — *kantiano {*kantien*}*

enseño a delimitar, a manejar, a saber, justamente, esa parte de nosotros mismos, esa parte de nuestra carne que, necesariamente, resta, si puedo decir, tomada en la máquina formal. Aquello sin lo cual ese formalismo lógico no sería para nosotros absolutamente nada, a saber, que no hace más que requerirnos, que no hace más que darnos los marcos, no solamente de nuestro pensamiento, sino de nuestra propia estética trascendental, que nos capta por alguna parte y que, esa parte de la que damos, no simplemente la materia, no solamente la encarnación como ser de pensamiento, sino el fragmento carnal como tal, arrancado a nosotros mismos, es ese fragmento en tanto que es él el que circula en el formalismo lógico tal como ya se ha elaborado por nuestro trabajo del uso del significante, es esa parte de nosotros mismos tomada en la máquina, para siempre irrecuperable, ese objeto como perdido en los diferentes niveles de la experiencia corporal donde se produce el corte, es él el que es el soporte, el sustrato auténtico de toda función como tal de la causa. Esa parte de nosotros mismos, esa parte corporal es por lo tanto esencialmente, y por función, parcial. Desde luego, conviene recordar que ella es cuerpo, que no somos objetos — lo que quiere decir objeto del deseo — sino como cuerpo, punto esencial, punto esencial de recordar puesto que es uno de los campos creadores de la denegación apelar a algo diferente, a algún sustituto que, sin embargo, sigue siendo siempre, en último término, deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del otro y nada más que deseo de su cuerpo. Puede decirse, ciertamente se dice: “es tu corazón lo que quiero, nada más”, y con eso se entiende decir no sé qué cosa espiritual: la esencia de tu ser o incluso tu amor, pero el lenguaje aquí traiciona, como siempre, la verdad. Ese corazón, aquí, sólo es metáfora si no olvidamos que no hay nada en la metáfora que justifique el uso común, de los libros de gramática, en oponer el sentido propio al sentido figurado. Ese corazón puede querer decir muchas cosas, uno metafórica cosas diferentes según las culturas y según las lenguas. Para los semitas, por ejemplo, el corazón es el órgano de la inteligencia misma. Y no es de estos matices, de estas diferencias que se trata, no es hacia ahí que atraigo vuestra mirada. Ese corazón, en esta fórmula: “Es tu corazón lo que quiero”, es ahí, como cualquier otra metáfora de órgano, a tomar al pie de la letra. Es como parte del cuerpo que funciona, es, si puedo decir, como tripa.

Después de todo, por qué la subsistencia tan prolongada de tales metáforas — y sabemos de los lugares, he aludido a ellos, donde per-

manecen vivas, especialmente el culto del Sagrado Corazón — por qué, desde los tiempos de la literatura viviente del hebreo y del acadio, de los que este pequeño volumen de Edouard Dhome nos recuerda cuán fundamental es el empleo metafórico de los nombres de las partes del cuerpo para toda comprensión de esos textos antiguos, con esa singular falta de *Todas las partes del cuerpo*, que les recomiendo, que se puede encontrar, que acaba de reaparecer en Gallimard: si todas las partes del cuerpo pasan allí en sus funciones propiamente metafóricas, singularmente, el órgano sexual, y especialmente el órgano sexual masculino, mientras que todos los textos que recién evoqué sobre la circuncisión estaban ahí para evocarlo, el órgano sexual masculino y el prepucio están allí singularmente, muy extrañamente omitidos, ni siquiera están en el índice de las materias.

El empleo metafórico, siempre vivo, de esa parte del cuerpo, para expresar lo que, en el deseo, más allá de la apariencia, es propiamente lo que es requerido en esa presencia constante de lo que llamaré la tripa causal, cómo explicarlo sino porque la causa está ya alojada en la tripa, si puedo decir, figurada en la falta; e igualmente, y en toda la discusión mítica sobre las funciones de la causalidad, siempre es sensible que la referencia vaya de las posiciones más clásicas a las más o menos modernizadas, por ejemplo, la de Maine de Biran: cuando es en el sentido del esfuerzo que él trata de hacernos sentir el sutil equilibrio alrededor del cual se juega la posición de lo que está determinado, de lo que al fin de cuentas es libre, es siempre a esa experiencia corporal que nos referimos. Lo que yo propondré, siempre para hacer sentir de qué se trata en el orden de la causa, será ¿qué, al fin de cuentas? Mi brazo, pero mi brazo en tanto que lo aísló, que, considerándolo como tal, como el intermediario entre mi voluntad y mi acto, si me detengo en su función, es en tanto que es un instante aislado, y que es preciso, a todo precio, y por algún sesgo, que yo lo recupere, que me es preciso modificar inmediatamente el hecho de que, si él es instrumento, sin embargo no es libre, que me es preciso que me prevenga, si puedo decir, contra el hecho, no inmediatamente de su amputación, sino de su no control, contra el hecho de que otro pueda apoderarse de él, de que yo pueda convertirme en el brazo derecho o el brazo izquierdo de otro, o simplemente contra el hecho de que yo pueda, como un vulgar paraguas, como esos corsés, que, parece, todavía los encontrábamos en abundancia hace algunos años, pueda olvidármelo en el subte.

Nosotros, los analistas, sabemos lo que eso quiere decir — la experiencia de la histérica es para nosotros algo suficientemente significativo — lo que hace que esta comparación, donde se deja entrever que el brazo puede ser olvidado, ni más ni menos que como un brazo mecánico, no sea una metáfora forzada. Es por eso que ese brazo, yo me tranquilizo respecto de su pertenencia con la función del determinismo: me atengo mucho a que, incluso cuando olvido su funcionamiento, yo sepa que él funciona de una manera automática, que un piso inferior me asegura de que, tónicos o voluntarios, todo tipo de reflejos, todo tipo de condicionamientos me aseguran precisamente que no se escapará, ni siquiera por relación a un instante de inatención de mi parte.

La causa, por lo tanto, la causa surge siempre en correlación con el hecho de que algo es omitido en la consideración del conocimiento, algo que es precisamente el deseo que anima a la función del conocimiento. La causa, cada vez que es invocada, esto en su registro más tradicional, es de alguna manera la sombra, el equivalente, de lo que es punto ciego en la función de ese conocimiento mismo. Esto, seguramente, ni siquiera hemos esperado a Freud para invocarlo. Ya mucho antes de Freud — ¿tengo necesidad de evocar a Nietzsche, y a otros antes que él? — otros pusieron en cuestión lo que hay de deseo bajo la función de conocer, otros interrogaron sobre lo que quiere Platón que le hace creer en la función central, original, creadora del “Soberano Bien”, sobre lo que quiere Aristóteles que le hace creer en ese singular primer motor que viene a ponerse en el lugar del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ {*nous*} anaxagórico, que sin embargo para él no puede ser más que un motor sordo y ciego a lo que sostiene, a saber, todo el cosmos. El deseo del conocimiento con sus consecuencias fue puesto en cuestión, y siempre para poner en cuestión lo que el conocimiento se cree obligado a forjar justamente como causa última.

Esta suerte de crítica ¿en qué desemboca? En una especie de cuestionamiento, si puedo decir, sentimental, de lo que parece más desprovisto de sentimiento, a saber, el conocimiento elaborado, purificado en sus consecuencias últimas — {esta suerte de crítica} va a crear un mito que será un mito del origen psicológico del conocimiento: son las aspiraciones, los instintos, las necesidades — añadan religiosos, desde luego, no darán sino un paso más: seremos responsables de

todos los extravíos de la razón, la *Schwärmerei* kantiana con todas sus salidas implícitas sobre el fanatismo.

¿Acaso ésa es una crítica con la que podamos contentarnos? ¿No podemos llevar más adelante lo que está en juego? ¿Articularlo de una manera más audaz, más allá de lo psicológico, que se inscriba en la estructura? — apenas si hay necesidad de decir que esto es exactamente lo que hacemos. De lo que se trata, no es solamente de un sentimiento que requiere su satisfacción. De lo que se trata es de una necesidad estructural, la relación del sujeto con el significante necesita la estructuración del deseo en el fantasma. El funcionamiento del fantasma implica una síncopa temporalmente definible de la función del *a* que, forzosamente, en tal fase del funcionamiento fantasmático, se borra y desaparece. Esta *afánisis* del *a*, esta desaparición del objeto en tanto que éste estructura cierto nivel del fantasma, es de eso que tenemos el reflejo en la función de la causa; y cada vez que nos encontramos ante un mismo, impensable manejo en la crítica, irreductible sin embargo, incluso a la crítica, cada vez que nos encontramos ante ese funcionamiento último de la causa, debemos buscar su fundamento, su raíz, en ese objeto oculto, en ese objeto en tanto que sincopado. Un objeto oculto está en el resorte de esa fe prestada al primer motor de Aristóteles que les dí hace un momento como sordo y ciego a lo que lo causa.⁷ La certeza, esa certeza cuán discutible, siempre ligada a la irrisión, esa certeza que se apega a lo que llamaré la prueba esencialista, la que no está solamente en San Anselmo⁸ — pues ustedes la volverán

⁷ {à ce qui le cause} — Así en todos los textos-fuente. No obstante, más coherente con lo dicho anteriormente, y con la doctrina de la causalidad aristotélica, sería decir: “a lo que causa”.

⁸ Lo que aquí Lacan llama “la prueba esencialista” es la que suele denominarse “prueba ontológica”, propuesta por San Anselmo de Aosta en el siglo XI como prueba *a priori* de la existencia de Dios, prueba por medio de la cual, y para decirlo de un modo abrupto y aproximativo, la existencia se deduce de la esencia, o, un poco más rigurosamente: prueba que supone legítimo pasar del simple concepto de Dios a su existencia. Contra el valor probatorio de esta “prueba” se alzó muy pronto Gaunilo de Marmoutier, originándose una interesante polémica. Desprendida de lo que se propone, esta prueba no es tan tonta como parece (como no soy especialista, puedo permitirme ese adjetivo), porque incide sobre lo que es posible o imposible pensar, que el lector interesado localizará en la referencia del autor al “insensato” (y lo imposible es para nosotros un modo de nombrar lo real). A lo que no está de más añadir que, rechazada generalmente por los autores escolásti-

a encontrar también en Descartes⁹ — la que tiende a fundarse en la perfección objetiva de la idea para fundar en ella su existencia, esa certeza precaria e irrisoria a la vez, si se mantiene a pesar de toda la crítica, si siempre estamos forzados por algún sesgo a volver a ella, es que ella no es más que la sombra de otra cosa, de otra certeza, y a esta certeza, aquí, ya la he nombrado, ustedes pueden reconocerla, pues la he llamado por su nombre: es la de la angustia ligada a la proximidad del objeto, esa angustia de la que les he dicho que hay que definirla como lo que no engaña, la única certeza, fundada, no ambigua, de la angustia: la angustia precisamente en tanto que todo objeto le escapa. Y la certeza ligada al recurso a la causa primera, y la sombra de esa certeza fundamental, su carácter de sombra es lo que le da ese lado esencialmente precario, ese lado que no es verdaderamente superado más que por la articulación afirmativa que siempre caracteriza lo que he llamado el argumento esencialista, algo que nunca es para ella lo que está en ella, lo que no convence. Esta certeza, al buscarla así, en su verdadero fundamento, se comprueba lo que es: es un desplazamiento, una certeza segunda, y el desplazamiento del que se trata, es la certeza de la angustia.

¿Qué es lo que esto implica? Seguramente, un cuestionamiento *{mise en cause}*¹⁰ más radical que lo que jamás ha sido articulado en

cos, que prefirieron mayoritariamente los argumentos *a posteriori*, esta prueba ha sido muy retomada en la filosofía moderna, como en seguida veremos en Descartes. Se localizará la misma en el primero de los textos citados: SAN ANSELMO, *Proslogión – Sobre la verdad*, Ediciones Orbis, colección Historia del Pensamiento, 41, Buenos Aires, 1984.

⁹ “Mientras que volviendo a examinar la idea que yo tenía de un Ser perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en ella de la misma manera que en la de un triángulo está comprendido que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos...”, leemos en la Cuarta Parte del *Discurso del Método*, así como: “...es preciso concluir necesariamente que del hecho sólo de que exista y de que la idea de un ser soberanamente perfecto (es decir, de Dios) exista en mí, la existencia de Dios está muy evidentemente demostrada. {...} Y toda la fuerza del argumento que he empleado aquí para probar la existencia de Dios consiste en que reconozco que no sería posible que mi naturaleza fuera tal como es, es decir, que tuviese la idea de un Dios, si Dios no existiera verdaderamente”, en la Segunda Meditación de las *Meditaciones Metafísicas* — cf. René DESCARTES, *Obras Escogidas*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980, pp. p.163, 250 y 251 respectivamente.

¹⁰ Justo en este lugar, la traducción no podría perder la relación, si no semántica, significativa, literal a la *causa*.

nuestra filosofía occidental, el cuestionamiento como tal de la función del conocimiento — no que ese cuestionamiento, pienso hacérselos entrever, no haya sido hecho en otra parte. Entre nosotros, éste sólo puede comenzar a hacerse de la manera más radical si nos damos cuenta de lo que quiere decir esta fórmula de que hay ya conocimiento en el fantasma.

¿Y cuál es la naturaleza de ese conocimiento que hay ya en el fantasma? No es otra cosa que esto que yo repito ahora: el hombre, que habla, el sujeto, desde que habla, está ya implicado en su cuerpo por esta palabra. La raíz del conocimiento, es este compromiso de su cuerpo. Pero no es este tipo de compromiso el que seguramente, de una manera fecunda, de una manera subjetiva, la fenomenología contemporánea ha intentado comprometer recordándonos que en toda percepción, la totalidad de la función corporal — estructura del organismo de Goldstein, estructura del comportamiento de Maurice Merleau-Ponty¹¹ — que la totalidad de la presencia corporal está comprometida.

Observen lo que ocurre en este camino, es algo que seguramente siempre nos pareció muy deseable, la solución del dualismo espíritu-cuerpo. Pero no es porque una fenomenología, por otra parte tan rica en una cosecha de hechos, nos haga de ese cuerpo, tomado en el nivel funcional, si puedo decir, una suerte de doble, de revés de todas las funciones del espíritu, que podemos, que debemos hallarnos satisfechos. Pues ahí hay de todos modos cierto escamoteo. Y también, cualquiera lo sabe, que las reacciones seguramente de naturaleza filosófica, o incluso de naturaleza fideísta, que la fenomenología contemporánea ha podido producir entre los servidores de lo que podríamos llamar la causa materialista, que esas reacciones que ella ha entrañado no son seguramente inmotivadas. El cuerpo, tal como está así articulado, incluso en el bando de la experiencia en la suerte de exploración inaugurada por la fenomenología contemporánea, el cuerpo se convierte en algo totalmente irreductible a los mecanismos materiales. Después que largos siglos nos hayan hecho, en el arte, un cuerpo espiritualizado, el cuerpo de la fenomenología contemporánea es un alma corporizada.

¹¹ Maurice MERLEAU-PONTY, *La estructura del comportamiento*, Librería Hachette, Buenos Aires, 1976.

Lo que nos interesa en la cuestión de aquello a lo cual es preciso reconducir la dialéctica de la que se trata en tanto que es la dialéctica de la causa, no es que el cuerpo participe de ella, si podemos decir, en su totalidad. No es que no se nos haga observar que no sólo están los ojos que sean necesarios para ver, sino que seguramente nuestras reacciones son diferentes según que nuestra piel, como nos lo ha hecho observar Goldstein, quien no carecía de experiencias perfectamente valederas, según que nuestra piel se bañe o no en cierta atmósfera de color. No es este orden de hechos el que está aquí interesado en este recuerdo de la función del cuerpo. El compromiso del hombre que habla en la cadena del significante con todas sus consecuencias, con esa resurgencia en adelante fundamental, ese punto elegido que hace un momento he llamado el de una irradiación ultrasubjetiva, esa fundación del deseo, para decirlo de una vez, es en tanto que, no que el cuerpo en su funcionamiento nos permitiría reducir todo, explicar todo *en una reducción del dualismo del *Umwelt* y del *Innenwelt*,*¹² es que siempre hay en el cuerpo, y por el hecho mismo de ese compromiso de la dialéctica significativa, algo separado, algo vuelto estatua, algo desde entonces inerte: que hay la libra de carne.

Uno no puede más que asombrarse una vez más ante ese rodeo del increíble genio que guió a aquél que llamamos Shakespeare, a fijar sobre la figura de *El mercader de Venecia* esta temática de la libra de carne que nos recuerda esa ley de la deuda y del don, ese hecho social total, como se expresa, se ha expresado después Marcel Mauss — pero ésa no era ciertamente una dimensión para dejar escapar en la época de la entrada al siglo XVII; esa ley de la deuda no adquiere su peso de ningún elemento que podamos considerar pura y simplemente como un tercero, en el sentido de un tercero exterior. El intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales...*¹³, lo que puede ser lo que está en juego en el pacto, eso no puede ser y no es más que esa libra de carne, como dice el texto del *Mercader...*: “a extraer muy cerca del corazón”.¹⁴

¹² *en una suerte de desenfreno del *Umwelt* y del *Innenwelt*,*

¹³ Claude LÉVI-STRAUSS, *Las Estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós.

¹⁴ William SHAKESPEARE, *El Mercader de Venecia*. La fórmula “una libra exacta de vuestra hermosa carne, que podrá ser escogida y cortada de no importa

Seguramente, no es por nada que después de haber animado una de sus piezas más ardientes con esta temática, Shakespeare, impulsado por una suerte de adivinación que no es nada más que el reflejo de algo siempre tratado superficialmente y nunca atacado en su profundidad última, lo atribuye, lo sitúa en ese mercader que es Shylock, quien es un judío. Es que también, yo creo que ninguna historia, ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna Biblia, para decir el término, más que la Biblia hebrea, está hecha para hacernos sentir esa zona sagrada donde esa hora de la verdad es evocada, lo que nosotros podemos traducir en términos religiosos por medio de ese costado implacable de la relación con Dios, esa maldad divina por la cual es siempre con nuestra carne que debemos saldar la deuda.

Este dominio que apenas les he presentado, es preciso llamarlo por su nombre. Esta designación, justamente en tanto que constituye para nosotros el valor de los diferentes textos bíblicos, es esencialmente correlativa de aquello sobre lo cual tantos analistas creyeron que debían, y algunas veces no sin éxito, interrogarse, a saber, las fuentes de lo que se llama el sentimiento antisemita. Es precisamente en el sentido en que esta zona sagrada, y diré casi prohibida {*interdite*}, está ahí, más viva, mejor articulada que en cualquier otro lugar, y que no solamente está articulada, sino, después de todo, viva y siempre llevada en la vida de ese pueblo en tanto que éste se presenta, en tanto que subsiste de él mismo en la función que a propósito del *a* articulé con un nombre, que llamé la del resto — esto es algo que sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto — de algo que es lo que en tal pasaje bíblico está formalmente metafórico en la imagen del tocón, del tronco cortado de donde el nuevo tronco resurge en esa función viva en el nombre del segundo hijo de Isaías, Chear-Yachoub. Un resto volverá en ese Shorit que volveremos a encontrar también en tal pasaje de Isaías. La función del resto, la función irreductible, la que sobrevive a toda la prueba del encuentro con el significante puro, ése es el punto donde ya al término de mi última conferencia, con las observaciones de Jeremías, sobre el

qué parte de vuestro cuerpo que me plazca” de la Escena III del Acto Primero, se convierte en la que reza “es el que dice el pagaré, ¿no es así, noble juez? «El sitio más próximo al corazón», tales son los términos precisos” de la Escena Primera del Acto Cuarto.

pasaje de *Jeremías* sobre la circuncisión, ése es el punto adonde, ya, los había conducido.

Ese es también aquel del que les había indicado cuál es la solución, y debería decir, su atenuación cristiana, a saber, todo el espejismo que, en la solución cristiana, se puede decir que se consagra a la salida masoquista, en su raíz, puede ser dado a esa relación irreductible con el objeto del corte.

En tanto que el cristiano aprendió, a través de la dialéctica de la redención, a identificarse idealmente a aquél que en un tiempo se hizo idéntico a ese objeto mismo, al desecho dejado por la venganza divina, es en tanto que esta solución ha sido vivida, orquestada, adornada, poetizada, que yo he podido, no hace más de 48 horas, producir el encuentro una vez más cuán cómico, del occidental que vuelve de Oriente y que encuentra que, ahí, ellos carecen de corazón. Son astutos, hipócritas, regateadores, hasta estafadores. Se entregan, mi Dios, a todo tipo de pequeños chanchullos. Este occidental que me hablaba, era un hombre de ilustración completamente media, aunque, a sus propios ojos, se consideraba como una estrella de magnitud un poco superior. Él pensaba que ahí, en Japón, si había sido bien recibido, mi Dios, es que en las familias se sacaba ventaja de demostrar que uno tenía relaciones con alguien que casi había sido un premio Goncourt. Estas son de esas cosas, me dice, que, desde luego, en mi — aquí, censuro el nombre de su provincia, digamos una provincia que no tiene ninguna posibilidad de ser evocada — digamos, en mi Camargue natal, no pasarían nunca. Cualquiera sabe que aquí todos tenemos el corazón en la mano, que somos gente mucho más franca, que nunca nos valemos de esas oblicuas maniobras.

Tal es la ilusión del cristiano que siempre se cree que tiene más corazón que los demás, y esto, mi Dios, ¿por qué? La cosa, sin duda, aparece más clara — es lo que creo haberles hecho percibir como esencial, es el fondo del masoquismo — esa tentativa de provocar la angustia del Otro vuelta aquí la angustia de Dios, es en el cristiano, efectivamente, una segunda naturaleza, a saber, que esa hipocresía — y todos sabemos que en otras posiciones perversas, somos capaces de sentir en la experiencia lo que siempre hay de lúdico, de ambiguo — a saber, que esa hipocresía vale más o vale menos que lo que él siente más, él, como la hipocresía oriental.

Tiene razón al sentir que no es la misma, es que el oriental no está cristianizado. Y es precisamente en esto que vamos a tratar de avanzar.

No voy a hacer Keyserling aquí,¹⁵ no voy a explicarles lo que es la psicología oriental, ante todo porque no hay psicología oriental. Uno llega, gracias a Dios, ahora, directamente al Japón por el Polo Norte. Esto tiene una ventaja: es la de hacernos sentir que Japón podría muy bien ser considerado como una península, como una isla de Europa. Y lo es, en efecto, se los aseguro. Y ustedes verán — se los predigo — aparecer un día a algún Robert Musil japonés.¹⁶ Es él quien nos mostrará adónde hemos llegado, y hasta qué punto esta relación del cristiano con el corazón está todavía viva, o si está fosilizada.

Pero no es a esto que entiendo conducirlos hoy. Quiero tomar un sesgo, utilizar una experiencia, estilizar un encuentro, que fue el mío, y que recién les he indicado, para aproximar algo del campo de lo que puede vivir todavía de las prácticas budistas, y especialmente las del Zen. Ustedes tienen dudas, y hacen bien, en cuanto a que sea en el curso de un *raid* tan corto que yo pueda informarles nada al respecto. Quizá les diré sobre eso, al término de lo que ahora vamos a recorrer, una frase simplemente recogida del abad de uno de esos conventos, en Kamakura, precisamente, junto al cual se me dispuso un acceso y que, se los aseguro, sin ninguna solicitud de mi parte, me aportó una frase que no me parece fuera de lugar en lo que tratamos de definir aquí de la relación del sujeto con el significante. Pero esto es más bien un campo futuro a reservar. Los encuentros de los que hablé recién eran encuentros más modestos, más accesibles, más posibles de insertar en este tipo de viajes relámpago a los que el modo de vida que llevamos nos reduce. Es el encuentro especialmente con las obras de arte.

¹⁵ Hermann Keyserling, conde y filósofo alemán (1880-1946) que entre otras cosas consideró necesaria una síntesis entre la cultura occidental y la oriental.

¹⁶ Robert Musil, novelista austriaco (1880-1942), cuya novela *El hombre sin atributos*, en varios tomos, es considerada entre las obras fundamentales de la narrativa centroeuropea del siglo XX, al lado de las de Thomas Mann, Franz Kafka y Hermann Broch.

Puede parecerles asombroso que yo hable de obras de arte cuando se trata de estatuas, y de estatuas en función religiosa que en principio no fueron hechas a los fines de representar obras de arte. Lo son sin embargo, indiscutiblemente, en su intención, en su origen. Siempre fueron recibidas y sentidas como tales, independientemente de esa función.

Por lo tanto, no está absolutamente fuera de propósito que nosotros mismos tomemos esa vía de acceso para recibir de ella algo que nos conduzca, no diré, a su mensaje, sino a lo que ellas pueden justamente representar, que es la cosa que nos interesa: cierta relación del sujeto humano con el deseo.

He hecho de prisa, con el designio de preservar una integridad a la que me atengo — se los recuerdo en el momento de pasárselos — un pequeño montaje de tres fotos de una sola estatua, de una estatua entre las más bellas que puedan, creo, ser vistas en esa zona que no carece de ellas; se trata de una estatua cuyas calificaciones, denominaciones, voy a darles, así como hacerles entrever su función, y que se encuentra en el monasterio de mujeres, en el convento de monjas de Todai-ji, en Nara. Lo que me permitirá informarles que Nara fue el lugar del ejercicio de la autoridad imperial durante varios siglos, que se sitúan modestamente antes del siglo X. Ustedes tienen ahí algunas estatuas que datan del siglo X. Esta es una de esas estatuas, una de las más bellas, la que se encuentra en ese monasterio femenino de Todai-ji. Les diré inmediatamente de qué función se trata. Entonces, manejen eso con precaución. Pues pienso recuperar en seguida esas tres fotos. Hay dos de ellas que están repetidas, es la misma, una aumentada por relación a la otra.

Entramos en el budismo. Ya saben de él, pienso, lo suficiente para saber que el objetivo, los principios del recurso dogmático tanto como de la práctica de ascesis que puede relacionarse con él, puede resumirse, y además está resumido, en esa fórmula que nos interesa en lo más vivo de lo que tenemos aquí que articular: que el deseo es ilusión. ¿Qué quiere decir eso? La ilusión, aquí, no podría estar más que referida al registro de la verdad. La verdad en cuestión no podría ser una verdad última. La enunciación del “es ilusión”, en este caso, hay que tomarla en la dirección, que queda por precisar, de lo que puede

ser o no ser la función del ser. Decir que el deseo es ilusión es decir que no tiene soporte, que no tiene desembocadura ni apunta a nada.

Ustedes han oído hablar, pienso, aunque más no sea en Freud, de la referencia al nirvana. Pienso que ustedes han podido, aquí y allá, oír hablar de eso de una manera tal que no puedan identificarlo a una pura reducción a la nada. El empleo mismo de la negación, que es corriente en el Zen, por ejemplo, y el recurso al signo *mou* que es el de la negación aquí, no podría engañarlos, siendo el signo *mou* en cuestión, por otra parte, una negación muy particular, que es un “no tener”.¹⁷ Esto, por sí solo, bastaría para ponernos en guardia. Lo que está en juego, al menos en la etapa media de la relación con el nirvana, está perfectamente articulado de una manera absolutamente difundida en toda formulación de la verdad búdica: está articulado, siempre, en el sentido de un no-dualismo.

“Si hay objeto de tu deseo, no es otra cosa que tú mismo.” Subrayo que no les doy aquí, del budismo, el rasgo original: *Tat tvam asi*, el “eres tú mismo” que reconoces en el otro, está ya inscripto en el *Vedanta*.¹⁸

Digamos que yo lo recuerdo aquí, no pudiendo de ninguna manera hacerles una historia, una crítica del budismo, que yo no lo recuerdo aquí más que para aproximar, por las vías más cortas, aquello a lo que, por medio de esa experiencia — que ustedes van a ver como muy particular — que si yo la localizo ahí, es porque es característica, esa experiencia hecha por relación a esa estatua, experiencia hecha por mí mismo, es utilizable para nosotros.

La experiencia búdica, en tanto que por etapas y por progresos tiende a hacer, para aquél que la vive, que se compromete en sus caminos, y también, por otra parte, para los que se comprometieron en él

¹⁷ En este punto, **AFI**, y **FF/1**, así como su derivada **IA**, proporcionan sendos signos *mou* que no se parecen entre sí, y cuya dificultad de reproducción aquí no estaría compensada por ninguna cualidad informativa. **JL**, la “versión madre”, no reproduce ningún signo.

¹⁸ *Vedanta* — Palabra del sánscrito que nombra a una secta del brahmanismo basada en los comentarios que Baderayana hizo de los *Upanishad* entre los siglos III y IV.

de una manera propiamente ascética — los ascetas son una rareza — supone una referencia eminente en nuestra relación con el objeto, a la función del espejo. Efectivamente, su metáfora es usual. Hace mucho tiempo aludí, en uno de mis textos, en razón de lo que yo podía conocer ya de esto, aludí a ese espejo sin superficie en el cual no se refleja nada. Tal era el término, la etapa, si ustedes quieren, la fase a la que entendía referirme para el fin preciso al que apuntaba entonces — era en un artículo sobre la causalidad psíquica.¹⁹

Observen aquí que esa relación en espejo con el objeto es para toda gnoseología absolutamente común. El carácter absolutamente común de esa referencia es lo que nos rinde tan fácil acceso — y tan fácil como para embarcarnos en el error — toda referencia a la noción de proyección. Sabemos cuán fácil es que las cosas del exterior tomen el color de nuestra alma, e incluso la forma, e incluso que avancen hacia nosotros bajo la forma de un doble.

Pero si introducimos como esencial en esa relación con el deseo el objeto *a*, el asunto del dualismo y del no-dualismo toma un relieve muy diferente. Si lo que hay de más yo-mismo en el exterior está ahí, no tanto porque yo lo he proyectado, sino porque ha sido cortado de mí, el hecho de volver a reunirme con él o no, y las vías que tomaré para esa recuperación, adquieren otro tipo de posibilidades, de variedades eventuales.

Es aquí que, para dar un sentido que no sea del orden del juego de prestidigitación, del escamoteo, de la magia, a la función del espejo, hablo en esta dialéctica del reconocimiento de lo que aportamos o no con el deseo, conviene hacer algunas observaciones, de las que la primera es que, de una manera, de la que les ruego que noten que eso no es tomar la vía idealista, entonces, la primera es esta observación de que el ojo es ya un espejo, que el ojo, llegaría a decir, organiza al

¹⁹ Jacques LACAN, «Acerca de la causalidad psíquica», palabras pronunciadas el 28 de Septiembre de 1946 en las Jornadas Psiquiátricas de Bonneval, texto publicado finalmente en los *Écrits*, en 1966, con modificaciones. El párrafo aludido por Lacan dice: “Cuando el hombre, en busca del vacío del pensamiento, avanza por el fulgor sin sombra del espacio imaginario, absteniéndose hasta de aguardar lo que en él va a surgir, un espejo sin brillo le muestra una superficie en la que no se refleja nada” — *cf. op. cit.*, en *Escritos I*, décimo tercera edición en español corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 178.

mundo en espacio, que refleja lo que, en el espejo, es reflejo, pero que al ojo más penetrante es visible el reflejo, el reflejo que lleva él mismo del mundo, en ese ojo que él ve en el espejo, que no hay necesidad, para decirlo de una vez, de dos espejos opuestos para que estén ya creadas las reflexiones al infinito del palacio de los espejismos.

Este señalamiento de un despliegue infinito de imágenes entre-reflejadas, que se produce desde que está el ojo y un espejo, no está ahí simplemente para la ingeniosidad de la observación, de la que por otra parte no se ve muy bien dónde desembocaría, sino, por el contrario, para conducirnos al punto privilegiado que está en el origen, que es el mismo que aquel donde se anuda la dificultad original de la aritmética, el fundamento del uno y del cero.

Una imagen, la que se produce en el ojo, quiero decir, la que ustedes pueden ver en la pupila, exige al comienzo de esta génesis un correlato que, por su parte, no sea una imagen. Si la superficie del espejo no está ahí para soportar el mundo, no es que nada no lo refleje, a ese mundo, de lo que tengamos que extraer la consecuencia: no es que el mundo se desvanezca con la ausencia de sujeto, esto es propiamente *lo que tengo*²⁰ en mi primera fórmula: es que no se refleja nada, eso quiere decir que antes del espacio, hay un *uno* que contiene la multiplicidad como tal, que es anterior al despliegue del espacio como tal, que nunca es más que un espacio escogido donde no pueden sostenerse más que unas cosas yuxtapuestas tanto como hay lugar. Que ese lugar sea indefinido o infinito no cambia en nada la cuestión. Pero para hacerles entender lo que quiero decir en cuanto a ese *uno* que no es *μια {mia} sino πολλή {pollé}*²¹, todos en plural — les mostraré simplemente lo que ustedes pueden ver, en ese mismo Kamakura, es de la mano de un escultor del que se conoce muy bien el nombre; Kamakura, es *justo*²² el fin del siglo XII — éste es Buda representado, materialmente representado por medio de una estatua de tres metros de alto, y materialmente representado por otras mil. Eso produce cierta impresión, tanto más cuanto que uno desfila ante ellas dentro de un

²⁰ *lo que he [dicho]*

²¹ Así, en AFI. En cuanto a FF/1: *παν sino {ilegible}*, y aun así esas tres letras griegas que dejo son apenas aproximativas. JL: * sino poly*

²² *hasta*

corredor bastante estrecho, que mil estatuas, eso ocupa lugar, sobre todo cuando éstas son todas de magnitud humana, perfectamente hechas e individualizadas; ese trabajo le llevó cien años al escultor y a su escuela. Ustedes van a poder considerar la cosa vista de frente, y ahí, en visión perspectiva oblicua, lo que eso da cuando avanzan por el corredor.

Esto está hecho para materializar ante ustedes que la oposición monoteísmo-politeísmo quizá no es algo tan claro como ustedes se lo representan habitualmente. Pues las mil y una estatuas que están ahí son todas propiamente, e idénticamente, el mismo Buda. Por lo demás, de derecho, cada uno de ustedes es un buda, digo de derecho, porque, por razones particulares, ustedes pueden haber sido arrojados al mundo con algunas cojeras que harán a este acceso un obstáculo más o menos irreductible.

Esto no impide que esa identidad del *uno* subjetivo en su multiplicidad, su variabilidad infinita, con un *uno* último en su acceso cumplido al no-dualismo, en su acceso al más allá de toda variación patética, al más allá de todo cambio mundial, cósmico, es algo en lo cual tenemos que interesarnos menos como fenómeno que en lo que nos permite aproximar de las relaciones que demuestra por medio de las consecuencias que ha tenido históricamente, estructuralmente, en los pensamientos de los hombres.

En verdad, he dicho que lo que está ahí bajo mil y un soportes, en realidad esos mil y un soportes, gracias a los efectos de multiplicación inscriptos en lo que ustedes pueden ver, la multiplicidad de sus brazos y de las algunas cabezas que coronan la cabeza central, debe ser multiplicada de una manera tal que de éstas haya en realidad, aquí, treinta y tres mil trescientos treinta y tres mismos seres idénticos. Esto no es más que un detalle.

Les he dicho que eso era un Buda. Eso no es absolutamente hablar de dios, es un Bodisatva, es decir, para ir rápido y hacer el vacío, si puedo decir, un casi Buda.²³ Sería completamente Buda si justa-

²³ “La biografía empieza en el cielo. El Bodhisattva (el que llegará a ser el Buda, título que significa ‘el Despierto’) ha logrado, por méritos acumulados en infinitas encarnaciones anteriores, nacer en el cuarto cielo de los dioses. Mira, desde

mente no estuviera ahí; pero como está ahí, y bajo esta forma multiplicada que ha demandado, ustedes lo ven, mucho trabajo, esto no es más que la imagen del trabajo que se toma, él, para estar ahí. El está ahí para ustedes. Es un Buda que todavía no ha tenido éxito en desinteresarse, en razón, sin duda, de uno de esos obstáculos a los que recién aludía, en desinteresarse de la salvación de la humanidad. Es por eso que, si ustedes son budistas, se prosternan ante esa suntuosa asamblea. Es que, en efecto, ustedes deben, pienso, reconocimiento a la unidad que se ha desplazado en número tan grande para quedar en condiciones de prestarles auxilio. Pues se dice también — la iconografía lo enumera — en qué casos les prestarán auxilio.

El Bodisatva del que se trata se llama en sánscrito — ustedes ya han oído hablar de él, ése, espero, su nombre está excesivamente difundido, sobre todo en nuestros días; todo esto gravita en la esfera vagamente llamada elemento para quien hace yoga — el Bodisatva del que se trata es Avalokiteshvara.²⁴

La primera imagen, la de la estatua que les hago circular, es un avatar histórico de ese Avalokiteshvara. Así, he pasado por las buenas sendas, antes de interesarme por el japonés. La suerte ha hecho que yo haya explicado con mi buen maestro Demiéville, en los años en que el psicoanálisis me dejaba más tiempo libre, ese libro, ese libro que se llama *El loto de la verdadera ley*, que fue escrito en chino para traducir un texto sánscrito de Kamarajiva. Ese texto es poco más o menos el hito histórico en que se produce el avatar, la singular metamorfosis que les voy a pedir que retengan, a saber, que ese Bodisatva, Avalokiteshvara, “el que escucha los llantos del mundo”, se transforma, a partir de la época de Kamarajiva, que me parece que es un poquito res-

lo alto, la tierra y considera el siglo, el continente, el reino y la casta en que renacerá para ser el Buddha y salvar a los hombres. Elige a su madre, la reina Maya (este nombre significa la fuerza mágica que crea el universo ilusorio)...” — cf. Jorge Luis BORGES y Alicia JURADO, *Qué es el Budismo*, «El Buddha Legendario», en Jorge Luis BORGES, *Obras Completas en colaboración*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1979, p. 721.

²⁴ Avalokitésvara es un Bodhisattva que en un poema de la tradición lamaísta “se convierte mágicamente en un cuclillo y adoctrina a las aves del Tibet y de la India”, así como, en una secta del budismo en China, se transforma “en la diosa de la misericordia, Kuan Yin, cuya imagen es muy frecuente en la iconografía” — *op. cit.*, pp. 265 y 267 respectivamente.

ponsable de eso, se transforma en una divinidad femenina. Esta divinidad femenina, de la que pienso que ustedes están igualmente de acuerdo, conformes, así sea un poquito, se llama *Kwan yin* o incluso *Kuan ze yin* en chino, es el mismo sentido que el sentido que tiene Avalokiteshvara: es “la que considera, la que va, la que acuerda”. Eso, es *Kwan*; esto, es el vocablo del que les hablaba recién, y eso, es su gemido o sus llantos. *Kwan ze yin* — el *ze* puede estar borrado algunas veces — la *Kwan yin* es una divinidad femenina. En China, esto carece de ambigüedad, la *Kwan yin* aparece siempre bajo una forma femenina y es en esta transformación y sobre esta transformación que les ruego que se detengan un instante. En el Japón, esos mismos vocablos se leen *Kwan non* o *Kwan ze non*, según que se inserte en ellos o no el carácter del mundo. No todas las formas de *Kwan non* son femeninas. Diré incluso que la mayoría de ellas no lo son. Y puesto que tienen ante sus ojos la imagen de las estatuas de ese templo, la misma santidad, divinidad — un término que aquí hay que dejar en suspenso — que está representada bajo esa forma múltiple, ustedes pueden observar que los personajes están provistos de pequeños bigotes y de ínfimas barbas esbozadas. Están ahí, entonces, bajo una forma masculina, lo que corresponde en efecto a la estructura canónica que representan esas estatuas.

El número de brazos y de cabezas en cuestión, pero es exactamente del mismo ser que se trata, que en la primera estatua cuyas representaciones les he hecho circular. Es incluso esta forma la que está especificada, se ve como un *Nio i rin*, *Kwan non* o *Kwan ze non*. *Nio i rin*, en este caso, que entonces, al poner al principio aquí — hay un carácter aquí que va a estar un poco apretado, pero, en fin, no demasiado — *Nio i rin* quiere decir “como la rueda de los deseos”. Es exactamente el sentido que tiene su correspondiente en sánscrito.

He aquí, entonces, ante qué nos vemos enfrentados: se trata de volver a encontrar, de la manera más atestiguada, la asimilación de divinidades pre-búdicas en los diferentes estratos de esa jerarquía que desde entonces se articula como niveles, etapas, formas de acceso a la realización última de la belleza, es decir, a la inteligencia última del carácter radicalmente ilusorio de todo deseo.

No obstante, en el interior de esa multiplicidad, si podemos decir, convergente hacia un centro que, por esencia, es un centro de nin-

guna parte, ven ustedes que aquí reaparece, resurge, diré casi de la manera más encarnada, lo que podía haber de más vivo, de más real, de más animado, de más humano, de más patético, en una relación primera con el mundo divino, una relación esencialmente nutrida y como puntuada por todas las variaciones del deseo, lo que la divinidad, si podemos decir, o la Santidad, con una S mayúscula, casi lo más central del acceso a la Belleza, se encuentra encarnada bajo una forma de la divinidad femenina que se ha podido llegar hasta a identificar en el origen con, ni más ni menos que la reaparición de la *Shakti* india, es decir, algo que es idéntico al principio femenino del mundo, el alma del mundo. Esto es algo que debe detenernos un instante.

Para decirlo todo, no sé si esta estatua, cuyas fotos les hice llegar, ha logrado establecer para ustedes esa vibración, esa comunicación de la que les aseguro que en su presencia uno puede ser sensible a ella, uno puede ser sensible a ella no simplemente porque el azar hizo que acompañado por mi guía, que era entonces uno de esos japoneses para quienes ni Maupassant ni Merimée tienen secretos, ni nada de nuestra literatura — les ahorro por otra parte a Valéry, porque Valéry, no se oye hablar más que de Valéry, en el mundo, el éxito de este Mallarmé de los nuevos ricos es una de las cosas más consternantes que se puedan encontrar en nuestra época; entonces, retomemos nuestra serenidad — yo entro en el pequeño *hall* de esa estatua y encuentro ahí, arrodillado, a un hombre entre treinta y treinta y cinco años, del orden del muy modesto empleado, quizá del artesano, ya verdaderamente muy gastado por la existencia. Estaba de rodillas ante esta estatua y, manifiestamente, oraba. Esto, después de todo, no es algo en lo que nos sintamos tentados a participar. Pero después de haber orado, él se acercó, muy cerca de la estatua — pues nada impide tocarla, a la derecha, a la izquierda y por debajo — la miraba así durante un tiempo que yo no podría medir, a decir verdad, no vi el final, se superpuso con el tiempo de mi propia mirada. Era evidentemente una mirada efusiva, de un carácter tanto más extraordinario cuanto que ahí se trataba, no diré de un hombre del común — pues un hombre que se comporta así no podría serlo — sino de alguien que nada parecía predestinar, aunque más no fuese por el fardo evidente de sus trabajos que llevaba sobre sus hombros, a esa suerte de comunión artística.

El otro episodio de esta aprehensión, voy a dárselos bajo una forma diferente. Ustedes han mirado la estatua, su rostro, esa expre-

sión absolutamente sorprendente por el hecho de que es imposible leer en ella si {está vuelta} toda para ustedes o toda al interior. Yo no sabía entonces que era una *Nio i rin*, *Kwan ze non*, pero hacía tiempo que había oído hablar de la *Kwan yin*. Pregunté, a propósito de esta estatua, a propósito de otras también: “En fin, ¿es un hombre o una mujer?”. Les ahorro los debates, los rodeos de lo que se planteó alrededor de esta cuestión, la que tiene todo su sentido, se los repito, en el Japón, dado que los *Kwan non* no están todos, de manera unívoca, bajo una forma femenina. Y es ahí que puedo decir que lo que yo recogí tiene un pequeño carácter de encuesta, en fin, del nivel informe Kinsey, esto es, que adquirí la certeza de que, para ese muchacho cultivado, meriméano, maupassantesco, y para un enorme número de sus camaradas a los que interrogué, la cuestión, ante una estatua de esa especie, de saber si es macho o hembra, jamás se planteó para ellos.

Creo que ahí hay un hecho decisivo de una manera muy diferente para abordar lo que podremos llamar la variedad de las soluciones por relación al problema del objeto, de un objeto del que pienso haberles mostrado suficientemente, por todo lo que acabo de contarles de mi primer abordaje de este objeto, hasta qué punto es un objeto para el deseo. Pues si ustedes precisan todavía otros detalles, podrán observar que en esa estatua no hay abertura del ojo. Ahora bien, las estatuas búdicas siempre tienen un ojo, no se puede incluso decir cerrado ni medio cerrado — es una postura del ojo que no se obtiene sino por aprendizaje, es un párpado bajo que no deja pasar más que un hilo de blanco del ojo y un borde de pupila — todas las estatuas de Buda están realizadas así. Ustedes han podido ver que esta estatua no tiene nada semejante, tiene simplemente, a nivel del ojo, una especie de cresta aguda que además hace que, con el reflejo que tiene la madera, parezca siempre que por encima anda un ojo, pero nada en la madera responde a eso. Les aseguro que examiné bien la madera, me informé, y la solución que obtuve, sin que yo mismo pudiera decidir la parte de fe que es preciso acordarle, me fue dada por alguien muy especialista, muy serio, el profesor Kando, para nombrarlo, es que esa hendidura del ojo sobre esa estatua desapareció en el curso de los siglos debido al masaje que le hacen sufrir, pienso, más o menos cotidianamente, las monjas del convento, donde esa estatua es el tesoro más precioso, cuando ellas piensan enjugar lágrimas en ese rostro del recurso divino por excelencia. Por lo demás, la estatua entera es tratada de la misma manera que ese borde del ojo por las manos de las religiosas, y repre-

senta en su pulido ese algo increíble del que la foto, aquí, no puede ofrecer más que un vago reflejo, de lo que es sobre ella la irradiación invertida de lo que uno *no puede dejar de reconocer*²⁵ más que como un prolongado deseo, dirigido en el curso de los siglos por esas reclusas sobre esa divinidad de sexo psicológicamente indeterminable.

Pienso que esto — el tiempo está hoy lo bastante avanzado como para que aquí yo no lleve más lejos mi discurso — nos permitirá aclarar ese pasaje al que hemos llegado ahora.

Hay, en el estadio oral, cierta relación de la demanda con el deseo velado de la madre; hay, en el estadio anal, la entrada en juego, para el deseo, de la demanda de la madre; hay, en el estadio de la castración fálica, el *menos-falo* (-φ), la entrada de la negatividad en cuanto al instrumento del deseo, en el momento del surgimiento del deseo sexual como tal en el campo del Otro. Pero ahí, en estas tres etapas, no se detiene para nosotros el límite donde debemos encontrar la estructura del *a* como separado. Pero no es por nada que hoy les haya hablado de un espejo, no del espejo del estadio del espejo, de la experiencia narcisista, de la imagen del cuerpo en su totalidad, sino del espejo en tanto que es ese campo del Otro donde debe aparecer, por vez primera, si no el *a*, al menos su lugar, en resumen, el resorte radical que hace pasar del nivel de la castración al espejismo del objeto del deseo.

Cuál es la función de la castración en ese hecho extraño de que el objeto del tipo más emocionante, por ser a la vez nuestra imagen y otra cosa, pueda aparecer a ese nivel, en cierto contexto, en cierta cultura, como sin relación con el sexo, ése es el hecho, creo, característico, al que entiendo llevarlos hoy.

**establecimiento del texto,
traducción y notas:
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

²⁵ *no puede desconocer*

Anexo 1:

FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 17ª SESIÓN DEL SEMINARIO

- **AFI** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné a ses membres. Paris, 1998.
- **JL** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Versión dactilografiada, reproducida en la página *web* de *l'école lacanienne de psychanalyse*: <http://www.ecole-lacanienne.net/index.php3>
- **FF/1** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Fuente fotocopiada todavía no clasificada, se encuentra en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como CG-181/1 y CG-181/2.
- **IA** — Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia*, impreso exclusivamente para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Traducción: Irene M. Agoff, Revisión Técnica: Equipo de Traductores de la E.F.B.A. y la colaboración de Isidoro Vegh y Juan Carlos Cosentino. Esta versión publicada originalmente en fichas, cuya fuente francesa es **FF/1**, se encuentra en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como C-0698/01.