Lacan y el mundo japonés
Cuestiones de acción traslativa, transmisión y edición

Mercè Altimir Losada

Tesis doctoral dirigida por la Dra. Montserrat Bacardí
Abril de 2010
A la memòria de Salvador Altimir i Porqueres.
I de Tsutomu, Masao i Satomi Kensho.

A Mercè Losada, i al Kei i al Jun
私の本が日本語で翻訳されるというので、当惑しています

Jacques Lacan
27 de enero de 1972
Trad. de 佐々木孝次
ÍNDICE

1. Introducción .................................................................................................................. 6
   1.1. Antecedentes y objetivos .................................................................................... 8
   1.2. Modelos teóricos .............................................................................................. 14
   1.3. Estructura de la tesis ....................................................................................... 18
   1.4. Agradecimientos ............................................................................................. 20

2. Jacques Lacan y el conjunto de su obra ..................................................................... 23
   2.1. El hombre, el pensador, el clínico ................................................................. 24
      2.1.1. La constelación familiar y social del futuro reinventor del psicoanálisis... 25
      2.1.2. La formación en medicina y psiquiatría ................................................. 28
      2.1.3. La tesis doctoral en medicina y su recepción en el mundo artístico ...... 29
      2.1.4. Años de formación en la Sociedad Psicoanalítica de París ..................... 32
      2.1.5. La primera ruptura institucional y el inicio de la enseñanza de los seminarios .... 33
      2.1.6. La expulsión de la Asociación de Psicoanálisis Internacional y la fundación de la Escuela Freudiana de Psicoanálisis ........................................ 34
   2.2. Lacan, lector y traductor ................................................................................... 37
      2.2.1. Lacan, ávido lector ................................................................................. 38
      2.2.2. Lacan traductor ...................................................................................... 41
         2.2.2.1. La traducción de «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität» de Freud ........................................ 43
         2.2.2.2. La traducción de «Logos» de Heidegger ........................................... 44
   2.3. El legado de Lacan ............................................................................................. 49
      2.3.1. La transmisión oral ................................................................................. 50
      2.3.2. De la palabra a la escritura: un sendero espinoso ...................................... 52
      2.3.3. El retos de la escritura .......................................................................... 53
      2.3.4. Un difícil adiós al rebaño familiar ........................................................... 55
      2.3.5. Poubelliciation ...................................................................................... 57
      2.3.6. Lacan escribe su obra .......................................................................... 59
         2.3.6.1. Publicaciones anteriores a la aparición de Écrits ......................... 59
         2.3.6.2. Écrits, 1966 ................................................................................... 61
         2.3.6.3. Después de la publicación de Écrits en 1966 ................................. 63
   2.4. La publicación del seminario .......................................................................... 65
      2.4.1. Número de seminarios y seminarios publicados .................................... 67
      2.4.2. El material documental de una enseñanza oral ....................................... 69
      2.4.3. La «escritura» de Miller ...................................................................... 71
2.4.4. Del litigio y el silencio forzoso a la brecha actual abierta por internet ...... 75
2.4.5. La gran encrucijada: monografía científica u obra de cultura (a modo de
epílogo del apartado) ........................................................................................................ 76
3. La presencia de Oriente ........................................................................................................ 88
  3.1. Freud y Oriente ........................................................................................................ 90
    3.1.1. Freud y el Oriente antiguo: Egipto .............................................................. 94
    3.1.2. Descifrar los jeroglíficos y los sueños ......................................................... 96
    3.1.3. El origen egipcio de Moisés ........................................................................ 98
    3.1.4. Freud y las religiones del oriente lejano: la amistad con Romain Rolland 99
    3.1.5. Freud y la meta espiritual del budismo. Avatares del principio del nirvana
freudiano ........................................................................................................................................ 103
    3.2.1. El interés de Lacan por la cultura china .................................................... 108
    3.2.2. El interés de Lacan por la cultura japonesa ............................................... 109
    3.2.3. Oriente y Occidente: la gran dualidad ....................................................... 110
    3.2.4. Lacan, Eliot y los Upanishad .................................................................... 112
    3.2.5. Lacan, Heidegger y el pensamiento oriental ............................................. 121
    3.2.5.1. Dificultad del diálogo entre culturas ................................................... 123
    3.2.5.2. Preservar la pura diferencia .................................................................. 128
    3.2.5.3. Los peligros de la globalización cultural .............................................. 129
    3.2.5.4. El dominio de la cultura de objeto ...................................................... 131
    3.2.5. 5. La preocupación por la palabra en Lacan y Heidegger ...................... 135
  3.3. Breve historia del psicoanálisis en Asia: India, China y Japón .................... 139
    3.3.1. India ........................................................................................................... 143
    3.3.2. China .......................................................................................................... 145
    3.3.3. Japón .......................................................................................................... 147
4. El seminario X y la cuestión de la mirada y de la sexualidad
femenina. Figuras del arte sacro japonés ................................................................. 160
  4.1. Final de etapa. El adiós a la SFP y a la IPA. Breve historia de una disidencia167
  4.2. El franqueamiento de un umbral: el psicoanálisis y el deseo más allá del juego
combinatorio de los significantes ................................................................................. 176
    4.2.1. La angustia no es un trastorno ................................................................... 178
    4.2.2. Objetos normales y objetos extraños ....................................................... 179
    4.2.3. La vía del analista: duelo del amor, desencanto del deseo, caída del ideal de
omnipotencia ................................................................................................................. 182
    4.2.4. El cuerpo como forma y como cuerpo erógeno.......................................... 184
    4.2.5. El «resto» como obstáculo y límite a la operación de significación .......... 186
  4.3. Las fuentes materiales del seminario existentes en la actualidad................. 193
    4.3.1. «Stécriture»: la escritura de una enseñanza oral ....................................... 197
    4.3.2. La edición oficial Seuil-Paidós ................................................................ 198
    4.3. 3. Otras fuentes no oficiales del seminario................................................... 201
    4.3.3.1. La estenotipia del seminario ................................................................. 202
    4.3.3.2. La versión de Michel Roussan y la versión Staferla ........................... 205
  4.4. Primer viaje a Japón: mayo de 1963 ................................................................. 208
    4.5. Errores en las referencias a Japón en la edición Seuil-Paidós ......................... 214
    4.5.1. Lacan y el uso de las referencias ................................................................ 216
    4.5.2. Comparación entre la estenotipia (ELP) y la versión oficial Seuil-Paidós 219
    4.5.2.1. Un templo por otro: un error en torno al monasterio de Chûgûji ...... 220
    4.5.2.2. El monasterio de Chûgûji y el bodhisattva Nyoirin ........................... 221
    4.5.2.3. La ¿Nada? Un garabato tipográfico en ausencia de la letra ............. 223
6. Bibliografía ................................................................. 352
  6.1. Bibliografía general ................................................................. 353
  6.2. Textos correspondientes al seminario X ....................................... 372
  6.3. Traducciones de obras, seminarios, entrevistas y artículos de Jacques Lacan al japonés ................................................................. 373
1. Introducción
1.1. **Antecedentes y objetivos**

El presente estudio es el «primer» resultado de un proceso que se inició obedeciendo al impulso de un doble resorte. En primer lugar, como una interrogación de carácter universal que se podría formular del modo siguiente: ¿no trabajamos demasiado a menudo con una concepción del texto demasiado alejada de la realidad corporal del sujeto hablante y traductor? A continuación, como una urgencia particular de claridad: ¿qué función tienen las referencias al mundo japonés en la obra de Lacan?

Nuestro verano de 1994 transcurrió en Urawa, una ciudad situada en la provincia de Saitama, en las cercanías del área metropolitana de Tokio. La Japan Foundation nos había concedido una ayuda destinada a profesores no nativos de lengua japonesa y este privilegio nos brindaba la inestimable oportunidad de realizar una estancia de formación y de intercambio profesional. Alojados cómodamente en las instalaciones de esta institución que tiene como finalidad la promoción de la enseñanza de la lengua japonesa y de su cultura, nos reunimos más de treinta colegas de muy distintas nacionalidades. Para ese entonces, ya no éramos los antiguos jóvenes estudiantes llenos de curiosidad y habitados por el deseo, quizás insensato, de acercarnos a mundos desconocidos. En el intervalo nos habíamos convertido en profesores y sobre nuestras espaldas pesaba ahora el fardo del deber de transmitir una lengua y una cultura que con el correr del tiempo se había ido cavando un lugar en nuestros corazones. Todo aquel que haya transitado por culturas ajenas nos comprenderá si decimos que esa carga resulta a menudo demasiado exigente y que nuestras entrañas más íntimas son a menudo un avispero de conflictos.

Ese verano ya lejano, gracias al hecho de estar obligados a compartir tiempo y espacio durante dos meses, disponíamos de la rara oportunidad de poder conversar con tranquilidad, y eso es lo que hicimos. Fue en ese contexto de convivencia en torno a un mismo objeto de deseo y de trabajo compartido, la lengua y la cultura japonesas, donde se produjo nuestro primer encuentro significativo con la obra de Jacques Lacan. El primer empuje que nos conduciría a convertirnos en lectores y comentaristas del legado del psicoanalista francés, fallecido en 1981, se lo debemos a un colega irlandés originario de Belfast, del cual adoptamos el afán con que, en su caso, trataba de deshacer los nudos de un texto tejido con hilos dolorosos, el resultado de las circunstancias sociales y políticas que atravesaban su historia íntima y colectiva. La urgencia de resolverlas le había impulsado a emprender la lectura de la obra de Lacan.
Abrir un libro de este clínico y pensador es sencillo. El reto consiste, más bien, en mantenerlo abierto sin cerrarlo, ya que se trata de un autor áspero y difícil. Por fortuna, su palabra y su pluma son pródigas también en resonancias poéticas, lo que convierte a sus textos, como bien señalan Marcelle Marini y José M. Dávila Montes, en un anzuelo seductor que invita a la lectura. De no ser por todas las personas (analista, analizantes, compañeros, profesores, alumnos) que nos han acompañado estos últimos catorce años desde nuestro regreso de Urawa, el impulso inicial se habría perdido. Con todos ellos hemos compartido las preguntas y las respuestas, siempre provisionales, que nos han atravesado.

La Torre de Babel es uno de los símbolos del obstáculo a los buenos encuentros entre los seres hablantes. Una de nuestras preguntas era el motivo por el cual se producían tantos errores y espejismos en la comunicación. Quizás los traductores parecen un colectivo especial y particularmente comprometido en lo que podríamos llamar la «gestión de la extrañeza». En realidad, no es así. Lo extranjero aparece en el entorno más familiar, sólo que habitualmente no lo tomamos en consideración y nos sumimos en la inercia de una tradición o de un hacer rutinario, falto de crítica y discernimiento. María del Carmen África Vidal Claramonte recoge, de Michel Foucault, en un libro publicado en 1998, *El futuro de la traducción. Últimas teorías, nuevas aplicaciones*, el concepto de discontinuidad, una aportación destinada a despertar la atención en las cesuras, siempre prestas a borrarse.

La traducción puede lograr disimular la extranjeridad, pero está fuera de su alcance la posibilidad de eliminarla, el propio proceso traslaticicio no hace más que ponerla una y otra vez de manifiesto. Marta Marín-Domine lo ha explicado con suficiencia en *Traduir el desig. Psicoanàlisi i llenguatge*, de 1994. De no existir lo semejante, que hace posible la traducción, tampoco existiría la ausencia que deja. El estudio que presentamos no está destinado, sin embargo, a teorizar esta cuestión, aunque bien es verdad que continuamente la contornea.

En nuestro caso particular, pensamos que ha sido una de las facetas del malestar contemporáneo el agente que nos ha conducido hasta la tarea que abordamos.

---

De algún modo, habíamos llegado a creer, como un saber consabido, que resultaba posible despojar a las disciplinas y a las artes de las lenguas (la traducción y la literatura, como dos casos emblemáticos) de su anudamiento con el cuerpo. Sin duda, lo más próximo a las cadenas lingüísticas y a las urdimbres textuales son las máquinas con sus piezas y sus funciones, y en esta similitud se apoyan la cibernética y la inteligencia artificial.4 Nos olvidamos, sin embargo, del factor no superfluo de que, en nuestro caso, esta maquinaria la mueve un motor humano, es decir, para decirlo en términos freudianos (y lacanianos), la energía (drang) de la pulsión. El artefacto necesita combustible. Además de los dos estudios ya citados de Marin-Dôme y Dávila, una parte importante de los trabajos acerca de psicoanálisis y traducción han sido planteados como una respuesta a esta cuestión. El concepto freudiano de pulsión y la realidad sexual del inconsciente está en el trasfondo de las teorizaciones de Rosemary Arrojo (1994, 1999) y de Pier-Paolo Boulanger (2009).

Pero con esta afirmación aun no hemos dicho lo más importante. Para que el flujo pulsional se ponga en funcionamiento ypersevere en el trabajo productivo, se requiere de la función del deseo, y éste, finalmente, no consiste tampoco en una abstracción, sino que remite a la naturaleza material del cuerpo. Acostumbrados a centrarnos en la descripción preferente de los mecanismos lingüísticos de la metáfora y la metonímia, nos olvidamos del papel que juega, en el proceso, la sustancia gozante de la pulsión.5 El psicoanálisis, en definitiva, nos ha aportado conceptos y métodos que abren una vía para volver a anudar el lenguaje con la realidad corporal. Por supuesto, también ofrece claves para elucidar la cuestión y la función del enigma, de la extranjederidad y de la extrañeza. El relato dramático de Babel tiene un reverso. Con el acto de derrumbar la torre, el Todopoderoso nos obsequió con la joya preciosa del deseo.6

En tanto que lectores, no podemos ponernos al servicio de un autor sin aspirar, en algún momento, a traicionarlo. La identificación es siempre alienante y, por otro lado, sería una imprudencia ignorar que el autor, al igual que nosotros mismos, está afectado por la imperfección y la carencia. Un gran autor necesita un lector intrépido,

---

5 Véase el apartado 4.2., «El franqueamiento de un umbral: el psicoanálisis y el deseo más allá del juego combinatorio de los signifi cantes».
atrevido y esforzado, no un creyente crédulo y obediente o un sabio arrogante. Para decirlo en antiguos términos confucianos, el traductor no debería ser un 小男 (xioren en chino, kootoko en japonés, ‘pequeño hombre’). Sin embargo, la traición correcta conlleva una exigencia ineludible, y es que antes de gozar lanzar una mirada crítica y distanciada, o de atreverse a transgredirlo y transformarlo, el lector tiene que haber sucumbido previamente a las trampas ingenuas del amor y sus cegueras. De no ser así, nos encontraríamos ante un escéptico o un cínico, una posición estéril a largo plazo y, por desgracia, muy a menudo destructiva. El decepcionado, en cambio, es un impulsor del trabajo y el crecimiento. Aquel que ha amado llegará a ser irónico, jamás cínico.

Una de las circunstancias de los enamorados es que siempre encuentren similitudes entre ellos mismos y su autor. En nuestro caso particular, nos sentíamos palpitar con Freud al descubrir nuestro común interés inicial por la biología y las ciencias naturales, y cómo los dos habíamos sufrido un mismo rapto violento. El malévolo toro blanco, disfraz de Zeus, que nos había trastornado y apartado del camino inicial, eran las artes y las disciplinas de la palabra. En las páginas de este estudio, el lector encontrará un pasaje testimonial del fundador del psicoanálisis (la epicrisis, escrita en 1893, correspondiente al caso de Elisabeth von R.) en el que Freud consigna, estupefacto, ese arrebato involuntario padecido, en un momento en que él mismo únicamente percibía su intención de colaborar en el progreso de la ciencia médica. La intención oculta del texto inconsciente le había dado alcance, sobrepasando, por un intervalo de tiempo, su voluntad conciente.

¡Cuál sería nuestra sorpresa cuando, a continuación, descubriríamos que, desde nuestro pequeño rincón del mundo, compartíamos con Lacan un mismo interés por la lingüística (de nuevo la ciencia, al menos en ambición) y el Extremo Oriente (que lograba que el enigma expulsado por la puerta retornara, implacable y burlón, a través de la ventana)! En la actualidad pensamos que, más allá de que el amor y sus espejuelos mágicos promuevan de continuo la sensación de semejanzas y el borrado de las diferencias, aquello que, humildemente, compartíamos con estos dos deslumbrantes pensadores, era el vaivén de la marea del pensamiento europeo del siglo xx. Un mismo y antiguo lazo anudaba nuestras inquietudes.

Durante el transcurrir de esos años de estudio de los textos psicoanalíticos, no podíamos dejar de sentirnos afectados por el hecho de que los psicoanalistas pasaran siempre por alto, sin siquiera rozarlas, las referencias de Lacan al pensamiento oriental, y más en concreto a Japón y al mundo japonés. Despreciadas a menudo como brechas
por las que se podía filtrar la estulticia de influencia new age, nadie se aventuraba en un esfuerzo serio destinado a dilucidar qué papel cumplían en la obra del pensador francés. Aunque eran muchos los que se afanaban en el estudio de las referencias de la lingüística, de las matemáticas, de las obras artísticas y literarias, estos estudiosos de la obra de Lacan dejaban apearadas en el camino todo ese campo de interés del pensador francés por las lenguas, la escritura y la cultura de China y Japón. Siempre tuvimos el presentimiento de que, cuando alcanzáramos una cierta competencia, nos ocuparíamos de ese vacío que apenas únicamente a nosotros parecía molestarnos. Este estudio es el primer resultado de esa necesidad íntima.

Bien se ve, pues, que es por una doble necesidad y deseo que iniciamos este trabajo. La de devolver el cuerpo a una palabra y a una experiencia textual que se ha ido volviendo día a día más descarnada —y en esa tarea nos sentimos acompañados por una serie de autores—, y el de aportar nuestro grano de arena a una comprensión de la obra de Lacan que en la actualidad se presenta indebidamente empobrecida en cuanto a las posibilidades de sus citas japonesas.

En el caso de las referencias al mundo japonés, hemos encontrado los trabajos previos del libro de Takatsugu Sasaki del año 2007 y los números 34 (agosto del 2006) y 35/36 (marzo 2008) de la revista Referencias en la Obra de Lacan.8 Sin embargo, el primero, a diferencia del nuestro, que va dirigido al lector occidental, ha sido concebido con el punto de mira puesto en el receptor japonés. Nos ha sido útil para ubicar algunos, no todos, de los errores y descuidos cometidos en el establecimiento oficial del texto correspondiente al seminario de la angustia. Hablaremos de este autor y de sus aportaciones en las páginas del trabajo.

En cuanto a la revista Referencias, los artículos son encargos hechos a especialistas, pero éstos trabajos resultan, por fuerza, generales y no logran una articulación suficientemente eficaz con el texto de Jacques Lacan. Haremos alusión a ellos en las páginas de este estudio. No queremos dejar de mencionar también un artículo de José Alejandro Velázquez en referencia a la noticia del error de los budas en el establecimiento del texto de Seuil.9 En las páginas del mismo comenta la confusión, pero no la esclarece.

---

7 Véase el apartado 4.7., «El velo de maya. Encuentros y desencuentros del budismo con Occidente».
8 Véase la bibliografía general.
9 Examinaremos esta cuestión de los errores en el establecimiento del texto en los apartados 4.5.2.1., «Un templo por otro: un error en el monasterio de Chûgûji», y 4.5.2.2., «El monasterio de Chûgûji y el
Entramos ahora en otro orden de consideraciones. El filósofo y psicoanalista Slavoj Zizek, en su libro *La suspensión política de la ética*, cuya versión al castellano fue publicada en el año 2005, afirma que el concepto de trabajo y producción ha cambiado sustancialmente en estos últimos años. El sector clave en la actualidad, siempre según este pensador, es el trabajo *inmaterial*, del que distingue dos vertientes diferentes: el trabajo inmaterial intelectual simbólico (producción de ideas, códigos, textos, programas) y el trabajo inmaterial afectivo, definido como aquél que realizan los llamados expertos en el manejo de nuestros afectos corporales, un campo que abarca desde los médicos hasta las canguros (*baby sitters*) y las azafatas. El lector convergerá con nosotros en el pensamiento de que el oficio de traductores encaja con ambos sectores de producción de objetos inmateriales. Está claro que respondemos al primero en tanto nuestra tarea es la génesis de textos (orales y escritos), pero lo que estamos interesados en destacar a través de estas líneas es que también somos trabajadores del sector de los afectos. Las innovaciones promovidas por el nuevo Espacio Europeo de Educación Superior nos instan, en un mundo cada vez más internacionalizado, a ocuparnos de enseñar a los estudiantes de traducción, estudios interculturales y estudios de Asia Oriental, estrategias destinadas a mejorar el trabajo colectivo y a educar en el logro de una perspectiva intelectual de tolerancia. Ésta última debería ser concebida de tal modo que desestimara tanto el abandono a los excesos del relativismo como la crueldad de la política de homogeneización. Ya no somos capaces de renovar las éticas antiguas de las distintas tradiciones del mundo, que enseñaban la necesidad de dejar atrás la mezquindad y la estrechez de miras, y padecemos de una gran carencia de herramientas que nos ayuden a educar un saber-hacer flexible y dialogante. El libro, entre otros, de David Katan, *Translating Cultures* (2004), nos recuerda, oportunamente, que traducir es algo más que un simple trasvase de palabras.

El teórico de la ciencia, Thomas Samuel Kuhn, nos confesaba en *La función del dogma en la investigación científica*, que la idea común, que considera a los científicos como a héroes guiados por la búsqueda de la verdad, resulta falsa. Por regla general, el anhelo de reunir piezas que confirman el paradigma vigente es lo que constituye la meta principal de las investigaciones. También afirma este autor que las

---

disciplinas del hombre escapan a esta situación. No ha sido posible todavía la construcción de algo equivalente a un primer paradigma, lo cual puede ser un indicador del estatuto pre-científico de estos campos de conocimiento, que se enfrentan al obstáculo insalvable de no poder eliminar de sus elaboraciones el enigma del factor humano. Quizás ese deba ser su destino, y quizás, también, no debamos lamentarnos por ello. Dejaremos abierta esta pregunta.

Por nuestra parte, no dudamos del hecho de que la traducción y los estudios interculturales, o culturales, no deben ser tratados de manera exclusiva con los métodos derivados de las disciplinas de la naturaleza, ni que éstos deban constituir su metodología central. Por el momento, hemos tratado de ser obedientes al difícil arte de dejarnos atrapar por la sorpresa –el meollo del método psicoanalítico–, y en no abandonar sin resistencia la vía que el acontecimiento de lo inverosímil parece alumbrarnos. Charles Darwin anotaba siempre las ideas que le disgustaban. Según sus palabras, lo hacía porque sabía que olvidaría las noticias molestas que, percibidas en un relámpago de luz, estaban prontas a hundirse de nuevo en la oscuridad.

1.2. Modelos teóricos

El concepto de acción traslativa fue acuñado por Hans Vermeer en 1978. El uso que hacemos del texto es, en la concepción de este autor, equivalente a una acción que llevamos a cabo con una finalidad. A nuestro parecer, esta noción resulta, planteada de este modo, ingenuamente teleológica, pero, al mismo tiempo, precisa y útil en tanto concepto instrumental.13 A la propuesta de este autor siguieron los desarrollos de Juta Holz-Mänttäri de 1981 y 1984, de Katherine Reiss-HansVermeer de 1984 y de Christian Nord de 1997.14 Lo importante, para nuestro estudio, es la reflexión teórica que llevan a cabo estos autores, en ocasión de hablarnos de la función de mediación que ejerce el traductor, consistente en decir que la acción traslativa debe ser contemplada desde una perspectiva más amplia que la correspondiente a la tradicional visión que la limita a una operación que se realiza entre dos textos. El establecimiento de un texto a partir de unas notas puede recibir también la consideración de un caso particular de acción traslativa.

13 Acerca de esta cuestión de la finalidad, véanse los apartados 4.2.3., «La vía del analista: duelo del amor, desencanto del deseo, caída del ideal de omnipotencia», 4.11.1., «Prácticas de circuncisión. La tripa causal», y 4.11.2., «Exuberancia de los superfluo y crítica a la moral de la utilidad».

En nuestro trabajo examinaremos las estenotipias de algunas de las clases de seminarios de Lacan correspondientes al seminario X, la política de escritura y edición que han recibido por parte del encargado legal de su establecimiento como texto (respondiendo a la voluntad expresada en el testamento de Lacan) y la respuesta que recibe este acto de parte de un sector de la comunidad de analistas y de los interesados en la obra del psicoanalista francés. Se trata de una cuestión polémica todavía en la actualidad, y que se ha visto recientemente afectada por el impacto de la existencia de internet.

En nuestra opinión, el principio de finalidad (skopos) de las teorías funcionalistas se enriquece con los planteamientos desarrollados por las teorías de la manipulación y del polisistema. Edwin Gentzler, por ejemplo, estudia el papel que juegan, en relación a la acción traslativa, las instituciones y otros instrumentos de poder y de presión en una cultura determinada. Otros trabajos que siguen esta orientación son Susan Bassnett y André Lefevere (1990) y Francesc Parcerisas (2010). Es difícil, sin embargo, hablar de una diversidad de actos que acontecen en el momento que estamos escribiendo. La distancia del tiempo encenderá su lampa y disipará la bruma que no nos deja ver claro.

En *Traducción y traductología* (2001), Amparo Hurtado Albir hace hincapié en la necesidad de un modelo integrador para los estudios de traducción. No cabe duda de que se trata de una disciplina a la que uno puede acercarse desde perspectivas muy heterogéneas y que cuenta con diversos módulos y niveles de análisis. Según Hurtado, habría que tomar en cuenta tres dominiós fundamentales: el proceso cognitivo del sujeto traductor, la operación textual (referida al habla y no a la lengua) y el acto comunicativo, en el cual el receptor ocupa un lugar de privilegio.

Desde el enfoque lacaniano de la relación del hombre con el lenguaje, nos sentimos inclinados a otorgar la primacía al tercero de los ámbitos mencionados. Uno de los más conocidos matemias de Lacan es el que dice «el lenguaje humano constituiría una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida.»15 Obsérvese que, en el enunciado del psicoanalista, la necesidad de la presencia del adjetivo «humano» como complemento atributivo de «lenguaje» indica que se trata de una problemática que concierne al significante. El signo obliga a una reacción, pero el significante es otra cosa, es un llamado a una respuesta. En este

---

sentido, al interés de algunas de las teorías que han centrado la investigación de la traducción desde la consideración de la recepción, cabría añadirles el factor de que la dificultad en establecer la intención inicial. Nord ya ha escrito acerca de la necesidad de distinguir entre la intención (del emisor) y la finalidad (alcanzada en el receptor).\textsuperscript{16} Y, para complicar las cosas, a los psicoanalistas no nos cabe duda de que la intención significativa es inconsciente. Solamente \textit{a posteriori} podemos reconocer la intencionalidad que dio lugar a la acción traslativa.

Ahora bien, el traductor, lo mismo que la persona o la entidad que realiza el encargo de la traducción, actúa de mediador. De ahí también la importancia de subrayar la dimensión de acto (simbólico). No se trata de una conducta, sino de un proceder deliberado, fruto de una elección y que implica una responsabilidad. El encargo de una traducción se puede aceptar o no, y lo mismo ocurre con las condiciones de la misma, que son negociadas y pactadas. Esta dimensión de acto nos parece crucial y afín al pensamiento contrario al behaviorismo de Lacan. Tal como señalan los autores de las teorías de la manipulación y del polisistema, resulta necesario desenmascarar la aparente neutralidad de muchas acciones sociales.

En la traductología contemporánea, una parte importante de los modelos teóricos, como los deconstrucccionistas, tienen como objetivo la desestabilización del poder y de la importancia tradicional otorgados al texto original. Las teorías canibalistas –una peculiar denominación que ejerce un efecto «crudamente» provocador–, se presentan también con un carácter subversivo. Defienden, sin tapujos, la identificación con el texto de la cultura dominante y su regurgitación posterior en un acto creativo ajeno a toda voluntad de imitación o de servilismo. El balance cultural con las madres patrias colonizadoras, en cuanto a estima de los valores ajenos, arroja una cuenta de deudas a su favor, y éste es el modo que han hallado de oponerse a las lentejuelas de la cultura «superior». Uno de los capítulos de nuestro estudio da cuenta de ese factor canibalista, extraído en nuestro caso, de las teorías sociológicas de George Bataille y Roger Caillois, así como de la teoría de Lacan (4.11., «La mirada, placer y dominio»). En el apartado 4.5.1., «Lacan y el uso de las referencias», examinaremos el método lacaniano de uso de las referencias y, más en concreto, su modo de maniobrar con las que aluden al mundo japonés.\textsuperscript{17}


\textsuperscript{17} Véase también el apartado dedicado a las relaciones de Heidegger con el pensamiento oriental (3.2.5., «Lacan, Heidegger y el pensamiento oriental»).
En relación a las perspectivas teóricas que tienen en cuenta el campo epistémico del psicoanálisis, además de los autores ya citados, queremos destacar el monográfico que dedicó al tema la revista *Meta* en el año 1981. Otros trabajos han aparecido estos últimos años en esta misma revista y en *TTR: Traduction, Terminologie, Rédaction*. Sin duda, la hipótesis del inconsciente (una intencionalidad ignorada pero de la que somos igualmente responsables) y de la pulsión (que impide prescindir de la dimensión erótica de la actividad textual y de la causa que la anima) han de servir para ensanchar las líneas de investigación que ya han sido abiertas. Tenemos la esperanza de haber contribuido en la ampliación de estas aportaciones con el estudio presente.

De todos modos, queremos señalar de entrada que no nos hemos propuesto un trabajo epistemológico acerca de los modelos teóricos en traductología y sus vínculos con el psicoanálisis de orientación lacaniana. Nuestro objetivo inmediato son las referencias a la lengua, la escritura y la cultura japonesa en el legado de Lacan y la función que cumplen en el desarrollo de su pensamiento, tal como éste se manifiesta en el material que constituye su legado. Las referencias y las alusiones de un texto forman parte de esta operación compleja que es la acción traslativa, tanto en ocasión de la edición del escrito como en la oportunidad de las traducciones del mismo. Una vez acometida la empresa de tratar de explicar las referencias japonesas al lector occidental de Lacan, no podemos dejar de preguntarnos acerca de las posibilidades de acercamiento de un lector japonés a la lectura de su obra, caracterizada por un abanico de citas y menciones occidentales tan rico y amplio que resulta abrumadora incluso para el lector perteneciente a su mismo universo cultural. ¿Qué traducción se hace posible y necesaria para las obras de este clínico y pensador? El autor de los *Écrits* también se hizo esta misma pregunta. Sin embargo, la tarea ha sido realizada. Hemos hablado de ello en nuestro estudio, pero queda pendiente llevar a cabo un examen de las traducciones.

1.3. **Estructura de la tesis**

La tesis esté dividida en tres grandes apartados. El primero está dedicado a los datos biográficos concernientes a Lacan y a la complicada cuestión de la gestión del

---

establecimiento del texto de los seminarios. Hemos examinado allí la agitada historia del movimiento del psicoanálisis en Francia. El psicoanalista pertenece a la segunda generación de analistas franceses y a los sesenta y dos años de edad fue el artífice creador de una escuela propia, la Escuela Francesa de Psicoanálisis, que fue disuelta en enero de 1980. En este primer apartado nos hemos fijado también en la faceta de Lacan como traductor (de Freud y de Heidegger) y de algunos de sus comentarios en relación a otras traducciones.

Nos detendremos en la consideración de las relaciones de este pensador con la escritura. Por todos es sabido que Lacan era un orador de vocación, a diferencia de Freud, el cual, sin lugar a dudas, era un autor celoso, preocupado y orgulloso de su pluma. Por este motivo, la suerte del psicoanalista francés ha sido similar a la de Ferdinand de Saussure y gran parte de su legado; en concreto los seminarios, son el fruto de una escritura realizada por sus alumnos a partir de las grabaciones y anotaciones de los asistentes. En el caso del corpus examinado en este estudio, el seminario de la angustia, su elaboración es la descrita, de manera que contamos con una autoría frágil y peculiar. No cabe duda de que también la persona que asume el encargo de dirigir la tarea del establecimiento del texto se halla en una difícil posición de vulnerabilidad.

En el segundo apartado examinamos de un modo general «la presencia de oriente», tanto en la obra de Freud, como antecesor y mentor del psicoanalista francés, como, muy en particular, en la obra de Lacan. Se trata de destacar algunas de las encrucijadas de estos autores en relación a otros pensadores ocupados en cuestiones de mutuo interés. En el caso de Freud, nos hemos detenido en su vínculo de amistad con el escritor francés Romain Rolland, y en el caso de Lacan, con el eco de influencia del poeta y ensayista anglo-americano T. S. Eliot (y su poema *The Waste Land*) y del filósofo alemán Martin Heidegger, uno de los pocos pensadores que conservaba, bien entrado el siglo xx, un interés en Oriente (una actitud heredada de Schopenhauer y Nietzsche), a pesar de la desorbitada presencia mundana de los japonismos y orientalismos que empezaban a proliferar y de los que resultaba cada vez más complicado deslindar el grano de la paja. Hemos examinado también la historia de la introducción del psicoanálisis en Japón y en algunos dominios culturales asiáticos que comparten con el archipiélago una trayectoria histórica común.

En el tercer capítulo abordamos, por fin, el conjunto de las referencias concretas pertenecientes al corpus al que hemos decidido limitarnos, el seminario X.
Las referencias a Japón quedan circunscritas al budismo y, muy en especial, al arte budista. Dos motivos artísticos reciben el privilegio del comentario de Lacan. Por un lado, los párpados parcialmente caídos de las figuras de budas y bodhisattvas, que tienen la virtud de velar la mirada sin dejar de indicarla. En contraste con la mirada fija y penetrante del ojo del dios hebreo, tal como aparece en innumerables obras sacras de la tradición cristiana, en las representaciones del buda, la mirada prácticamente se desvanece. El ojo divino de nuestra tradición todo lo ve, y todo lo vigila y controla, se asemeja a un ocelo o a una bola mágica de hipnotizador. En contraste con esta potencia, la mirada ausente del buda actúa como un objeto agalmático. Lacan trabajará en estas páginas del seminario la cuestión del objeto pulsional escópico. El otro rasgo artístico que se constituye en objetivo de su investigación es el fenómeno de la ausencia de identidad sexual de los bodhisattvas. ¿Qué relación existe entre el deseo, el padecer, que la vía ascética del buda trata de sanar, y la ausencia de una sexualidad definida? En el trasfondo de los paralelismos y muletas de pensamiento que se sirven de los hallazgos de las culturas extranjeras, está la cuestión de unas similitudes innegables entre budismo y psicoanálisis. Nos referimos, en particular, a la común interrogación de ambos en relación al deseo y a la preocupación por el sufrimiento. Lacan no descuida la necesidad de precisar las diferencias.

Aportamos, finalmente, una mención de los errores (y de algunas, quizás, insuficiencias) que hemos detectado en el establecimiento oficial del texto (Seuil-Paidós) en lo que concierne a las referencias japonesas.

En relación a las palabras sánscritas y chinas, la transliteración es aproximada. Existe una falta de unanimidad en los criterios de transcripción y transliteración de estas escrituras, que varía según los autores, y se trata, además, de lenguas que desconocemos. Hemos escrito las palabras tal como aparecen en las obras consultadas, eliminando, en el caso del sánscrito, algunos de los signos gráficos diacríticos que, sin duda, serían necesarios en atención a una correcta transliteración.

1.4. Agradecimientos

Nuestra primera expresión de agradecimiento va dirigida a la doctora Montserrat Bacardí, que ha tenido, no solamente la generosidad de aceptar sin reticencias el objetivo de estudio que nos habíamos propuesto, y se ha mostrado siempre paciente,
crítica y, al mismo tiempo, amable, en su tarea de lectura de los borradores que hemos ido escribiendo durante el transcurso de la elaboración de este estudio, sino que ha sabido, además, alentarnos hasta el final a persistir en la labor. Desde la justa distancia, ha logrado enmendar, con sabia templanza, algunos de nuestros exabruptos. Deseamos agradecer, también, la ayuda que nos brindaron en un tiempo anterior, pero del que este trabajo, tras una larga síncopa, no deja de ser deudor, el doctor Joaquim Sala-Sanahuja y la doctora Marisa Presas.

Agradecemos a Norberto Ferrer y a todos los compañeros de Apertura. Estudio, investigación y transmisión del psicoanálisis su enseñanza y su acompañamiento en la tarea que hemos realizado en común durante estos años. En particular, queremos dar las gracias a Fabiana Andreatta, Carme López y Josep Albert Sempere por sus preguntas y aportaciones en relación al seminario X de Lacan durante el curso 2009-2010.

Nos sentimos en deuda con Vanessa Nuñez, cuyo vivo deseo, logrando despertar el nuestro, ha sido uno de los detonantes que nos ha impulsado a emprender la tarea de investigar, en concreto, la cuestión concerniente a la articulación del psicoanálisis lacaniano con la cultura japonesa.

Son tantos los psicoanalistas de los que nos sentimos deudores que, en esta expresión general de deuda y gratitud, sólo podemos incluirlos colectivamente. Lo mismo vale para los colegas y compañeros de la facultad de traducción de la Universidad Autónoma de Barcelona, en especial para los miembros del GETCC (Grup d’Estudi en Traducció al Català Contemporani) y para los del Étienne Dolet (Estudis interdisciplinàries en traducció).

Agradecemos, finalmente, los comentarios y consejos de Minoru Shiraishi, la ayuda de Carles Biosca y Mónica Fernández, y la lectura atenta de Núria Arrando.
1. Jacques Lacan y el conjunto de su obra
2.1. El hombre, el pensador, el clínico

En suma, no puedo sino dar testimonio de que es a esas reservas tan especiales de los comunistas a lo que debo el haber comprendido entonces que mi discurso tardaría todavía mucho tiempo en hacerse entender. De ahí el silencio en cuestión, y lo aplicado que estuve consagrándome tan solo a hacer penetrar dicho discurso en el medio que por su experiencia sería el más apto para entenderlo, a saber, el medio analítico.19

2.1.1. La constelación familiar y social del futuro reinventor del psicoanálisis

El sueño es el primer eslabón en la serie de productos psíquicos anormales\textsuperscript{20}

Antes que nada, trataremos de trazar una rápida biografía de Jacques Lacan. La cita del inicio corresponde a un comentario del psicoanalista francés que aparece en el seminario de la angustia. Da cuenta de los obstáculos y las dificultades que se le presentan a todo aquel que trata de sostener la esperanza obstinada de hacer escuchar un mensaje inédito en un medio cristalizado en torno a un pensamiento coagulado. El reducido círculo de practicantes del psicoanálisis al que el enseñante hace referencia como único auditorio abierto a su palabra, y que constituiría su público de alumnos de 1953 a 1963, es el mismo que se acabará disolviendo con la crisis de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP) de 1963 y que se refundirá en una nueva coherencia grupal al término del seminario X. A partir de 1963 el auditorio será bien diferente. En esa fecha, con el planteamiento de nuevos retos, se iniciaba un nuevo período de enseñanza.

Hasta el momento actual, Élisabeth Roudinesco es la biógrafa más destacada de Lacan. Los datos y comentarios que siguen, y que tratan del perfil biográfico del psicoanalista, se fundamentan, por consiguiente, en sus obras. Por nuestra parte, a pesar de conservar la consciencia de la naturaleza ficcional de cualquier interpretación histórica, no podemos más que estar agradecidos con Roudinesco por su insigne trabajo de historiadora. Las obras a las que haremos referencia son las siguientes: \textit{La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France} (1986) y \textit{Jacques Lacan. Esquisse d’une vie, histoire d’un système de pensé} (1993).\textsuperscript{21}

Un año después de que vier a la luz el nuevo siglo xx, Jacques-Marie Émile Lacan nacía en París, el 13 de abril de 1901. Dos años antes, durante los estertores finales del siglo anterior, Sigmund Freud, un joven neurólogo vienés y, ya en este momento de la historia, fundador de una nueva e incipiente disciplina científica de conocimiento del hombre, a la par que inventor de un nuevo método de investigación y


\textsuperscript{21} Élisabeth Roudinesco es profesora de historia en la Universidad París VII-Denis Diderot y presidenta de la Société Internationale d’Histoire de la Psychiatrie et de la Psychanalyse. De 1969 a 1981 fue miembro de la Escuela Freudiana de París, lugar donde se formó como psicoanalista. Es autora de numerosas publicaciones relacionadas con el psicoanálisis. En el caso del presente trabajo de estudio, las citas de esta historiadora corresponden siempre a las traducciones de estas dos obras al español.
tratamiento en el campo de la psicopatología, publicaba sin éxito (la segunda edición hubo de esperar nueve años) un libro que habría de constituir una década más tarde un punto de inflexión para la historia del pensamiento occidental y devenir, poco tiempo después, un clásico de la ciencia, además de una fuente inagotable de inspiración para el futuro psicoanalista francés y para generaciones de pensadores y lectores. *La interpretación de los sueños (Die Traumdeutung)* de Sigmund Freud es el resultado de la maduración lenta de una pregunta que se inició en 1882, o antes, y que llegó a sus conclusiones fundamentales en 1896, si bien su autor postergó la redacción definitiva del libro hasta 1899, fecha de la publicación de esta insigne monografía acerca del sueño y su interpretación. La obra, fruto de largos años de ardua investigación, significaba un paradójico retorno, con efecto de irrupción intempestiva en el interior del discurso de la ciencia moderna, del antiguo y perdido interés por la vida onírica como fuente de comprensión del conflicto íntimo y de las causas del sufrimiento psíquico que nos aqueja. Freud había entendido la razón por la cual el saber popular y el saber pre-científico otorgaban un sentido a los sueños. A sus ojos, en esas creencias despreciadas por la razón científica anidaba una semilla de verdad que merecía ser contemplada sin prejuicios y explicada desde la perspectiva rigurosa de la ciencia. Finalmente, llegará a la conclusión de que los sueños no son más que otra y peculiar «manera de hablar», distinta a la usual de las lenguas, un habla primera encerrada en el goce más que destinada a la comunicación de un mensaje. El descubridor del inconsciente moderno revelará, además, que la voz de fondo de los sueños es siempre la misma, monótona, insistente: el deseo, que pone en movimiento la dialéctica de nuestra actividad psíquica y constituye el fundamento imprescindible por el que hay que transitar en el camino de comprender nuestras alegrías e insatisfacciones, nuestros trabajos e ideales, nuestras inhibiciones, melancolías, manías o el mismo goce artístico.


23 Ibídem, p. 362: «Refiriéndose posteriormente a la lentitud con que iba publicando sus trabajos de la primera época, escribía Freud: “Mi interpretación de los sueños y mi Análisis fragmentario de un caso de histeria fueron retenidos —si no por nueve años, como prescribía Horacio—, por lo menos por cuatro o cinco años hasta permitirles ver la luz.”».

24 La idea de pensamiento no consciente es anterior a Freud. Lo que resulta subversivo, sin embargo, es la hipótesis específicamente freudiana de inconsciente.
Por este motivo, *La interpretación de los sueños* representa el gesto inaugural de una nueva comprensión del ser humano, de su malestar y de sus actividades, del porqué de la singularidad de los universos culturales y del ser de cada uno. Y, tras un lapso de dos años a partir del momento en que este libro empieza a abrirse camino en el mundo de la cultura y de la ciencia, tiene lugar en la capital francesa el nacimiento del que será a partir de la década de los cincuenta, medio siglo después, uno de los renovadores del pensamiento freudiano en declive, Jacques Lacan. Al psicoanalista francés le debemos el haber realizado, en beneficio de todos, el esfuerzo de remontar de nuevo la implacable corriente de inercia que conduce todo esfuerzo y obra humana –en este caso la iniciada por Freud– a su ocaso.

Sus padres se habían casado el 23 de junio de 1900. Charles Marie Alfred Lacan mantuvo la tradición familiar heredada y se puso al frente de la fábrica de vinagres, mostazas, aguardientes y pepinillos de sus antepasados. Situada en la ciudad de Orleans, la casa Dessaux había iniciado su andadura en 1824 y era una empresa próspera. Sin embargo, ninguno de los tres hijos habidos en el matrimonio continuaría en el negocio. La madre, Émilie Philippine Marie Baudry, era una mujer austera y una ferviente católica de elevados principios. Tras el nacimiento del primogénito en 1901, nació un segundo hijo, Raymond, que murió a los dos años de edad a consecuencia de una hepatitis que resultó mortal. Aún nacieron dos hijos más: Madeleine Marie Emmanuelle en 1903 y Marc-Marie en 1908. La hermana menor se casó con Jacques Houlon, un hombre de negocios descendiente de otra rama de la familia Lacan, y vivió muchos años en Indochina. En cuanto a su hermano, profundamente conmovido por la lectura en 1926 de las reglas de San Benito, hizo el voto de convertirse en monje benedictino. En 1929 ingresó en la abadía de Hautecombe, y finalmente en 1931 pronunció los votos y cambió su nombre de Marc-Marie por el de Marc-François en homenaje a San Francisco de Asís. Al contrario de su hermano menor, el futuro psicoanalista rechazó desde muy joven los ideales católicos familiares, así como la orientación empresarial de la familia, y se aventuró en los senderos abiertos por las nuevas corrientes artísticas más vanguardistas, frecuentando la vida bohemia. La decisión de su hermano Marc-Marie le causó una consternación no exenta de los sentimientos de rabia e impotencia.25

---

2.1.2. La formación en medicina y psiquiatría

En 1920, Lacan empezó sus estudios de medicina (los mismos estudios cuya conclusión Freud había postergado sintomáticamente)26 y entre 1927 y 1931 cursó la especialidad en psiquiatría en el hospital de Sainte-Anne. Compañero de Henri Ey y Pierre Mâle, que dejarán también un legado importante en su profesión, tuvo como maestros de su especialidad a George Dumas, Henri Claude y Gaëtan Gatian de Clérambault. George Dumas era radicalmente contrario a las teorías freudianas, al contrario de Henri Claude, que jugó un papel decisivo en la fundación de la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP). Clérambault, por su parte, defendía una teoría organicista de la locura y consideraba imposible la cura de la paranoia y de la psicosis. Limitaba la tarea del clínico al tratamiento, consistente en el encierro y la contención, y negaba la posibilidad de curación.27

El 4 de noviembre de 1926, día en que Lacan hizo su primera presentación de enfermos bajo la dirección de Théophile Alajouanine, un caso de fijación de la mirada por hipertonia asociada a un síndrome extrapiramidal con perturbaciones seudobulbares, se fundaba la Société Psychanalytique de París (SPP), la primera institución psicoanalítica francesa. Estaba formada por los miembros de la primera y segunda generación de psicoanalistas franceses: Angelo Hesnard, René Laforgue, Marie Bonaparte, Eugénie Sokolnicka, René Allendy, Georges Parcheminey, Rudolf Loewenstein, Adrien Borel, Édouard Pichon, y Henri Codet. Pronto se añadirían dos miembros más, Charles Odier y Raymond de Saussure.28

Más adelante, Lacan trabajó en la enfermería especial de la prefectura de policía, en el hospital Henri-Rouselle, y realizó una residencia de dos meses en la clínica Burghözli, adscrita a la cátedra de la universidad de Zurich. Algunos médicos de este hospital —Auguste Forel, Carl Gustav Jung y Eugen Bleuler—, habían impulsado unas décadas antes una nueva perspectiva de abordaje de la locura y habían mantenido

26 JONES, Ernst. Vida y obra de Sigmund Freud. Op. cit., p. 75-76: «Es difícil establecer qué es lo que realmente significaba esta aversión. No era seguramente una falta de respeto por la profesión médica, como tal vez se podría creer. Existen indicios, por el contrario, de que la miraba como una Tierra Prohibida, a la que, por alguna razón, no estaba destinado a entrar. […] En una palabra, era más bien una cuestión de inhibición que de incapacidad. Tal vez podría inferirse, de su observación, ya citada, acerca de torturar a seres humanos, alguna inhibición con respecto a tener que enfrentarse con el sufrimiento físico, e incluso, algunas veces, como médico, tener que acrecentarlo.»
28 Ibídem, p. 39-40.
durante un periodo un encendido entusiasmo por las innovaciones que Freud estaba desarrollando en Viena.29

En 1931, junto a sus compañeros Lévy-Valensi y de Mignault, Lacan publicó en los Annales Médico-Psychologiques un trabajo sobre un caso de paranoia, llevado a cabo con un enfoque particularmente atento a las perturbaciones de la escritura. A continuación citamos un fragmento de la traducción realizada por Tomás Segovia de un escrito de Marcelle, la paciente del caso clínico presentado en el artículo:

París, 14 de mayo de 1931.
Señor Presidente de la República P. Doumer fuereando en los panes de dulce y los trovadulces,
Señor Presidente de la República invadida de celo,
Quisiera saberlo todo para hacerle el pero sonríe pues de pusilánime y de cañón de ensayo pero soy demasiado lento de adivinar. De las maldades que se hacen a los otros conviene adivinar que mis cinco ocas de Vals son gallinaduria y que usted es el melón de Santa Virgen y de perdón de ensayo. […]30

En la locura puede haber un «acto de creación» –de escritura creativa– en parte involuntario y en parte intencionado. La experimentación surrealista, cuyos artífices parecen jugar al límite del abismo de la locura, mostró un particular interés por las formaciones del inconsciente. Lo interesante para nosotros es que en este artículo Lacan hace mención de un trabajo sobre el lenguaje y el pensamiento debidos a la pluma de Henri Delacroix, el cual a su vez se ha inspirado en la obra de Saussure. Constituye el primer dato documentado del interés de Lacan por el lingüista ginebrino y nos permite considerar a Henri Delacroix como un predecesor, un detonante contingente. Tuvo la virtud de constituirse en la brújula del pensador durante el largo tiempo de comprensión, previo a la emergencia de la nueva primera lectura lacaniana del descubrimiento de Freud.

2.1.3. La tesis doctoral en medicina y su recepción en el mundo artístico

El siglo XX se ha caracterizado por la manifestación de un creciente interés por la locura femenina, una tendencia que viene de manera lógica a coincidir con la emergencia de los movimientos de emancipación de la mujer y los nuevos roles que ésta pasa a desempeñar en el espacio público. Médicos y psiquiatras, a la par de escritores y artistas, sucumben a la fascinación que despierta en ellos el enigma del goce femenino,

29 Ibídem, p. 40.
30 Ibídem, p. 52.
cuya manifestación parece alimentarse de una fuerza que es juzgada de una intensidad «excesiva» y perturbadora, sobre todo cuando hace su aparición en el dominio de los asuntos públicos, un espacio en el que ellas participan por vez primera. En el último apartado del presente estudio (4.12., «La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon») tendremos ocasión de hablar de ello.

En el caso de Lacan, el interés por la locura femenina dejó su primera marca tras el encuentro del joven psiquiatra con Marguerite Panteine, una mujer de origen campesino que la tarde del 18 de abril de 1931 intentó herir a la famosa actriz Huguette Duflos a su llegada al teatro Saint Georges, bajo cuyo techo actuaba en una comedia burguesa llamada Tout va bien. Por fortuna, y gracias a una reacción rápida y eficaz de la actriz, que logró desviar el cuchillo de Marguerite, el ataque tuvo como única consecuencia una herida en la mano. Se ingresó a la homicida en la cárcel de mujeres de Saint-Lazare, y allí Marguerite permaneció sumergida en un delirio durante veinte días. El doctor Truelle diagnosticó un “delirio sistemático de persecución a base de interpretación con tendencias megalomaniacas y substrato erotomaniaco” y el 3 de junio fue internada en la clínica del asilo Sainte-Anne. La paciente, una mujer con ansias de devenir escritora de novelas y convencida de que el príncipe de Gales estaba enamorado de ella, se había sentido perseguida por la actriz. A sus ojos, ésta ocupaba el lugar de su ambición, el de un ideal soñado e imposible de mujer triunfadora.31

Durante un año será tratada diariamente por Lacan, y el joven psiquiatra redactará a su término su tesis sobre «la paranoia de autopunición», trabajo que leerá el verano de 1932.32 De la lectura que hace Lacan de la lógica inconsciente de los acontecimientos, se desprende la siguiente explicación: la mujer habría golpeado a la actriz para castigarse a sí misma, un castigo al que dio cumplimiento mediante este acto de violencia. En el trasfondo del mismo estaba su propia impotencia, su incapacidad para hallar un modo de escapar a la ratonera urdida por su mente, cuyas rejas se levantan hinchadas por la creación fantástica de un amo poderoso y abusivo que sentía que la dominaba, vigilaba, controlaba y le robaba su goce.

Justo en el momento de redacción de la tesis, Lacan inicia su análisis personal con Rudolf Loewenstein.33 Aunque había empezado a leer a Freud en 1923 y a que en el

---

31 Ibídem, p. 57-108.
momento de redacción de la tesis su conocimiento de la obra freudiana ya era más que notable, en el tratamiento del caso de Aimée, nombre ficticio con el que bautiza a Marguerite, no hay escucha analítica. Más bien se percibe una cierta manipulación clínica destinada a servir a la elaboración de la escritura de un caso en parte preconcebido, y forzado a encajar en las vías argumentales defendidas en el trabajo de investigación. Lacan tratará a Aimée de la misma manera que posteriormente será objeto de su crítica, como a un simple objeto de observación, que el clínico contempla, tras haberlo rebajado a la condición de enfermo necesitado de mando, reeducación y contención, desde una cómoda atalaya de superioridad legal. Por otro lado, se quedará con sus escritos y no se los devolverá jamás. Aimée guardará un recuerdo hostil de Lacan, y muchos años más tarde seguirá reclamándole la devolución de los manuscritos. Episodio curioso de la historia, su hijo, Didier Anzieu, se convertirá en analista y realizará un tramo de análisis en el diván de Lacan, sin llegar a saber, en el momento de su tratamiento, que su madre había sido la famosa paciente del caso presentado en la tesis doctoral de su analista.34

La tesis de Lacan fue aplaudida por algunos de sus compañeros de generación, como Henri Ey, pero, por encima de todo, fue celebrada por la vanguardia artística, siempre ávida de aliados con los que hacer frente a la tradición y al conservadurismo burgués. El psicoanalista frecuentaba desde muy joven los círculos surrealistas, cultivando la amistad de artistas y escritores como Salvador Dalí, Luis Buñuel o André Breton. El poeta René Crevel escribió en 1933 un elogio de lo que consideraba un nuevo enfoque más marxista (y menos burgués que el enfoque freudiano) del psicoanálisis en la revista *Le Surréalisme au Service de la Révolution*. Paul Nizan subrayó el soplo de aire fresco que emanaba del supuesto nuevo materialismo dialéctico aplicado a la patología, y hacia su elogio en *L’Humanité* el 10 de febrero de 1933. Salvador Dalí, en julio de 1933, elogiaba la tesis del joven psiquiatra en la revista *Minotaure*. La misma defensa, desde una perspectiva de la izquierda comunista, hizo Jean Bernier en *La Critique Sociale*.35 Lacan, que no sería nunca comunista, se dejaba amar por todos ellos del mismo modo que más tarde, en 1953, en pleno duelo por la ruptura con la SPP, buscaría consuelo, comprensión y reconocimiento en la máxima autoridad católica, actitud que le conduciría a tratar de entrevistarse personalmente en el Vaticano con el Sumo Pontífice –entrevista fallida–, con el argumento de poderle

---

34 Ibídem, p. 281.
explicar personalmente el interés del psicoanálisis y la función que estaba llamado a desempeñar como restaurador de la espiritualidad occidental en decadencia, o del mismo modo que aceptaría sin grandes objeciones las lecturas ideológicas de su obra realizadas por sus discípulos maoistas en los años que acompañaron las revueltas de mayo de 1968. Igual que entre el joven psiquiatra y Marguerite Panteine hubo un malentendido, también en esos elogios. Hay un deseo de comunión ideológico que en realidad nunca existió en la forma pretendida. Así son los pasos patizambos de la historia.

Con Lacan se repetía lo que había sucedido en la introducción del psicoanálisis en Francia. Visto con recelo por la medicina oficial, era acogido con fervor y entusiasmo por el mundo artístico. La ciencia es conservadora allí donde el arte exige, para sobrevivir, un desafío incesante a lo que ha entrado, con el paso inexorable del tiempo, en la vía de lo caduco. Sólo que, en el caso del arte, el desgaste tiene que ver de modo muy especial con la cuestión del deseo.

2.1.4. Años de formación en la Sociedad Psicoanalítica de París

Tal como ya ha sido dicho, en 1931 Lacan empezó un análisis con Rudolf Lowenstein. Lo dio por terminado en 1938, una vez hubo alcanzado la meta anhelada, ser nombrado didáctico, es decir, psicoanalista autorizado a dirigir análisis de formación. Su analista, sin embargo, no autorizó este final de análisis impuesto por su analizante de manera unilateral. Lo cierto es que su nombramiento sufría la irregularidad de retrasos y obstáculos no del todo justificados ni justificables, una manifestación del dique de recelos y desconfianza tras el cual el sector conservador de la SPP se parapetaba a fin de asimilar poco a poco el choque y la amenaza que le llegaba desde la orientación de pensamiento defendida por este psicoanalista de la segunda generación. Lacan era audaz, brillante, decidido y capaz. Pero esta prevención defensiva y temerosa era injusta, pues el postulante había cumplido con todos los requisitos exigidos. El psicoanalista francés, al igual que Freud, tuvo que pagar el precio exigido a la audacia inherente a su genio creativo e innovador. El «padre» no se lo puso fácil al hijo «rebelde» y, por ello y gracias a ello, posiblemente le enseñó a luchar. Lo iba a necesitar.

36 Ibidem, p. 128-129.
El 3 de agosto de 1936 presentó su primer trabajo como miembro de la SPP en el XIV Congreso de la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA), celebrado en Marienbad sin la presencia de Freud. Lacan resintió la falta de recepción a sus ideas por parte de este auditorio integrado por las máximas autoridades del psicoanálisis internacional, y se marchó enfurecido, especialmente con Ernst Jones, que había tenido la «osadía» de interrumpir su intervención con el argumento de que estaba excediendo el tiempo de presentación. El trabajo presentado por Lacan representa la primera versión de su famosa teoría del estadio del espejo: «Le stade du miroir. Théorie d’un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l’expérience et la doctrine psychanalitique».

A la experiencia de Marienbad sucedió el silencio. Durante la guerra fue movilizado y no volvió a publicar hasta el término de la misma. Un texto inaugural del período inmediatamente posterior a la contienda fue «Le temps logique et l’assertion de certitude anticipée: un nouveau sophisme», publicado en 1945 en Cahiers d’Art, 1940-1944. La redacción de la revista había decidido lanzar un número especial que iba a incluir los números de los años pasados en silencio y correspondientes a la ocupación alemana; para ello había pedido un artículo a Lacan. En este trabajo, su autor presentaba un modo inédito de concebir la cuestión de la libertad de elección y de responsabilidad por los propios actos que difería críticamente de la postura defendida por el filósofo más comprometido de la posguerra, Jean-Paul Sartre, cuya posición había quedado plasmada en el drama en un solo acto recientemente estrenado —otro grito doloroso de la posguerra—, Huis Clos (A puerta cerrada). La posición de Lacan suponía una ruptura con el individualismo de Sartre.

2.1.5. La primera ruptura institucional y el inicio de la enseñanza de los seminarios

En el seno de la SPP las tensiones entre sus miembros crecen hasta llegar a un punto en que estalla el conflicto definitivo. Con motivo de la creación de un Instituto de Psicoanálisis destinado a la formación de los psicoanalistas según unas directrices supuestamente objetivas y científicas, un sector crítico de analistas de la segunda

---

37 Ibídem, p. 176.
38 Comunicación del XIV Congreso Psicoanalítico Internacional, Marienbad, entre el 2 y el 8 de agosto de 1936 (no remitido para su publicación). Ibídem, p. 707.
39 Ibídem, p. 262-266.
generación decide abandonar la institución. En este grupo se halla también Lacan, que se ve forzado a acompañar a los disidentes, un tanto a regañadientes pues presume los peligros que se asechan y lamenta no haber sido capaz de imponer su criterio a la vieja casa madre. Este acto de rebelión tuvo unas consecuencias que, sorprendentemente, les pasaron por alto a sus protagonistas en el momento de tomar la decisión y ejecutarla. Al separarse de la SPP y fundar una sociedad nueva, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), se encontraron con que legalmente la nueva asociación había dejado de pertenecer a la IPA y, por consiguiente, con que habían perdido el amparo y la legitimidad que les brindaba esta institución internacional fundada por Freud en 1910. La SFP se veía obligada ahora a solicitar su ingreso, tal como estaba prescrito que lo hiciera toda nueva asociación; para ello, debía someterse a una evaluación de idoneidad por parte de una comisión designada por la IPA. Pronto estallaría el problema que el correr del tiempo mostraría insoluble. Lacan, su nueva orientación, fue objeto de cuestionamiento desde el inicio. Mientras éste fuera una figura influyente en la SFP, la nueva sociedad francesa no sería bien vista. La IPA no admitía originalidades en cuestión de técnica y Lacan era un innovador recalcitrante, y muy crítico con el anquilosamiento técnico y los desvíos que a sus ojos habían hecho que se degradara la doctrina heredada por Freud.40

Es durante el alboroto provocado por esta situación insólita cuando Lacan inicia sus seminarios de enseñanza en 1952 en el hospital de Sainte-Anne. Estos seminarios durarían casi hasta el final de su vida, en 1981, y transcurrirían en diversos escenarios. El de La angustia se sitúa justamente al final de esta etapa y precede de inmediato a la sentencia de expulsión de Lacan como didáctico por parte de la IPA y a la subsiguiente creación de una nueva escuela de psicoanálisis, la Escuela Freudiana de París (EFP), bajo la égida de un maestro consolidado y que marcaba con paso decidido un nuevo rumbo. La nueva escuela suponía un desafío a los criterios defendidos por la asociación internacional.

2.1.6. La expulsión de la Asociación de Psicoanálisis Internacional y la fundación de la Escuela Freudiana de Psicoanálisis


Obligado a dejar el hospital de Sainte-Anne, Lacan pasará a impartir su seminario en la École Normal Superieur (ENS) gracias a la ayuda que en ese momento le brinda Louis Althusser. Aconsejado en este sentido por el filósofo, el psicoanalista se ha decidido a fundar una escuela en solitario. La fundación de la Escuela Francesa de Psicoanálisis (EFP) tuvo lugar el 21 de junio de 1964.41

Con el pasaje al nuevo escenario de la ENS y la presencia de los alumnos de Althusser, Lacan disfruta, a partir de ese momento, del privilegio de hallarse por fin ante unas mentes abiertas a la recepción de su pensamiento, con unos intereses distintos a los del grupo restringido de médicos y psicólogos que había constituido su auditorio durante su etapa inicial de enseñanza en el hospital de Sainte-Anne. Este nuevo grupo fiel y entusiasta de seguidores, correspondiente a los miembros de la cuarta y la quinta generación de psicoanalistas en Francia, lo formaban aquellos mismos jóvenes que se movilizarían en las barricadas de mayo de 1968 y sucumbirían a una fascinación juvenil por las nuevas doctrinas revolucionarias de Mao. Impulsado por las crisis y los finales de etapa, y por el estímulo que le brindan las sugerencias de algunos de ellos, Lacan dejaría atrás el estructuralismo y la lingüística como fundamento conceptual de apoyo para su pensamiento, y se orientaría en adelante hacia los campos de la lógica y la topología.43

En 1966 el psicoanalista publica su, posiblemente, única obra, Écrits, que logra de inmediato una amplia resonancia en el mundo de la cultura. A este periodo pertenece también el seminario D’un discours qui ne serait pas du semblant, de 1971-1972, y la

41 Ibídem, p. 311-357.
publicación del artículo Lituraterre, de 1971. Ambos textos son ricos en referencias a la cultura, la lengua y la escritura japonesa; sin embargo, quedarán al margen de los objetivos marcados para el estudio presente. Lacan muere el 9 de septiembre de 1981. Ese mismo año aparece el tercer y último volumen de la traducción japonesa de los Écrits.
2.2. Lacan, lector y traductor
2.2.1. Lacan, ávido lector

Según nos cuenta su yerno, el psicoanalista Jacques-Alain Miller, Lacan era un apasionado bibliófilo que no dudaba en gastar dinero y tiempo a fin de adquirir ediciones originales de las obras que le interesaban. Era, sin duda, un ávido lector, acostumbrado a someter el texto elegido a la urgencia de una búsqueda incesante de respuestas a sus interrogantes. Dado que el saber que trata de cernir el psicoanálisis, tal como lo funda Freud, guarda relación con la palabra verdadera, la exigencia de sostener un esfuerzo tenaz de lectura inteligente por parte del analista se da por supuesta.

El filósofo y lingüista Jean-Claude Milner comenta la importancia que tanto Freud como Lacan concedieron a lo que este autor llama «artes de la lengua»: gramática, filología, traducción, retórica, historia, etc. Se trata del conjunto del saber humanista que se espera que todo psicoanalista conozca e incluso que practique. En un momento, que se prolonga hasta la actualidad, caracterizado por el eclipse del valor concedido a este saber acerca del hombre y a la autonomía del registro simbólico, una situación debida, en gran parte, al espectacular progreso de la ciencia positivista o experimental (con la que no tiene nada o poco que ver ni que hacer el psicoanálisis), y en un intento de hacer frente tanto al impacto de la influencia de esta orientación ideológica de la ciencia como a la degradación del legado freudiano, Lacan no duda en defender estos conocimientos tachados habitualmente de anacrónicos, secundarios, superados y poco útiles para el avance de la disciplina fundada por Freud. Citaremos a continuación un pasaje de Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis:

Es conocida la lista de las disciplinas que Freud designaba como debiendo constituir las ciencias anexas de una ideal Facultad de psicoanálisis. Se encuentran en ella, al lado de la psiquiatría y de la sexología, “la historia de la civilización, la mitología, la psicología de las religiones, la historia y la crítica literarias”.

El conjunto de estas materias que determinan el cursus de una enseñanza técnica se inscribe normalmente en el triángulo epistemológico que hemos descrito y que daría su método a una alta enseñanza de su teoría y de su técnica.

Añadiremos de buen grado, por nuestra parte: la retórica, la dialéctica en el sentido técnico que toma este término en los Tópicos de Aristóteles, la gramática, y, cima suprema de la estética del lenguaje: la poética, que incluiría la técnica, dejada en la sombra, del chiste.

Y si estas rubricas evocasen para algunos resonancias un poco caducas, no nos repugnaría endosarlas como una vuelta a nuestras fuentes.

---

Todo lector de Lacan, sobre todo si está poco formado en estas artes de la lengua y en su práctica, experimenta un amargo desaliento. No sólo le sobrecoge una sensación de asfixia ante la bastedad de las referencias que el autor pone en circulación y que, en algunos casos, llega a ser abrumadora, sino también por el prolijo juego retórico al que se entrega el autor de manera incansable con la intención de evitar una lectura demasiado fácil, circunstancia sospechosa de contribuir, según sus propias palabras, a la degradación que experimenta la transmisión del psicoanálisis. Jean-Baptiste Fages nos ofrece, al respecto, el siguiente comentario:

¿Habrá que leer a Lacan como a Cocteau? He aquí una pregunta que, a modo de propedéutica, susurrmos al oído de quienes desean acercarse al texto de Lacan y que al encontrarlo inabordable retroceden desanimados. Comiencen por la retórica, el resto vendrá por añadidura. Por otro lado, Lacan no desdeña que se le llame –y se llama a sí mismo– «el Góngora del psicoanálisis».

Empero, ni la pregunta ni el consejo-al-futuro-lector deben provocar un error de orientación. Dejamos para los críticos literarios la tarea de decidir si la escritura lacaniana se inscribe con validez junto a las del nuevo teatro, la novela nueva, el nuevo arte oratorio… En cuanto a nosotros, diremos que hemos podido ver en ella un permanente ejercicio retórico practicado, demostrado y desbaratado a la vez; nunca –casi nunca– gratuito.

Si el inconsciente está estructurado como un lenguaje, si las figuras-claves de ese lenguaje, la metáfora y la «metonimia», son juegos semánticos, es decir, mediadores entre los juegos con las formas (fónicos, sintácticos) y los de las proposiciones (metalogismos), convenía que el discurso sobre lo inconsciente fuese un vasto tejido retórico. Así como los «preciosistas» del siglo XVII levantaron el mapa del país de Tendre [país alegórico imaginado por Madeleine de Scudery], así Lacan acaba manifiestamente de esforzarse con sus escritos por levantar el del inconsciente.47

Antes de iniciarse en la práctica psicoanalítica, el joven psiquiatra ya había mostrado un vivo interés por las producciones escritas de sus pacientes. En 1932 trató de comprender la paranoia a través de los escritos de Marguerite Pantaine, la paciente que constituye el caso clínico de su tesis. Freud había obrado del mismo modo en 1911 cuando propuso una teoría sobre la psicosis paranoide mediante la exposición de un caso clínico abordado únicamente a través de los escritos del presidente Schreber.48 La palabra y la escritura sustituyen la clínica de la mirada tal como es practicada habitualmente por la medicina y la psiquiatría. Freud la había rechazado tras su aprendizaje con Charcot y, Lacan, tras el suyo con Clérambault.

Es importante senyalar, también, el hecho de que a lo largo de la enseñanza de Lacan las obras literarias tienen una función argumental, y no meramente ilustrativa. «El seminario sobre *La carta robada*» de agosto de 1956 da inicio a los Escritos publicados en 1966.49 La lectura que hace Lacan del conocido relato de Edgar Allan Poe es altamente interesante e innovadora. Ocurre lo mismo con su lectura de *Hamlet* durante el seminario de 1958-1959, *Seminario VI. El deseo y su interpretación*.50 A continuación, damos una lista sucinta de algunas de las obras literarias que el psicoanalista comentó con mayor extensión y siempre de una manera original:


Sin olvidar la lectura y el comentario frecuente de las obras de Sade, Gide, Gracian, etc., y las referencias a la poesía de Mallarmé, Victor Hugo, Eliot, Apollinaire, Breton y muchos otros.


También se interesa por los modernos, a los que cita con frecuencia: Kant, Nietzsche, Kierkegaard, Pascal, Spinoza. Hegel y Descartes están continuamente presentes. Entre sus contemporáneos, se interesa por Heidegger y polemiza con Sartre y con su amigo Maurice Merleau-Ponty.

Finalmente, no descuidará tampoco la lectura y el diálogo con los pensadores de otras disciplinas de las ciencias humanas: Saussure y Benveniste; Roman Jakobson, Jean Claude Lévi-Straus, Paul Ricoeur, Jean Hyppolite y Louis Althusser son invitados a su seminario. A Lacan le llega también el eco del pensamiento de los que fueron sus compañeros de curso durante el seminario de Alexandre Kojève en 1933 –que consistió...

---

50 Seminario inédito.
2.2.2. Lacan traductor

Lacan era capaz de leer en lengua inglesa y en lengua alemana. Sin embargo, no dominaba ni una ni otra lengua hasta el punto de poder servirse de ellas con el objeto de impartir una conferencia ni de establecer un diálogo más allá de una simple conversación donde abundaran las referencias a lo cotidiano. Aún así, es sabido que dio, entre otras, una conferencia en inglés en Baltimore en 1966: *Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whatever*,52 y también otra en alemán en 1958: *Die Bedeutung des Phallus*,53 que él mismo tradujo más tarde al francés para que apareciera en *Écrits*.54 A pesar de que su competencia oral era limitada, Lacan era un lector apasionado y muy detallista, capaz de un cuidado extremo en la interpretación y en la expresión de los textos, si bien es cierto que, como tendremos ocasión de comentar más adelante, su lectura no estaba exenta de opacidades y sesgos derivados de la necesidad de hallar respuesta, en cada momento de su trayectoria de investigación, a las imperiosas interrogaciones que lo atravesaban. Lacan leía a Freud en el original alemán en un momento en que en Francia todavía no habían sido traducidas las obras completas de este autor, y siempre impulsó a sus alumnos a que trataran de acercarse a las obras del fundador del psicoanálisis en la lengua original. Esta atención motivó un vivo interés en el aprendizaje de la lengua alemana entre sus alumnos, al mismo tiempo que alimentó una desconfianza pertinaz en relación a la, a sus ojos, incompetencia de los traductores. Maldecía, en general, las traducciones francesas de Freud y sometía también a dura crítica a las inglesas.

A lo largo de sus años de enseñanza, cuando cita a Freud, lo hace de la lengua original y comenta, una y otra vez, las deficiencias que, a su entender, están presentes en las traducciones existentes, a las que acusa de tergiversar el sentido supuestamente

---

53 Conferencia pronunciada el 9 de mayo de 1958 en el Institut Max Plank de Munich. Ibídem, p. 717.
pretendido por su autor. Extraemos a continuación un fragmento correspondiente a la sesión del seminario del 27 de enero de 1954 con la finalidad de dar una idea del tono y el alcance de sus comentarios acerca de las traducciones del fundador vienés:

En La interpretación de los sueños capítulo VII, primera definición, en función del análisis, de la noción de resistencia. Encontramos allí una frase decisiva que es ésta: –Was immer die Fortsetzung der Arbeit Stört ist ein Widerstand– que quiere decir: –Todo lo que destruye / suspende / altera /la continuación del trabajo–, no se trata allí de síntomas sino del trabajo analítico del tratamiento, del Behandlung, así como se dice que se trata a un objeto haciéndolo pasar por ciertos procesos. Todo aquello que destruye es una resistencia.

Desgraciadamente en francés esto ha sido traducido así: Todo obstáculo a la interpretación proviene de la resistencia psíquica. Les señalo este punto que no facilita la tarea a quienes sólo tienen la simpática traducción del valiente Sr. Meyerson. Del mismo estilo es la traducción de todo el párrafo precedente. Esto debe inspirarles una saludable desconfianza respecto a ciertas traducciones de Freud. En la edición alemana hay, como apéndice, una nota a la frase que citaba en la que se discute el siguiente punto: ¿el padre del paciente muere, es esto acaso una resistencia? No les digo la conclusión de Freud, pero ven ustedes que esta nota muestra la amplitud con que se plantea la cuestión de la resistencia. Pues bien esta nota ha sido suprimida en la edición francesa.55

Además de esta tarea personal de lectura y traducción continuada de la obra freudiana para uso de su investigación y enseñanza, Lacan llevó a cabo dos traducciones de un texto completo del alemán al francés, ambas publicadas. La primera, corresponde a un artículo de Freud de 1922: «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität»56 y la otra es su versión –la primera aparecida en Francia–, de un texto del filósofo alemán Martin Heidegger: «Logos». Comentaremos cada una por separado.

Antes de continuar, quisieramos destacar el intenso trabajo de traducción al castellano y al inglés que realizan de modo habitual los miembros de las distintas asociaciones psicoanalíticas de orientación lacaniana en relación a autores que escriben en lengua francesa, e incluso de referencias bibliográficas entresacadas de la enseñanza de Lacan y que son todavía inéditas en la lengua receptora. Son trabajos internos de las asociaciones y raramente reciben una compensación económica. Sin duda, a pesar del esfuerzo que consume y más allá de las aportaciones teóricas, se trata de una tarea –el trabajo con la lengua en el proceso de traducción–, que ayuda al analista en su formación y enriquece su escucha.

56 No existía traducción al francés antes de la realizada por Lacan.
2.2.2.1. La traducción de «Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität» de Freud


En este trabajo, Freud realiza un estudio muy preciso con destino a establecer una distinción entre los celos normales –derivados de la pérdida (duelo) y de la rivalidad (celos proyectivos, que traducen el inconsciente reprimido del propio sujeto en una posición invertida)–, y el delirio celoso paranoico.

Lacan empieza la traducción de este texto en 1930 o 1931, antes de presentar su tesis doctoral sobre un caso de paranoia. Como psiquiatra de profesión, está directamente interesado en la psicosis. Estos años suponen un tiempo de transición entre el Lacan psiquiatra y el Lacan psicoanalista. El mismo año en que sale publicada su traducción, presentará su tesis doctoral, que ya hemos tenido ocasión de comentar más arriba, acerca de un caso de paranoia de autopunición. Aunque ya ha asimilado, gracias a sus lecturas, una gran parte de la conceptualización freudiana, no es hasta ese mismo año que empieza un análisis didáctico con Rudolf Loewenstein. No sabemos cuándo Lacan terminó su traducción, pero, sin duda, debió elegir realizar la tarea de versionar al francés este artículo en concreto, movido por su interés de entones de introducir innovaciones en el terreno psiquiátrico de la psicosis.

Elisabeth Roudinesco, a la que debemos la información y los documentos relativos al tema que estamos tratando, concerniente a las traducciones de Jacques

59 De esta época de búsqueda de innovación en el terreno de la paranoia, destaca también el interés que despertó en el joven psiquiatra el artículo de Salvador Dalí «L’âne pourri» publicado en julio de 1930 en la revista Le Surréalisme au Service de la Révolution. Lacan solicitó una entrevista al pintor, que lo recibió ataviado con un trozo de esparadrapo pegado a la punta de su nariz. Se volverían a ver en diversas ocasiones a lo largo de los años. ROUDINESCO, Élisabeth. Op. cit., p. 57-58.
Lacan, nos ofrece, en relación a la versión del texto de Freud realizada por el psicoanalista francés, el siguiente comentario:

Aunque Lacan no sabía hablar alemán, tenía de esa lengua un excelente conocimiento teórico. La había aprendido en el colegio Stanislas. Su traducción era notable. Seguía de cerca la sintaxis de Freud, no desviaba su sentido y respetaba su forma. Mostraba también hasta qué punto el autor aceptaba la terminología en vigor en aquella época en el movimiento psicoanalítico francés. Como sus contemporáneos, traducía *Trieb* (pulsión) por *instinct* [instinto], *Trauer* (duelo) por *tristesse* [tristeza], y *Regung* (moción) por *tendance* [tendencia].

2.2.2.2. La traducción de «Logos» de Heidegger

El filósofo francés François Balmès en su obra *Ce que Lacan dit de l’être (1953-1960)* aparecida en 1999, examina la influencia y el uso de los conceptos de Martin Heidegger en la obra de Lacan durante el primer período de su enseñanza, un período de tiempo en que la lectura estructural de Freud está precisamente en vías de maduración. Luego llegaría el distanciamiento necesario. De este posterior alejamiento de la filosofía heideggeriana, el filósofo escribe lo siguiente:

> La secuencia temporal que hemos elegido (1953-1960) tiene su autonomía relativa y su propio punto de cierre, consistente en un distanciamiento que se declarará públicamente un poco más adelante. En el seminario *L'identification*, Lacan proclama: «Esta, mi enseñanza, no tiene realmente nada de heideggeriano, ni de neo-heideggeriano, a pesar de la excesiva reverencia que me merece la enseñanza de Heidegger».61

Pensamos que a todo lector le sorprenderá que Lacan haya dicho «excesiva reverencia» cuando trataba precisamente, y «a pesar» de las negaciones, de hacer un elogio del pensador alemán. Heidegger era un intelectual incómodo para muchos debido a su pasada complicidad con el nazismo, motivo por el cual había sido expulsado de la universidad y obligado a un retiro forzoso en 1946. Se le privó de la posibilidad de enseñar hasta 1950, momento en que se atenuó el proceso de depuración de los colaboracionistas iniciado al término de la guerra.

Lo cierto es que Lacan, del mismo modo que lo hicieron también muchos otros intelectuales franceses, como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault o Jacques Derrida, leyó la obra de Heidegger con sumo interés. No cabe duda de que, a pesar de la ambigüedad con la que Lacan se expresa en las ocasiones públicas en que habla del pensamiento del

---

60 Ibídem, p. 58.
filósofo, estaba ansioso por lograr su aprecio y reconocimiento. Del mismo modo, también trataba de conquistar la admiración de otros pensadores contemporáneos que habían alcanzado la celebridad (Lévi-Strauss, Ricoeur, Jakobson, Derrida, etc.). Hallamos un preciso documento testimonial de la alta estima que otorgaba al filósofo, en la postal que le envía a su hija Judith el 29 de febrero de 1956, escrita tras la decepción sufrida por un encuentro malogrado con el pensador de la Selva Negra. La postal aparece documentada en el capítulo dedicado a la relación de Lacan con Heidegger de la biografía de Elisabeth Roudinesco: «Debíamos ver a Martin Heidegger hoy, pero el mal tiempo nos ha hecho fallar. Para consolarme, lo leo todo el día y se lo explico a tu mamá.»

El reconocimiento de Heidegger, sin embargo, no puede afirmarse que lo llegara a obtener nunca. Con el filósofo alemán le sucedió a Lacan lo mismo que con otros prestigiosos intelectuales de su generación, a los que él leyó apasionadamente, apropiándose sin cesar de sus términos y conceptos, pero sin lograr, a la inversa, que ellos, por su parte, tuvieran el interés o la paciencia de leerlo a él. Tras recibir en 1967 el envío de un volumen de los Écrits con una dedicatoria del autor, Heidegger le escribió en los términos siguientes a Medard Boss, un psiquiatra alemán conocido del filósofo:

Seguramente usted también ha recibido el grueso libro de Lacan (Écrits). Por mi parte, no logro por ahora leer nada en ese texto manifiestamente barroco. Me dicen que el libro provoca un remolino en París semejante al que suscitó antaño El ser y la nada de Sartre.

Según Roudinesco, es probable que, dejando a un lado el hecho de que al filósofo no le interesara su contenido y de que, además, el estilo de Lacan le resultara antipático, Heidegger estuviera molesto con Lacan por la ambivalencia manifestada por el francés en relación al contenido ideológico de su obra. Era consciente de que no había logrado convertirlo en un adepto de su pensamiento como en el caso de Jean Beaufret, el intelectual francés que se convertiría en el agente introductor de Heidegger en Francia. Cada uno buscaba sus propios intereses. El alemán, el perdón y el aplauso del público francés. El francés, la conquista del reconocimiento del ilustre pensador alemán. Lo cierto es que la situación no era propicia para que tuviera lugar un

---

63 Ibídem, p. 340.
64 Ibídem, p.323-340.
intercambio distendido. Ni siquiera era una opereta de dos actores, sino en realidad de cuatro, pues el embrollo emocional afectó también a Beaufret y a su amante. Seguimos a Roudinesco a fin de narrar lo supuestamente acontecido.

Uno de los principales transmisores del pensamiento de Heidegger en Francia fue el filósofo Jean Beaufret (1907-1982). En invierno de 1950, una vez apaciguado el proceso de depuración al que se le había sometido como acusado de complicidad con el nazismo, Heidegger había vuelto a enseñar, y en abril de 1951 Beaufret, que mantenía una relación privilegiada con el filósofo (se consideraba su discípulo y esa consideración contaba con el beneplácito del maestro), empezó un análisis con Lacan.65 Beaufret había acudido al diván de Lacan porque acababa de sufrir una ruptura sentimental; su amante (el alumno de Heidegger era homosexual) acababa de abandonarlo y se daba el caso de que estaba en análisis con Lacan. O mejor dicho, se había analizado con el psicoanalista francés, porque el hombre había abandonado también no hacía mucho a su analista, molesto al percibir el interés demasiado excesivo del futuro autor de los Écrits por su pareja. El asunto es que Beaufret acudía a Lacan movido por su apego al amante perdido y que éste se aferraba a Beaufret entusiasmado por la relación que su analizante tenía con Heidegger. En cuanto al amante de Beaufret, se largó dejándolos a todos plantados con sus embrollos transferenciales. A este juego de intereses cruzados hay que añadir que Heidegger, en opinión de Roudinesco, se interesaba por Beaufret porque había encontrado en él un adepto fiel en un momento en que sufría el rechazo en Alemania y en Francia a causa de su anterior colaboración con el gobierno nazi. El filósofo pensaba que la transmisión entusiasta y admirativa de su obra que llevaba a cabo Beaufret en su país ayudaría a que se aliviara y, con suerte, superara la penosa situación de exclusión y de sospecha a la que se encontraba sometido. La historiadora comenta que el análisis con Lacan de Beaufret, que duró hasta 1953, no sirvió para que su analizante se diera cuenta de las motivaciones del filósofo ni para sacarlo de su convencimiento acerca de la inocencia del pensador alemán. Este resultado no tiene nada de extraño si pensamos que el análisis estuvo distorsionado por el propio interés de Lacan en mantener vivo el amor idealizado de su analizante por el filósofo con el fin de poder hacer uso del vínculo privilegiado de Beaufret con Heidegger.66

65 Ibídem, p. 329.
66 Ibídem, p. 329-330.
Por fin, en 1955, a Lacan le llegó la oportunidad de visitar a Heidegger en compañía de su ex analizante. Fue en el transcurso de esta entrevista cuando le pidió su autorización para traducir un artículo suyo titulado «Logos» con la finalidad de publicarlo en el primer número de la revista de la SFP, *La Psychanalyse*. En calidad de miembro de dicha asociación, Lacan era el encargado de este número y ya había logrado la participación en forma de contribuciones de Émile Benveniste, Jean Hyppolite y Clémence Ramnoux. En este número apareció publicado también el *Discurso de Roma*. Al parecer, el filósofo accedió complacido.

El artículo de «Logos» formaba parte de una trilogía, «Moira, Aletheia, Logos», unas páginas a través de las cuales Heidegger trataba de demostrar que, tras el velo de la historia del pensamiento occidental iniciado por Sócrates y Platón, se ocultaba la verdad presocrática del «ser-ahí», el dasein, el origen perdido del pensamiento occidental. Logos es el significante que corresponde precisamente a la palabra, por lo que no causa sorpresa el interés de Lacan por este artículo para la composición del número de la revista. El escrito de Heidegger consistía en un comentario del poema de Heráclito. Existían dos versiones, una de 1951 y otra de 1953. La segunda se diferenciaba de la primera por la presencia de un añadido en absoluto intrascendente. A través de sus líneas, el filósofo alemán defendía nada menos que la superioridad de la lengua alemana, a la que creía destinada, según su entender, a convertirse en el instrumento clave capaz de llevar a cabo la tarea de redescubrimiento de la verdad original, la cual se habría extraviado en los mismos confines de la cuna del pensamiento de Occidente. Gracias al hecho de que la lengua teutónica conservaba unas virtudes exclusivas, existía todavía la posibilidad de salvar al hombre occidental de lo peligros de la actual época tecnológica. Lo más probable es que Lacan rechazara la ideología de este fragmento, y aunque supuestamente traducía la versión de 1953, lo cierto es que lo omitió en la versión que hizo del artículo de Heidegger. Evitó, por otro lado, hacer mención de esta omisión. Seguramente prefería, en lo posible, no suspicitar el enfado del autor. Esta versión de Lacan de 1956 constituye la primera traducción de este escrito en Francia. Los traductores franceses que se encargaron unos años más tarde de una nueva

---

traducción del artículo obraron de tal forma que fue como si esa primera traducción no hubiera existido nunca. Lo cierto es que estas versiones posteriores eran más afines al pensamiento de los adeptos incontestables de Heidegger. La traducción de Lacan, en cambio, introduce modificaciones que sirven a los intereses teóricos del traductor. En la adopción de este método y estrategia, el psicoanalista imitaba el proceder del mismo Heidegger con la traducción de Heráclito. Por esta razón, los interesados en esta otra lectura de Heidegger prefirieron olvidar la traducción de Lacan.70

Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis, de 1953, así como el primer seminario, del curso 1953-1954, llevan las marcas de esta lectura heideggeriana realizada por Lacan. Sin embargo, el psicoanalista francés se apartaría con el tiempo de toda referencia a la necesidad de salvación y de retorno a los orígenes pregonados por el alemán, y de una ontología del ser a la que no se avenía. A Lacan, más allá del comentario de Heidegger, parece haberle interesado, en realidad, la concepción de Heráclito, que habla del uno de la separación en contraposición al Uno de la unidad unificada.

Hubo también otro aspecto de «Logos» que capturó el interés del psicoanalista francés. A pesar de haber hecho caso omiso de la pretensión heideggeriana en relación a la supuesta superioridad de la lengua alemana, idea de la que por descontado no participaba, el estilo del autor, en cambio, le cautivó. El alemán lograba, en su traducción, extraer un provecho inteligente de la homofonía de las palabras, incluso la producida considerando las distintas lenguas. Llevaba a cabo un trabajo con la lengua muy semejante a las asociaciones de palabras que constituían el método del propio Freud: La interpretación de los sueños (1900), Psicopatología de la vida cotidiana (1901), El chiste y su relación con el inconsciente (1905).71 El psicoanalista emprendió la traducción con el propósito de adoptar, en su versión al francés, el método del filósofo, mostrando, de paso y sin necesidad de decirlo, en acto, que la lengua francesa era por lo menos tan apta como la alemana para llevar a cabo el intento de «salvar» al hombre de la «barbarie tecnológica». Sirva ello como ejemplo del notable esfuerzo llevado a cabo por el psicoanálisis en su afán de rescatar la importancia de la función

derivada de la equivocidad del lenguaje, y de sacar a la palabra del pozo de inercia en el que la hunde la lógica unívoca de la definición.
2.3. El legado de Lacan

El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada.\textsuperscript{72}

En este apartado examinaremos el legado de la enseñanza de Jacques Lacan con exclusión de *El seminario*. Dado que nuestro objetivo es el estudio de las referencias a la cultura japonesa contenidas en el seminario X, hemos decidido dedicar un capítulo aparte al comentario de lo que constituye la publicación, todavía no concluida y singularmente compleja, de los seminarios, título bajo el cual se agrupan los cursos impartidos por el psicoanalista francés. En el presente capítulo examinaremos el legado escrito por el propio Lacan: el reunido en *Écrits* en 1966 y el que se encuentra disperso en otras publicaciones. Por considerar que también forma parte del legado del psicoanalista francés, añadimos a ello un comentario inicial concerniente a la transmisión oral de su enseñanza.

2.3.1. La transmisión oral

Pero una reacción no es una respuesta\(^\text{73}\)

En virtud de estas constelaciones, pudo configurarse una oposición entre la fijación escrita y la tradición oral de una misma sustancia, la sustancia de la tradición. Lo omitido o modificado en la transcripción muy bien pudo conservarse incólume en la tradición.\(^\text{74}\)

Muy lejos ya del tiempo devenido retroactivamente prehistoria a causa del cambio que introdujo la invención tecnológica de la escritura en las condiciones del hombre y de la cultura, lejos también de la antigua familiaridad –valiosa, por rara–, con el manuscrito, que el libro impreso vino a desalojar, somos iniciar el habitual informe acerca de la herencia intelectual de un pensador con una recensión del índice de sus obras y de la significación de las mismas, y desatendemos la existencia, indudable sin embargo, de un legado que se transmite sin registro documental alguno. Por nuestra parte, hemos querido comenzar haciendo mención, si bien sin ahondar en ello, de ese patrimonio de transmisión volátil.

El límite que nos impone la obligación de centrarnos en la consideración exclusiva del conjunto de la obra escrita, resulta restrictivo en exceso cuando de lo que se trata es de dar cuenta de la recepción de la herencia de un autor desaparecido recientemente. Lacan es el creador de un pensamiento que no se detiene sino para


volver a arrancar con fuerza, de una investigación siempre abierta a efectos desconocidos futuros. Fue un autor que apostaba por la vida. La muerte viene a ser como el último fotograma de una película de intriga, cuando por fin uno identifica al asesino y abandonamos la pantalla a su soledad. Todo será distinto a partir de este momento y los supervivientes podrán manejar los despojos como les plazca sin que el ausente pueda ejercer ya control alguno. Su palabra, helada, podrá ser usada, leída, comentada e interpretada al margen de su creador. Amada u odiada con pasión ciega o sabia templanza, sólo la indiferencia, borrándola, la amenaza verdaderamente con hundirla en el olvido.

Hay transmisión sin lectores. No es necesario haber leído el *Fedro* o la poesía de los trovadores para que permanezcamos sujetos a cierto ideal de amor romántico. Resulta igualmente innecesario haber leído el *Origen de las especies* de Darwin para que un evolucionismo aplastante se nos pegue como un piojo tenaz, ni tampoco hojear una monografía de Pavlov para que el psicologismo ahistórico del estímulo-respuesta elucubrado por este eminente hombre de ciencia ruso nos caiga del cielo cual iluminación divina y se convierta en vademécum infalible de cierta explicación moderna de la conducta. Sin duda, no todos podemos aspirar al alto y libre vuelo intelectual de algunas mentes privilegiadas, que logran escarpar al corsé de la *doxa*, para lo cual están dispuestos a pagar el precio de su audacia con la aceptación de su expulsión a los márgenes del rebaño gregario. Y aciertan en su elección, y nos salvan, porque la amenaza de muerte que pende sobre el colectivo proviene del éxito en la manada, no de la frontera. Todo pensamiento claro, antes de convertirse en un dogma imperativo y gastado, fue un día invención luminosa. La frescura de las cosas es efímera, la rigidez acecha. Cuando lo nuevo se convierte en tan común como el aire transparente que absorbemos para seguir respirando, el pensamiento se cierra.

Aún sin haberlo leído, somos a menudo herederos del pensamiento de un autor. Otros nos hablaron de él en las aulas, lo encontramos, sin saberlo, oculto entre las líneas de otros escritores, o haciendo aparición en las reflexiones de los debates. Lacan falleció en 1981, de modo que la mayoría de sus discípulos y su auditorio en general, los compañeros y jóvenes que escucharon su enseñanza y siguieron durante años los seminarios en el hospital de Sainte-Anne, en la École Normale Supérieure (gracias a la intervención de Claude Lévi-Strauss y Louis Althusser), en la Facultad de Derecho del Panteón (gracias al auxilio de Lévi-Strauss) o en Vincennes (gracias a Michel Foucault), siguen vivos y son el soporte de su palabra. Muchos de ellos recordarán además
expresiones y gestos, anécdotas y conversaciones personales que ninguna publicación recoge. Contamos también con el testimonio de algunos de los que pasaron por su diván o asistieron a sus presentaciones de enfermos. O con libros de memorias, como el de su hija Sybille, que lo escribió para hablarnos de su padre. Un autor, mientras vive, tiene ante sí un auditorio que escucha, observa, y que a menudo trata de comprender, aunque no siempre lo consigue. Persiste la incógnita sobre cuál será el destino futuro de esas palabras lanzadas al vuelo.

Frente a la incertidumbre de la transmisión oral, solamente la decisión y el acto efectivo de poner el pensamiento por escrito –igual como ocurre con el testamento notarial–, tiene la virtud de asegurar, nunca con garantía absoluta, la permanencia del mensaje pretendido por el autor, amenazado, como está, por los sordos tergiversadores, sean éstos bien o mal intencionados. Pero eso mismo que salva del aislamiento conlleva también un riesgo, ya que supone firmar –atestar– con nuestro nombre un pensamiento. Es el compromiso del autor con su obra y su palabra. Significa aceptar el reto del miedo al rechazo y el coraje de superar la vergüenza de manifestar públicamente el deseo de hallar reconocimiento por parte de aquellos pocos o muchos lectores a quienes la obra va destinada. Cuando descifra y nos relata el sueño de la inyección de Irma, Freud se está dirigiendo ya a los analistas del futuro, nos dice Lacan en el transcurso del seminario de 1954-1955. El futuro autor de los Écrits vivió esta experiencia de la publicación como una especial coyuntura angustiosa.

2.3.2. De la palabra a la escritura: un sendero espinoso

78 «Freud solo, analizando su sueño, intentará encontrar ahí, a la manera en que podría proceder un ocultista, la designación secreta del punto donde efectivamente reside la solución del misterio del sujeto y del mundo. Pero no está en absoluto solo. Cuando nos comunica el secreto de este misterio luciferiano Freud no está solo, enfrentado al sueño. Así como en un análisis el sueño se dirige al analista, Freud, en este sueño, ya se está dirigiendo a nosotros. (…) No es simplemente para sí mismo que encuentra el Nemo o el alfa y omega del sujeto acéfalo, que representa su inconsciente. Es él, por el contrario, quien habla por intermediario de este sueño, y quien se percata de estarnos diciendo –sin haberlo querido, sin haberlo reconocido en un principio, y reconociéndolo únicamente en su análisis del sueño, es decir, mientras nos habla– algo que es al mismo tiempo él y ya no lo es.» LACAN, Jacques, El Seminario II. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires: Paidós, 1983, p. 258.
El de Lacan, es un legado controvertido. Hay otros casos notables que suscitan un problema de autoría similar en la historia del pensamiento occidental. El de Sócrates, por ejemplo, del cual es difícil saber qué parte le corresponde a Platón y cuál otra le pertenece en propiedad a él mismo. Más recientemente, tenemos el caso de Ferdinand de Saussure, un autor al que, gracias a la proximidad histórica y, por consiguiente, a la abundancia y fiabilidad de los registros, nos resulta más fácil el acercamiento. Su caso nos sirve de ayuda en la reflexión que suscita la cuestión del legado de Lacan.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental que no conviene olvidar entre estos dos pensadores que hemos citado y el caso planteado por el legado de Lacan. Ni Sócrates ni de Saussure autorizaron la escritura de su enseñanza oral. Lacan sí lo hizo en relación a sus seminarios y, hasta el momento de su fallecimiento ocurrido en 1981, estuvo de acuerdo con el resultado del trabajo realizado.

2.3.3. El reto de la escritura

Existe sin duda una dificultad que concierne al paso del habla a la escritura. En el mundo cultural antiguo, cuando todavía la práctica de la lectura y de la escritura era muy reducida, la necesidad de transmitir un pensamiento mediante el registro gráfico de una obra tenía unas connotaciones que hoy en día nos resultan difíciles de comprender, del mismo modo que nos cuesta valorar en su justa medida, ahora que la interrupción que imponía la larga noche de invierno ha dejado de ser un obstáculo insuperable, la importancia de la luz para el trabajo. La claridad y la escritura parecen algo obvio y simple y, sin embargo, nada resulta más engañoso.

Un autor moderno es el efecto y la consecuencia de la escritura de una obra. No hay autor sin obra. Los hombres de la antigüedad, sin embargo, no sintieron la necesidad de iniciar la tarea del registro de los mitos, leyendas y epopeyas hasta mucho tiempo después de que éstos hubieran sido creados y de que circularan entre generaciones de recitadores. En China, por ejemplo, no es hasta el siglo V a.n.e que Confucio establece el canon de los seis clásicos, hasta entonces transmitidos oralmente de manera parcial y desordenada: el Libro de las mutaciones, el Tratado de los ritos, el Libro de los documentos, el Libro de las odas, el Libro de música y Primaveras y Otoños.
Algunos hombres, movidos como Confucio por la voluntad sistemática de recoger, de aprender de manera integral un saber, asumen sobre sus hombros una gigantesca tarea de síntesis. La Biblia misma es un conjunto de libros de autoría múltiple y los relatos que la integran pertenecen a lenguas y culturas diversas. Más modernamente, el político Francesc Cambó, por citar otro ejemplo, fue el impulsor en 1922 de una grandiosa tarea de traducción de clásicos griegos y latinos en la fundación Bernat Metge. Estos hombres lideran o dan ocasión a la generación de una obra. Recopilar, juntar lo dicho o lo escrito es una manera de construir una tradición y darle un sentido (sin duda, con una intencionalidad política). Un autor tampoco pone por escrito ideas que antes no ha confrontado con la enseñanza o el debate. La dificultad del paso de la oralidad a la escritura es estructural, la historia la documenta para cada cultura. Pero esta prueba supone también un reto que se emprende individualmente. No debemos olvidar que, de modo semejante a lo que acontece colectivamente en la esfera cultural de una lengua, cada hablante singular debe vencer dentro de si el miedo a fijar su pensamiento mediante el uso de la letra escrita. Prometeo, robándole el fuego a los dioses en beneficio de los hombres, no es el único héroe cultural. Lo somos, también, todos nosotros cuando llega el momento en que nos autorizamos a encender pequeñas llamas de escritura, las cuales hemos tenido el valor de usurpar a la omnipotencia del amo, deseoso de mantenernos mudos y paralizados.

Muchos inventores y creadores originales que han tenido la dicha de lograr un amplio reconocimiento de su obra en el transcurso de su existencia, acaban añorando los tiempos pasados en la soledad y el aislamiento, cuando apenas nadie los comprendía y eran considerados unos locos extraños. Con el éxito y la proyección social llegan las controversias, y las envidias amargas. Este fue el caso de Freud.

Sin embargo, estas apreciaciones sobre las dificultades de la vida pública no agotan las razones del miedo a la publicación. Hay otro sentido enmascarado. El placer inherente al secreto recorre la historia de las actividades humanas. Los círculos iniciáticos y el conocimiento esotérico de muchas religiones y prácticas mágicas nos hablan del goce que emana de lo que se oculta a los ojos de la esfera mundana. El artista también es a veces reacio a abrir el puño en el que esconde sus creaciones. Esta conducta no sólo responde al miedo ante el juicio de la opinión ilustrada, sino también a la avaricia del amante celoso que teme que le roben a su preciosa amada secreta. En El
Cumpliendo con su clínica a mujeres que sólo hallan placer en las relaciones sexuales mantenidas bajo las condiciones del peligro y el secreto. Lo explica con el argumento de que la mujer civilizada, tras el pago de un tributo de larga abstinencia sexual como contribución al desarrollo cultural, resulta incapaz de gozar del placer legitimado. Sentir la amenaza y la hostilidad del mundo, gozar de creerse poseedor de un saber superior que pocos están a la altura de comprender, puede ser una experiencia torturante pero placentera. Gozamos de lo íntimo, y la renuncia de esa cualidad no es fácil.

Adherente desde 1934 de la Sociedad Psicoanalítica de París, el 3 de agosto de 1936 Lacan participa en el XIV Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional, celebrado en Marienbad, con una comunicación que sería su primer trabajo público acerca del célebre estadio del espejo y la constitución del yo. Descontento por la falta de reacción a sus ideas por parte de los seniors de la IPA, abandonará la sede del congreso antes de su finalización para asistir a los Juegos Olímpicos en Berlín. No depositará su trabajo con vistas a ser publicado en las actas del congreso; solamente consta el título de su contribución. Lacan decidía, de este modo, darse un poco más de tiempo antes de intentar prodigarse más allá del estrecho círculo de sus partidarios y allegados.

2.3.4. Un difícil adiós al rebaño familiar

Hay autores que un día sienten que han alcanzado un umbral que, aun buscándolo, no esperaban encontrar. Llegado el momento de abandonar un mundo conocido y familiar, les invade una extraña fatiga ante el peso de la tarea futura, y dudan del destino y la utilidad de acometer semejante empresa. Presienten, también, la hostilidad del dócil rebaño, la soledad destinada al inventor que ha hecho pública su particular transgresión. El testimonio dejado por Saussure en una carta a Meillet, fechada el 4 de enero de 1894, me parece sumamente ilustrativo de este momento de detención angustiante ante la urgencia de la necesidad de un avance decisivo:

Pronto aparecerá el principio de mi artículo sobre la entonación. El segundo artículo concluirá lo que quiero decir sobre la entonación […] Pero me fastidia todo eso, y la dificultad que existe.

---

en general para escribir sólo diez líneas con sentido común en materia de hechos de lenguaje. Preocupado sobre todo, desde hace mucho tiempo, por la clasificación lógica de estos hechos, por la clasificación de los puntos de vista bajo los cuales los tratamos, comprendo cada vez mejor la inmensidad del trabajo que sería necesario para demostrar al lingüista lo que él hace, reduciendo cada operación a su categoría prevista, y, al mismo tiempo, la considerable variedad [vanidad] de todo lo que, en definitiva, se puede hacer en lingüística.

En última instancia, el aspecto pintoresco de una lengua, aquello que la hace diferente a todas las demás como perteneciente a un pueblo determinado, con orígenes determinados, es decir, su aspecto casi etnográfico, es lo único que conserva para mi cierto interés; y, precisamente, ya no tengo el placer de poderme entregar a este estudio sin segunda intención y de gozar del hecho particular dentro de un medio particular.

La ineptitud de la terminología corriente, la necesidad de reformarla y de mostrar, por lo tanto, qué clase de objeto es la lengua en general, ha perjudicado continuamente mi placer histórico, si bien nada deseo tanto como el no tener que ocuparme de la lengua en general.

El resultado será, a pesar mío, un libro donde, sin entusiasmo, explicaré por qué no existe un solo término usado en lingüística al cual yo conceda algún sentido. Y sólo después de eso, lo confieso, podré emprender mi trabajo en el punto donde lo había dejado.82

Tras el testimonio de Saussure volvemos a Lacan. Según su propia confesión, se vio empujado a la tarea de «reinventar el psicoanálisis». De haber sido otras las circunstancias del movimiento psicoanalítico, hubiera deseado para si una tarea más circunscrita. Pero, a sus ojos, los herederos de Freud estaban echando a perder el mensaje del maestro. Si había una razón que explicara cómo se había llegado a esta situación, convenía elucidarla para combatirla. En 1953 detecta una inquietud, un sentimiento de «espanto», en el corazón mismo de la disciplina: el miedo ante el poder de la palabra, del que ya sabían los antiguos magos, y que los analistas están llamados a explicar ahora en los términos de la ciencia moderna. Ocurre, sin embargo, que el rebaño no quiere saber nada de esa función activa y efectiva de la palabra, vuelta extraña e inquietante para el hombre de ciencia moderno, y prefieren velar la naturaleza de su incidencia «adecentándola» con explicaciones psicológicas y fisiológicas. La publicación del escrito conocido como el «primer discurso de Roma» inicia, en la escritura, la nueva responsabilidad de su autor en torno a la palabra y sus poderes.83 Con este gesto, Lacan recupera el cabo del hilo freudiano, que andaba a la deriva:

Es tal el espanto que se apodera del hombre al descubrir la figura de su poder, que se aparta de ella en la acción misma que es la suya cuando esa acción la muestra desnuda. Es el caso del psicoanálisis. El descubrimiento –prometeico– de Freud fue una acción tal; su obra nos da testimonio de ello; pero no está menos presente en cada acción humildemente llevada a cabo por uno de los obreros formados en su escuela.

Se puede seguir al filo de los años pasados esa aversión del interés en cuanto a las funciones de la palabra y en cuanto al campo del lenguaje. Ella motiva los “cambios de meta y

83 Véase la cuestión del karma en el apartado dedicado al budismo (4.6.2.1., «El cosmos, el samsara, el karmas»).
de técnica” confesados en el movimiento y cuya relación con el amortiguamiento de la eficacia terapéutica es sin embargo ambigua.84

Lacan se ve conducido a meditar acerca de la naturaleza de la palabra y su efecto en el hombre, de modo semejante a como Saussure, cuatro décadas antes, harto del galimatias improvisado e irreflexivo propio de cierto discurso de su época sobre el lenguaje, se había sentido obligado, a su pesar, a ocuparse de la naturaleza de la lengua. ¿Qué es la lengua?, es la pregunta de Saussure. ¿Qué hay en la naturaleza de la lengua que ejerza ese poder que manifiesta tener sobre los hombres?, es la interrogación de Lacan. Conducido por este enigma, tratará de esclarecer en qué consiste el fundamento ignorado que se halla en la base de la praxis psicoanalítica.

2.3.5. Poubellication

Así llama Lacan a sus Escritos publicados en 1966.85 Este neologismo nos transmite cuál era su sentimiento en relación al acto de publicar, una acción traslativa, en el sentido de Vermeer, que parte de una palabra oral evanescente y cuya meta es la fijación textual. El psicoanalista, paradójicamente, contempla la obra como algo destinado al olvido, la trata al igual que si fuera el acta de defunción de una palabra que, al imprimirse, deja de escucharse y de «leerse». Prueba de que es así como ocurre con el escrito, es el hecho de él mismo se haya visto en la necesidad de resucitar el fuego del mensaje de Freud de las cenizas de una lectura macilenta. Los textos están ahí, pero los lectores que lo leen en su misma lengua lo malentienden. Lacan no considera que la escritura pueda asegurar una trasmisión fiel de un saber. No digamos ya lo que acontece con las traducciones de la obra. El ideal de transmisión de Lacan es el de la fórmula matemática, de ahí su apuesta por la invención de los matemas.

84 LACAN, Jacques, Escritos. Op. cit., vol. I, p. 232. Véase también, al respecto, un texto de 1980 de Freud en el que señala el poder de la hipnosis, que será bien pronto enjuiciado y criticado: «Acaso no parece llamada la hipnosis a satisfacer todas las necesidades del médico, en la medida en que quiere presentarse como «médico del alma» frente a los enfermos? La hipnosis presta al médico una autoridad mayor quizá de la que ningún sacerdote o taumaturgo poseyó jamás, pues reine todo el interés anímico del hipnotizado en la persona del médico, deroga en el enfermo esa discrecional de su vida anímica en que hemos discernido el caprichoso obstáculo para la exteriorización de influyos anímicos sobre el cuerpo; instituye en sí y por sí un aumento del imperio del alma sobre lo corporal, como únicamente se observaba a raíz de los más potentes afectos; y la posibilidad de hacer que sólo después, en el estado normal, salga a la luz lo que en la hipnosis se introdujo en el enfermo pone en manos del médico el recurso de emplear el gran poder que ejerce en la hipnosis para modificar el estado en la vigilia.» FREUD, Sigmund. «Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)». Obras Completas. Op. cit., vol. I, p. 128-129.

85 El siguiente es uno de los comentarios que hizo sobre Écrits, años después de su publicación: «Voy a entrar muy quedamente en lo que les tengo reservado para hoy, que es algo que a mí, antes de comenzar,
La palabra *poubellication* condensa el sustantivo *poubelle* (‘cubo de la basura’) y *publication*. Esta denominación califica a la obra de desecho.\(^6\) Durante la ocupación alemana, Lacan decide distraer el pesado silencio con el estudio de la lengua china en la Escuela de Lenguas Orientales de París. Sabemos que durante este período lee los textos canónicos del pensamiento del oriente asiático.\(^7\) Es posible que, en ese entonces, leyera el siguiente pasaje, o uno de similar, del pensador taoísta Zhuangzhi:

Un día en que el duque Huan estaba leyendo en la sala, y el carretero Pian fabricaba una rueda al pie de la escalinata, éste dejó su cincel y su mazo, subió y preguntó al duque: «¿Puedo preguntaros de qué trata lo que leéis?»

Resposta del duque:«Son las palabras de los sabios.
—Pero ¿viven esos sabios?
—No, murieron hace tiempo.
—Entonces —concluyó el carretero— lo que leéis no es más que los deseos de los sabios». Y el duque Huan exclamó: «¿Cómo puede un carretero discutir lo que leo? Si puedes justificarle, sea. Si no, morirás».

El carretero Pian dijo entonces: «Vuestr servidor ve las cosas desde su humilde experiencia. Para fabricar una rueda, un golpe demasiado suave no mella; uno demasiado fuerte resbala sobre la madera. Ni muy fuerte ni muy suave: tengo el golpe en la mano y la reacción en el espíritu. Hay en ello algo que no puede explicarse con palabras. No he podido enseñárselo a mi hijo, ni él ha podido aprenderlo de mí, de modo que a mis setenta años sigo fabricando ruedas. Los antiguos se llevaron a la tumba todo lo que no pudieron transmitir. Así, pues, lo que leéis no son sino los deseos de los antiguos».\(^8\)

Para una interpretación de la angustia de Lacan a publicar y del neologismo «poubellication», véase lo que escribe E. Roudinesco: «Tal era la angustia que torturaba a Lacan en cuanto se planteaba para él la terrible cuestión de la publicación. “Poubellication”, dirá más tarde, designando con ese término el resto, el residuo o el desecho que podía ser a sus ojos el objeto de su más caro deseo. […] Aquí, como en otras aportes, la ambivalencia era extrema. En la misma medida en que Lacan temía el plagio, en esa misma medida trataba de mantener secretas sus bellas ideas. Pero en realidad no acababa de desear que fueran reconocidas, de punta a punta del planeta, con el brillo que merecían. Invadido por el temor que le inspiraba su propia imagen y habitado por la obsesión de no gustar, aquel hombre genial manifestaba una especie de terror ante la idea de que su obra pudiera escapar a la interpretación que él mismo tenía a bien dar de ella. Por eso no aceptaba ver aparecer el rastro escrito de su palabra sino para hacerla circular en el círculo restringido de las instituciones de las revistas freudianas.» Roudinesco, Elíabeth. *Jacques Lacan*. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Op. cit., p. 467-468.

\(^6\) Para una interpretación de la angustia de Lacan a publicar y del neologismo «poubellication», véase lo que escribe E. Roudinesco: «Tal era la angustia que torturaba a Lacan en cuanto se planteaba para él la terrible cuestión de la publicación. “Poubellication”, dirá más tarde, designando con ese término el resto, el residuo o el desecho que podía ser a sus ojos el objeto de su más caro deseo. […] Aquí, como en otras aportes, la ambivalencia era extrema. En la misma medida en que Lacan temía el plagio, en esa misma medida trataba de mantener secretas sus bellas ideas. Pero en realidad no acababa de desear que fueran reconocidas, de punta a punta del planeta, con el brillo que merecían. Invadido por el temor que le inspiraba su propia imagen y habitado por la obsesión de no gustar, aquel hombre genial manifestaba una especie de terror ante la idea de que su obra pudiera escapar a la interpretación que él mismo tenía a bien dar de ella. Por eso no aceptaba ver aparecer el rastro escrito de su palabra sino para hacerla circular en el círculo restringido de las instituciones de las revistas freudianas.» Roudinesco, Elíabeth. *Jacques Lacan*. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Op. cit., p. 467-468.


Entendemos nosotros, que el escrito viene a ser como una manifestación de la impotencia de la oralidad. El legado de la enseñanza de Lacan puede dividirse en dos grandes conjuntos. Por un lado, están los textos escritos por el psicoanalista y aparecidos en diferentes publicaciones periódicas. Una selección de los mismos fue reunida en un único volumen, *Écrits*, publicado en la editorial Seuil en 1966, con el acuerdo y revisión del autor. Otros, publicados en fecha posterior a 1966, han sido nuevamente reunidos y publicados, sin revisión de su autor, que ya había fallecido, en esta misma editorial en el año 2001. En cuanto a los cursos de su seminario, su entera publicación está aún por concluir. En las páginas que siguen comentaremos este doble legado por separado.

2.3.6. Lacan escribe su obra

Nos ocuparemos en primer lugar de la obra escrita por Lacan. Y en el siguiente apartado, de la obra de Lacan escrita por Jacques-Alain Miller, y por otros. La relación del psicoanalista francés con la escritura es sumamente ambivalente. Estudia la escritura china y la japonesa, teoriza sobre la distinción entre la letra y el significante, lee con pasión los trabajos de los investigadores que estudian el origen y la historia de las escrituras... pero se resiste a convertirse en autor de una obra escrita.

2.3.6.1. Publicaciones anteriores a la aparición de *Écrits*

Además de la obra de É. Roudinesco, existen otras fuentes que tratan del material bibliográfico de Jacques Lacan: la web de la revista *Acheronta* dirigida por Michel Sauval o el libro de 1989 de Marcelle Marini. Hasta la aparición de *Écrits*, en 1966, las publicaciones del psicoanalista se limitaban a artículos aparecidos en diversas revistas académicas o profesionales, o también pertenecientes al mundo del arte y de la cultura. El primer artículo documentado, escrito en colaboración con Th. Alajouanine y P. Delafoante, es de 1926: «Fixité du regard avec hypertonie, prédominant dans les
sens vertical avec conservation des mouvements automatico-réflexes; aspect spécial du
syndrome de Parinaud par hypertonie associé à un syndrome extrapyramidal avec
troubles pseudos-bulbares». Este trabajo vio la luz en el número 2 de la Revue
Neurologique, órgano oficial de la Société Française de Neurologie. Lógicamente, todas
las primeras publicaciones de artículos aparecieron en revistas de medicina y
psiquiatría: Annales Médico-Psychologiques, L’Encéphale, La Semaine des Hôpitaux de
Paris, L’Évolution Psychiatrique, Annuaire de l’Académie de Chirurgie de Paris y
Cahiers du College de Médecine. Los artículos médicos y psiquiátricos llegan hasta los
primeros años de posguerra, para eclipsarse a partir de ese momento.

El primer «artículo» de Lacan publicado en una revista de psicoanálisis fue la
versión al francés, que ya hemos comentado, de un trabajo de Freud de 1922. Apareció
en el número 3 de la Revue Française de Psychanalyse, correspondiente al año 1932:
«De quelques mécanismes néurotiques dans la jalousie, la paranoia et l’homosexualité».

Como autor (de una intervención), su primera publicación en una revista de
psicoanálisis es su participación durante la sesión del informe de J. Piaget, «La
psychoanalysyse et le développement intellectuel», en ocasión del VIII Congreso de
Psicoanalistas de Lengua Francesa, celebrado en diciembre de 1933. La intervención de
Lacan apareció publicada en el número 1, correspondiente al año 1934, de la Revue
Française de Psychanalyse. El resto de sus intervenciones, todas ellas producidas en el
transcurso de la presentación de comunicaciones de otros psicoanalistas, aparecen en los
números de esta misma revista de los años 1933, 1934, 1935, 1936, 1938, 1939, 1948,
1949 y 1953.

El primer artículo de su autoría (ya no se trata de una simple intervención) es
«L’agressivité en psychanalyse», comunicación del XI Congreso de Psicoanalistas de
Lengua Francesa, celebrado en mayo de 1948 y publicado en el número 3 de este
mismo año en la Revue Française de Psychanalyse. Este texto aparecerá en la edición
de los Écrits de 1966.

Las otras revistas y publicaciones periódicas de psicoanálisis en las que Lacan
publicará antes de 1966 son las siguientes: International Journal of Psychoanalysis, La
Psychanalyse y Quarto, suplemento belga de La Lettre Mensuelle de l’École de la

93 Véase el apartado 2.2.2.1., «La traducción de “Über einige neurotische Mechanism bei Eifersucht,
Paranoia und Homosexualität”». 61


Además, redactará un artículo, titulado «La famille», para la Éncyclopédie française de la editorial Larousse. Este trabajo fue reeditado en 1984 por la editorial Navarin con el nuevo título de Les complexes familiaux dans la formation de l’individu.

Ya desde unos años antes de la aparición de Écrits en 1966, muchos de estos artículos resultaban muy difíciles de encontrar. Lacan guardaba en sus armarios separatas de ellos, pero sin mucho orden. Además, de vez en cuando regalaba alguno. Al parecer, temía su difusión, lo cual se comprende. Incluso el remitente de una carta privada se arrepiente a menudo de que sus palabras íntimas o comprometidas pasen a manos de un destinatario que queda fuera de su control. El joven Freud quemó su correspondencia privada, muy consciente ya en ese momento de que un día los historiadores escarbarían en ella. No se equivocó.

En cuanto a su tesis de medicina, publicada en 1932, Lacan tenía tanto miedo de su circulación pública que, tan pronto se enteraba de que alguna librería tenía a la venta algún ejemplar de la misma, se apresuraba a adquirirla para asegurarse de que desaparecía de la mirada pública. Seguramente le inquietaba el pensamiento de que las ideas que le bullían en la cabeza todavía no habían alcanzado la madurez deseada.


De modo que, dejando a un lado la recepción directa de la enseñanza del seminario, cuyo destino era, principalmente, un auditorio restringido de analistas en formación, en la década de los sesenta resultaba muy difícil el acceso al pensamiento de Lacan expresado por escrito.

2.3.6.2. Écrits, 1966

El hombre que logró vencer la resistencia del psicoanalista a la publicación fue el director de las colecciones de novelas de la editorial Du Seuil, François Wahl.

Este personaje clave en la publicación de Écrits había estudiado filosofía en la Sorbona. El primer encuentro entre el futuro editor y el futuro autor tuvo lugar en 1945 a través de un amigo de Wahl que era, al mismo tiempo, analizante de Lacan. Como resultado de este encuentro, Wahl le hizo a Lacan una demanda de análisis. Aunque en esa época estaba pensando en convertirse en psicoanalista y ejercer la profesión, cambió su decisión en el transcurso del mismo. Su análisis duró hasta 1961 sin que su deseo inicial prosperara. En lugar de eso, fue contratado por la editorial Seuil en 1957 para ocuparse de la narrativa. No abandonó el trabajo en la editorial hasta 1989, y estuvo presente en las avinagradas disputas de los discípulos de Lacan por la edición de los seminarios tras la muerte del maestro. Wahl, en realidad, estaba a cargo de las ciencias humanas de la editorial y jugó un papel de primera magnitud en el impulso del estructuralismo en Francia en la década de los sesenta. No es extraño, entonces, su interés por publicar un autor como Lacan, que en esos años ya había elaborado un grueso considerable de artículos y era, además, el emisor de una orientación de enseñanza en los seminarios, que, por su contenido, merecían ser incluidos, y de hecho ese era el caso —junto a las obras de Louis Althusser, Claude Lévi-Strauss y Roland Barthes—, en el denominado paradigma estructural.

También asistió durante un tiempo al seminario de Lacan. Éste solía pedir a todos aquellos interlocutores que consideraba brillantes, que asistieran a su seminario, pues el diálogo con ellos le servía de espolón para su pensamiento: Hippolite, Jakobson, Merlau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Paul Ricoeur, fueron algunos de estos ilustres participantes en el seminario.

De modo que Wahl conocía bien la obra de su autor —que había sido además su maestro en el seminario y su analista— y, además, contaba con su confianza. Según É. Roudinesco, el editor se caracterizaba por despreciar cualquier valor que sólo mereciera tal título por razones mercantiles y obligaba, frecuentemente, a sus autores a reescribir su obra.\footnote{ROUDINESCO, Elisabeth. Jacques Lacan. Esbozo de una vida. Historia de un sistema de pensamiento. Op. cit., p. 472.}

Este editor excepcional le propuso a Lacan, en junio de 1963, la publicación de una obra inédita y de una selección de sus escritos. A éste le gustó la idea y aceptó, pero pasar de la intención al acto no fue una tarea fácil. La realidad era que Lacan nunca encontraba tiempo para trabajar en el proyecto. Hubo que esperar a las consecuencias del impacto causado por la ruptura con la IPA de 1963, y al hecho de que la asociación internacional desautorizara su enseñanza y su lugar de analista didáctico, para que se aviniera a llevar a cabo la tarea de la publicación. A esta situación de por sí extremadamente dolorosa —algunos de sus alumnos habían negociado su incorporación al organismo internacional a cambio de su expulsión—, se añadía un nuevo agravio ocurrido en 1965. El filósofo Paul Ricoeur, que había asistido durante cinco años a su seminario, publicó un libro sobre Freud y sus discípulos sin hacer ninguna mención de Lacan. De este modo borraba, al igual que había hecho la IPA, a quien precisamente se creía llamado a restaurar el mensaje de Freud.\footnote{RICOEUR, Paul. De l’interpretation. Essai sur Freud. París: Seuil, 1965. En defensa de Ricoeur, podemos argumentar que un autor que no escribe, es muy difícil que pueda ser citado. Es posible que, el hecho de darse cuenta de esta circunstancia empujara a Lacan, finalmente, a la escritura (no sin la ayuda de Wahl).}

El contrato con la editorial se firmó en 1964. Estipulaba la creación de una nueva colección dedicada al psicoanálisis que se llamaría «Le Champ Freudienne». El director de la colección iba a ser Lacan. Sin embargo, ante la cada vez más clara evidencia de que difícilmente escribiría una obra inédita, aún habiéndose comprometido a ello en un principio, Wahl decidió orientar a su antiguo analista hacia la publicación de una selección de sus trabajos ya publicados. No fue fácil reunirlos. Para llevar a cabo esa primera tarea, Lacan tuvo que solicitar ayuda, primero a sus alumnos, y finalmente a Gloria, su secretaria, y a Sylvia, su mujer.

François Wahl introdujo muchas modificaciones textuales y obligó a Lacan a un verdadero trabajo de relectura de su obra. Sin embargo, todas las modificaciones introducidas por el editor fueron aceptadas por Lacan.
El libro apareció finalmente el 15 de noviembre de 1966 y en menos de 15 días se vendieron cinco mil ejemplares. Todo un éxito. La edición corriente logró vender cincuenta mil ejemplares y «la venta en libro de bolsillo batirá todos los récords para un conjunto de textos tan difíciles: más de ciento veinte mil ejemplares para el primer volumen, más de cincuenta y cinco mil para el segundo.».

A partir de ese momento Lacan se había convertido en el autor de una obra de pensamiento. Sus contemporáneos se apresuraron a leerlo, comentarlo, estudiarlo, citarlo y hacer la crítica de sus ideas. Había dejado de ser solamente un docente del psicoanálisis frente a un círculo restringido de psicoanalistas en ejercicio y futuros psicoanalistas. Había saltado, con *Écrits*, los muros de la clínica.


2.3.6.3. Después de la publicación de *Écrits* en 1966


---


100 En esta revista aparecerá, el año 1971, el texto «Lituraterrer», que contiene importantes referencias a la escritura japonesa. Lacan escribe este texto a la vuelta de su segundo viaje a Japón, realizado ese mismo año.
2.4. La publicación del seminario
¿Cuál es el número de seminarios impartidos por Lacan? La respuesta no resulta fácil. Diana Estrín, por ejemplo, cataloga 27 seminarios, más un seminario sin número, *Les noms-du-père* (1963), interceptado por Lacan tras la primera clase, del 20 de noviembre, en respuesta a su «excomunión» de la Asociación Internacional de Psicoanálisis.¹⁰¹ Lo cierto es que, a partir del seminario XXV (curso 1977-78), titulado significativamente *Momento de concluir*, el psicoanalista parecía enormemente cansado y, a medida que transcurría el tiempo, más y más envuelto en el silencio. En el transcurso de los dos seminarios siguientes, la enfermedad mortal que le afectaba se puso de manifiesto de forma más clara y evidente. Marcelle Marini nos ofrece este comentario a modo de resumen de lo que fue el contenido del seminario XXVI:

Este seminario no está aún publicado, pero ¿puede estarlo? Muchos de los asistentes se acuerdan del inmenso cansancio de Lacan, de sus ausencias, de sus silencios, cortados a veces por una fórmula escrita en el pizarrón o por algunas frases enigmáticas, silencios que podían durar casi sesiones enteras.¹⁰²

Todavía restan doce seminarios inéditos, que se difunden en formato papel o vía internet a la espera, tal como queda estipulado en el testamento de Lacan, de su publicación legal por la editorial Seuil. Estas publicaciones, bautizadas como «piratas» o «anónimas» según la distinta valoración que de ellas hace cada uno, están destinadas a uso interno de las asociaciones. El psicoanalista francés Jacques-Alain Miller, yerno de Lacan, y la hija de éste último, Judith Miller, son las únicas personas autorizadas a publicar estos seminarios correspondientes a las clases impartidas por Lacan entre 1953, el año de inicio de los seminarios en el hospital de Sainte-Anne, y 1981, año de su defunción, así como el resto de sus conferencias o artículos. A continuación citamos el comentario del contenido del testamento que nos brinda Michel Sauval, psicoanalista y antiguo miembro de la Escuela Freudiana de París. Esta acta notarial de Lacan fue publicada en el número 35 (invierno de 1985/1986) de la revista *Ornicar?* del Campo Freudiano:

- Jacques Alain Miller es el ejecutor testamentario en lo que concierne a la obra publicada y no publicada de Lacan.

- Este derecho se ejecuta en los términos que establece la ley francesa del 11 de marzo de 1957, la cual, en particular, estipula lo que ahí se denomina “derecho moral” sobre una obra.
- La aplicabilidad de esta ley así como la posición de Miller como executor testamentario resultan de la voluntad de Jacques Lacan expresada en el testamento que firmó con fecha 13 de noviembre de 1980.103

En 1980, Lacan decide disolver la EFP, la escuela que él mismo había fundado tras su expulsión de la IPA. Tiene la impresión de un fracaso múltiple: el del pase (establecido en la «Proposición del 9 de octubre de 1967»), mediante el cual trató de establecer un mecanismo preciso destinado a formalizar el pasaje de analizante a analista según una ética fundada en el mismo psicoanálisis;104 el del proyecto de Scilicet, la innovadora revista que, fundada en 1968, se había lanzado a la aventura de escribir y publicar sin firma de autor;105 el del funcionamiento de los cartels, que establece un método nuevo de trabajo, que será característico de la escuela de Lacan, según el cual la tarea de investigación se debe llevar a cabo impulsada exclusivamente por el deseo de los participantes, en ningún caso en pos de méritos, acreditaciones o autorizaciones. Consiste en la propuesta de un trabajo colectivo tras el cual —un periodo de dos años aproximadamente— cada participante obtiene un producto individual. Pasado este tiempo, el grupo debe disolverse, un mecanismo destinado a evitar los efectos imaginarios de grupo.

En fin, esta personalidad una y otra vez lanzada a la aventura constante de innovar que fue Lacan, tras unas clases bautizadas como «La topología y el tiempo», consideró llegado ya finalmente el momento de concluir su enseñanza y disolver su escuela, que desaparecería, a diferencia de la IPA fundada por Freud, con su fundador. El 5 de enero de 1980 estampa su firma en el «Acta de disolución» de la Escuela Freudiana de París.

2.4.1. Número de seminarios y seminarios publicados

La «materia prima documental» es extensa. En total consta de estenografías, grabaciones y anotaciones de los alumnos correspondientes a 27 seminarios. El primer

---

104 Distinta al derecho legal que se obtiene mediante un título universitario o profesional.
105 Una empresa auspiciada por las lecturas de Roland Barthes y de Michel Foucault, que escribían sobre la muerte del «autor» durante esos mismos años.
El último seminario publicado apareció en el 2006, Le séminaire livre XVIII. D’un discours qui ne serait pas du semblant. La traducción al español de Nora A. González, con revisión de Graciela Brodsky, es de enero del 2009. Por supuesto, existen también las versiones «anónimas» y las traducciones de las mismas. Por ejemplo, la traducción de la Escuela Freudiana de Buenos Aires del seminario de la angustia realizada por Irene Agoff a partir de una desgravación sin identificar. Por último, cabe señalar una única traducción al catalán correspondiente seminario XI, Els quatre concepts fonamentals de la psicoanàlisi, realizada por Antoni Vicens y publicada por Edicions 62 en 1990. A continuación, citamos la sucesión de los seminarios por orden cronológico hasta el seminario XXIV:

1953-54  Livre I. Les écrits techniques de Freud
1954-55  Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse
1955-56  Livre III. Les psychoses
1956-57  Livre IV. La relation d’objet
1957-58  Livre V. Les formations de l’inconscient
1958-59  Livre VI. Le désir et son interpretation (inédito)
1959-60  Livre VII. L’éthique de la psychanalyse
1960-61  Livre VIII. Le transfert
1961-62  Livre IX. L’identification (inédito)
1962-63  Livre X. L’angoisse
1963     Les noms-du-père (seminario interrumpido)
1963-64  Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse
1964-65  Livre XII. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (inédito)

---

2.4.2. El material documental de una enseñanza oral

Lacan dio inicio a su enseñanza el 18 de noviembre de 1953 y no se conserva ningún tipo de documento hasta la fecha de enero de 1954. Jacques-Alain Miller, en Los usos del lapso, hace referencia a la ausencia de material correspondiente a estas clases iniciales entre los papeles legados. Es una lástima, especialmente para nuestro trabajo, porque el texto con la primera clase del primer seminario, Les écrits techniques de Freud, empieza con una alusión al maestro zen, referencia que se irá repitiendo a lo largo de su enseñanza. Con ella se alude a un elemento importante de la cultura japonesa y nos hubiera gustado, por consiguiente, conocer la continuación de esta introducción. Sin embargo, si leemos la cita referida de Miller en Los usos del lapso, vemos que este inicio «tan zen» que aquí subrayamos por formar parte de nuestro tema

---

109 En realidad se trata de charlas dadas en el hospital de Sainte-Anne de manera paralela, aunque con coincidencia de parte de los asistentes, al seminario XIX.

de estudio es, sin embargo, un «toque» de la lectura milleriana de la obra de Lacan. Es posible que existan notas de algunos de los asistentes de aquellas primeras clases. Sin embargo, muchos de éstos, disconformes con el trabajo de publicación de Miller y con la fundación de la Escuela del Campo Freudiano como escuela pretendiadamente continuadora (o defensora) de la ortodoxia lacaniana, no parecen dispuestos a facilitarle, al encargado legítimo de la edición, una ayuda que supla los datos extraviados o faltantes.\footnote{ROUDINESCO, Élisabeth. Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. \textit{Op. cit.}, p. 611.}

A partir de 1953 Lacan encarga a una estenógrafa la transcripción del seminario. Las estenografías eran depositadas en la biblioteca de la SFP, a cargo en ese momento de Wladimir Granoff, y eran accesibles a todos los miembros de la escuela. Jean-Bertrand Pontalis se encargó durante tres cursos, a partir de 1959 y de acuerdo con Lacan, de realizar un resumen de los seminarios IV, V y VI. Este mismo año se substituyó a la persona encargada de la estenografía y, en 1962, se dio inicio a la grabación del seminario.\footnote{Ibídem, p. 597.} Éste es, pues, el material bruto que ha de hacer posible el establecimiento del texto de las sesiones de los cursos del psicoanalista. Hay que añadirle las notas tomadas por los asistentes. Ya hemos comentado, sin embargo, que la polémica en torno al establecimiento de los textos no favorece que los antiguos alumnos de Lacan, que asistían al seminario en épocas anteriores a la asistencia del propio Miller o de muchos de los allegados a su enseñanza y orientación, faciliten sus notas al encargado por Lacan de la publicación del seminario. A estas dificultades hay que añadir la costumbre del psicoanalista de introducir modificaciones en los borradores que preparaba para las clases, y su afición, ya comentada, a regalarlos.

Una vez los \textit{Écrits} hubieron visto la luz, se planteó el problema, la necesidad y la urgencia de la publicación de la enseñanza oral de Lacan, tan prevalente y copiosa en el caso de este pensador. En 1970 Lacan le confía la tarea a uno de sus alumnos, Jacques Nassif, filósofo de formación y alumno de Althusser, ocupado en ese momento en escribir una tesis bajo la dirección de Paul Ricoeur. Nassif hace la propuesta de «transcribir» dos seminarios por año. A cambio, y como remuneración por su trabajo, la EFP se compromete a pagarle un sueldo bajo la forma de adelantos sobre los derechos de autor. Nassif dio inicio a la empresa con el seminario XVI \textit{D’un Autre à l’autre}. Por alguna razón, el proyecto quedó en suspenso y tuvo que esperar hasta ser retomado por
Jacques Alain-Miller, que en 1972 se ocupó del establecimiento del seminario XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Precisamente este seminario marca el inicio de las clases de Lacan en la ENS y de su encuentro con los alumnos de Althusser, entre los cuales estaban Nassif y Miller. El segundo redactó una versión del seminario que tuvo el mérito de lograr el beneplácito del maestro. De modo que la editorial Seuil pudo, entonces, hacer una propuesta de contrato en la que aparecía Lacan como único autor de una obra concebida como una serie que se titularía “El seminario”. Lacan propuso modificar esta propuesta mediante un nuevo título general, “El seminario de Jacques Lacan”, seguido del título y el número de cada volumen y, también, reformular la función de Miller, que debería aparecer como coautor del mismo. El seminario se publicaría en la colección dirigida por Lacan “Le Champs Freudienne”. Paul Flamand, director de Seuil, estuvo conforme con las modificaciones propuestas y el contrato definitivo fue firmado en 1972.113

2.4.3. La «escritura» de Miller

Miller se propuso, no sin curiosas contradicciones, que la lectura de Lacan, al menos en apariencia, resultara más fácil de lo que solía ser cuando el mismo Lacan era el autor del texto. Ordenó el material suprimiendo las intervenciones de los asistentes, incluso de aquellas que no eran simples preguntas o comentarios sino aportaciones solicitadas por el propio psicoanalista. Dio un título a cada clase y un breve índice de temas, que aparecen al inicio de cada capítulo. Además, dividió las clases en tres o cuatro unidades diferenciadas con el objetivo, una vez más, de promover una lectura lógica a unas clases que fueron impartidas en una lengua oral pródiga en figuras de la retórica.

En cuanto a la sintaxis y al estilo de Lacan, suprimió su barroquismo y su uso frecuente de elipsis y equivocos, y los sustituyó por una dicción que favorece una lectura más racional y más directa. Suprimía también las abundantes redundancias de su palabra. Algunos consideran que acható lamentablemente la resonancia característica de la escritura lacaniana.

Se trata, sin duda, de un problema complejo. Ciertamente, es suficiente con comparar los Escritos con El seminario para ver la diferencia de estilo. Si el estilo es el

113 Ibídem, p. 696, nota 8.
hombre,\textsuperscript{114} la reescritura contra-barroca de Miller no deja de suponer una pérdida de la singularidad del estilo de Lacan. Sin embargo, éste no era, a diferencia de Freud, un verdadero escritor de vocación, y seguramente por eso, en lugar de escribir, tal como hizo el fundador del psicoanálisis, una obra, puso todo su interés, pasión y energía en la transmisión oral, y vivió siempre como una pesada carga la necesidad de conservar esa enseñanza mediante la puesta por escrito y la publicación. Lacan siempre escribió por encargo o porque las circunstancias le obligaban. Lo más seguro, no lo hizo prácticamente nunca, o jamás, por placer. De modo que la «transgresión», si es que así puede ser considerada, de Miller en cuanto al estilo del autor, no tiene la importancia que hubiera tenido si se hubiera tratado de la pluma de un escritor con ambición de tal.

Hay que reconocerle a Miller el enorme esfuerzo de inventar una puntuación para un discurso oral, en especial en las versiones correspondientes a los primeros seminarios, un tiempo en que no se había dado inicio todavía a la grabación de las clases. Sin embargo, otra crítica que se le hace a Miller es la de no haber evitado la impronta excesiva de su particular lectura y su particular comprensión de la enseñanza de Lacan en el establecimiento del texto.\textsuperscript{115} No vemos que ello suponga un inconveniente si es que se permite dar paso, también, a la publicación sin trabas, aunque con la condición de ser rigurosas, de otras lecturas.

La paradoja aparente, que mencionábamos más arriba, en referencia a la política milleriana ejercida en su calidad de coautor del seminario, y que se quiere orientada a favorecer la claridad del texto, se pone de manifiesto en la supresión de todo aparato crítico. Apenas hay notas que hagan referencia a los numerosos neologismos de Lacan o a la infinidad de autores y de obras citadas durante las clases. Ningún comentario, tampoco, acerca de las variantes legibles en las estenografías. En este sentido, la publicación del seminario es bien diferente a la traducción, cuidada al detalle, de las obras completas de Freud publicadas por Amorrotu a cargo de José Luis Etchevery. La intención del coautor es, según parece, evitar el formalismo erudito del mundo académico y lograr que la palabra del maestro traspase los muros universitarios. El resultado es que el lector, y, sobre todo, el investigador que desea desvelar principios y soluciones con vistas a su práctica clínica, echa de menos un aparato crítico que le


ayude, por el contrario, a interpretar el texto. En compensación, abundan las publicaciones de revistas, boletines y trabajos con las referencias aparecidas en el seminario. Para el seminario X, por ejemplo, Michel Sauval está dirigiendo en la actualidad un exhaustivo trabajo.¹¹⁶

Lacan apoyó en vida el trabajo que realizaba Miller con el seminario. Pero, mientras que Lacan consideraba que su alumno «transcribía» un texto (oral) previo, el suyo,

Lo que acaban de leer no es pues un escrito, al menos es lo que se supone ya que lo epílogo. Una transcripción, palabra ésta que descubro gracias a la modestia de J.A.M., Jacques-Alain, de apellido Miller: lo que se lee pasa-a-través de la escritura y queda indemne.¹¹⁷

Miller, por su parte consideraba que el texto original era inexistente y que solamente había un texto, el seminario establecido por él. Con todo, aún siendo obra de él, al mismo tiempo no lo era, en tanto su tarea se realizaba, según sus propias palabras, con la mayor transparencia y respeto por un original que no existía. A continuación citamos un fragmento correspondiente a la «advertencia» escrita por Jacques-Alain Miller:

Se ha querido no contar aquí para nada y procurar, de la obra hablada de Jacques Lacan, la transcripción auténtica y que, de ahora en adelante, hará las veces del original, que no existe.

En efecto, no se puede considerar como tal la versión que proporciona la estenografía, en la que abundan los malentendidos y donde no hay nada que pueda reemplazar el gesto y la entonación. No obstante, es una versión sine qua non, sopesada, armada, punto por punto – como desecho quedaron sólo tres páginas.

Lo más escabroso es el establecimiento, la invención, de una puntuación, ya que toda escansión, coma, punto, guión, punto y aparte es decisiva en lo que toca al sentido. Pero era ése el precio que había que pagar para obtener un texto legible. Según estos mismos principios se establecerá el texto de cada seminario anual.¹¹⁸

En estas líneas se niega el valor textual de las estenografías. A pesar de ello, éstas subsisten y, actualmente, todo aquel que lo desee puede acceder a ellas a través de la página web de la École Lacanienne de Psychoanalyse (ELP).¹¹⁹ Algunas de las argumentaciones de Miller resultan, a nuestro entender, un tanto excesivas. De este

orden son sus manifestaciones públicas en la publicación periódica *Libération* (14 y 15 de diciembre de 1985):

Por mi parte […], he tenido, hay que decirlo, de entrada la fama de ser el que comprendía a Lacan […]. **Constato que un seminario no entra en las entendederas generales sino una vez que yo lo he establecido.** Constato. Todo este trabajo, que es de redacción, pero sobre todo de logicización, no está hecho –fuera de algunos rasguños aquí y allá–, no puede atraparse […]. Contar como nada es ponerse en una posición tal que pueda yo escribir ‘yo’ y que ese ‘yo’ sea el de Lacan, el que continúa al autor, el que lo prolonga más allá de la muerte.120

---

2.4.4. Del litigio y el silencio forzoso a la brecha actual abierta por internet

En 1978 Miller y la editorial Seuil deciden perseguir ante los tribunales las publicaciones piratas, las cuales se habían venido vendiendo hasta el momento en las mesas bibliográficas de los congresos de la EFP sin objeciones ni problemas. Éste era el primer paso de una política encaminada a imprimir una lectura dogmática y fija de Lacan, la cual, como suele suceder en estos casos, sería, por fortuna, prontamente combatida por muchas asociaciones y analistas no adeptos a la nueva orientación milleriana del psicoanálisis y a un determinado manejo de la enseñanza de Lacan. Hay que decir, sin embargo, retomando las palabras de É. Roudinesco, que las protestas desfavorables a la tarea de Miller sólo se hicieron públicas a partir de la muerte del maestro, y eso a pesar de que, antes de esa fecha, se habían publicado cuatro de los seminarios. Nadie se había atrevido a contradecir a Lacan en vida de éste.121

En 1983 aparecieron publicadas en la revista Littoral varias clases correspondientes al Seminario VIII. La transferencia. Los firmantes del trabajo habían tratado de establecer una versión más cercana a la complejidad de la estenografía original y que contase, además, con notas, indicación de variantes y aparato crítico. Pero, puesto que trataron de vender la revista para recuperar el esfuerzo invertido, sus autores habían infringido la ley y podían ser encausados.

El 28 de junio empezó el proceso contra los analistas de la Association Pour la Recherche et l’Etablissement des Séminaires (APRES) y en diciembre del mismo año perdieron el pleito frente a Jacques-Alain Miller y la editorial Seuil. La asociación fue condenada a pagar una pequeña suma.

En 1991, año en que salió publicado el seminario VIII en Seuil, y una vez hecha la comprobación de que se había hecho caso omiso de las aportaciones de APRES, una agrupación integrada por intelectuales, psicoanalistas de diversas orientaciones y la práctica totalidad de psicoanalistas lacanianos no adeptos a Miller firmó un documento solicitando que «el conjunto de las versiones existentes del Seminario fuera depositada en la Biblioteca Nacional para consulta libre.»122 En la actualidad, internet está cambiando las coordenadas del debate, pues ha puesto al alcance de cualquier lector interesado las estenotipias y el material grabado, además de hacer posible la circulación

122 Ibídem, p. 615.

\subsection*{2.4.5. La gran encrucijada: monografía científica u obra de cultura (a modo de epílogo del apartado)}

Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado lo que son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal.\footnote{124}{NIETZCHE, Friedrich. \textit{Sobre verdad y mentira}. 3ª ed., Madrid: Tecnos, 1996, p.25.}

Aunque sólo sea por el mero hecho de seguir una convención de denominación avalada por la tradición, comúnmente clasificamos el dominio del saber mediante dicotomías empleadas sin demasiada reflexión crítica: ciencias y letras, arte y técnica, teoría y praxis (o también: teoría y aplicación), etc. Una ideología subterránea subyace a esta serie de supuestos términos opuestos. En la actualidad, las filologías, la historia, la filosofía y la traducción integran el tradicional campo de las letras bajo el nuevo epígrafe de humanidades. Otras disciplinas modernas, como las llamadas ciencias de la educación, ciencias de la comunicación, ciencias sociales o ciencias políticas, se alinean, a pesar de su naturaleza híbrida, bajo el paraguas de la denominación «ciencias», con las tradicionales y consolidadas ciencias de la naturaleza. Nos apoyaremos a continuación en los argumentos de Jean-Claude Milner,\footnote{125}{Capítulo titulado: «El paradigma: programa de investigación y movimiento de opinión». MILNER, Jean-Claude. \textit{El periplo estructural. Figuras y paradigma}. \textit{Op. cit.}, p. 181-254.} lingüista y filósofo, uno de los introductores de la gramática generativa en Francia, autor de numerosos libros sobre temas sociales de actualidad y conocedor de la obra de Lacan – de cuyo seminario fue uno de los asistentes–, en lo que concierne a esta cuestión de la distinción entre letras y ciencias, una dicotomía que él bautiza bajo el nombre de la «la gran polaridad» con la intención de destacar su naturaleza de tema (fundamental) que persiste intacto desde la antigüedad. En definitiva, se constanta una y otra vez que, entre las disciplinas de lo simbólico y las disciplinas de lo físico, existe una brecha que da origen a un malestar atávico e irreductible. Y a un complejo juego de poderes.
Los antiguos pensadores griegos establecieron una distinción entre thesei y phisei. Al término phisei le correspondía todo aquello que escapa a la voluntad colectiva de los hombres y que, en lugar de a ésta, obedece a las leyes naturales que ordenan el cosmos. La voluntad de los hombres es impotente para someter los fenómenos que son una manifestación de la phisei. El único camino es el conocimiento de las leyes naturales y los mecanismos de sus operaciones. Los antiguos suponían un orden cósmico indiscutible y tributario del estatuto de lo divino. Al término thesei le corresponde, por el contrario, aquello que obedece a la voluntad colectiva de los hombres. Ésta puede ser consciente o no, pero, en todo caso, se impone con la fuerza de una ley colectiva que ejerce su poder sobre la voluntad individual. Entre los objetos de conocimiento thesei encontramos las raíces de lo que serán, modernamente, las leyes fonéticas que ponen de manifiesto los lingüístas del xix en los trabajos de lingüística comparada de las lenguas indoeuropeas, así como también, del posterior concepto coercitivo de la lengua establecido por Ferdinand de Saussure con el término lengua –en oposición a habla–, durante la primera década del siglo XX. El thesei concierne, por consiguiente, al terreno de las costumbres y sus objetos; aunque sometidos a leyes generales, muestran al mismo tiempo la variabilidad propia de lo particular. En la actualidad, podemos cernir bajo ese epígrafe a las investigaciones llevadas a cabo, por ejemplo, en torno a la existencia de regularidades en el conjunto de la variabilidad cultural y la comprensión de las leyes que la subyacen. Sin embargo, conviene siempre tener presente el hecho de que estas leyes de los objetos thesei, aunque suponen la existencia de una voluntad colectiva de los hombres, no por ello resultan menos coercitivas ni menos extrañas a la conciencia individual. Finalmente, y a fin de establecer una comparación que sirva de ilustración, las leyes hereditarias de Mendel serían phisei mientras que las estructuras de parentesco de Lévi-Strauss de los años cincuenta del pasado siglo serían thesei.

El paso trascendente, que cambiaría la posición con y frente al mundo del hombre europeo y occidental, se produciría con el nacimiento de la ciencia moderna, la cual tuvo el efecto de largo alcance de operar una modificación importante en la dicotomía thesei-phisei. En concreto, modifica la phisei y, con ello, en condición de efecto a posteriori, la thesei resulta también modificada. En la concepción de la phisei anterior a Galileo, la naturaleza tenía un estatuto, actualmente perdido, de objeto de contemplación. Galileo todavía habla y escribe en torno a algo que ya no practica: «leer en el libro de la naturaleza». La palabra «naturaleza» es el término latino que traduce la
palabra griega *phisei*. A pesar de la aparente equivalencia traductora que comúnmente se establece entre ambos términos, el nacimiento de la ciencia moderna plantea un problema que nos obliga a actualizar la supuesta correspondencia de los términos griego y latino. El corte fundamental operado en el siglo XVII transforma la sociedad y la cultura occidental, y, como consecuencia de ello, la palabra «naturaleza», que hasta ese momento traducía prácticamente el mismo concepto que *phisei*, experimenta un cambio conceptual merced al cual, en la actualidad, ya no podemos seguir considerando estos términos como equivalentes. La palabra «naturaleza» ya no es una traducción aceptable del término griego, pues transporta en su seno una transformación conceptual, efecto de la nueva posición del hombre ante el mundo. Milner destaca los aspectos esenciales de este proceso que inaugura e instaura el nuevo paradigma científico en Occidente:

- El instrumento de observación de la *phisei* era el órgano del ojo. En cambio, en la moderna ciencia de la naturaleza el ojo ha pasado a no ser más que el apéndice de un instrumento. A partir de ese momento, el verdadero observador es el instrumento. El hombre de ciencias no «contempla» la naturaleza –ni la «lee» ya, tal como aconsejaba la bella indicación de Galileo–; más bien la analiza, la somete a experimentación, la manipula con la finalidad de dominarla y someterla.

- Ciencia y naturaleza se vuelven términos sinónimos. La naturaleza no existe sino en tanto objeto de la ciencia, y, a la inversa, la ciencia moderna existe en tanto se ocupa de un objeto concreto y bien delimitado, la naturaleza. El cosmos, la naturaleza como objeto de contemplación de los antiguos, queda, en consecuencia y en virtud de esa estricta reciprocidad, fuera de este paradigma.

- La naturaleza debe recibir una formalización lógico-matemática.

- Los *qualia*, las cualidades, deben ser depurados progresivamente hasta desaparecer. Es decir, se trata de eliminar progresivamente formas y colores de los objetos de análisis. Se comprende que el arte se convierta en el síntoma incomprendido del discurso de la ciencia en la sociedad moderna.126

- El material de la ciencia es el material empírico y su método es el experimental. La finalidad del saber es el dominio. En el horizonte apunta el ideal de la inmortalidad y el sueño de un ser perfecto, los cuales constituyen los señuelos supremos del esfuerzo científico (y explica el hecho de que se le destinen la inmensa mayoría de

126 *Véanse los apartados 4.10.2. «El arte religioso budista. De la todavía-no-imagen a la ya-no-imagen» y 4.10.4. «Bidimensionalidad y tridimensionalidad».*
los recursos económicos). También el de la posibilidad del saber absoluto y de un anhelado fin de la historia. En la masacre nazi tuvimos ocasión de asistir a un efecto colateral indeseado de este ideal de progreso.

- El correlato necesario de la teoría de la ciencia es la técnica científica. El instrumento sirve tanto para observar, analizar y construir la teoría como para actuar sobre los objetos de la ciencia y someterlos al dominio del hombre.

Como se ve, la physis de los antiguos y el concepto antiguo de naturaleza ha sufrido una mudanza de consecuencias extraordinarias para el hombre occidental y para todas las culturas sometidas a su dominio global en la época actual. Hay un corte inaugural que funda la ciencia moderna y que delimita un objeto, la naturaleza, que hay que entender en adelante según el horizonte que marca la concepción de objeto de la ciencia moderna. Al mismo tiempo, consideramos necesario destacar el hecho de que la ciencia galileana moderna no solamente supone el establecimiento de una cesura en relación a la concepción antigua de la naturaleza, sino que, a su vez, resulta un elemento extraño para las culturas no occidentales que se ven o se han visto ya obligadas a sufrir la «accidentalización» (neologismo con el que Lacan se refería al proceso de occidentalización forzada emprendido por la sociedad japonesa en el siglo XIX).

Ciertos discursos occidentales, que resaltan exageradamente el elogio de los beneficios de la democracia que se derivan de su política de dominio del planeta, procuran soslayar, entre otras cosas, los estragos ocasionados por esa ideología del progreso científico-técnico en estas sociedades que seguían una evolución diferente. Con el objetivo de que sirva de ilustración de la manifestación de esa extrañeza cultural, citaremos un comentario de D.T. Suzuki. Este conocido propagador del pensamiento

---

127 El novelista japonés Junichiro Tanizaki lo expresó del modo siguiente: «En realidad, por mucho que te jactes de tu propia resistencia «los días de nieve son verdaderamente fríos» y si hay algún medio para paliar ese inconveniente, está fuera de lugar discutir sobre su mayor o menor elegancia; es pues inevitable que se quiera disfrutar sin reservas de esa nueva comodidad, cosa que concibo muy bien; sin embargo, si Oriente y Occidente hubieran elaborado cada uno por su lado, e independientemente, civilizaciones científicas bien diferenciadas, ¿cuáles serían las formas de nuestra sociedad y hasta qué punto serían diferentes de lo que son? Este es el tipo de preguntas que me suelo plantear habitualmente. Supongamos, por ejemplo, que hubiéramos desarrollado una física y una química completamente nuestras; las técnicas, las industrias basadas en dichas ciencias habrían seguido naturalmente caminos diferentes, las múltiples máquinas de uso cotidiano, los productos químicos, los productos industriales habrían sido más adecuados a nuestro espíritu nacional. Posiblemente sería lícito pensar que los principios de la física y de la química, considerados bajo un ángulo distinto al de los occidentales, habrían tenido aspectos muy diferentes a los que hoy en día se nos enseña en lo que respecta, por ejemplo, a la naturaleza y las propiedades de la luz, de la electricidad o del átomo.» TANIZAKI, Junichiro. *Elogio de la sombra*. Madrid: Siruela, 1994, p. 21-22. El texto original en japonés fue publicado en 1933. Resulta particularmente perturbador el hecho de que, de las palabras de estas líneas, se desprende una suspensión de dos certezas fundamentales propias del discurso de la ciencia moderna: la de la pretensión de objetividad y la de la universalidad de sus formulaciones y resultados.
zen en Occidente nos plantea, mediante un poema de Tennyson, las particularidades de la posición ante la naturaleza característica de lo que este autor considera un «típico poeta occidental»:

Flower in the crannied wall,  
I pluck you out of the crannies;—  
Hold you here, root and all, in my hand,  
Little flower – but if I could understand  
What you are, root and all, and all in all,  
I should know what God and man is.  
(Flor en el muro agrietado, / Te arranco de las grietas; –/ Te tomo, con todo y raíces, en mis manos, / Florecilla – pero si pudiera entender / lo que eres, con todo y tus raíces, y, todo en todo, / Sabría qué es Dios y qué es el hombre.)

Suzuki compara este poema con otro, escrito por el célebre poeta japonés del siglo XVII, Matsuo Bashô.

よく見れば  
なずな花咲く  
垣根かな  
(Cuando miro con atención / ¡veo florecer la nazuna / junto al seto!)

¡Qué apariencia de pobreza, la del poema japonés frente al poema occidental! Cito a continuación el comentario de Suzuki:

El hecho de que Tennyson arranca la flor y la sostiene en sus manos, «con todo y sus raíces» y la mira, quizá intensamente [manifiesta el modo de ser de occidente]. Es muy probable que [Tennyson] experimentara un sentimiento parecido al de Basho, quien descubrió una flor de nazuna en el seto, al borde del camino. Pero la diferencia entre los dos poetas es que Basho no arranca la flor. La mira simplemente. Está absorbiendo en sus pensamientos. Siente algo en su espíritu, pero no lo expresa. Deja que un signo de admiración diga todo lo que quiere decir. Porque no tiene palabras para expresarlo; su sentimiento es demasiado pleno, demasiado profundo y no quiere conceptualizarlo.

Tennyson, en cambio, es activo y analítico. Primero arranca la flor del lugar donde crece. La separa de la tierra a la que pertenece. A diferencia del poeta oriental, no deja quieta a la flor. Tiene que arrancarla de la pared agrietada, “con todo y raíces”, lo que significa que la planta debe morir. No le importa, al parecer, su destino; su propia curiosidad debe quedar satisfecha. Como algunos científicos, quiere hacer la disección de la planta. Basho ni siquiera toca la nazuna, simplemente la mira, la mira «con cuidado». Eso es todo. Se mantiene inactivo, en contraste con el dinamismo de Tennyson.128

Sin duda, el progreso de la nueva ciencia moderna y su compañía inevitable, la tecnología, ha sido y sigue siendo espectacular y sus resultados son en buena parte beneficiosos para el bienestar del hombre. Un bienestar, a pesar de todo, que tiene efectos colaterales extraordinariamente indeseables (armas de elevadísima capacidad

destructiva, catástrofes nucleares, cambio climático, etc.), acerca de los cuales son pocos los que, de no mediar alguna catástrofe, se sienten inclinados a reflexionar. Las viejas *thesei*, en cambio, han quedado desvalorizadas ante la opinión pública mayoritaria y han sido reducidas, en todo lo posible, a *artes*, un término cada vez más sinónimo de placer pero no de conocimiento. El hombre moderno no espera un saber sustancial de las artes ni de las letras; no, por lo menos, un saber que resulte significativo para su bienestar y su seguridad. Las *thesei* se han convertido en un estorbo y una extrañeza, y este proceso llega al extremo de que, en la actualidad, algunos científicos, pertrechados con las únicas armas de un sobrevalorado conocimiento en física cuántica o en ingeniería genética, para poner un ejemplo, se creen autorizados a suplantar a los pensadores tradicionales, demasiado contaminados, a sus ojos, de un saber puramente «libresco» y, por consiguiente, ineficaz, cuando el asunto que se trata de dirimir concierne a los fundamentos éticos de la sociedad moderna, a sus esperanzas de futuro y a la explicación de los conflictos que la desgarran. A su vez, muchos de estos científicos de renombre miran con desprecio cualquier manifestación de los objetos *thesei* que se resista al dominio exclusivo de las ciencias de la naturaleza. Los objetos no susceptibles, por el momento, de someterse a su control, son contemplados con displicencia y calificados de residuo incómodo y despreciable. Hay que resignarse a su existencia en razón de la irreductible cuota de placer que, al parecer por desgracia, ha de menester el hombre racional, una incógnita de la vida. La arrogancia e ignorancia de algunos de estos nuevos pensadores es mayúscula, pero, aún así, solamente constituyen el espejo ideológico de la opinión pública. De momento, los practicantes de las disciplinas del hombre, condenados a sobrevivir como ciudadanos de segunda categoría, consienten impotentes al mantenimiento de esta situación de represión y dominio. Pero, de la condición de esclavo, uno también es responsable.

El psicoanálisis se encontró también ante la problemática de esta encrucijada moderna de la sociedad occidental. Freud se debatió consigo mismo durante toda su vida de investigador tratando de hacer encajar sus intuiciones teóricas y clínicas con los principios de las ciencias de la naturaleza en los que se había educado y de las que se consideraba su fiel servidor. Sin embargo, a medida que avanzaron sus investigaciones en el campo de la patología neurótica, el fundador del psicoanálisis se hizo más y más consciente del olvido de la ciencia en lo que concierne a la función de la palabra en el ser humano. Nos ha dejado numerosos testimonios escritos de la perplejidad y extrañeza
experimentada en ocasión del descubrimiento de la inesperada relevancia de la función de la palabra «escénica» en la clínica. Citamos a continuación uno de los primeros, el historial clínico que escribió del caso de Elisabeth von R. en Estudios sobre la histeria, un libro publicado en 1895:

No he sido psicoterapeuta siempre, sino que me he educado, como otros neuropatólogos, en diagnósticos locales y electroprognesis, y por eso mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves, y de ellos esté ausente, por así decir, el sello de seriedad que lleva estampado lo científico. Por eso me tengo que consolar diciendo que la responsable de ese resultado es la naturaleza misma del asunto, más que alguna predilección mía; es que el diagnóstico local y las reacciones eléctricas no cumplen mayor papel en el estudio de la histeria, mientras que una exposición en profundidad de los procesos anímicos como los que estamos habituados a recibir del poeta me permite, mediando la aplicación de unas pocas fórmulas psicológicas, obtener una suerte de intelección sobre la marcha de la histeria. Tales historiales clínicos pretenden que se los aprecie como psiquiátricos, pero en una cosa aventajan a estos: el íntimo vínculo entre historia de padecimiento y síntomas patológicos, que en vano buscaríamos en las biografías de otras psicosis.129

Freud no tardaría en topar con la hostilidad de la sociedad científica y sus axiomas fundamentales excluyentes. En consecuencia, renunció a la publicación de monografías científicas y se inclinó decididamente por la escritura de una obra que iba a ser, gracias a su «naturaleza híbrida thesei y phisei», merecedora del premio Goethe en 1930:

El Consejo de Administración del Fondo, al discernirle a usted el premio, estimado profesor, desea expresar la alta estima que le merecen las revolucionarias consecuencias de las nuevas formas de investigación creadas por usted sobre las fuerzas plasmadoras de nuestro tiempo. Con el método estricto de la ciencia natural, y al mismo tiempo en una osada interpretación de los similes acuñados por los poetas, su labor investigadora se ha abierto una vía de acceso hacia las fuerzas pulsionales del alma, creando así la posibilidad de comprender en su raíz la génesis y arquitectura de muchas formas culturales y de curar enfermedades para las que el arte médico no poseía hasta entonces las claves. Pero su psicología no sólo ha estimulado y enriquecido a la ciencia médica, sino también a las representaciones de artistas y pastores de almas, historiadores y educadores.130

En perspectiva, es posible afirmar que el psicoanálisis no podía haber sido fundado sino por un investigador formado tanto en el rigor de la investigación científica en el campo de las ciencias de la vida como en el amor apasionado por las artes de la palabra, de la literatura y de las disciplinas relativas a la cultura en general. Por otro lado, se dice que el psicoanálisis es el síntoma de la ciencia moderna, es decir, el retorno incómodo de aquello que la sociedad moderna, sujeta al discurso de la ciencia galileana,

rechaza y margina. Es bajo esta consideración que podemos comprender la innovación que supuso el nacimiento de la disciplina, con su voluntad de rescate del valor de la palabra; y del inicio lógico de semejante apuesta precisamente en el campo donde ese olvido conlleva un mayor sufrimiento, la cura clínica.

La ciencia moderna mantiene a los locos, a los inadaptados, y en general a todos aquellos a los que se declara incapaz de comprender con los medios deshumanizados de los que dispone, en el aislamiento y la privación de la libertad. En el sin-sentido o, mejor dicho, en el fuera-de-sentido.

Actualmente la medicación se ha convertido en una prisión sustitutiva del anterior encierro físico: en uno u otro caso, no se considera necesario escuchar lo que la persona que sufre trata de decir. Sus mensajes son calificados de incongruentes, e igual que el sueño, de carentes de sentido.131

---

131 Véase el apartado 4.11.2., «Exuberancia de lo superfluo y crítica a la moral de la utilidad».
Lacan vive también la misma dificultad que su antecesor en relación a la ubicación del psicoanálisis en el conjunto de las ciencias. La disciplina, en el momento en que el psicoanalista francés empieza a practicarla y a investigar, sigue ocupando ese lugar de testimonio incómodo de los puntos ciegos de la ciencia moderna. Aún así, el psicoanalista, que no dejará de ser un lector minucioso de los textos religiosos además de los filosóficos, literarios y científicos, no duda en defender, frente a las tentaciones religiosas, místicas o especulativas hacia las que se inclinan otros psicólogos y psiquiatras, un lugar para el incómodo psicoanálisis en el interior del conjunto de las ciencias modernas. Sin dejar, eso sí, de mantener frente a ellas una actitud de crítica permanente.

También Lacan elige al principio la opción, más decididamente incluso que Freud, de escribir monografías científicas, fracasando en la tarea de hacer que la disciplina siga los cauces usuales de la ciencia, que son los de la publicación de trabajos en revistas de la especialidad. En los tiempos del pensador francés, el paradigma estructural, iniciado magistralmente por Ferdinand de Saussure, había inaugurado la posibilidad de extender el restringido campo de la ciencia. Gracias al aporte saussureano fue posible la fundación de las que se dio en llamar ciencias humanas o ciencias sociales, estrechando una vez más el residuo cada vez más enigmático de las letras, que quedan confinadas a la filosofía. Pero, tras el ocaso del paradigma estructural, muchos de los responsables del surgimiento de las nuevas ciencias del hombre abandonan la pretensión de ciencia y, o bien buscan nuevos fundamentos científicos, o bien retornan a las letras. Jakobson dedica su atención a la poesía, Lévi-Strauss toma nuevos rumbos científicos ajenos a la estructura puramente simbólica inicial, y Lacan abandona la lingüística, sin dejar de interrogarla desde la lingüistería, neologismo cuyo carácter bufón da cuenta del espíritu artístico y de la voluntad de transgresión que anima su pasaje a una nueva posición crítica. Dirá, de la lingüística, que no es ningún saber sino, meramente, una elucubración de saber.132

LACAN, Jacques. El Seminario XVIII. De un discurso que no sea del semblante. Op. cit., p. 42-43: «Definir el objeto lingüístico es asunto de los lingüístas. En el campo de la ciencia, cada dominio avanza definiendo su objeto. Ellos lo definen como lo entienden, y agregan que yo hago de esto un uso metafórico. Con todo, resulta curioso que siendo lingüístas no vean que todo uso del lenguaje, sea cual fuere, se desplaza hacia la metáfora, que no hay lenguaje más que metafórico. Toda tentativa de metalenguaje, si puedo expresarme así, lo demuestra. […] Corresponde a la naturaleza del lenguaje, no digo de la palabra, digo del lenguaje mismo, que, en lo que hace a alcanzar allí lo que sea que signifique, el referente nunca es el bueno, y esto es lo que constituye un lenguaje.» Comparense estas afirmaciones con la definición propuesta para «sentido» y «significancia» por Michael Riffaterre en: GENETTE, Gérard. Palimpsestos. La literatura en segundo grado. Trad. de Celia Fernández Prieto. Madrid: Taurus, 1989, p. 11: «La intertextualidad es […] el mecanismo propio de la lectura literaria. En efecto, sólo ella produce la
Hemos dicho ya, en el capítulo destinado a hablar de su legado, que, en el caso de Lacan, su enseñanza oral ocupa mucha mayor extensión que su enseñanza escrita. Mientras Freud sacaba provecho de las horas libres que le dejaba la práctica clínica para la redacción de sus investigaciones, para la construcción de una obra, Lacan, por el contrario, preparaba con entusiasmo sus clases, estimulado por un auditorio que, a partir de los años sesenta, fue muy numeroso y, en conjunto, de gran calidad. El estilo de Lacan, según Marcelle Marini, sigue la tradición de los oradores latinos y de los sermones del siglo XVII, caracterizado por una argumentación densa y un uso retórico que busca persuadir para convencer. Es la tradición de los moralistas. Un ejemplo de ello es el uso frecuente de aforismos, destinados al propósito de abrir la oreja de la doxa a un saber nuevo y verdadero que Lacan se dispone a transmitirles: «la mujer no existe», «no hay relación sexual», son algunos de ellos. Son condensaciones de sentido cuyo efecto es despertar la conciencia del oyente con la finalidad de que abandone su estado de letargo. La semejanza con Sócrates es evidente, así como la lejanía con Freud, que llegó a imponer que, en los congresos de psicoanálisis, no se debatiera tras las presentaciones y se evitara, con este proceder, la verborrea infructuosa. Jean-Claude Milner considera, por este motivo, que los Écrits constituyen propiamente la obra de Lacan, pues están destinados al público de psicoanalistas o de pensadores ilustrados que ya están bien dispuestos a entrar en las dificultades del texto lacaniano. Se trata de un público lector al que no resulta necesario convencer en lo fundamental. Estos lectores ya introducidos saben, desde antes de su adquisición, lo que pueden encontrar en el libro. Los Écrits son para los iniciados en el

significancia, mientras que la lectura lineal, común a los textos literarios y no literarios, no produce más que el sentido.»  

133 MARINI, Marcelle. Op. cit. p. 129: «[…] el conjunto de la escritura lacaniana se sitúa en la gran tradición oratoria. La estructura de las frases es la de los discursos latinos, de los sermones y de los discursos de la prédica del XVII: largos “periodos” oratorios con subordinados a la cabeza, entrecortados por arranques impetuosos y sostenidos por comparaciones largamente desarrolladas. He aquí, pues, el desfasaje cultural por el cual sus textos son difíciles para los lectores de hoy. Lacan tiene la forma de escribir de su educación de los jesuitas, pero también de sus gustos personales. La argumentación suele ser densa, conforme al arte de la casuística y debe abarcar el conjunto de los puntos de vista, al mismo tiempo que el estilo debe persuadir para convencer. Incluso las inversiones paradójicas pertenecen, en parte, a este modelo cultural. […] Pero no se puede olvidar la influencia de la frase alemana que viene a sostener y a contrarrestar a la vez la tradición latino-francesa. En fin, es verdad que Lacan quiere también “retorcerle el pescuezo” a la retórica. Toma entonces de Mallarmé las rupturas sintácticas pero sobre todo la práctica de la elipsis: la supresión de palabras o de miembros de la frase que soporten la continuidad del sentido. ¿Es por eso poeta? Ese es otro asunto.»  

psicoanálisis y, en concreto, para los partidarios de la orientación que le imprime Lacan. El seminario, en cambio, está destinado, según Milner, a combatir la ignorancia de la opinión, a despertar al auditorio a una verdad que se esconde bajo las apariencias, y por este motivo su tono se inclina a menudo hacia el sermón y su estilo está impregnado de figuras retóricas útiles a los fines de la captura de la atención y la persuasión.\textsuperscript{135} M. Marini escribe con acierto: «Lacan declama, bosqueja cuadros capaces de sacudir la imaginación para convertir mejor, apostrofa, lanza imprecaciones; después, en el momento adecuado, deja aparecer, a lo lejos, el resplandor fugitivo de una esperanza. Él, que echa pestes contra el afecto, se sirve de todos los registros aptos para suscitar las más violentas emociones con el fin de que su mensaje penetre.»\textsuperscript{136} No es del todo cierto que, como escribe M. Marini, Lacan eche pestes contra el afecto. El psicoanalista distingue, como Freud, entre los sentimientos (amor, odio), a los que considera tan engañosos como la palabra, y los afectos, que son un índice de lo real, tal como veremos, más adelante, en el comentario del seminario de la angustia.


3. La presencia de Oriente

Em recordo, a aquest propòsit, d’una història que concerneix Kobori-Eushin. Per complimentar-lo d’haver acreditat un gust tan perfecte en la tria de les seves col.leccions, els seus deixebles li deien: «Cada peça és tan bella, que ningú no pot estar-se d’admirar-la. Això prova que teniu més bon gust que Rikiu, perquè no hi ha una persona entre mil que pugui apreciar la seva col.lecció.» A la qual cosa Eushin respongué tristament: «Això és la prova de la meva vulgaritat. El nostre gran Rikiu tenia l’audàcia de no amar sinó els objectes que li agradaven personalment, mentre que jo, inconscientment, em lliuro al gust de la majoria. Tanmateix, no hi ha sinó un Rikiu entre mil mestres de te.»

---

3.1. Freud y Oriente


Hallé la más amistosa acogida en la bella, libre y generosa Inglaterra. Aquí vivo ahora, como huésped bien visto, y he cobrado el aliento, pues aquella opresión se ha quitado de mí y ahora vuelvo a tener permitido hablar y escribir –casi estuve por decir: pensar– como quiero o debo.\footnote{139}{Ibidem, p. 55.}
A pesar de que su curiosidad por las lejanas regiones asiáticas se afianzaría un poco con el correr del tiempo, el único Oriente por el que Freud se interesó, y ello desde muy temprano, fue el Oriente antiguo, de manera muy particular por la desaparecida civilización egipcia.140 Bien al contrario, el Oriente del sureste asiático no lograría despertar su deseo sino de manera muy leve. Ni siquiera la influencia de un venerado amigo, el escritor francés y premio Nobel de literatura en 1916 Romain Rolland, alcanzó a movilizar en el psicoanalista vienes un interés decidido por estos universos distantes en tantos aspectos. El autor de La vie de Ramakrishna. Essai sur la mystique et l’action et de l’Inde vivant (1930) 141 fue uno de los grandes impulsores del conocimiento de la cultura y de lasreligiones de la India en Europa durante la primera mitad del siglo XX, pero, en el caso de Freud, las culturas asiáticas resultaron un estímulo demasiado tardío, y posiblemente también prematuro, para que no le resultaran lejanas y extrañas. Más bien, como veremos, Freud actuó, en relación a las sugerencias de Romain Rolland, con reticencias y prudencia defensiva. 142 A continuación, presentamos una selección de las obras de Freud en las que, por distintos motivos, esa impronta oriental resulta más notoria:

La interpretación de los sueños (1900)143

¿Acaso es posible pensar que Freud hubiera sido capaz de plantearse la posibilidad de descifrar los sueños como una estructura de lenguaje, sujeta a una representación en letras y a una gramática, de no habersele anticipado el impulso y la inspiración de Jean-François Champollion,144 uno de sus más notables predecesores en las investigaciones lingüísticas?145 El ilustre egiptólogo francés había descubierto la clave que hacía posible la lectura de las viejísimas letras de la tierra del Nilo, unos signos gráficos que habían

140 No entraremos aquí en la consideración crítica de la denominación «Oriente» para designar a una heterogeneidad de culturas cuyo único común denominador es el de estar sujetas a un significante que se opone al de «Occidente».
144 El descubrimiento de Jean-François Champollion (1790-1832) ha quedado registrado para la historia en las dos obras siguientes: Lettre à M. Dacier relative à des hiéroglyphes phonétiques (1822) y Précis du système hiéroglyphique des anciens (1824). Estas obras anteceden en más de medio siglo a la Interpretación de los sueños.
145 Como se ve, no consideramos los descubrimientos de Freud como algo completamente ajeno al campo de esta disciplina científica.
permanecido ilegibles durante siglos y que pertenecían a una lengua tiempo ha exinguída y olvidada. Del mismo modo que podemos afirmar que es gracias a Champollion que la lengua del antiguo egipcio salió de la mudez y «volvió a hablar» durante la segunda década del siglo XIX, podemos decir también que debemos a Freud la hazaña de que el sueño fuera descifrado y su texto pudiera ser «leído» justo en el umbral del siglo XX.

Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci (1910)\textsuperscript{146}

Con el fin de sostener su hipótesis en relación a las peculiaridades de la personalidad humana de Leonardo, Freud hace uso de un recuerdo infantil que el pintor italiano había dejado consignado por escrito. Uno de los elementos de su argumentación halla sustento en ciertas consideraciones derivadas de un jeroglífico egipcio.

Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas (1910)\textsuperscript{147}

En este artículo, que recibió unas puntualizaciones críticas de Benveniste en 1956,\textsuperscript{148} Freud trata de fundamentar con un nuevo argumento su hipótesis concerniente a la razón de la presencia de numerosas inversiones en las formaciones del inconsciente (por ejemplo en los sueños). Se trataría de un proceso primario actual que afecta a las cadenas lingüísticas y que se correspondería, al mismo tiempo, con un mecanismo más propio de un estado antiguo de las lenguas. La fuente de Freud era el artículo de Karl Abel «Über den Gegensinn der Urworte» de 1884.\textsuperscript{149} A Freud le sorprenden las inversiones especulares, tanto del sentido como de la cadena fónica, en las formaciones del inconsciente y en los juegos verbales de los niños. Lo atribuye a un rasgo arcaico del lenguaje, de ahí su interés por el artículo de Karl Abel:

En la concordancia entre esa peculiaridad del trabajo del sueño destacada por nosotros y la práctica descubierta por el lingüista en las lenguas más antiguas tendríamos derecho a ver una confirmación de nuestra concepción acerca del carácter regresivo, arcaico, de la expresión de los pensamientos del sueño. Y a nosotros, los psiquiatras, se nos impone como una conjetura insoslayable que comprenderíamos mejor el lenguaje del sueño, y lo traduciríamos con mayor facilidad, si supiéramos más acerca del desarrollo del lenguaje.\textsuperscript{150}

\textsuperscript{147} Freud, Sigmund. «Sobre el sentido antitético de las palabras primitivas». Obras Completas, Op. cit., vol. XI.
\textsuperscript{148} Benveniste, Émile. «Remarques sur la fonction du langage dans la découverte freudienne». La Psychanalyse, 1 (1956), p. 3-16.
\textsuperscript{149} Abel, Karl. Über den Gegensinn der Urworte. Friedrich: Leipzig, 1884.
Más allá del principio del placer (1920)\textsuperscript{151}

En este trabajo fundamental, Freud introduce la hipótesis de la existencia de una pulsión de muerte. A fin de bautizar el nuevo concepto, y a sugerencia de la psicoanalista inglesa Barbara Low, toma prestado uno de los conceptos centrales del budismo, el de «nirvana», la meta de la ascesis espiritual de esta religión. En un capítulo posterior comentaremos el papel que juegan Shopenhauer y Nietzsche en la introducción del conocimiento del budismo en la Europa del siglo XIX y principios del XX.

El malestar en la cultura (1930)\textsuperscript{152}

Romain Rolland es el interlocutor implícito de Freud en el primer capítulo de este otro trabajo primordial acerca de la incidencia de la cultura en la vida humana. En las páginas de este escrito, Freud cuestiona la tesis defendida por el escritor francés, según la cual la experiencia mística, tal como es recogida por las religiones hindúes, debe ser considerada el origen del sentimiento religioso. El misticismo será contemplado desde un ángulo más positivo por parte de Lacan, que verá en él una manifestación del goce femenino.

Moisés y la religión monoteísta (1939)\textsuperscript{153}

Esta obra consiste en la hipótesis de Freud relativa al origen de la religión judaica. La argumentación defiende la tesis del origen egipcio de Moisés y del monoteísmo efímero del dios solar Atón durante el reinado del faraón Amenhotep III, en el siglo XIV a.C., como el inicio de las posteriores grandes religiones monoteístas. Tras la muerte del faraón, el politeísmo volvería a renacer en el país del Nilo. Moisés, según la hipótesis de Freud –fundamentada en los trabajos de E. Meyer, Ernst Sellin y otros\textsuperscript{154}–, habría sido un caudillo egipcio al servicio de Amenhotep III. Tras la muerte del faraón, el retorno del politeísmo y el rechazo de la religión monoteísta, este hombre valeroso y un punto fanático habría optado, a fin de compensar la pérdida, por escoger a una minoría judía

\textsuperscript{153} FREUD, Sigmund. «Moisés y la religión monoteísta». Obras completas. Op. cit. vol. XXIII.
\textsuperscript{154} Die Mosesagen und die Lewiten de E. Meyer (1905), Die Israeliten und ihre Nachbarstämme de E. Meyer (1906) y Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte de E. Sellin (1922).
marginada, a la cual convertiría en el «pueblo elegido» por el único dios, como la colectividad humana destinada a constituirse en la depósitaria del legado de la religión de Atón. Un tiempo después del éxodo de Egipto, los fieles seguidores se habrían rebelado contra su exigente caudillo y le habrían dado muerte. Más tarde, el dios único Atón se fundiría en la región de Meribat-Quadesh, un oasis al sur de Palestina, con el dios volcánico Yahvé. Para nosotros, la cuestión del monoteísmo religioso no carece de importancia, ya que nos disponemos a estudiar, más adelante, los cometarios de Lacan en referencia a una religión que ha sido calificada de atea. Por el momento, seguimos con Freud y sus relaciones con Oriente.

3.1.1. Freud y el Oriente antiguo: Egipto

Uno de los errores de nuestro tiempo consiste en emplear la razón demasiado desnuda, como si los hombres no fueran más que espíritu. Al desear la lengua de los signos que hablan a la imaginación, hemos perdido el más enérgico de los lenguajes.

A menudo nos creemos en la necesidad de buscar la respuesta a un enigma en los lugares más lejanos y remotos en el espacio o en el tiempo. La razón de ello es que nuestra conciencia interpreta lo anómalo y desconocido como distante y extranjero. A ello se añade que sólo lo diferente y diverso nos pone a trabajar, mientras que lo familiar y cotidiano nos adormece. Con la familiaridad, no hay aventura ni viaje, lo que aminorara, sin duda, nuestros trabajos, pero se lleva, también, el goce de la vida. Finalmente, ya concluida la aventura de descubrimiento, caemos a menudo en la cuenta del hecho sorprendente de que la respuesta nunca se apartó de nuestro lado. Mejor dicho, es ahora, tras el viaje, que estamos preparados para reconocerla, finalmente, en el interior del círculo de lo familiar. Pero para llegar al apaciguamiento, que es recompensa de la respuesta, y, al fin, adquirir la capacidad de ver aquello que, aún estando a la vista nos resultaba opaco, no hemos podido ahorrarnos el traje del viaje, ni el dolor de padecer un largo y lento proceso de extrañamiento de nuestras creencias y certezas comunes y heredadas, ni un incomodante alejamiento de nuestras tradiciones.

Los enigmas de la antigüedad fueron, significativamente, la pasión de Freud. En un artículo firmado por Julieta Rudich y escrito con motivo de una exposición,


\[156\] ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emilio*. 94
celebrada en 1999 en el Museo Sigmund Freud de Viena, que consistió en una muestra de la colección de objetos antiguos que habían pertenecido al psicoanalista, la articulista nos regala con dos frases, sorprendentes e iluminadoras, que fueron pronunciadas por el fundador del psicoanálisis en relación a éste su pequeño tesoro de souvenirs. Son las siguientes: «Mis viejos y sucios dioses colaboran en mi trabajo como pisapapeles», la primera, y «[los objetos de mi colección me sirven] para concretar mis ideas volátiles o preservarlas de la desaparición», la segunda.157 A mi entender, estos enunciados, nacidos de la pluma de Freud, logran expresar un cálido y merecido homenaje a la inestimable función de auxilio que brindan las artes plásticas, y las imágenes en general, al ejercicio del siempre árido pensamiento abstracto. Freud, sin duda, necesitaba sus estatuillas, jarrones, anillos, vasijas, escarabados y demás como el aguijón de estímulo que lo hacía andar con pies alados en pos de sus preguntas. O, también, como un breve hospedaje en un oasis. El ascetismo llevado al exceso resulta tan funesto como su contrapartida, la banalización de los placeres. No nos ha sorprendido hallar en el Seminario X. La angustia un pasaje de Lacan en la misma línea del de su antecesor. Haremos mención de él más adelante.158

La cultura egipcia y los descubrimientos arqueológicos fueron para Freud una inagotable fuente de inspiración. Podemos afirmar que el psicoanalista vienés se veía a sí mismo frente a sus pacientes, con una disposición de ánimo similar a la que suponía en un arqueólogo frente al rompecabezas de sus piezas sueltas; al igual que éstos con las capas de sedimentos de la historia, él también trataba de extraer capa tras capa los registros de la memoria del pasado (que no los hechos del pasado). En el primer apartado de El malestar y la cultura, publicado en 1930, el autor nos habla de esta comparación. No deja de señalar, sin embargo, una diferencia notable entre el material del campo de estudio del arqueólogo y el del psicoanalista, pues el primero encuentra sólo restos de algo que fue vivo en el pasado pero que, en el momento actual, es materia muerta; Freud, en cambio, encuentra en la psique inconsciente de sus pacientes el pasado entero, el cual, para su sorpresa, como si de un fantasma viviente se tratara, permanece todavía vivo. Estas «sombras de muertos resucitados» vagan a la espera de una tumba digna. Mientras tanto, nos atormentan. El sujeto actuó en su momento escabulléndose del dolor y la responsabilidad de darles sepultura, eternizando con este

158 En el apartado 4.4., «Primer viaje a Japón: mayo de 1963».

95
proceder el retorno del dolor, la vergüenza y la humillación no reconocidos. Construir la tumba, realizar el duelo, permite el desapego y el olvido. La pretendida desmemoria de la conciencia, en cambio, perpetúa los memorandums infinitos, la veneración a la eternidad sagrada y un culto de la memoria que consume toda la energía del presente y del futuro. He aquí un fragmento de una larga metáfora arqueológica usada por Freud para explicar esta naturaleza de la memoria humana:

Adoptemos ahora el supuesto fantástico de que Roma no sea morada de seres humanos, sino un ser psíquico cuyo pasado fuera igualmente extenso y rico, un ser en que no se hubiera sepultado nada de lo que una vez se produjo, en que junto a la última fase evolutiva pervivieran todas las anteriores. Para Roma, esto implicaría que sobre el Palatino se levantaran todavía los palacios imperiales y el Septizonium de Septimo Severo seguiría coronando las viejas alturas; que el castillo de Sant’Angelo aún mostraría en sus almenas las bellas estatuas que lo adornaron hasta la invasión de los godos, etc. Pero todavía más: en el sitio donde se halla el Palazzo Caffarelli seguiría encontrándose, sin que hiciera falta remover ese edificio, el templo de Júpiter capitolino; y aún éste, no sólo en su última forma, como lo vieron los romanos del Imperio, sino al mismo tiempo en sus diseños más antiguos, cuando presentaba aspecto etrusco y lo adornaban antefijas de arcilla. […] Lo que sí tenemos derecho a sostener es que la conservación del pasado en la vida anímica es más bien la regla que no una rara excepción.159

Freud afirmaba haber leído más libros de arqueología que de psicología. Entre los objetos de la antigüedad egipcia pertenecientes al «arqueólogo del inconsciente» queremos subrayar la presencia de una venda procedente de una momia del año 200 a.c. y de un fragmento de un bajo relieve con jeroglíficos. Egipto fue, para Freud, algo más que un ejemplo de la diversidad cultural con la que sostener la necesaria apertura del pensamiento. La antigua patria del Nilo era el origen de las religiones monoteístas de los pueblos de la cuenca del mediterráneo, y el psicoanalista judío deseaba a toda costa hallar la llave que le permitiera comprender la razón que dio origen a la tradición de ese Gran Padre, único y celoso. Lacan tratará de ir más allá del Edipo… sin prescindir de él.

3.1.2. Descifrar los jeroglíficos y los sueños

En el capítulo primero de La interpretación de los sueños (1989), titulado «La bibliografía científica sobre los problemas del sueño», Freud expone una de las tesis que va a defender en la obra: «En las páginas que siguen demostraré que existe una técnica psicológica que permite interpretar sueños, y que, si se aplica este procedimiento, todo sueño aparece como un producto psíquico provisto de sentido al que cabe asignar un

puesto determinado dentro del ajetreo anímico de la vigilia.» Ya hemos comentado como, a nuestro entender, el precedente del trabajo de desciframiento de Champollion de los jeroglíficos egipcios y el nuevo interés que, gracias a sus logros, la arqueología científica despertó entre el sector de lectores cultos durante la segunda mitad del siglo xx, debieron, a buen seguro, ejercer su impacto en Freud. Una de los resultados relevantes logrados por el egiptólogo fue la distinción que llegó a establecer entre dos tipos de jeroglíficos, unos correspondientes a la escritura de una idea (a los que podemos llamar en propiedad «ideogramas») y otros que corresponderían a una escritura de sonidos, con un funcionamiento similar al de escritura silábica o alfabética (éstos reciben la denominación de «fonogramas» con el fin distinguirlos de los anteriores). Estas dos grafías pueden constituirse también en dos componentes de un mismo jeroglífico complejo. El esclarecimiento del hecho de que unos signos, que semejan aparentemente dibujos, sean paradójicamente letras de una escritura sonora sujeta a un proceso similar al de toda escritura fonética, debió, por fuerza, de constituirse en una pista de valor incalculable para Freud en el momento en que se enfrentaba a la tarea de descifrar los sueños. Lacan, retomará esta huella, pero reemplazará el interés de la escritura arcaica por el estudio de la escritura china y japonesa, dos ejemplos, a diferencia de los antiguos jeroglíficos egipcios, de escrituras vivas en la actualidad. Reproducimos un fragmento procedente de la pluma de Freud, que da cuenta del saber que logra extraer de la antigua escritura, la cual ha sido recuperada tras siglos de silencio:

Pensamientos del sueño y contenido del sueño se nos presentan como dos figuraciones del mismo contenido en dos lenguajes diferentes; mejor dicho, el contenido del sueño se nos aparece como una transferencia de los pensamientos del sueño a otro modo de expresión, cuyos signos y leyes de articulación debemos aprender a discernir por vía de comparación entre el original y su traducción. Los pensamientos del sueño nos resultan comprensibles sin más tan pronto como llegamos a conocerlos. El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante. Supongamos que nos presentan un acertijo en figuras: una casa sobre cuyo tejado puede verse un bote, después una letra aislada, después una silueta corriendo cuya cabeza le ha sido cortada, etc. Frente a ello podría pronunciar este veredicto crítico: tal composición y sus ingredientes no tienen sentido. No hay botes en los tejados de las casas, y una persona sin cabeza no puede correr; además, la persona es más grande que la casa y, si el todo pretende figurar un paisaje, nada tienen que hacer allí las letras sueltas, que por cierto no se encuentran esparcidas por la naturaleza. La apreciación correcta del acertijo sólo se obtiene, como es evidente, cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en remplazar cada figura por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera. Las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y

---

significativa sentencia poética. Ahora bien, el sueño es un *rébus* de esa índole, y nuestros predecesores en el campo de la interpretación de los sueños cometieron el error de juzgar la pictografía como composición pictórica. Como tal, les pareció absurda y carente de valor.

En la última frase hallamos la clave del procedimiento: las imágenes no son representaciones de cosas sino una escritura. Freud funda una nueva manera de leer los textos, una lectura *literal*. Ésta es, sin lugar a dudas, una de las razones por las que el pensamiento freudiano supone un momento de cambio epistemológico en Occidente. Esta inflexión de la lectura debe puntualizarse en dos sentidos; en primer lugar, Freud procede de tal modo que otorga una inusitada importancia a los «restos», al material de residuo que se aloja a la vera del pensamiento serio: los sueños, los olvidos y los lapsus. El descubridor del inconsciente demuestra que es precisamente allí, en esos restos, desmintiendo el escaso o nulo valor que les concedemos a la luz del afecto de insignificancia que tienen la virtud de suscitar en nosotros, donde propiamente yace, para nuestro asombro, el pensamiento significativo. Gracias a ellos podremos leer «nuestro texto», esa telaraña de lenguaje en la que estamos inscritos. En segundo lugar, Freud rechaza la lectura analógica, alegórica, propia de la tradición vigente en el momento de su descubrimiento, para promover, sacándolo del olvido en que se hallaba, un cierto rescate, desde una nueva perspectiva, de una hermenéutica antigua, la de la lectura literal de los textos.

### 3.1.3. El origen egipcio de Moisés

*Moisés y la religión monoteísta*, publicada en 1939, en el ocaso de su vida, es el título de una de las obras más conocidas y polémicas de Freud. En este trabajo, a lo largo del cual indaga el origen de la religión judaica y de la posterior religión cristina, defiende una hipótesis en relación al origen de las religiones monoteístas nacidas en el Próximo Oriente, que afirma que Moisés no era judío sino egipcio de nacimiento. Según el autor, la antigua religión de Atón, impuesta a sus súbditos en el siglo XIV antes de Cristo por el faraón Amenhotep IV y extinguida con la muerte del faraón, un breve lapso de tiempo pasado el cual los egipcios volverían a sus creencias mágicas y politeístas, sería el origen histórico de la hazaña heroica de Moisés, un egipcio que eligió un pueblo de inmigrantes, una tribu de judíos, como destinatario del mensaje del dios monoteísta.

---


162 [Lo cual plantea una realidad experimental de la que la lingüística debería tomar nota.](#)
rechazado. La historia nos enseña que éstos aceptaron a su caudillo, aunque no sin rebelarse contra sus mandatos de manera periódica. Moisés los liberó de Egipto, les dio unas leyes y fundó un nuevo pueblo. Las hipótesis de Freud son arriesgadas y abarcan temas diversos. De ellos solamente vamos a rescatar aquí la importancia histórica que otorga el fundador del psicoanálisis a una religión que defiende de manera enérgica la supresión de todo goce de las imágenes, que rechaza la diversidad de culto, y que somete a sus fieles a un ideal coercitivo y orientado, tanto en la sobreestimación del pensamiento abstracto como en la exigencia de una obediencia exclusiva y celosa. Freud consigna en Egipto el origen de la religión judía, musulmana y cristiana. A continuación, citamos la comparación que establece el psicoanalista vienés entre estas religiones y las orientales (excluyendo la religión de Mahoma). Lamentablemente, el desconocimiento y el desinterés de Freud hacia estas últimas tiene, como una de sus consecuencias, la falta de cuidado de su autor en indicarnos, de manera más precisa, a cuál o a cuáles de ellas se está refiriendo:

De sus limitadas noticias quizá pueda agregar, todavía, que el caso de la fundación religiosa mahometana le parece una repetición abreviada de la judía, como cuya imitación entró en escena. Parece, en efecto, que el profeta tuvo originariamente el propósito de adoptar de manera plena el judaísmo para sí y para su pueblo. La reconquista del grande y único padre primordial produjo entre los árabes una elevación extraordinaria de la conciencia de sí, la cual condujo a grandes éxitos universales, mas, también, se agotó en estos. Alá se mostró mucho más agradecido hacia su pueblo elegido que, en su tiempo, Yahvé hacia el suyo. Pero el desarrollo interior de la religión nueva se detuvo pronto, acaso porque le faltó el ahondamiento causado, entre los judíos, por el asesinato del fundador de la religión. Las religiones orientales, en apariencia racionalistas, son por su núcleo un culto de los antepasados y, por tanto, se detienen en un estado anterior a la reconstrucción del pasado.

3.1.4. Freud y las religiones del oriente lejano: la amistad con Romain Rolland

El Maestro pescaba con caña, nunca con red, y disparaba a los pájaros, pero no a los que reposaban en las ramas de los árboles.

Vivimos en una época muy curiosa [escrito entre 1934 y 1938]. Descubrimos con asombro que el progreso ha sellado un pacto con la barbarie. En la Rusia soviética se han lanzado a la empresa de elevar a unos cien millones de seres humanos, mantenidos en la sofocación, hasta formas de vida mejores. Se tuvo la osadía suficiente para quitarles el “opio” de la religión, y se fue lo bastante sabio para concederles una medida razonable de libertad sexual. Pero, en cambio, se les sometió a la compulsión más cruel, y se les arrebató toda posibilidad de pensar libremente. Con parecida violencia, el pueblo

---

163 Suponemos que alude al budismo, calificado, por ejemplo, de religión positivista por Nietzche en el Anticristo (1888). Véase el apartado 4.7., «El “velo de maya”. Encuentros y desencuentros del budismo con Occidente (segundo interludio)».


italiano es educado para el orden y el sentimiento del deber. Uno se siente casi aliviado de una aprehensión oprimente viendo, en el caso del pueblo alemán, que la recaída en una barbarie poco menos que prehistórica puede producirse sin apuntalamiento en ideas progresistas.\footnote{FREUD, Sigmund. «Moisés y la religión monoteísta». Obras completas. Op. cit., vol. XXIII, p. 52.}

Para Freud, el origen de la religión y la explicación psicológica de su existencia fueron motivo de una pregunta constante, a la que dedicó enormes esfuerzos en razón de su interés por hallar respuestas. Su interrogación, centrada en la religión judía y cristiana, giró siempre en torno a la hipótesis de la añoranza de la protección paterna. El origen de la religión es, según Freud, el amor y el temor al padre. En \textit{Totem y tabú} (1913)\footnote{FREUD, Sigmund. \textit{Totem y tabú}. Obras completas. Op. cit., vol.XIII.} y en \textit{Moisés y la religión monoteísta} (1939) plantea la cuestión del asesinato del gran padre primordial: en el primer trabajo, el del macho celoso y cruel de la horda primitiva (una hipótesis planteada ya anteriormente por Darwin), y en el segundo, el del asesinato de Moisés, el déspota ilustrado que dirigió, en calidad de caudillo, el éxodo de Egipto de los judíos. Si bien se interesó por los trabajos de los antropólogos de fines del xix y de principios del xx que investigaron las religiones «primitivas» \footnote{En \textit{Totem y tabú} Freud menciona la institución del mikado japonés.} –James Jasper Atkinson, William Robertson Smith (1846-1894) en relación al tabú, James George Frazer (1854-1941) en relación al totemismo, y Johann Jacob Bachofen (1815-1887) en relación al reinado de la madre anterior al patriarcado–, apenas rozó la cuestión de las religiones del Lejano Oriente asiático.\footnote{Primal Law de J.J. Atkinson (1903), \textit{The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex} de Ch. Darwin (1871), \textit{Kinship and Marriage} de W.R. Smith (1885), \textit{Lectures on the Religion of the Semites} de W.R. Smith (1894), \textit{Totemism and Exogamy} de J.G. Frazer (1910), \textit{The Magic Art} de J.G. Frazer (1911) y \textit{Das Mutterrecht} de J.J. Bachofen (1861).} Su interés por las llamadas «grandes religiones» quedó limitado a Egipto y a la tradición hebrea y cristiana. Aventuramos la siguiente conjetura: se necesitó que Freud se interrogara primero acerca de los fundamentos de la cultura occidental, que para él arrancan de Egipto y Mesopotamia, así como de la antigüedad griega y romana, para que, tras él, otros pensadores, una vez despejado este primer tramo de camino y siguiendo quizás un orden lógico, pudieran proceder a la apertura de nuevos interrogantes que introdujeran en sus datos a las religiones geográficamente distantes. Quizás, a fin de entender, desde la perspectiva actual, ese momento del proyecto inacabado del pensamiento europeo, convenga hacer memoria de unas palabras de Heidegger: «toda meditación sobre lo que hoy es puede surgir y prosperar, tan sólo si, mediante un diálogo con los pensadores griegos y con su
lenguaje, hunde sus raíces en el fundamento de nuestra existencia histórica. Este diálogo aún está a la espera de ser comenzado. Apenas se encuentra en proceso de preparación, y constituye a su vez la condición para el indispensable diálogo con el mundo del oriente asiático.»

Otro aspecto conocido de Freud es su perplejidad ante el misterio del deseo femenino. Y ahí es donde, a nuestro parecer, podemos situar como aconsejable el acercamiento al entendimiento de las religiones del sureste asiático (el hinduismo, el budismo, el taoísmo), a las que Freud, demasiado centrado en la figura del padre, y al igual que le sucedía con la sexualidad femenina, no supo hallar explicación. Veamos lo que escribe en *El malestar y la cultura*:

¿Qué título tiene este sentimiento [el sentimiento oceánico defendido por Romain Rolland como fundamento del origen de la religión] para ser considerado como la fuente de las necesidades religiosas?

No lo creo un título indiscutible. Es que un sentimiento sólo puede ser una fuente de energía si el mismo constituye la expresión de una intensa necesidad. Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel desperta, tanto más si se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir la protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que –cabe conjeturar– aspiraría a restablecer el narcissismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano. Con claros perfiles, sólo hasta el sentimiento del desvalimiento infantil uno puede rastrear el origen de la actitud religiosa. Acaso detrás se escuda todavía algo, más por ahora lo envuelve la niebla.

Me quiere parecer que el sentimiento oceánico ha entrado con posterioridad en relaciones con la religión. Este ser-Uno con el Todo, que es el contenido de pensamiento que le corresponde, se nos presenta como un primer intento de consuelo religioso, como otro camino para desconocer el peligro que el yo discierne amenazándole desde el mundo exterior. Vuelvo a confesar que me resulta muy fatigoso trabajar con magnitudes apenas abarcables. Otro de mis amigos, a quien un insaciable afán de saber ha esforzado a realizar los experimentos más insólitos, terminando por convertirlo en un sabiolotodo, me asegura que en las prácticas yogas, por medio de un extrañamiento respecto del mundo exterior, de una atadura de la atención a funciones corporales, de modos particulares de respiración, uno puede despertar en sí nuevas sensaciones y sentimientos de universalidad que él pretende concebir como unas regresiones a estados arcaicos, ha mucho tiempo recubiertos por otros, de la vida anímica. Ve en ellas un fundamento por así decir fisiológico de muchas sabidurías de la mística. Aquí se ofrecerían sugerentes nexos con muchas modificaciones oscuras de la vida anímica, como el trance y el éxtasis. Sólo que a mí algo me esfuerza a exclamar, con las palabras del buzo de Schiller:

> «Que se llene de gozo
Quien respire aquí, en la sonorada luz.»

Es sabido que el interlocutor de Freud en este texto es Romain Rolland (al que no hay que confundir con el «sabiolojodo» también evocado), al que dirige, en las líneas de

inicio, un sincero y cálido homenaje, al tiempo que resalta, con admiración, su talla humana. Pero a pesar del indudable tono de elogio empleado, Freud no va a ceder ni un ápice, ni tampoco va a hacer concesiones de ninguna clase, en relación a la posición que adopta frente a la tesis defendida por el escritor, que pretende que aquello que funda la religión es la experiencia de un *sentimiento oceánico* de fusión con el todo. Citemos en primer lugar el encomio de Freud al escritor:

Uno no puede apartar de sí la impresión de que los seres humanos suelen aplicar falsos raseros; poder, éxito y riquezas es lo que pretenden para sí y lo que admiran en otros, menoscabando los verdaderos valores de la vida. Mas en un juicio universal de esa índole, uno corre el peligro de olvidar la variedad del mundo humano y de su vida anímica. En efecto, hay hombres a quienes no les es denegada la veneración de sus contemporáneos, a pesar de que su grandeza descansa en cualidades y logros totalmente ajenos a las metas e ideales de la multitud. Se tendería enseguida a suponer que sólo una minoría reconoce a esos grandes hombres, en tanto la gran mayoría no quiere saber nada de ellos. Pero no se puede salir del paso tan fácilmente; es que están de por medio los desacuerdos entre el pensar y el obrar de los seres humanos, así como el acuerdo múltiple de sus mociones de deseo.172

Y aún citaremos otra apología, pues la verdad es que la alta estimación en que Freud tenía al escritor, o, quizás, las palabras con las que la expresa, llegan incluso a causarnos sorpresa. Freud admiraba en él su afán por el pacifismo y su defensa del amor, una barquichuela frágil y expuesta en todo momento al embate de las olas y su fuerza destructiva. El psicoanalista era de naturaleza escéptico y un obstinado galanteador de la verdad, una diosa con pocos pretendientes. El hecho de haber tenido la osadía de afirmar que en el ser humano habitan fuerzas destructivas le había supuesto, al portador de tan malas nuevas, el tener que afrontar el rechazo y la hostilidad. Quizás Romain Rolland representó para Freud, además del literato en quien admirar al talento que ha alcanzado la celebridad (sin duda el vienes amaba la escritura y ansiaba la fama del escritor), el raro privilegio de haber podido conocer a uno de esos escasos seres en los que el escéptico encuentra apoyo a pesar de los desengaños, una luz de esperanza con la que sostener, con todo y a pesar de todo, el afán de devolver la alegría de vivir a sus pacientes:

¡Hombre inolvidable! ¿Por qué trabajos y sufrimientos no habrá pasado usted para elevarse a semejante altura de humanidad?

Muchos años antes de que lo viera personalmente, yo lo veneraba como artista y apóstol del amor entre los seres humanos. Yo mismo adhiero a este último, no por motivos sentimentales ni por exigencia de un ideal, sino por sobrias razones económicas: no he podido menos que declararlo tan indispensable como la técnica para la conservación de la especie humana, dadas nuestras disposiciones pulsionales y el mundo que nos circunda.

---

172 Ibídem, p. 65.
Cuando al fin lo conoci a usted personalmente, me sorprendió hallar que supiera tener en tan alta estima al vigor y la energía, y que se encarnara en usted una fuerza de voluntad tan grande.\textsuperscript{173}

De modo que es bajo el efecto de la transferencia admirativa por el escritor y ensayista francés, autor de numerosos libros donde habla y recrea las religiones de la India, que Freud se interesa por las religiones del sureste asiático. Con todo, no comparte las aspiraciones místicas del escritor. Lo interesante del fragmento de \textit{El malestar en la cultura} que hemos reproducido es que Freud ya enuncia allí tímidamente una posible modalidad de goce (\textit{jouissance}, en el término acuñado por Lacan) anterior al amor al padre y a la sujeción a la ley paterna, un goce «místico» silencioso nacido bajo el influjo de la relación primera con la madre. Lacan, retomando el interrogante donde Freud lo dejó en suspenso, va a decir que el goce femenino, mejor dicho, una parcialidad del goce de la mujer, escapa al goce fálico, éste último limitado, regido por la ley. Y para el enunciado de esta hipótesis se requería, quizás, del apoyo de un cierto pasaje por la experiencia de las religiones del Extremo Oriente, que también enuncian el no-todo externo a la ley de las religiones patriarcales que fundan Occidente. Entre ellas destaca el hinduismo, sin alcance universal, y el budismo, nacido del anterior y destinado a cruzar las fronteras nacionales.

\subsection*{3.1.5. Freud y la meta espiritual del budismo. Avatares del \textit{principio del nirvana} freudiano}

Este término fue acuñado por la psicoanalista inglesa Barbara Low (1877-1955).\textsuperscript{174} Esta lo tomó a su vez de Shopenhauer. Freud hace uso de este término en \textit{Más allá del principio del placer} (1920) para definir la satisfacción de la pulsión de muerte, la ligazón problemática del placer con la destructividad. La pulsión, sometida al \textit{principio de nirvana}, trata de lograr el grado de excitación más cercano a cero. El otro principio que Freud se ve obligado a introducir como modificación del anterior, el \textit{principio de constancia}, conduce, en cambio, al aparato psíquico hacia el grado máximo de estabilidad sin obligarle a llegar al punto de extinción completa de la tensión. A pesar de cierta ambigüedad presente en el texto, el principio de nirvana tendría un

\begin{itemize}
\item \textsuperscript{173} Carta a Romain Rolland, Viena, Bergasse 19, 29 de enero de 1926. En: \textit{Freud, Sigmund. «A Romain Rolland». Obras completas. Op. cit., vol. XX, p. 269.}
\end{itemize}
funcionamiento más radical. De todos modos, lo importante es que Freud señala la existencia de una satisfacción total, que consistiría en el vaciado extremo de la excitación. En este sentido, por el hecho de ir más allá de la homeostasis a la que obliga la obediencia al principio de placer, el principio de nirvana se le impone a su pensamiento como una pulsión que conduce al sujeto hacia el deseo de morir. La vida requiere de la tensión.

Según los psicoanalistas franceses Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, en el budismo el término «nirvana» designa la «extinción» del deseo humano, la aniquilación de la individualidad, un intento de fundirse en el alma colectiva, de alcanzar un estado estable y definitivo de quietud y felicidad perfectas.175

Esta idea del nirvana procede del pensamiento de Schopenhauer y de Nietzsche, dos autores que, tal como comentaremos en un apartado subsiguiente, se interesaron por el budismo. De modo general, los pensadores occidentales usan el pensamiento budista como espejo de interlocución, pero las reflexiones carecen a menudo de virtud propiamente dialéctica. En primer lugar, realizan una interpretación demasiado superficial de este difícil concepto de la doctrina budista. El «nirvana» no consiste en una aniquilación sino en una entrada en otro modo de ser. Se trata de una transformación radical y definitiva de la sustancia del goce pero no de una destrucción de la vida. Similar a un sumi-é en blanco y negro frente a un quimono de colores.

Por otro lado, tanto Shopenhauer como, por consiguiente, Barbara Low, hacen referencia al budismo originario, al theravada o hinayana. También el hinduismo de Romain Rolland es cercano al theravada. Lacan, por el contrario, de igual modo que Heidegger, muestra un mayor interés por China y por Japón, de manera que tiene un acceso preferente al budismo posterior (nacido de un cisma con el theravada que tuvo lugar alrededor del siglo I), el mahayana o «budismo del norte», un movimiento que se extendió y enraizó en el Tibet, China, Corea y Japón. El concepto de «nirvana» del budismo mahayana es quizás, si cabe, todavía más irreconciliable con ese uso tan exclusivo que hace de él Freud en su concepción teórica de la pulsión de muerte. O quizás no sea así, y debamos atender con más detalle a la «extraña» sanación que nos promete. Volveremos a estas consideraciones más adelante.176

176 VÉASE EL APARTADO 4.12.2. «UN RECORRIDO DISTINTO POR LAS VÍAS DE EROS». 104

Creo que quienes tal piensan y se muestran dispuestos a una renuncia perenne porque lo apreciado no acreditó su perdurabilidad se encuentran simplemente en estado de duelo por la pérdida. Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, expira de manera espontánea. Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituirnos los objetos perdidos por otros que sean, en lo posible, tanto o más apreciables. Cabe esperar que con las pérdidas de esta guerra no suceda de otro modo. Con sólo que se supere el duelo, se probará que nuestro alto aprecio por los bienes de la cultura no ha sufrido menoscabo por la experiencia de su fragilidad. Lo construiremos todo de nuevo, todo lo que la guerra ha destruido, y quizá sobre un fundamento más sólido y más duraderamente que antes.\(^{177}\)

Tal como hemos explicado en el capítulo anterior dedicado a la relación de Freud y el Oriente, el fundador del psicoanálisis mostró un vivo interés por la cultura del antiguo Egipto. Dejando a un lado este ámbito claramente circunscrito geográfica e históricamente a las tierras del Nilo, a las religiones asiáticas sólo les dedicó un atisbo de escepticismo prudente, el cual quedaba muy lejos del entusiasmo y creciente interés que las religiones y el pensamiento oriental despertaban en algunos de sus contemporáneos. La posición y el alcance de la comprensión de Freud en estos temas se ponen de manifiesto tanto en *El malestar de la cultura* (1930) como en sus intercambios epistolares con el escritor Romain Rolland. De ello ya hemos hablado sucintamente en el capítulo anterior.

Lacan, por el contrario, se interesará tanto por la cultura india y sus religiones como, sobre todo, por las culturas del extremo Oriente: Japón y, muy en especial, China. De la mano del psicoanalista francés se opera, de este modo, una apertura a nuevas e inexploradas vías en el campo de referencias del psicoanálisis. Éstas, a su vez, no dejan de poner de manifiesto las nuevas encrucijadas históricas del siglo XX y los efectos de crisis y perplejidad desencadenados por las dos guerras mundiales. La prontitud con que Lacan trata de responder a estos acontecimientos en los primeros años de la década de los cincuenta no constituye en absoluto un caso aislado. En su caso, la respuesta queda reflejada en la urgencia con que toma a su cargo la responsabilidad de una renovación de los fundamentos del psicoanálisis –los cuales, a su entender, habían perdido el norte del descubrimiento freudiano–, y en la insistencia obstinada con que defiende la necesidad de acometer la tarea de recuperación de la función de la palabra. Como decíamos, el empeño mostrado constituye más bien un caso más entre los de otros muchos intelectuales, escritores y artistas que manifestaron su horror ante la vida mecanizada y vacía del mundo moderno, devenida prisionera del discurso científico-tecnológico y de la ley del mercado. Tras sufrir el súbito despertar de la conciencia a la realidad de este empobrecimiento de la vida humana, propugnan la necesidad de un cambio de rumbo que no debe dejar intoxicados los fundamentos de la cultura. El individualismo egoísta es visto como la cárcel de la soledad del hombre. Eliot escribe: «Pensamos en la llave, cada cual en su prisión/pensando en la llave, cada cual confirma una prisión».178 La experiencia de las guerras mundiales y de los campos de extermino

---

habían puesto de manifiesto la barbarie a la que paradójicamente conduce, no la falta de «civilización», los supuestos bárbaros a la antigua, sino la enajenación moderna del hombre, los nuevos bárbaros «educados», transformados en cosa u objeto de mercancía en el grandioso mercado del capital. De ahí que Lacan escriba, para su *Discurso de Roma*, lo siguiente: «Esta renovación tomaba asimismo de la historia demasiado sentido para que él [Lacan] por su parte no rompiera con el estilo tradicional que sitúa el “informe” entre la compilación y la síntesis, para darle el estilo irónico de una puesta en tela de juicio de los fundamentos de esa disciplina [el psicoanálisis].»

Existe una serie de disparidades interesantes entre Freud y Lacan. Tienen que ver con su distinta personalidad y formación, pero también con el cambiante movimiento general de la historia del pensamiento europeo. En primer lugar, en relación a la inclusión del psicoanálisis en la ciencia. Mientras el primero se creyó en un principio autorizado a situar el psicoanálisis en el discurso de las ciencias de la naturaleza y, paulatinamente, acabó desengañándose de la idoneidad de semejante empeño, Lacan partió ya de esa decepción alumbradora, y, en consecuencia, trató desde un inicio de ubicar un lugar para el psicoanálisis en el interior de las nuevas ciencias humanas o sociales; al mismo tiempo, intentaba situar a las mismas ciencias humanas o sociales en un nuevo discurso de la ciencia más amplio, que incluyera en su seno, como un subconjunto, a las ciencias de la naturaleza y a su metodología. En cuanto a Oriente, Freud se interesó por el Oriente antiguo y próximo, y Lacan por el Oriente con una larga historia de cultura, pero no extinto (no hay que excavar en el pasado como en la arqueología freudiana), sino plenamente vivo en los países de Asia oriental. Por último, en cuanto al arte, mientras Freud era de gustos clásicos, la curiosidad de Lacan se orientó enseguida y con gran decisión en pos de la brújula marcada por los movimientos de vanguardia.

Ante la relativa abundancia de material de referencias a Oriente en general, hemos optado por seleccionar dos testimonios documentales de la influencia del pensamiento asiático en el pensamiento de Lacan durante su primer período de

---

180 Acerca de la necesidad de actualizarse con la época, en 1953, Lacan, con su peculiar estilo barroco, escribe lo siguiente: «Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época. Pues ¿cómo podría hacer de su ser el eje de tantas vidas aquel que no supiese nada de la dialéctica que lo lanza con esas vías en un movimiento simbólico? Que conozca bien la espiral a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel, y que sepa su función de intérprete en la discordia de los lenguajes. Para las tinieblas del mundus alrededor de las cuales se enrolla la torre inmensa, que deje a la visión mística el cuidado de ver elevarse sobre un bosque eterno la serpiente podrida de la vida». Ibídem, p. 309.
enseñanza. Estos testimonios tienen el mérito de indicarnos cuáles fueron algunos de los intermediarios de esta influencia. Se trata del extenso poema *The Waste Land* del poeta americano nacionalizado inglés T.S. Eliot (Missouri, 1888 - Londres, 1965), del que hablaremos primero, y de la impronta de Oriente, así como de la nacida a partir del contacto directo con alumnos japoneses, chinos y otros asiáticos, en la obra del filósofo alemán Martin Heidegger (Messkirch, 1889 - Friburg, 1976). Antes, sin embargo, haremos una breve reseña general del interés de Lacan por la cultura china y la cultura japonesa.

### 3.2.1. El interés de Lacan por la cultura china

También los cambios felices llegan a menudo de un modo que, en el primer momento, nos parece extraño.¿

«Me di cuenta de algo, y es que quizá sólo soy lacaniano porque en otro tiempo estudié chino», afirma Lacan durante una sesión de su seminario, el 20 de enero de 1971.¿ Una confesión muy precisa de la deuda contraída y, reconocida con el tiempo, por parte del psicoanalista francés con esta cultura del Extremo Oriente. Son centenares las alusiones de Lacan a la cultura tradicional de China. Durante la ocupación alemana había estudiado chino en la Escuela de Lenguas Orientales con Paul Demiéville (1894-1979).¿ En el *Seminario IX. La identificación*, la escritura china le sirve de apoyo para la teorización del concepto del *einziger zug* (rasgo unario) de Freud.

En 1969, Lacan volvió a sumergirse en su antigua pasión por el chino y los pensadores de la China antigua. En esos años propone a François Cheng, profesor de la universidad Paris VII y del Instituto Nacional de Lengua y Civilización Oriental, trabajar semanalmente el *Tao Te King*, la célebre obra de Lao Tse. Este trabajo, interrumpido en 1973 por voluntad de Cheng, que necesitaba disponer de tiempo para la escritura de un libro, manifiesta sus efectos en las últimas elaboraciones de Lacan en referencia a lo real y los nudos borromeos. La antigua civilización China y los matemáticas absorben la atención del analista durante el último tramo de su enseñanza. Con Cheng estudia a Confucio y Mencio, examina los textos taoístas y el tratado de pintura del

---

183 Más adelante nos referiremos con mayor extensión a este especialista en budismo.
siglo XVIII de Shitao (1642-1707). Además, no abandona nunca el interés por el zen (chan en chino).

Tal como comentaremos más adelante, a pesar de esta pasión por la antigua civilización china, desestimó la oportunidad que se le brindó de visitar la República Popular de Mao Zedong.

3.2.2. El interés de Lacan por la cultura japonesa

Pero lo que de un modo preciso y cuidadoso es dado a leer es que no hay nada ahí que leer; se encuentra de nuevo aquí [en el bunraku, teatro de marionetas japonés] esa exención de sentido que apenas podemos comprender, ya que, entre nosotros, atacar el sentido es esconderlo o invertirlo, pero jamás ausentarlo.

Las referencias a Japón y su cultura son mucho menos frecuentes. Esparcidas aquí y allá a lo largo de los Escritos y El seminario, cobran, sin embargo, una importancia singular en los años 1963 y 1971 en ocasión de sus dos viajes a Japón. El «descubrimiento» de Japón es especialmente importante en 1971, aunque en el presente estudio nos vamos a limitar a los efectos del primer viaje del año 1963 en el seminario La angustia. La singularidad de la lengua y de la escritura japonesas subyugaron a Lacan. Algo que también logró el peculiar refinamiento cortés del lazo social japonés. A la vuelta de su segundo viaje tratará de definir una modalidad específica del semblante en este lazo, así como la cosa japonesa, que nombra, para su autor, una modalidad de goce inaccesible al sujeto occidental. Como afirma uno de sus traductores al japonés, T. Sasaki, el país del sol naciente es, para Lacan, el país de los semblantes y de la escritura.

En esta mirada a Japón, Lacan sigue la estela de dos de sus contemporáneos. La de Alexandre Kojève, su antiguo maestro en relación a la obra de Hegel, que había viajado al archipiélago en dos ocasiones con anterioridad a los viajes de Lacan, y ya había destacado en esa ocasión el esnobismo (son sus palabras) característico del vínculo social en Japón, y la del semiólogo francés Roland Barthes, autor del libro L’empire des signes, publicado en 1970, cuya temática es la cultura y la sociedad.

---

japonesa, vista con los ojos de una peculiar lectura semiótica. Citemos, con el fin de concluir este apartado, el fragmento inicial de esta obra, que no se ha librado de la respuesta crítica, en especial, de la procedente de los lectores japoneses y de la de los estudiosos de Japón:

¿Por qué el Japón? Porque es el país de la escritura: de todos los países que el autor ha podido conocer, el Japón es el único en el que ha encontrado el trabajo del signo más cercano a sus convicciones y a sus fantasmas o, si se prefiere, el más alejado de los disgustos, las irritaciones y las negaciones que suscita en él la mediocridad occidental. El signo japonés es fuerte: admirablemente regulado, dispuesto, fijado, nunca se naturaliza o se racionaliza. El signo japonés está vacío: su significado huye, no hay dios, ni verdad, ni moral en el fondo en estos significantes que reinan sin contrapartida.\textsuperscript{188}

Las afirmaciones occidentales siempre dan ocasión a un eco de perplejidad en los japoneses, que se interrogan, a raíz de la obra de Lacan y Barthes, por el motivo que impulsa a tantos pensadores, entre otras cosas, a una concentración del interés en explicar la peculiaridad japonesa en virtud de su escritura, cuando lo cierto es que los japoneses carecieron durante muchos siglos, en concreto hasta el siglo VI, de cualquier tecnología de la misma. ¿Se ha de entender como una de las «cesuras» o «discontinuidades» de Foucault? Dejamos esta pregunta para trabajos posteriores.\textsuperscript{189}

3.2.3. Oriente y Occidente: la gran dualidad

Els taoistes expliquen que en el gran començament del No-començament, l’Esperit i la Matèria lliuraren un combat mortal. A la fi, l’Emperador Groc, el Sol del Cel, triomfà de Shuhung, el dimoni de les tenebres i de la terra. El Tità, en la seva agonia, colpejà amb el cap la volta solar i va esmicolar la cúpula de jade blau. Els estels perderen llurs nius, la lluna errà sense esma pels abismes deserts de la nit. Desesperat, l’Emperador Groc cercà per tot algú per aparir el cel. No cercà debades. De la suor oriental va sorgir una reina, la divina Niuca, amb una corona de banyes i una cua de dragó, resplendent en la seva armadura de foc. Ella soldà els set colors de l’iris en la seva caldera màgica i reedificà el cel xinès. Però Niuca va oblidar el tapar dues petites clivelles del firmament blau. Així començà el dualisme de l’amor –dues ànimes que roden a través de l’espai i no reposen fins que s’ajunten per completar l’univers.\textsuperscript{190}

Uno de las pasiones del siglo XIX fueron los estudios comparados. Ya en el XVIII William Jones (1746-1794), y luego en el siglo XIX Franz Bopp (1791-1867), habían defendido la existencia de una lengua originaria común a todas las lenguas europeas y parte de las asiáticas. Se trataba del indoeuropeo, una lengua que habría existido en el

\textsuperscript{188} BARThES, Roland. \textit{Op. cit.} p. 3.
\textsuperscript{189} SASAKI, Takatsugu; WAKAMORI Eiju. «Nihonteki shôchô chitsujo to bungaku [El orden simbólico japonés y la literatura]». \textit{Eureka}, 12 (diciembre 1986).
siglo IV a.C. y que más adelante habría sufrido un proceso de fragmentación en lenguas tan diversas como las germánicas, las románicas y el sánscrito. Conocemos a qué catástrofes para la humanidad condujo el uso político de esa idea, que desembocó en la locura ética y sus ideales paranoicos de dominio y de exterminio de los pueblos no arios. La mezcla adquirió el cariz ideológico de algo impuro e insoportable.191

Locuras aparte, estos descubrimientos de parentesco lingüístico suscitaron el interés de muchos investigadores, escritores y creadores por la cultura de la India, con gran parte del legado de la cual se reconocía ahora un común origen. Algunos de los filólogos del movimiento romántico del siglo XIX creyeron poder localizar en el pasado del subcontinente indio una Ursprache (lengua fundamental), una antecesora de la dispersión de lenguas en las que se escindió el indoeuropeo. El fragmento que presentamos abajo, los últimos versos de The Waste Land de Eliot, con su batiburrillo de lenguas, es más que elocuente al respecto:

A la orilla me senté
a pescar de espaldas a la árida llanura
¿poderé al menos mis tierras en orden?
El Puente de Londres se cae se cae se cae
Poi s’avose nel foco che gli affina
Quando fiam uti chelidon — oh golondrina golondrina
Le Prince d’Aquitaine à la tour abolie
con estos fragmentos a salvo apunté mis ruinas
Sea, pues, que habré de obligaros. Híeronimo está furioso otra vez.
Shanti shanti shanti192

El poeta yuxtapone a los versos en inglés un fragmento en italiano del Purgatorio de Dante, otro en latín perteneciente a Pervigilium Veneris (La vigilia de Venus), poema anónimo del siglo II, y otro en francés del soneto «El desdichado» de Gérard de Nerval (1808-1855). A continuación hace su aparición el sánscrito, con el fragmento de «la parábola del trueno» de las Upanishad para trazar el último compás del poema. Son

191 De la pluma de Sir William Jones, contamos con el espléndido comentario siguiente, el cual, a nuestros ojos, realiza el valor de su empresa personal en relación a la apertura de nuevos horizontes de pensamiento en ese ya lejano momento de la historia. Aparece citado en el prólogo escrito por James W. Heisig para la traducción de una obra de la escuela de Kioto, Keiji Nishida: «Algunos hombres nunca han oído hablar de los escritos asiáticos y otros jamás se convencerán de que haya algo de valor en ellos. A todos nos encanta excusar o encubrir nuestra ignorancia y rara vez estamos dispuestos a permitir alguna excelencia más allá de los límites de nuestros propios logros, igual que los salvajes, que imaginaron que el sol salía y desaparecía sólo para ellos y no podían imaginar que las olas que rodeaban su isla dejaran coral y perlas en cualquier otra playa.» NISHIDA, Keiji. La religión y la nada. Trad. de Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999. Estas palabras pertenecen a su obra A Grammar of the Persian, del año 1771.
restos fragmentados de múltiples voces suplicando renacer más allá de la banalidad del mundo contemporáneo; residuos a la deriva de una antigua comunidad perdida y añorada, como la 
*Ursprache*, o el anhelo de unión mística y trascendente. No queremos dejar de señalar aquí como el largo poema de Eliot siguió inspirando el pensamiento de Lacan a lo largo de muchos años. Nos atreveríamos a afirmar que la idea de una comunidad primera ubicada en Asia central, que habría generado por un lado el Occidente cristiano y germano y, por el otro, el Oriente budista, está presente en las líneas de la siguiente cita del seminario X:

No hay psicología oriental. Gracias a Dios, hoy día se va directo a Japón por el Polo Norte, lo cual tiene la ventaja de hacernos sentir que muy bien podría considerarse una península de Europa. Lo es, en efecto, se lo aseguro, y un día verán ustedes aparecer, se lo predigo, a algún Robert Musil japonés, que nos mostrará dónde estamos y hasta qué punto esa relación del cristiano con el corazón se encuentra todavía viva o si está fosilizada.193

Occidente y Oriente, la gran dualidad, compartirían un mismo origen, y el Japón budista, a pesar de su aparente extrañeza, guardaría semejanzas con la Europa cristiana. Ambas culturas se han querido distintas. En *The Waste Land* Eliot pone en relación el Sermón de la montaña del evangelio con El Sermón del fuego del Buda. La vida vacía amenaza, entonces, a los dos extremos del arco euroasiático. De ahí la alusión al Robert Musil japonés.

### 3.2.4. Lacan, Eliot y los *Upanishad*

El *motiu* havia d’ésser reconstruït mentalment per l’espectador, puix que els objectes representats eren descrits mitjançant fragments, com si el contemplador els veiés des de diversos llocs alhora. Era una superació de les representacions tradicionals de tipus tridimensional que hi afegia la presencia virtual de la quarta dimensió en plantejar les obres en espai-temps.194

En un mismo año, 1922, coincidieron las publicaciones de dos obras escritas en lengua inglesa que tuvieron un fuerte impacto en la literatura moderna. Se trata del *Ulysses* de James Joyce y de *The Waste Land* de T.S. Eliot. Ambas tendrían una repercusión perdurable en el tiempo en la obra de Jacques Lacan. En este apartado vamos a comentar las referencias a la obra de Eliot, pero no quisiéramos abandonar la cuestión de la influencia de la obra de Joyce en Lacan sin ofrecer al lector un testimonio del

primer impacto del encuentro con el *Ulises* en un, por ese entonces, jovencísimo Lacan. Muchos años después, gran parte del seminario XXIII *Le sinthome*, correspondiente al curso 1975-1976, trataría de la escritura de Joyce. La biógrafa del psicoanalista francés É. Roudinesco escribe, al respecto, lo siguiente:

Fue con Francis Goullin y Robert de Saint Jean como Lacan empezó a frecuentar la librería de Adrienne Monnier en el número 7 de la calle del Odeón. Con su rostro redondo y liso, su falda amplia y plisada, acogía a sus clientes en lecturas públicas donde se reunían escritores ya célebres: André Gide, Jules Romains, Paul Claudel. Lacan se interesaba también en el dadaísmo y descubrió pronto el espíritu nuevo y el primer surrealismo a través de la revista *Littérature*. Conoció a André Breton y a Philippe Soupault, y asistió maravillado a la primera lectura del *Ulises*, de James Joyce, en la librería Shakespeare and Co. En esa época, en el transcurso de una grave crisis melancólica, rechazó violentamente el universo familiar y los valores cristianos en los que había sido educado.195

La novela de Joyce y el extenso poema de Eliot comparten algunos rasgos de composición: la técnica del *collage*, la yuxtaposición cubista que rompe el hilo narrativo, las múltiples voces en que se descompone la voz del autor, una rica polifonía, la mezcla de épocas entre la realidad cotidiana y actual, el universo mitológico (un tiempo circular), la exuberancia de citas procedentes de otros textos196 y el batiburrillo de lenguas. En el poema de Eliot, como hemos visto, además de los versos en inglés, hay versos en francés, italiano y alemán, y en lenguas muertas y antiguas como el griego, el latín y el sánscrito. *A posteriori*, nos resulta fácil comprender el interés de Lacan por la obra de estos escritores vanguardistas, pues logran poner al desnudo la ficción psicológica de la creencia en un yo unitario y autónomo mediante el recurso de hacer emerger un torbellino de voces múltiples que se expresan en lenguas diversas. Son voces sin ilación aparente, portadoras de un material que llega hasta el presente desde distintas épocas y desde estratos de tiempo discontinuos. Ya Freud había afirmado que, con el inconsciente, uno se hallaba como frente a un sedimento arqueológico, en el cual cierto material que aparece junto –lo cual puede conducirnos al engaño de considerarlo contemporáneo entre sí– resulta pertenecer, sin embargo, a capas distintas de la historia de la civilización (a capas distintas de la memoria que trasciende la individualidad). Una mezcla sincrónica de diacronías. El descubrimiento freudiano había tenido su impacto en el arte, y ahora era el mismo arte el que, en un


196 La exuberancia de citas en el poema de Eliot nos invita a conjeturar si, por un acaso, el estilo barroco y erudito de Lacan no será fruto de una identificación con el poeta anglo-american.
movimiento de retorno, urgía a la interrogación y a la reflexión a jóvenes inquietos como Jacques Lacan, futuro psicoanalista.

El texto de *The Waste Land / La tierra baldía* se subdivide en 5 secciones: I. The Burial of the Dead / El entierro de los muertos; II. A Game of Chess / Una partida de ajedrez; III. The Fire Sermon / El sermón del fuego; IV. Death by Water / Muerte por agua; y V. What the Thunder said / Lo que dijo el trueno. En adelante vamos a utilizar la traducción de José Luis Palomares. Es en el último poema, el V, en donde aparecen las palabras escritas en sánscrito procedentes de un texto de las *Upanishad*. Son los versos de conclusión del extenso poema de Eliot. Estas mismas palabras son las que citará Lacan en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» de 1953, también en la conclusión del escrito.

Antes de proceder al comentario, vamos a reproducir una traducción de Cipriano Andrada y Rosario Calvo de este fragmento de las *Upanishad*, el pasaje equivalente en el poema de Eliot (y de su versión al castellano, obra de José Luis Palomares) y, por último, el resultado de la inserción de estas líneas del texto hindú, traducidas por Tomás Segovia, en el texto de *Función y campo* de Lacan. El poeta y el psicoanalista «manipulan» el texto, cada uno a su manera. Empezamos por las *Upanishad*:

BRIDARANKAYA UPANISHAD
Tres tipos de hijos de Prajapati, el Señor de los Hijos, vivían como estudiantes brahmanes con Prajapati, su padre: dioses, seres humanos, demonios. –Mientras vivían con él como estudiantes brahmanes, los dioses dijeron «Enseñanos, oh Elevado.» Les respondió una única sílaba «Da». «¿Habéis entendido?» –«Hemos entendido», dijeron, «fue dámyata –controlaos– lo que nos has dicho.» –«Sí», dijo «habéis entendido.»

Después hablaron los seres humanos, «Enseñanos, oh Elevado.» Les dijo la misma sílaba «Da.» «¿Habéis entendido?» –«Hemos entendido», respondieron, «fue dattá –da– lo que nos has dicho.» –«Sí», dijo «habéis entendido.»

Después hablaron los demonios, «Enseñanos, oh Elevado.» Les dijo la misma sílaba «Da.» «¿Habéis entendido?» –«Hemos entendido», respondieron, «fue dáyadhvam –ten compasión– lo que nos has dicho.» –«Sí», dijo «habéis entendido.» Esto es lo que aquella voz de dios, el trueno, repite cuando retumba «Da Da Da», esto es, dámyata dattá dáyadhvam. Por eso, hay que aprender estas tres cosas: control de uno mismo, dar, tener compasión.»

Seguidamente, citamos el fragmento final del capítulo V, «Lo que dijo el trueno», del poema de Eliot:

La jungla toda se agachó, se encogió en silencio.

---

Entonces habló el trueno
DA
*Datta*: ¿qué hemos dado?
Amigo mío, sangre sacudiendo mi corazón
la terrible osadía de un momento de entrega
que un siglo de prudencia jamás podrá revocar
por esto, y sólo por esto, hemos existido
algo que no figura en nuestros obituarios
ni en las memorias tejidas por la benéfica araña
ni bajo los sellos rotos por el flaco notario
en nuestros cuartos vacíos.
DA
*Dayadhvam*: he oído la llave
girar una vez en la puerta, girar sólo una vez.
pensamos en la llave, cada cual en su prisión
pensando en la llave, cada cual confirma una prisión
sólo al caer la noche, rumores etéreos
reavivan por un instante a un Coriolano abatido.
DA
*Damyata*: la barca respondió
alegre, a la mano experta con remo y vela
el mar estaba en calma, tu corazón hubiera respondido
alegre, al ser invitado, con latir sumiso
a manos que gobiernan
A la orilla me senté
a pescar de espaldas a la árida llanura
¿pondré al menos mis tierras en orden?
El Puente de Londres se cae se cae se cae
*Poi s’ascose nel foco che gli affina*
*Quando fiam uti chelidon* – oh golondrina golondrina
*Le Prince d’Aquitaine à la tour abolie*
con estos fragmentos a salvo apuntalé mis ruinas
Sea, pues, que habré de obligaros. Hierónimo está furioso otra vez.
Shanti, shanti shanti

(The jungle crouched, humped in silence./Then spoke the thunder/DA/*Datta*: What have we given?/My friend, blood shaking my heart/The awful daring of a moment’s surrender/Which an age of prudence can never retract/By this, and this only, we have existed/Which is not be found in our obituaries/Or in memories draped by the beneficent spider/Or under seals broken by the lean solicitor/In our empty rooms/DA/*Dayadhvam*: I have heard the key/Turn in the door once and turn once only/We think of the key, each in his prison/Only at nightfall, ethereal rumours revive for a moment a broken Coriolanus/DA/*Damyata*: The boat responded/Gaily, to the hand expert with sail and oar/The sea was calm, your heart would have responded/Gaily, when invited, beating obedient/To controlling hands/I sat upon the shore/Fishing, with the arid plain behind me/Shall I at least set my lands in order?/London Bridge is falling dawn falling dawn falling dawn/*Poi s’ascose nel foco che gli affina*/*Quando fiam uti chelidon* – O swallow swallow/*Le Prince d’Aquitaine à la tour abolie*/These fragments I have shired against my ruins why then fle fit you. Hieronymo’s mad againe/Dayadhvam. Damyata./Shanitih shanitih shanitih*)

Finalmente, el fragmento de conclusión del artículo de Lacan «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis » (primer *Discurso de Roma*):

---

La experiencia psicoanalítica ha vuelto a encontrar en el hombre el imperativo del verbo como la ley que lo ha formado a su imagen. Maneja la función poética del lenguaje para dar a su deseo su mediación simbólica. Que os haga comprender por fin que es en el don de la palabra donde reside toda la realidad de sus efectos; pues es por la vía de ese don por donde toda realidad ha llegado al hombre y por su acto continuado como él la mantiene.

Si el dominio que define este don de la palabra ha de bastar a vuestra acción como a vuestro saber, bastará también a vuestra devoción. Pues le ofrece un campo privilegiado.

Cuando los Devas, los hombres y los Asuras —leemos en el primer Brâhmana de la quinta lección del Bhrad-âranyaka Upanishad— terminaban su noviciado con Prajapâti, le hicieron este ruego: “Háblanos.”

“Da, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ¿Me habéis entendido?” Y los Devas contestaron: “Nos has dicho: Damyata, domaos”—con lo cual el texto sagrado quiere decir que los poderes de arriba se someten a la ley de la palabra.

“Da, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ¿Me habéis entendido?” Y los hombres respondieron: “Nos has dicho: Datta, dad”—con ello el texto sagrado quiere decir que los hombres se reconocen por el don de la palabra.

“Da, dijo Prajapâti, el dios del trueno. ¿Me habéis entendido?” Y los Asuras respondieron: “Nos has dicho: Dayadhvam, haced merced”—el texto sagrado quiere decir que los poderes de abajo resuenan en la invocación de la palabra.

Esto es, prosigue el texto, lo que la voz divina hace oír en el trueno: sumisión, don, merced. Da, da, da.

Porque Prajapâti responde a todos: “Me habéis entendido.”

Las *Upanishad* constituyen una parte de los textos de conclusión de los *Veda*, el corpus literario y religioso más antiguo de la India. Estos escritos tienen naturaleza de epílogo y se caracterizan por una gran libertad, acometida en un intento de quebrar la tendencia a la rigidez dogmática. También Eliot y Lacan, de manera similar, hacen mención a ellos en el momento de concluir el poema y el discurso (recordemos que se trata del primer discurso de Roma, un texto inaugural). Según la etimología más difundida, la palabra sanscrita *upanishad* está compuesta de *shad* (sentarse), *ni-* (junto a) y *upa-* (alguien). El significado que se otorga a esta expresión es «sentarse a los pies de un maestro». Al final de su formación, los iniciados se acercaban al maestro y le plantearan las últimas preguntas. La «parábola del trueno» describe esta situación. Enfrentado a la pregunta de los discípulos acerca de la verdad última, el maestro no puede responder si no es con una ficción. Sabe que la respuesta es indecible. *Da* es la sílaba que la representa sin significarla. Tras haberla pronunciado, el maestro verifica si le han entendido. En caso afirmativo, el aprendizaje habrá terminado. Hay que pensar que Lacan, aquí, estaría pensando en el final de análisis, en el pasaje de analizante a analista.

La respuesta de cada uno de los tres grupos, dioses, hombres y *asuras*, corresponde a una declinación del significado de la sílaba sin sentido *Da*. Esta sílaba es como un ideograma carente de sentido, que se lee según tres palabras posibles y

distintas. De la misma forma, Oriente-Ocidente, el gran dualismo que ya hemos comentado, supondrían dos lecturas de una misma letra, sin que ninguno de las dos pudiera confundirse con el signo gráfico, ni tampoco pudieran fusionarse en una unidad idéntica a la letra. En conclusión, letra y palabra son dos dimensiones irremediablemente disjuntas. Las tres respuestas dadas por los iniciados son por lo tanto correctas a pesar de ser distintas. Esta diversidad subraya la presencia de una ausencia imposible de colmar. En cualquier respuesta digna de ese nombre, hay respuesta y ausencia de respuesta. Todo no se puede decir, por imposibilidad de estructura. Por otra parte, la parábola nos pone de manifiesto la necesidad de una lógica colectiva, tan cara a Lacan, pues, para que cada uno alcance el saber, depende, para ello, de que lo alcancen también los otros. Consiste en una lógica de tres, una comunidad de intercambio abierta. La fábula nos enseña que el conocimiento no se puede alcanzar individualmente. Las tres respuestas son válidas y se interrelacionan. Se requieren unas a las otras. Da significa damyata, datta y también dayadhvam. Lacan interpreta los tres términos a su manera:

_Damyata:_ «Nos has dicho: Damyata, “domaos”–con lo cual el texto sagrado quiere decir que los poderes de arriba se someten a la ley de la palabra.»

_Datta:_ «Nos has dicho: Datta, “dad” –con ello el texto sagrado quiere decir que los hombres se reconocen por el don de la palabra.»

_Dayadhvam:_ “Haced merced”– el texto sagrado quiere decir que los poderes de abajo resuenan en la invocación de la palabra.»

La interpretación de Lacan difiere un poco de la de Eliot. El pensador francés parte del psicoanálisis y de Lévi-Strauss para realizar su interpretación del texto de la _Upanishad_. Damyata es la sujeción a la ley, que en última instancia significa que el ser hablante está sujeto al lenguaje, que es la ley que domestica el goce salvaje o silvestre. Lacan habla de «domar» la pulsión sujetándola a la ley en el lugar donde la versión del texto original habla de «control», un término que a los psicoanalistas nos evoca represión y no un verdadero saber-hacer con la pulsión. El poema de Eliot subraya la

---


203 Los «dioses» en el texto de las _Upanishad_. Los dioses viven en un estado perfecto de felicidad, pero ésta es efímera.

204 Los «demonios» en la traducción de las _Upanishad_ y los asuras (o «poderes de abajo») del texto de Lacan son seres irascibles y engreídos pero capaces, sin embargo, de escuchar el mensaje del maestro. Sobre la distinción entre dioses, humanos y asuras hablaremos en un capítulo posterior dedicado a la explicación del budismo (4.6.2.1., «El cosmos, el _samsara_, el _karma_).
necesidad de un orden que humaniza: «alegre, al ser invitado, con latir sumiso / a manos que gobiernan. /A la orilla me senté / a pescar de espaldas a la árida llanura / ¿pondré al menos mis tierras en orden?» Hay pues, en el poema, no una resignación obligada sino una alegre y dócil elección de someterse a la ley que nos hace humanos.

Datta, es dar. Para Lévi-Strauss, la ley de la cultura funda el intercambio simbólico, intercambio de bienes y de mujeres en las alianzas, también el intercambio de palabras. Cuando no han sido degradadas y gastadas, tal como lamenta el poema de Eliot, las palabras crean vínculos de confianza. «Prometer» es «dar nuestra palabra», es comprometerse. Toda palabra supone ya una respuesta, aunque sea la del silencio. En nuestra opinión, el poema de Eliot muestra, con gran claridad, que este acto de dar no puede ser un «dar» cualquiera, una «concesión» fácil, la cual no entraña ningún peligro. Se trata de un «dar» que tiene que ver con un acto de riesgo y generosidad, un gesto que, además, no llama a la publicidad, una intención muy frecuente en cualquiera de las acciones de la banalidad criticada. Es un dar que tiene que ver con un ritual de sacrificio. Quien se escabulle de él, se escabulle de la vida. La consecuencia es la muerte en vida, ese pecado capital del hastío que ya denunciaba Baudelaire con la mayor insistencia. Dice Eliot: «¿qué hemos dado? / Amigo mío, sangre sacudiendo mi corazón / la terrible osadía de un momento de entrega / que un siglo de prudencia jamás podrá revocar / por esto, y sólo por esto, hemos existido / algo que no figura en nuestros obituarios / ni en las memorias tejidas por la benéfica araña / ni bajo los sellos rotos por el flaco notario / en nuestros cuartos vacíos.»

Dayadhvam, finalmente, es la generosidad, que, en el texto de Lacan, de manera similar que en Eliot, se interpreta como la salida del solipsismo del ego y la vivificación de la función de la palabra. En el poeta inglés es la búsqueda de una nueva voz poética en un mundo adozenado y vacío. Para Lacan, psicoanalista que sigue a Freud, es tratar de recuperar la función del deseo, indispensable para que el sujeto hablante, que somos nosotros, sienta que la vida merece ser vivida. Eliot describe el infierno del narcisismo como una prisión desde el interior de la cual el encarcelado sueña con encontrar la llave que lo libere: «Girar una vez en la puerta, girar sólo una vez / pensamos en la llave, cada cual en su prisión / pensando en la llave, cada cual confirma una prisión». La llave, para el psicoanálisis, es el «renacimiento» del deseo.

Una diferencia interesante entre el uso que hace del fragmento Eliot y el que lleva a cabo Lacan, es que el poeta inglés invierte el orden del texto de las Upanishad y coloca el Damyata, la respuesta de los dioses, al final de la serie de tres. Lacan, en
cambio, sigue el orden de las *Upānishad*, alejándose de la opción de Eliot. También el final es distinto al del poeta inglés, y Lacan se atiene de nuevo al texto original de las *Upānishad* con el «Da Da Da».

El capítulo III de «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis» está atravesado por el mismo trasfondo de crisis, vacío y búsqueda de regeneración del poema de Eliot. Ambos textos comparten la misma crítica a la enajenación que produce una vida estéril y al olvido de la importancia del deseo en el mundo moderno, y un mismo señalamiento de la necesidad de crisis regenerativa y de inscripción de la muerte para que ésta última de sentido a la vida. Tan grande es el eco del poema en las meditaciones de ese momento del psicoanalista francés, que Lacan elige el mismo epígrafe que Eliot para encabezar este tercer capítulo de su artículo:

Nam Sibylam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla penderé, et cum illi puér
dicerent: Σιβύλλα τι νθέλεις respondebat illa: ἀποθανείν θέλω.
Petrónio, *Satíricón*, XLVIII

(Porque yo vi con mis propios ojos a una tal Sibila de Cumes pender de una redoma y al decirle los niños: “Sibila, ¿qué quieres?”, ella respondía: “Quiero morir”) 205

Escribe Petrónico, recogiendo una de las leyendas sobre las pitonisas griegas, que Apolo, enamorado de la de Cumes, le había ofrecido el regalo de un don. La sibila le pidió tantos años de vida como granos de polvo pudiera recoger en el puño de su mano. Se le concedió el don y vivió muchísimos años, pero, habiéndose olvidado de pedir también la eterna juventud, se fue marchitando hasta convertirse en una viejecita tan menuda que cabía en el interior de un frasco. Los niños, como suele ocurrir, se burlaban de la antigua adivina caída en desgracia, y ella imploraba morir de una vez y poner término a esa mortificación devenida casi eterna. Vemos, una vez más, que se nos habla de la necesidad del sacrificio de un «pedazo de vida», de la inevitabilidad del pasaje por un ritual iniciático no exento de riesgo.

El hastío de una vida carente de sentido y la necesidad de inscribir la muerte simbólica a fin de poder renacer psíquicamente, salir del narcisismo egoísta y desear, así como la necesidad de arriesgar la vida y comprometerse con los otros como medio de recuperación de la alegría, constituyen el tema principal del lamento del yo lírico del poema de Eliot. Los hombres modernos somos, a sus ojos, como la sibila de Cumes, fantasmas errantes incapaces del menor vislumbre de trascendencia. La mujer, el amor y

la poesía han sido degradados. No olvidemos la última invocación de Lacan: *Dayadhvam*, haced merced”—el texto sagrado quiere decir que los poderes de abajo resuenan en la invocación de la palabra. Y, un poco antes de la cita del texto de las *Upanishad*, nos ha dicho: «La experiencia psicoanalítica ha vuelto a encontrar en el hombre el imperativo del verbo como la ley que lo ha formado a su imagen. Maneja la función poética del lenguaje para dar a su deseo su mediación simbólica.»

El título del capítulo tres es «Las resonancias de la interpretación y el tiempo del sujeto en la técnica psicoanalítica». Las «resonancias de la interpretación» es otra manera de nombrar el lugar privilegiado que ocupa la función poética en el uso que hace de ella el psicoanalista en la técnica de la interpretación. No sólo eso, Lacan opina como Eliot: el hastío, el *spleen* de Baudelaire, la «depresión» de la actualidad —que constituye el síntoma principal y más desconcertante del mundo moderno—, guarda relación con esa pérdida de la función poética en el uso que hacemos de la palabra, y con lo que eso implica, monólogos entre egos cerrados en su prisión «autónoma», planetas sin contacto. El diálogo necesita de la polifonía, de la recuperación en la vida diaria de la equivocidad de las palabras. Se hace necesario el reencuentro con ese misterio que se manifiesta como «ausencia» en la interpretación del analista, como discontinuidad y fragmentación en el arte moderno de Joyce y Eliot, y como declinaciones de una misma respuesta, el «da» de los *Upanishad*, una sílaba carente de sentido (y, por consiguiente, un «defecto» en el mismo inicio del sujeto).

---

206 Ibídem, p. 309.
3.2.5. Lacan, Heidegger y el pensamiento oriental

Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos del pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia delante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante.207

Tanto el filósofo alemán Martin Heidegger como, sobre todo, Jacques Lacan se dejaron cautivar, en grado diverso, por el pensamiento oriental. Durante el primer período de su enseñanza, el psicoanalista se interesó por la obra del filósofo y, tal como ya hemos tenido ocasión de comentar, tradujo incluso uno de sus artículos, «Logos». Filósofo y psicoanalista se entrevistaron en diversas ocasiones, en la casa de Heidegger en la Selva Negra y en la Prévôté, la casa de campo de Lacan. Conjeturamos que Lacan se sirvió de Oriente y, en concreto, de Japón como medio para alcanzar una posición de extrañamiento necesaria a la consecución de una apertura de pensamiento. Lo «inédito» buscado no es algo que estuviera ya allí esperándolo en Japón o en China, sino que la novedad nace gracias al «extrañamiento» mismo que el acercamiento a estos universos culturales distintos tuvo la virtud de despertar en el pensador occidental. Y, precisamente, la conservación de esa «extrañeza» en un mundo homogeneizado constituye la preocupación de Heidegger. Lo que perseguimos en las reflexiones que siguen no es tanto verificar las opiniones de Lacan —como tampoco las de Heidegger—, acerca de Oriente, sino ese peculiar uso instrumental y contingente de la diferencia y la razón de su necesidad.

Abordaremos la cuestión de las relaciones de Heidegger con algunos pensadores japoneses, los conocidos como filósofos de la Escuela de Kioto,208 cuyo contacto le despierta el interés por el budismo zen, una inclinación de la que el propio Lacan no estaba exento.209 En el apartado anterior hemos visto el triángulo de interés existente entre la primera enseñanza de Lacan, The Waste Land de Eliot y las Upanishad. En éste, nos planteamos una nueva relación a tres, en este caso entre Lacan, Heidegger y el

pensamiento del Lejano Oriente. Alimentamos humildemente la esperanza de ser capaces de suplir en algo nuestra indigencia en cuanto al conocimiento del pensamiento del filósofo, a cuya obra hasta ahora solamente nos hemos acercado a partir de la lectura de la de Lacan, y nuestra indigencia, más general, en relación a la filosofía, con algunas pequeñas, además de discretas, aportaciones provenientes de ámbitos externos al pensamiento filosófico, pero que conciernen a algunas de las interrogaciones que hemos recortado en el presente apartado, dedicado al estudio de la bibliografía de Heidegger en relación a sus alusiones a Oriente y a las relaciones Oriente-Occidente. En las líneas que siguen se plantearán una serie de cuestiones acerca de lengua y escritura de Japón que deberemos dejar en suspenso a la espera de retomarlas en un estudio posterior que trate del seminario De un discurso que no fuera del semblante y otros textos de Lacan de la década de los setenta.  

El interés por la palabra, inherente a la praxis del psicoanálisis, acerca la reflexión teórica de esta disciplina a la tarea cotidiana de los poetas y escritores en general, y, al mismo tiempo, al quehacer de los filósofos. Dada esta situación de interés común, el establecimiento de una clara delimitación entre los discursos de cada una de estas artes y disciplinas puede suscitar controversias. A lo largo del correr de los años, Lacan, al igual que Freud, se propuso establecer con firmeza las lindes que separan el discurso del psicoanalista de la filosofía, la psicología, la biología o la escritura literaria. En relación a Heidegger, François Balmès, filósofo y psicoanalista, defiende una postura de abertura y diálogo a partir del reconocimiento de la diferencia de cada discurso:

Algunos filósofos estiman ridículo o disparatado –un contrasentido, para decirlo de una vez– que la palabra del neurótico, a lo cual hay que agregar los enunciados psicóticos y la mostración perversa, ocupen el lugar de la revelación del ser en el decir del pensador o del poeta en Heidegger. A su juicio, el psicoanálisis, al fin y al cabo, debe situarse en el campo de la psicología. La cuestión no es tan simple. En cierto sentido, tal vez haya en el psicoanálisis, en efecto, una pretensión de este tipo. Convertirse en psicoanalista, sobre todo cuando se tiene una formación filosófica, es decidirse resueltamente a escuchar lo que se revela en la palabra anónima y esencialmente perdida de la asociación libre, con prioridad, por decirlo así, sobre la de Hölderlin o René Char. No es que esté prohibido leerlos, claro, pero, en fin, tampoco hay mucho tiempo. El filósofo puede pensar que es una locura acechar la verdad en ese

210 VEASE EL APARTADO 5.. «CONCLUSIONES».
211 El significante como concepto requiere de una definición que sea principalmente instrumental, una cuestión ya defendida por Wittgenstein mediante el dicho «meaning is use». Esta actitud rechaza el concepto de «código», caro a la existencia de los diccionarios, a favor de la pragmática de la enunciación. Queremos destacar la importancia de este enfoque para la traducción. Enlaza también con el concepto de acción traslativa de Vermeer. Se puede encontrar un comentario de esta propuesta de Wittgenstein en su relación con el psicoanálisis en: MILLER, Jacques-Alain. «Lo real en lo simbólico». La experiencia de lo real en la cura analítica. Trad. de Nora A. González. Buenos Aires: Paidós, 1997, p. 91-108.
**parloteo. Pero esa es la opción del analista.** Por otro lado, ¿hasta qué punto el esfuerzo de Lacan por arrancar el psicoanálisis a la psicología logra evitar alguna recaída? Ética del psicoanálisis, matemáticas y topología, teoría de los discursos, son algunos jalones del intento de fundar la especificidad del psicoanálisis en una autonomía cada vez más afirmada con respecto a la filosofía.\(^{212}\)

Heidegger, al igual que Lacan, mostraría un mayor interés por el budismo zen y el taoísmo que por el budismo *theravada*, rama originaria del budismo y punto de mira de Shopenhauer y Nietzsche en sus reflexiones acerca del mismo.\(^{213}\) Por nuestra parte, quisiéramos señalar que, en la bibliografía del filósofo, hallamos una serie de reflexiones que tienen un valor añadido para los estudios de traducción y los estudios interculturales. Para su comentario, procederemos mediante un reparto en cuatro apartados, remitiendo, cada uno de ellos, a una de las diversas consideraciones que deseamos destacar: 1. la dificultad del diálogo entre culturas diversas, 2. la necesidad de preservar la pura diferencia, 3: los peligros de empobrecimiento derivados de la globalización cultural; finalmente, 4: lo que vamos llamar el dominio de la *cultura del objeto*, que tiene su origen en la moderna cultura de Occidente.

### 3.2.5.1. Dificultad del diálogo entre culturas

La palabra «diálogo» significa ‘a través de la palabra’. He ahí la verdad etimológica. Pero, si nos decidimos a jugar con la música de la materia significante al modo de James Joyce (y de la experiencia psicoanalítica del inconsciente), podemos sacarle punta al «falso» (falso aunque lo cierto es que finalmente se escucha) morfema «di-» («dis-») que contiene. Al igual que si se tratara de una nota de la escala musical, lo introducimos en nuevos «temas». La nueva vía nos conduce a nuevos significados: 1. oposición o contrariedad, como en *disentir*; 2. origen o procedencia, como en *dimanar*; 3. extensión o propagación, como en *dilatar, difundir*; o 4. separación, como en *divergir*. El problema del diálogo cultural y sus conflictos tiene su raíz en el dominio de la primera acepción de ‘oposición’ y el consiguiente soterramiento de la cuarta acepción, al que corresponde el significado de ‘separación’. Esta cuarta significación se acerca, a su vez, al sentido de *conversación*, cuyo prefijo «con-» significa ‘juntamente o

---


\(^{213}\) Véase el apartado 3.1.5., «Freud y la meta espiritual del budismo. Avatares del principio del nirvana freudiano», en el que hemos comentado el modo como Freud extrajo de Shopenhauer, a través de Barbara Low, el concepto de nirvana.
en compañía' 214 Las dificultades del diálogo cultural guardan relación con estos jalones que nos señala el léxico de la lengua. Uno podría preguntarse por qué razón los seres humanos resultamos tan necios y nos conducimos habitualmente, y de manera espontánea, en la vía que no nos conviene. 215 Uno de los elementos constitutivos de la respuesta resulta evidente: la inercia. La postura de simple oposición al otro extraño u extranjero es el camino cómodo y fácil. Conversar, en cambio, es la tarea difícil, requiere el despliegue del trabajo y del esfuerzo. No es una posición que esté dada de entrada, sino una posibilidad latente que debe ser desarrollada. 216 Heidegger se plantea la cuestión de la naturaleza de los obstáculos que impiden la posibilidad de escucha y de recepción de una enseñanza que procede del otro, de la alteridad. Señalamos algunos de los escollos: cuando se dialoga de manera auténtica se desconoce de antemano qué saldrá a la luz. Sin el reconocimiento de la incertidumbre y la aceptación de sus riesgos, no hay diálogo auténtico posible. En contraste, habitualmente hablamos con el otro como si lo hiciéramos con el espejo. Nos limitamos a confirmar lo consabido. Como reza el Evangelio, tenemos oídos para no escuchar. El resultado es el hastío y la rutina, un desgaste inútil que, al igual que los círculos dantescos, o esos otros menos aclamados pero más cercanos, los surcos de un disco rayado o de un mecanismo encallado, alimentan el malestar y dan origen a repentinos estallidos de violencia.

«El» pensamiento, esto es, nuestro pensamiento occidental, determinado por el logos y modulado según él. Esto no quiere decir en modo alguno que el mundo antiguo de la India, de la China y del Japón haya carecido de pensamiento. Más bien, la indicación del carácter de logos, propio del pensamiento occidental, contiene para nosotros la conminación, en el caso de que osásemos tomar contacto con esos mundos lejanos, de preguntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado. Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar. Así, se mezcla aquí y allá un gigantesco revoltijo, en el cual ya no se puede juzgar si los indios antiguos han sido empiristas ingleses o Lao-Tzu un kantiano. ¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante que apele al


propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra.\textsuperscript{217} 

Este fragmento es de 1957, forma parte de una de las conferencias que pronunció el filósofo en Friburg sobre el tema \textit{Grundsätze des Denkens} (Principios fundamentales del pensamiento). Algunas frases nos invitan a pensar. En primer lugar, la que enuncia: «pregúntarnos en primer lugar si tenemos oídos para escuchar lo que allí ha sido pensado». La segunda viene a continuación inmediata: «Esta pregunta se vuelve tanto más apremiante, en cuanto que el pensamiento europeo amenaza con volverse planetario: ahora ya los indios, los chinos y los japoneses actuales nos relatan las más de las veces sus propias experiencias únicamente en nuestro modo de pensar». En el capítulo siguiente tenemos precisamente el propósito de comentar la rapidez con que los japoneses se ponen a la tarea de traducir la obra de Lacan. En cuanto a la de Heidegger, es, según Carlo Saviani, el filósofo más traducido en Japón.\textsuperscript{218} La traducción tiene sus sorpresas. En general pensamos que la obra es mejor entendida por los lectores que comparten la misma lengua del autor. Pero no siempre es así, aunque tampoco conviene olvidar que recepción, admiración, e incluso comprensión de una obra no tienen por fuerza que conllevar, como su consecuencia lógica y natural, un verdadero entendimiento de la misma. En 1969, en la ceremonia de celebración de su ochenta aniversario, Heidegger, dirigiéndose a Kóichi Tsujimura, el filósofo japonés que había pronunciado uno de los discursos de elogio durante el transcurso de la ceremonia, dijo las palabras que reproducimos unas líneas más abajo. Tsujimura, alumno de Heidegger entre 1956 y 1958, pertenece a la tercera generación de pensadores de la Escuela de Kioto y gran parte de su trabajo intelectual consiste en la búsqueda de afinidades entre el pensamiento de Heidegger y el budismo zen:

En 1929, como sucesor de mi maestro Husserl en Friburgo, ofrecí una disertación con el título «Was ist Metaphysik?». En aquella lección, el discurso versaba sobre la nada; he intentado mostrar que el ser, a diferencia de todo ente, no es un ente y que, en este sentido, es una nada. La filosofía alemana y también la extranjera tildaron a este discurso de nihilismo. Al año siguiente, en 1930, un joven japonés de nombre Yuasa, precisamente de la edad de su hijo, tradujo al japonés esa lección, que había escuchado cuando asistía al curso del primer semestre. Él comprendió lo que quería decir dicha lección.\textsuperscript{219}


\textsuperscript{218} Ibídem, p. 32, nota 30: «Heidegger no sólo es el filósofo occidental más traducido en Japón, sino que además las traducciones de sus obras en ocasiones se han anticipado muchos años a las europeas; incluso, la conferencia de 1955 sobre \textit{Gelassenheit} fue publicada en japonés en 1958, antes que en Alemania (1959)».

\textsuperscript{219} Ibídem, p. 76.
Lacan, en contraste, en ocasión de la publicación del primer volumen de la traducción al japonés de *Écrits*, en 1972, se mostrará más escéptico en relación al carácter enigmático de la recepción japonesa de su obra. En esa época, el psicoanalista francés estaba completamente fascinado y entusiasmado con las posibilidades inherentes a la lengua y la escritura japonesas en relación al juego que éstas permiten con el equívoco. Lacan llegará a decir que la *dimensión traductora* de esa lengua y escritura tan peculiar hacen innecesaria, e incluso obstaculizan, la hipótesis del inconsciente para el sujeto japonés. Citamos a continuación dos fragmentos del prólogo de Lacan a la traducción japonesa de los *Écrits*:

Avis au lecteur japonais
Qu’on me traduise en japonais, me laisse perplexe. Parce que c’est une langue dont je me suis approché: à la mesure de mes moyens.

J’en ai pris une haute idée. J’y reconnaiss la perfection qu’ell prend de supporter un lien social très raffiné dans son discours.

Ce lien, s’est celui même que mon ami Kojève, l’homme le plus libre que j’aie connu, désignait du: snobisme.

[…]

Ceci dit, du Japon je n’attends rien. Et le gout que j’ai pris de ses usages, voire de ses beautés, ne me fait pas en attendre plus.

Notamment pas d’y être entendu.

Ce n’est certes pas que les Japonais ne tendent l’oreille à tout ce qui peut s’élucuber de discours dans le monde. Ils traduisent, traduisent, traduisent tout ce qui en paraît de lisible: et ils en ont bien besoin. Autrement ils n’y croiraient pas: comme ça, ils se rendent compte.

Aviso al lector japonés
(Qué se me traduzca al japonés, me deja perplejo. Porque es una lengua a la cual yo me he aproximado: en la medida de mis posibilidades.

Me he formado al respecto una idea elevada. Reconozco en ella la perfección que adquiere por soportar un lazo social muy refinado en su discurso.

Este lazo, es el mismo que mi amigo Kojève, el hombre más libre que yo haya conocido, designaba como: esnobismo.

[…]

Dicho esto, del Japón no aguardo nada. Y el gusto que he tomado de sus usos, incluso de sus bellezas, no me hace esperar más.

Especially, no ser escuchado allí.

No es, por cierto, que los japoneses no tiendan la oreja a todo lo que puede elucubrarse como discurso en el mundo. Ellos traducen, traducen, traducen todo lo que aparece en él de legible: y tienen mucha necesidad de eso. De otro modo no creerían en ello: así, se dan cuenta.)

---


En comparación con el pavor habitual de todo autor ante la traducción de sus obras, cuando la operación concierne a lenguas de una familia lingüística y de un universo cultural tan distante, el temor se redobla. ¿Dónde empieza y dónde termina el dominio de lo compartible? La pregunta no es fácil de responder. Tenemos el propósito de abordar el contenido de ese «Avis au lecteur japonais» en otro estudio posterior. 223 Por el momento, y en referencia a esta particular sordera atribuida por Lacan a los japoneses en 1972, y de la que hace responsable a la lengua y la escritura japonesas, transcribimos algunas de las palabras dichas por el psicoanalista, filósofo y escritor japonés Takatsu Sasaki, el responsable de muchas de las traducciones de los artículos que integran los Écrits, una tarea que duró nueve años, de 1972 a 1981:

Si, au cours d’une consultation, on donne une interprétation, très souvent, le patient n’est ni étonné, ni surpris. C’est qu’il y a en japonais toujours au moins deux manières de dire. La possibilité de l’interprétation est déjà dans la langue, alors, dans ce cadre, comment faire avec l’inconscient? Il y a d’une part la manière de dire officielle, de politesse. C’est la parole de l’apparence, de la discipline. D’autre part, il y a la parole du sentiment, mais ce n’est pas l’inconscient, c’est toujours conscient. Et si seulement on n’avait que ces deux manières-la! Les manières de dire sont innombrables en japonais. Aucune interprétation ne surprend. [...] C’est très difficile à expliquer. En français, vous avez le mot «leurre». Au Japon, les psychotérapeutes donnent à leur patients un nouveau leurre. C’est du semblant. Les psychanalystes font semblant d’être psychanalystes, et les analysants font semblant d’être analysants.»

[...] Notre langue est très riche, très nuancée, très raffinée, mais il n’existe pas de réflexion logique sur la langue, pas de «Pourquoi est-ce que j’ai dit ça?». Il y a tellement de manières de dire que l’on ne peut pas se poser la question, parce que la réponse est déjà là. C’est une énorme difficulté, et c’est aussi une circumstance de désespoir: c’est toujours déjà là. Dans un sens, c’est très naïf, mais le japonais ne s’en rend pas compte, du fait de la richesse de l’écriture.224

T. Sasaki destaca, en esta entrevista, la enorme facilidad para crear sentidos múltiples que posee la lengua japonesa, una característica derivada del uso de tres tipos de escritura y de una singular pobreza fonética de la lengua que resulta muy apropiada para dar paso a la existencia de una gran cantidad de homófonos con distinto significado. De este modo, y siempre dentro de un horizonte limitado, es posible afirmar que los japoneses leen diversos sentidos en un mismo enunciado como una actividad normal del uso de su lengua.


223 VÉASE EL APARTADO (5). «CONCLUSIONES».

Nosotros, por el momento, y a fin de centrarnos en el tema pretendido para este capítulo, trataremos de declinar las dificultades del diálogo intercultural, al mismo tiempo que las razones de su necesidad. Como señala Heidegger, sin la diferencia de pensamiento, sin, por consiguiente, la existencia de un verdadero interlocutor, no puede tener lugar la conversación como tal, subsistiendo tan sólo la ilusión de la charla vacía, cubierta en ocasiones de deslumbrantes oropeles, pero sostenida, en realidad, únicamente por la estéril complicidad y el engañoso entendimiento del grupo de afines. Solamente en el caso de que se logre preservar esa apertura que instaura a un interlocutor que opere verdaderamente como tal, puede haber «estímulo para el pensamiento».

3.2.5.2. Preservar la pura diferencia
La preservación de la pura diferencia (y no de la pura semejanza como pretende el ideal de raza puro) es indispensable para el pensamiento. Cuando las diferencias se difuminan y las identificaciones se imponen, se da inicio a una falsa comprensión que es tan sólo índice y señal de que el pensamiento ha claudicado. Ya hemos visto la manera en que Heidegger expresa su temor ante la pasión de los japoneses y otros asiáticos por hacerse entender a toda costa por parte de los occidentales, y el hecho de que traten de lograrlo mediante el recurso de hacer uso de conceptos cuya marca de origen es occidental y, por lo tanto, ajenos a su tradición: «¿Dónde y cómo podría darse un diálogo estimulante, que apele al propio ser esencial respectivo, si por ambas partes es la inconsistencia la que guía la palabra?» Las palabras pueden significar casi cualquier cosa, y se requiere de un, a menudo, ingente trabajo textual y de una disposición a poner, de continuo, a prueba la lectura, para realmente acercarse a la significación del mensaje de un texto. Al malestar creado a raíz de la inconsistencia de la palabra, habrá que añadirle la consideración de que el déficit de pensamiento es la antesala de los problemáticos callejones sin salida a los que se enfrenta la humanidad en cada momento histórico.

Para Heidegger, conservar la diferencia y no identificarse con el otro resulta un factor indispensable para la persistencia del mismo pensamiento, una posición que contradice la de aquellos que en la actualidad glorifican la necesidad de «empatía», la cual, es necesario decirlo, no ha aportado nada al complicado trato con la diferencia,
como, tampoco, al desarrollo del pensamiento.\textsuperscript{225} Lo que se requiere para el diálogo cultural no es «ponerse en el lugar del otro», impostura que siempre acaba en confusión, sino realizar la hazaña de «abrir el oído para ser capaz de escuchar». Conservar la propia diferencia y la del otro significa dejar que opere una apertura que tiene la virtud de mantener vivo el diálogo y de permitir el funcionamiento de la red simbólica significativa. Nos hemos acostumbrado en demasiado al parloteo, cuyo único fin es tapar un vacío que nos oprime. La invitación a la lectura de la parábola de los peces de Zhuangzi fue, en cierta ocasión, la respuesta indirecta de Heidegger a una pregunta acerca de la posibilidad de empatía con que un interlocutor lo había interrogado:\textsuperscript{226}

Zhuangzi y Huizi estaban paseándose por el dique, en el río Hao. Zhuangzi exclamó: «¡Mirad cómo brincan y disfrutan esos peces plateados! ¡He aquí el verdadero deleite de los peces!»

Huizi: «Pero no sois un pez, ¿cómo sabéis cuál es el deleite de los peces?»

Zhuangzi: «No sois yo, ¿cómo sabéis que no sé cuál es el deleite de los peces?»

Huizi: «No soy vos y, ciertamente no sé lo que lleváis dentro. Pero está claro que no sois un pez, por tanto no sabéis cuál es el deleite de los peces»

Zhuangzi: «Volvamos al punto de partida, si no tenéis inconveniente. Me habéis preguntado cómo sé cuál es el placer de los peces. Por tanto, si me habéis hecho esta pregunta, es que sabiais que yo lo sabía. Pues bien, lo sé, estando aquí, a la orilla del río»\textsuperscript{227}

¡Hermosa parábola! Arriesgaremos nuestra propia interpretación, la cual consistirá en decir que se escucha verdaderamente al otro, no cuando uno se identifica con él ni tampoco cuando uno se pone frente a él, sino cuando uno se coloca «a su lado», preservando «la orilla» de separación. De esta actitud se desprende una ética, una política, que debería conducir al establecimiento de un fundamento sólido para el verdadero diálogo intercultural:\textsuperscript{228} preservar la orilla e interesarse por los «peces extrañeros» cuidando de no identificarse con ellos ni oponerseles.

\subsection*{3.2.5.3. Los peligros de la globalización cultural}

En 1933, el novelista japonés Junichirô Tanizaki publicó un librito muy breve en cuyas páginas meditaba sobre el empobrecimiento de la cultura sufrido por Japón como

\begin{footnotesize}
\begin{itemize}
  \item \textsuperscript{225} HEIDEGGER, Martin. \textit{De camino al habla}. Op. cit., p. 119: «El profesor Tanabe volvía con frecuencia a una pregunta que usted le planteó una vez: ¿por qué no se dedicaban los japoneses a reflexionar acerca de los venerables inicios de su propio pensamiento en lugar de correr ávidamente tras la última novedad de la filosofía europea? De hecho, esto sucede aún hoy.»
  \item \textsuperscript{226} SAVIANI, Carlo. \textit{Op. cit.}, p. 54.
  \item \textsuperscript{227} CHANG, Anne. \textit{Historia del pensamiento oriental}. Op. cit., 102-103. Se trata de una suposición nuestra el pensar que el filósofo se refería a este pasaje en concreto de Zhuangzhi.
  \item \textsuperscript{228} El prefijo «inter-» quizás tampoco es muy adecuado, pero nos reservamos el abordaje de su problemática para otro lugar.
\end{itemize}
\end{footnotesize}
consecuencia de su adaptación forzada (y esforzada) a la cultura dominante de Occidente. Tituló la obra In’ei raisan (El elogio de la sombra), pues la luz y la sombra se convierten por obra de Tanizaki en la metáfora de la diferencia entre Occidente y Oriente. El autor radicaliza el contraste existente entre la sed insaciable de sentido, característica de un Occidente siempre a la caza de la luz, y la valoración positiva que hace, en cambio, Oriente, de la sombra; según el parecer del novelista, a los ojos orientales, la penumbra no es el reverso negativo de la luz. Igual que había ocurrido en 1906 con la publicación de The Book of Tea de Okakura Kakuzo, las traducciones del libro recibieron, gracias a la interrogación a la que es sometida esta intersección vacía existente entre Oriente y Occidente, un amplio eco en los lectores occidentales. Nos limitaremos a transcribir un bello párrafo de la obra, a modo de resumen de su pensamiento:

¿Cuál es el origen de una diferencia tan radical en los gustos? Mirándolo bien, como los orientales intentamos adaptarnos a los límites que nos son impuestos, siempre nos hemos conformado con nuestra condición presente; no experimentamos, por lo tanto, ninguna repulsión hacia lo oscuro; nos resignamos a ello como a algo inevitable: que la luz es pobre, ¡pues que lo sea!, es más, nos hundimos con deleite en las tinieblas y les encontramos una belleza particular.

En cambio los occidentales, siempre al acecho del progreso, se agitan sin cesar persiguiendo una condición mejor a la actual. Buscan siempre más claridad y se las han arreglado para pasar de la vela a la lámpara de petróleo, del petróleo a la luz de gas, del gas a la luz eléctrica, hasta acabar con el menor resquicio, con el último refugio de la sombra.

Tanizaki se lamenta del forzamiento al que se ha visto sometido como miembro de una cultura distinta a la que domina el planeta. La cultura científico-técnica no contempla en sus planes sentarse a la orilla para contemplar los peces. ¿Qué ocurre cuando una cultura no puede competir con otra y se ve forzada al contacto con una cultura dominadora? El filósofo y lingüista Jean Claude Milner, en un libro publicado en el año 2005 en respuesta combativa a la voluntad cada vez más explícita de los poderes públicos en Francia de hacer desaparecer el psicoanálisis, argumenta que, en última instancia, la única garantía para preservar la libertad del individuo más débil frente al más fuerte es el derecho al secreto.
que otros ciudadanos de otras culturas orientales, nos han vendido y siguen vendiendo un japonismo u orientalismo ready made, a gusto de las fantasías occidentales, con el doble fin de sacar provecho de nuestra propia necesidad de autoengaño y, principalmente, como medida de primera necesidad a fin de preservar en la sombra una diferencia intocada e intocable. La máscara del japonés que gusta a Occidente (japonismos, orientalismos, etc.) les permite tanto el camuflaje como la resistencia.

3.2.5.4. El dominio de la cultura de objeto

La Europa como variante del gobierno de las cosas les partirá el corazón. La evaluación reinará en ese apagado mundo. El evaluador no será un instrumento del poder, será el poder mismo.\(^{232}\)

Por último, queremos hacer referencia a lo que hemos determinado llamar la cultura moderna de objeto, y a cómo la imposición de esta dirección cultural procedente del Occidente moderno significó, para muchas otras vías de cultura, un forzamiento de profundo impacto. En 1954, Tomio Tezuka, profesor de la Universidad Imperial de Tokio, mantuvo una hermosa conversación con Heidegger. Más tarde, fue publicada con el título de «Diálogo entre un Japonés y el Inquiridor». En el fragmento que reproducimos la conversación gira en torno a la película Rashomon del célebre director de cine japonés Akira Kurosawa. Heidegger pensaba haber encontrado en la película alguna característica esencial de la manera de ser de los japoneses. Su interlocutor le indica, en cambio, que es aventurado afirmar tal cosa, y que, a pesar de que el director japonés ha logrado sin duda transmitir algo del arte oriental, el formato, es decir, el mismo arte cinematográfico, nacido de la técnica del discurso científico del Occidente moderno, es en sí mismo un obstáculo poco propicio para un acercamiento a la vía propia del arte japonés.

Tezuka: Al hablar del realismo de la película quería indicar, en el fondo, algo distinto: que el mundo japonés, en general, venía captado en lo objetual de la fotografía y que este mundo estaba dispuesto propiamente para posar ante ella.

Heidegger: Si he comprendido, lo que usted quiere decir es que el mundo del extremo-oriente y el producto técnicamente estético de la industria cinematográfica son mutuamente incompatibles.

Tezuka: A esto me refiero. Cualquiera que sea la calidad estética de una película japonesa, el mero hecho de que nuestro mundo esté representado en la película, lo reduce al ámbito de aquello que usted denomina lo objetuante (Gegenständige): la película como objetualización fílmica, ¿no es ya una consecuencia de una europeización que se expande cada vez más allá?

Heidegger: Un europeo sólo comprenderá con dificultad lo que usted dice.\(^{233}\)

\(^{232}\) Ibídem, p. 29.
Como vemos por el diálogo, tanto el filósofo alemán como su interlocutor japonés nos invitan a reflexionar acerca del modo en que la modernidad científico-técnica ha venido a modificar las relaciones que mantenemos con nuestro semejante e, incluso, las mismas condiciones del lazo social. Lacan hará también hincapié –éste es el motivo de insistir en estos comentarios– en la manera cómo los herederos de la disciplina fundada por Freud han llegado a tergiversar el descubrimiento freudiano olvidando su fundamento en la lógica del inconsciente, que es una lógica de la palabra en tanto ésta guarda relación con la verdad del sujeto. En detrimento del cuidado por la palabra y la resonancia simbólica, cuya labor instaura una polifonía que trasciende la inmediatez del presente, han privilegiado una escucha atrapada en la alienante relación de objeto, que tergiversa el legado freudiano, y coincide, en cambio, con el giro mercantil y el rechazo de la palabra característicos de la cultura actual. Heidegger afirmaba en ocasiones la necesidad de dar un paso atrás para seguir avanzando. Okakura Kakuzo aporta también su grano de arena. Explicaba, por su parte, la influencia del pensamiento zen en la cultura de Japón en tanto ésta supone la elección de una vía cultural que es extraña a este privilegio otorgado a la relación de objeto de la cultura moderna. Los pensadores japoneses también sienten el vacío de la era moderna y recurren a sus propios «espejismos» del pasado:

Els crítics occidentals han escrit mant comentari a l’absència de simetria que caracteritza els objectes d’art japonès. Això és, també, un resultat de l’elaboració dels ideals taoistes a través del Zenisme. El Confucianisme i el Budisme del Nord no s’oposaven gens a l’expressió de la simetria. La concepció taoista i Zen de la perfecció era, tanmateix, diferent. Atribuïen més importància a la manera de cercar la perfecció mateixa. La veritable bellesa, només pot descobrir-la aquell qui mentalment completa l’incompleta [...]. D’ença que el Zenisme ha esdevingut la manera de pensar dominant, l’Art de l’Extrem Orient ha evitat deliberadament el simètric perquè expressava no solament la idea del complet, ans la repetició. [...]

Res més diferent no hi ha que el mètode japonès de decoració del mètode occidental. A nosaltres ens ocorre sovint, en les cases occidentals, de trobar-nos en presència de coses que ens semblen una repetició inútil. Imaginem-nos, per exemple, a punt de parlar amb un home el retrat del qual, en grandària natural, és darrera seu. Ens demanem quin dels dos és real, el retrat o el que ens parla, i tenim la convicció estranya que un dels dos ha d’ésser fals. Quantes vegades ens hem trobat, asseguts a dinar, obligats a contemprar, no sense inquietut per la nostra digestió, les figuracions de l’abundància amb que és costum de guarnir les paretz dels menjadors! ¡Per què aquest devessall d’argenteria de família ens recorda tots els qui han dinat en aquesta taula i ara són morts!234

---

En la cuestión del zen, hay algo que es necesario destacar, tanto en relación a Heidegger como a Lacan. Aunque aquí solamente tratamos de esbozar relaciones muy generales, que habría que desbrozar y precisar, la asimetría propia del arte zen supone la puesta en acto de un agujero real (este es un término lacaniano que nombra lo que escapa a la significantización), o, dicho en otras palabras, de una apertura que rompe la ilusión de complementariedad en la que estamos permanentemente sumergidos. Se trata de kū 空, la «nada» o el «vacio» del taoísmo y el budismo zen. Ya hemos hecho mención, en este mismo apartado, de la sombra, ese «hueco» de la luz, que es para Tanizaki una falsa negatividad. Este concepto halla sus correspondencias occidentales en el no-ser opuesto al ser, o también en la nada, pero lo importante a destacar, del tratamiento que recibe este «hueco» en Oriente, consiste en subrayar el hecho de que en el taoísmo o el zen la nada o el vacío no son un concepto teórico, sino algo que se pone de manifiesto en acto, en el cultivo de una praxis (puede ser la de la meditación, por ejemplo). R. Ohashi expresa esta diferencia de tratamiento del siguiente modo: «Si es verdad que la Filosofía, por su esencia, es aspiración al saber, en la tradición de pensamiento asiático, en el Budismo, en Confucio, en Lao-Tzu, el saber último se caracteriza por el hecho de que está totalmente libre de la forma del saber y se realiza como acción. El saber oriental se disuelve en un «no-saber». La «Experiencia pura» en Nishida o la «Acción» en Tanabe (ambos pensadores de la Escuela de Kioto) signifcaron la asunción de esta línea de no-saber como inicio y fin del saber. Esta cuestión de un «saber-práctico» es también una de las preocupaciones de Lacan en relación a la práctica psicoanalítica. Por eso no es de extrañar que aparezcan alusiones al zen y a su praxis desde el inicio del seminario en 1953, o en el primer Discurso de Roma, del mismo año:

Y no somos los únicos que hemos observado que se encuentra en última instancia con la técnica que suele designarse con el nombre de zen, y que se aplica como medio de revelación del sujeto en la ascesis tradicional de ciertas escuelas del lejano oriente.

Sin llegar a los extremos a que se lanza esta técnica, puesto que serían contrarios a algunas de las limitaciones que la nuestra se impone, una aplicación discreta de su principio en el análisis nos parece mucho más admisible que ciertas modas llamadas de análisis de las resistencias [que se inscriben, precisamente, en un discurso en el que domina la relación de objeto], en la medida en que no implica en sí misma ningún peligro de enajenación del sujeto. Pues no rompe el discurso sino para dar a luz la palabra.


134
Lacan retorna repetidas veces a la cuestión del zen y su praxis. Con el objetivo de citar un ejemplo tardío de este interés del psicoanalista francés por esta escuela de budismo originada en China y de fuerte arraigo en Japón, haremos mención de un comentario suyo, del 8 de mayo de 1973:

Para terminar con esta historia de la verdadera religión, apuntaré, mientras esté a tiempo, que Dios no se manifiesta sino con escrituras llamadas santas. ¿En qué son santas?: en que no cesan de repetir el fracaso –lean a Salomón, es el maestro de maestros, es el senti-maestro, un tipo como yo–, el fracaso de los intentos de una sabiduría cuyo testimonio fuera el ser.

Nada de eso quiere decir que no haya habido trucos de cuando en cuando, gracias a los cuales el goce –sin él, no habría sabiduría– ha podido creer haber alcanzado el fin de satisfacer el pensamiento del ser. Pero, y ese es el punto, este fin nunca ha sido satisfecho sino a costa de una castración.

En el taoísmo, por ejemplo –no saben qué es, muy pocos lo saben, pero yo lo he practicado, los textos, desde luego–, el ejemplo es patente en la práctica misma del sexo. Debe uno retener su semen para estar bien. En cuanto al budismo, es el ejemplo trivial por su renuncia al pensamiento mismo. Lo mejor del budismo es el zen, y el zen consiste en eso, en contestarte con un ladrido, amiguito. Es de lo mejor cuando uno quiere salir naturalmente de este infernal asunto, como decía Freud.238

Los psicoanalistas posfreudianos habían hecho deriva la práctica del análisis en la dirección de una suerte de reeducación cuya meta sería el encuentro del sujeto maduro con un objeto adecuado. Lacan abre de nuevo la lectura de la obra de Freud para decir que el fundador del psicoanálisis nunca afirmó tal cosa.239 El sujeto repite una y otra vez la experiencia de una búsqueda que siempre resulta infructuosa. «El nuevo objeto se busca a través de la búsqueda de una satisfacción pasada, en los dos sentido del término [no coincide con el objeto actual sino parcialmente y además la satisfacción de hecho ya no sirve, es antigua, infantil], y es encontrado y atrapado en un lugar distinto de donde se lo buscaba.»240 Lacan se dio cuenta, con los años de práctica, de que su concepción del inconsciente como «una estructura de lenguaje» tenía como efecto el oscurecimiento de lo más íntimo de su esencia, su sustancia de goce, que quedaba velada por la privilegiada atención otorgada al lenguaje. Si el practicante no tomaba en consideración este agujero de lo real, los análisis se podían eternizar en un goce hermenéutico inacabable, una traducción y retraducción infinita. El analista lacaniano debe orientar el análisis hacia la emergencia de un sin-sentido primordial, hacia la manifestación de lo

239 Afirmación que convendría matizar, pero ello nos alejaría del objetivo del estudio presente.
real de la lengua como goce, llamado por Lacan *lalengua*.

Quisiéramos llamar la atención sobre la importancia que tiene la investigación de esta realidad de nuestro psiquismo para la traducción. Constituye una posibilidad de establecimiento de los límites del proceso traductor desde la perspectiva de una disciplina ajena a la práctica de la traducción. Ambas prácticas, la traducción y el psicoanálisis, pueden aportar, en su confluencia, un poco de luz acerca del funcionamiento del lenguaje en los seres hablantes. Para terminar este subapartado, citaremos un *kôan*, paradoja o problema absurdo que el maestro zen plantea al discípulo y cuyo uso en el aprendizaje característico de esta disciplina ascética parte del supuesto de que el verdadero conocimiento sólo es alcanzable mediante un salto que rompa la continuidad del pensamiento racional, que introduzca la discontinuidad. La «interpretación» como «corte» de Lacan va en el mismo sentido que el *kôan*. El que nosotros mencionamos aquí pertenece a Hakuin Eikaku (1686-1769) y sabemos, gracias a Hôseki Shin’ ichi Hisamatsu, filósofo alumno de Nishida y monje de la escuela Rinzai, que complació a Heidegger:  

«¡Escucha el sonido del aplauso de una sola mano!» ¡Toda una despedida al cansino espejo de Eco!

### 3.2.5. 5. La preocupación por la palabra en Lacan y Heidegger

Un maestro estaba tomando el té con dos de sus discípulos cuando, de pronto, le arrojó su abanico a uno de ellos, diciendo: «¿Qué es esto?». El discípulo abrió el abanico y se abanicó. «No está mal», fue el comentario del maestro. «Ahora tú», continuó, pasando el abanico a otro discípulo, el cual, acto seguido lo cerró y se rascó el cuello. Hecho esto, lo volvió a abrir, le puso encima un pedazo de tarta y se la ofreció al maestro. Consideró esta la mejor respuesta.

241 Véase lo que escribe Freud respecto a ese goce primero con la lengua ya en 1905: «Es cierto que en la vida sería el «placer del disparate», como podríamos decir para abreviar, se encuentra oculto hasta desaparecer. Para pesquisarlo nos vemos obligados a considerar dos casos en los que todavía es visible y vuelve a serlo: la conducta del niño que aprende y la del adulto en un talante alterado por la vía tóxica. En la época en que el niño aprende a manejar el léxico de su lengua materna, le depara un manifiesto contento «experimentar jugando» con ese material, y entrama las palabras sin atenerse a la condición de sentido, a fin de alcanzar con ellas el efecto placentero del ritmo o de la rima. Ese contento le es prohibido poco a poco, hasta que al fin sólo le restan como permitidas las conexiones provistas de sentido entre las palabras. […] Opino que no importa el motivo al cual obedeció el niño al empezar con esos juegos; en el ulterior desarrollo se entrega a ellos con la conciencia de que son disparatados y halla contento en este estímulo de lo prohibido por la razón. Se vale del juego para sustraerse de la presión de la razón crítica.» *FREUD*, Sigmund. «El chiste y su relación con el inconsciente» *Obras completas*, Op. cit., vol. VIII, p. 120-121. El hecho mismo de que se le pueda pedir a un analizante que siga la regla fundamental de la asociación libre es un indicador de que hay un goce primario con la lengua que se satisface con el disparate.


Para Lacan, la palabra es el instrumento de la práctica psicoanalítica y de su enseñanza, así como el fundamento del psicoanálisis. En «De un diálogo acerca del habla entre un Japonés y un Inquiridor», Heidegger, que por supuesto es el «inquiridor», le pide a su interlocutor, Tomio Tezuka, que le enseñe cómo se dice «habla» (sprache) en japonés. Tezuka tarda mucho en contestarle, vacila en encontrar la palabra y apenas se atreve a pronunciarla. El mismo Heidegger le pide que no se precipite en responder. Como siempre, si se hace con seriedad suficiente, no resulta fácil hallar equivalentes en japonés de las palabras que tienen un valor conceptual en las lenguas occidentales. La traducción obtiene un resultado distinto cuando es llevada a cabo con un proceder mecánico que cuando es realizada con un cuidado y sensibilidad que atiende a la singularidad del texto y de la enunciación. Finalmente contesta: koto-ba. El diálogo es el siguiente:

**Heidegger:** Koto sería el advenir de lo propio que prevalece…
**Tezuka:** …. y, además, de aquello que necesita del resguardo de lo que crece y de lo que florece.
**Heidegger:** ¿Entonces, qué dice Koto ba en tanto que nombre para «habla»?
**Tezuka:** El habla, entendida a partir de esta palabra, es: pétalos procedentes de Koto.
**Heidegger:** Palabra maravillosa y por ello inagotable para nuestro pensamiento. Denomina algo distinto de lo que nos presentan los nombres entendidos desde la metafísica: lengua, logos, lingua, langue y language. Hace tiempo que empleo con prudencia la palabra «habla» cuando reflexiono acerca de su esencia.\(^{244}\)

La palabra japonesa actual es 言葉, que, efectivamente, se lee koto-ba. El *Diccionario Iwanami de japonés antiguo*\(^ {245}\) indica que en la época Heian (siglos VIII al XIII) se escribía koto no ha, ことのは （言の葉）. Es decir que, antiguamente, la expresión que traduce «habla» (sprache, en alemán) era una sintagma –«hojas (o pétalos) del habla»–, y en la actualidad es una palabra compuesta: «habla-hojas (pétalos)». Esta última se lee en japonés en un orden inverso al nuestro. En resumen, es posible afirmar que, para la conciencia de los japoneses, las palabras son como las hojas de los árboles o los pétalos de la flor, fragmentos múltiples del corazón, el cual es indiviso; algo similar sucedía con las palabras damyata, datta, y dayadhvam, todas ellas declinaciones de la sílaba sin sentido Da. Una cuestión nos surge, y es que no acabamos de entender por qué motivo Tezuka escribe koto con el logograma de 事（asunto, acto）y no con el que se escribe habitualmente en la actualidad:言 (decir, habla). El segundo

significa «habla», mientras que el primero es «acontecimiento», «acto», «comportamiento» (incluso es una manera elusiva de nombrar el acto sexual). A esta segunda significación apunta el comentario de Tezuka en el sentido de «lo que necesita el resguardo de lo que crece y de lo que florece», y el de Heidegger: «el advenir de lo propio que prevalece».

Pensamos, sin embargo, que a Heidegger le hubiera agradado saber qué «lee» un japonés en la letra del primero: 言. Pues este logograma compuesto está formado por el pictograma de ‘boca’ o ‘apertura’ (entrada o salida), 口 kuchi, y el pictograma de 心 kokoro, ‘corazón’, escrito en vertical. Para que pueda captarlo el lector desconocedor de la escritura japonesa, le invitamos a observar los siguientes dibujos:

![Dibujos de kokoro y su figura tras sufrir una rotación](image)

Figura 1. La letra de kokoro y su figura tras sufrir una rotación (confeccionada por nosotros).

Ambos tienen cuatro trazos, con el segundo trazo más largo que los tres restantes (en el primer caso, el segundo empezando por la derecha y, en el segundo caso, el segundo empezando por arriba). El segundo dibujo corresponde a una rotación de 90 grados realizada sobre el primero. Mediante esta operación, la horizontalidad queda transformada en una nueva disposición vertical de los trazos. En japonés antiguo se utilizaban los dos significados de koto, «palabra» y «acto», de manera indistinta. Más tarde fueron diferenciándose paulatinamente. La palabra kotoba o koto no ha, «pétalos de palabras», pasó a significar la fragmentación de la palabra al ser dicha. Al principio era una expresión poética, pero, en la actualidad, es la expresión corriente para nombrar a la «palabra».

Este sentido de la necesidad de preservar algo valioso que, debido a su fragilidad de neonato, conviene proteger con cuidado hasta que enraíce y adquiera vigor suficiente, o de esperar el tiempo suficiente para que una semilla de su fruto sin precipitar su maduración, está muy presente en The Waste Land de Eliot, Thomas Stearn, La tierra baldía. Op. cit., p. 213.

La ambivalencia de la lengua antigua japonesa entre koto, con significado de «acto», y koto con significado de «verbo», nos evoca la interesante «manipulación» que introduce el escritor alemán Johan Wolfgang Goethe al escribir «En el principio era la acción» en sustitución de las palabras del Evangelio de
De modo que el «habla», según esta escritura, son las emociones procedentes del corazón que empujan al «decir». Es el corazón que desborda a la salida de la boca. Existe, al respecto, el testimonio del famoso prefacio de la antología de poesía del siglo X 古今和歌集 Kokinwakashū (Antología de poesía japonesa antigua y moderna), escrita por el poeta 紀貫之 Ki no Tsurayuki (872?-945?). La antología contiene dos prefacios, uno escrito en chino y otro escrito en japonés, de distinto contenido. Tras un largo período de estudio de la lengua, la escritura y el arte poético de China, los japoneses sueltan amarras, toman distancia de la cultura del continente y es Ki no Tsurayuki, en esa ocasión histórica, el encargado de poner en palabras aquello que él mismo piensa que constituye la singularidad de la via o camino de la poética japonesa (geidō 芸道).

Uno de los rasgos más destacables del prólogo de Ki no Tsurayuki es el privilegio que concede el poeta a la expresión de los sentimientos y las emociones por encima de todo contenido intelectual o de pensamiento. Nos hallamos, de nuevo, con una manifestación de esa «ganancia de goce» característica de la lalangue sublevándose contra el imperativo de la razón y de la exigencia de sentido. Dice así:

Los poemas de Yamato [nombre del antiguo Japón], teniendo por semillas los corazones [kokoro] de la gente, han ido convirtiéndose en miríadas de hojas de palabras [koto no ha]. Las personas de este mundo, siendo sus actos y sus asuntos numerosos, aquello que sientan lo ajustan a lo que ven y lo que oyen, y así lo expresan. Ya que oímos la voz del ruiseñor cantando entre las flores, de la rana que vive en el agua, entre todos los seres vivientes, ¿acaso hay alguno que no componga poemas? Aquello que sin esfuerzo moviliza el cielo y la tierra, commueve a espíritus y dioses invisibles, suaviza las relaciones entre hombres y mujeres, y consuela los corazones de valientes guerreros, es la poesía.248

En el prefacio nos aparecen las palabras koto no ha y kokoro comentadas más arriba en relación a Heidegger. También es notable que el poeta compilador hable de «canción», uta, y no de «poesía», waka (la «poesía china» se llama, por otra parte, kanshi). Quisiera subrayar también el catálogo sucinto de los beneficios debidos a la poesía que nos hace el poeta: plegaria y ensalmo para pedir la acción benevolente de las fuerzas de la naturaleza y de los dioses, un modo de llevar a cabo con cierto éxito esa relación tan cuajada de peligros como es la relación entre los sexos, y un atenuante también del ardor combativo. ¡No se puede pedir más! En relación a este último remedio procedente del botiquín poético, cabe recordar que las aves también detienen el combate y se acicalan inopinadamente las plumas en el transcurso del fragor de una pelea entre congéneres.

San Juan «En el principio era el verbo».

Pero lo que nos mueve al comentario, en este caso, es, en especial, esa bella mención de que cada animal tiene su canción y de que la propia del ser humano es la poesía. La cultura científica actual nos habla siempre del lenguaje como comunicación. Por el mismo hecho de insistir en esta función comunicativa del lenguaje, se opera un achatamiento de la necesidad de atender, también, a la ganancia de goce, lo mismo que denunciaba ya el poema de Eliot *The Waste Land*. «No sólo de pan vive el hombre»: ya las escrituras aconsejaban no supeditar todo a la producción y al beneficio utilitario. Lacan, insistirá (y ese es también un pensamiento de Heidegger) en la importancia de la función primera de la palabra, que es de evocación de un vacío (no de un mensaje oculto). Cada especie tiene su canto específico, su grito. El hombre como especie, por el hecho de que su cuerpo ha sido golpeado por el orden simbólico, ha perdido ese grito natural de manera irrecuperable. Los restos de ese naufragio constituyen los pilares de un edificio que es, en el inicio, canción, goce. Perdido el grito, con las palabras empieza la evocación, el equívoco, la deriva. El hombre dice, canta, evoca algo que es, por fuerza, irremediablemente impreciso, íntimo e inatrapable, cuando nos habla de «lo que ve o lo que oye». Esa función, para Lacan, es primordial, y la civilización moderna actual pugna a menudo por aniquilarla. El dominio y el empuje hacia el control y el peritaje de los expertos no atiende, como diría Jean-Claude Milner al factor del sufrimiento.

3.3. Breve historia del psicoanálisis en Asia: India, China y Japón

En este apartado nos hemos propuesto hacer un relato sucinto de lo que ha sido históricamente la recepción de la obra de Freud y, en general, del psicoanálisis en los tres países del Oriente indicados. Haremos mención, en los límites de lo posible, dada la dificultad de la proximidad histórica, a la recepción de la obra de Lacan, en especial en el caso de Japón. La decisión de incluir un breve relato de lo acaecido en la India y en China junto a la descripción histórica del psicoanálisis en Japón, se fundamenta, por

---

249 «Cuando se trata del mal vivir, ya sea el de las almas o el de los cuerpos, se distinguirán fundamentalmente dos tipos de demandas: una nace del sufrimiento; Lacan situaba allí la curación. La otra es la demanda de peritaje: una demanda que no tiene nada que ver con el sufrimiento y todo con el control. Desde las familias hasta los aparatos de estado, ¿quién tiene necesidad de expertos sino los que controlan? ¿Quién se preocupa por la curación sino los que sufren? Se sabe cómo ese reparto atraviesa la historia de la psiquiatría hasta nuestros días. También se sabe que el psicoanálisis, desde que nació, ha elegido la vertiente del sufrimiento contra la vertiente del control.» MILNER, Jean-Claude. *La política de las cosas*. Op. cit., p. 42.
nuestra parte, en la necesidad de introducir elementos comparativos que sirvan al
objetivo de precisar los rasgos particulares de la recepción japonesa.

Sin duda, las distintas circunstancias políticas vividas por cada uno de estos
países en la historia moderna y contemporánea marcan gran parte de las diferencias que
encontramos entre ellos en referencia a la manera en que tiene lugar la recepción del
psicoanálisis, una invención de inicios del pasado siglo y llevada a cabo por un
investigador de origen austriaco, judío de pertenencia, y que escribe en lengua alemana.
En ninguno de estos países deja de experimentarse la resistencia a la hipótesis de la
etiología sexual de la neurosis y de la relevancia de la sexualidad en el sujeto «normal»,
tal como son defendidas por la teoría psicoanalítica; en esa actitud de rechazo de la
cuestión sexual, los países asiáticos no se van a diferenciar de lo ocurrido en cualquier
otro lugar, tanto de Europa como de América. La objeción a la etiología sexual es,
según parece, de carácter universal.250 Para nuestro estudio nos interesa, sin embargo, la
particularidad de las resistencias tal como se manifiestan en estos países en conjunto y
en cada uno de ellos en particular. Hay quien argumenta que el psicoanálisis sólo tiene
sentido, en tanto práctica y teoría, para el sujeto de Occidente. Esta argumentación se
fundamenta en la premisa de la existencia de un sujeto distinto según la cultura, un
sujeto que es efecto de esta última y no un dato de la naturaleza. El psicoanálisis, por el
hecho de haber nacido en el seno de una cultura de origen judeo-cristiano y heredera de
la cultura clásica de Grecia y Roma no sería, por consiguiente, aplicable, de no mediar
alguna modificación crítica de algunos de sus asertos, a sujetos de otras culturas.251

A esta consideración hay que añadirle la afirmación de Lacan, según la cual el
psicoanálisis sólo es aplicable al sujeto de la ciencia moderna (la que emerge
históricamente en el siglo XVII con Descartes). Este argumento supone realizar una
precisión mayor que la anterior, que entendía el sujeto occidental según una general
tradición judía y greco-latina estimada *grosso modo* y no afectada por cesuras

250 En este sentido, resulta curiosa (o interesante) la afirmación de Roland Barthes vertida en *El imperio
de los signos*. El autor ya deja entrever que es una construcción suya: «en Japón –en ese país que yo
llamo Japón– la sexualidad está en el sexo, no en otra parte; en los Estados Unidos es todo lo contario: el
46. Este comentario de Barthes referido a la cultura (independientemente de que su comentario se ajuste o
no a la realidad japonesa) y que apunta a una «invasión» de la sexualidad cuando ésta no es reconocida en
su lugar propio, no es para nada baladí. En un trabajo de de 1910, por ejemplo, Freud plantea un caso de
ceguera histérica causado por «invasión de la sexualidad» en el funcionamiento del órgano de la visión;

251 Del mismo modo, los interrogantes que puedan abrir las otras culturas en su relación con el
psicoanálisis suponen una puesta en tela de juicio de algunas de sus proposiciones y axiomas.
históricas. Ambas perspectivas suponen una puesta en duda que concierne a la validez de la aplicabilidad de la praxis freudiana fuera del ámbito occidental. A nuestro parecer, y ésta es la postura que creemos poder leer en Lacan, los psicoanalistas deben renunciar a imponer el criterio occidental a las otras culturas basándose en el axioma de universalidad de las ciencias, una ideología que no deja de ser un ardid de dominio. El psicoanalista argentino Alfredo Edelsztein nos auxilia en la tarea de precisar qué entiende Lacan por sujeto de la ciencia:

[...] otra de las coordenadas que atraviesa la subjetividad con la que opera el psicoanálisis se inscribe mediante la pregunta por la racionalidad: ¿por qué? La clínica psicoanalítica se aplica, en sentido estricto, a sujetos producidos por la Ciencia. No se puede aplicar el psicoanálisis en culturas no atravesadas por la Ciencia moderna; ni tampoco sobre aquellas personas que, aun estando atravesadas por el sujeto cartesiano, no sean permeables a la pregunta del porqué. Esta idea supone la condición particular. Si ustedes están frente a una persona que no se pregunta por qué, no pueden aplicarse las nociones del psicoanálisis. Y, en efecto, estamos rodeados de vecinos, conocidos –en ocasiones, aun nosotros mismos–, que explican las cosas que les suceden con total ausencia de un porqué racional.252

Aquí, ciertamente, se plantea un problema. ¿Podemos considerar al Japón moderno, el que nace con la restauración Meiji en 1868, como una esfera socio-cultural que ha sido atravesada por la razón cartesiana? Se trata de un caso distinto al de América, continente en el cual las culturas autóctonas anteriores a la colonización occidental ya sólo tienen en la actualidad una existencia residual, al menos a los ojos de Occidente.253 En el caso de Japón, no es posible hablar de una colonización similar. Sin embargo, en relación al archipiélago del pacífico asiático siempre persiste una duda difícil de eliminar. A pesar de su modernidad occidentalizada, ¿comparte nuestro modo de pensar? ¿Podemos considerar al sujeto japonés como nuestro semejante cultural? Este tipo de preguntas, ahora que en las últimas décadas China e India han entrado con


253 Lacan, de manera similar a su amigo Lévi-Strauss, ponía siempre en entredicho cualquier tentación de establecer una historia del pensamiento bajo el prisma ideológico del evolucionismo. Un teoría que, de manera invariable, coloca en la cúspide al sujeto de la modernidad occidental. Al respecto reproducimos un pasaje del seminario XVIII en el quel habla de Mencio, el pensador chino del siglo IV a.C.: «En la época de Mencio, el discurso ya estaba perfectamente articulado y constituido. No es por medio de referencias a un pensamiento primitivo como se lo puede comprender. A decir verdad, no sé qué es un pensamiento primitivo. Algo mucho más concreto que tenemos a nuestro alcance es lo que se llama subdesarrollo. Pero el subdesarrollo no es arcaico, se produce, como todos saben, por la extensión del poderío capitalista. Diré incluso más, percibimos, y percibiremos cada vez más, que el subdesarrollo es precisamente la condición del progreso capitalista.» LACAN, Jacques. Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante. Op. cit., p. 35-36.
vigor nuevo e inusitado en el interior del circuito del intercambio comercial y cultural de los países capitalistas, se volverán cada vez más acuciantes, afectándonos de un modo que no nos dejará escapatoria. Y nos obligarán a elaborar alguna respuesta. El tablero de ajedrez será más complejo porque Occidente habrá dejado de tener la mayoría absoluta, como ha venido siendo hasta ahora, en el gran juego internacional. Lacan se va a plantear la pregunta de un modo inédito, abandonando el debate corriente, habitualmente centrado en la identificación a mitos culturales, sean judíos, griegos, hindúes, budistas o confucianos. Ya hemos visto su referencia, en el caso de Japón, a su escritura y su lengua, las cuales, a su entender, definirían una particularidad cultural de goce.

Freud estuvo condicionado, como no podía ser de otro modo, por el saber de su época. La formulación que dio a sus hipótesis sobre el origen de la sociedad y la cultura, y que hallaron expresión en su obra Tótem y Tabú (1913), pronto se convirtieron en fuente de controversia por su deuda indudable con la ideología evolucionista, heredada en último término de Darwin, y por ser reflejo de un prejuicio universalista. El debate entre lo singular como definitorio de la cultura, y el universalismo, que es un axioma del pensamiento científico occidental y su razón de ser, atraviesa toda la historia del psicoanálisis: el marco geográfico, sin duda, pone en cuestión la consideración de la diferencia de los sexos, el complejo de Edipo,254 la prohibición del incesto, y la existencia misma del inconsciente.255

En las distintas culturas, el malestar, es decir, el sufrimiento, ha sido pensado y explicado desde perspectivas diferentes. La medicina india ayurveda, por ejemplo, pensaba desde antiguo que la locura era una patología y lo hacía en un tiempo en que el Occidente cristiano la veía como una posesión demoniaca. El mal puede ser expresión de un castigo, o de una culpa no redimida por el causante de la falta y transmitida íntegra a sus descendientes, que se ven de este modo obligados a sufrir un destino

---

254 Lacan mismo trata de ir más allá del Edipo freudiano, sin que la apuesta suponga, por otra parte, poder prescindir de él.
255 Esta tendencia estuvo representada después de la segunda guerra mundial por la escuela americana Cultura y Personalidad, la cual, a pesar de su posición crítica frente a la doctrina freudiana, fue una de las vías de entrada del psicoanálisis en los Estados Unidos. Uno de los representantes más importantes de esta escuela, la antropóloga Ruth Benedict, es precisamente la autora de un famoso libro sobre Japón, El crisantemo y la espada (1946), que la investigadora escribió por encargo del ejército americano. La finalidad del estudio era sacar a la luz una supuesta mentalidad japonesa, y la tarea fue llevada a cabo con el claro y definido objetivo de obtener un dominio sobre este pueblo recalcitrante. El espíritu que anima muchas de estas investigaciones antropológicas las convierten en predecesoras del espectacular marketing inteligente actual y de una actitud muy estadounidense de legitimación de un tratamiento manipulativo del sujeto.
trágico en tanto no se logre la redención de la pena. Tras mucho esfuerzo, se dará alcance a la reconciliación con los dioses ofendidos o con los seres dañados. Esta concepción aparece reflejada en la idea del *karma* del hinduismo y el budismo. El mismo Freud hace entrar a la tragedia antigua en el corazón del drama burgués de la familia occidental.\(^{256}\) El *trastorno mental*, la inhibición, el síntoma ¿tienen su origen en una historia familiar, un destino genealógico, una novela familiar (psicogénesis), o su causa es debida, por el contrario, a un déficit fisiológico o orgánico (organogénesis)? Dejamos la pregunta abierta.

Para la elaboración de este apartado hemos utilizado principalmente las fuentes documentales siguientes (las nombramos aquí para evitar tener que citarlas a cada momento): el *Diccionario de psicoanálisis* de Élisabeth Roudinesco y Michel Plon\(^ {257}\) y el *Dictionnaire international de la psychanalyse: Concepts, notions, biographies, oeuvres, événements, institutions* de Sophie de Mijolla-Melcior, Roger Perron y Bernard Golse.\(^ {258}\)

En el caso de China, existe una fuente documental excelente que elabora el grupo de investigación con sede en París «Lacan et le Monde Chinois».\(^ {259}\)

En cuanto a Japón, finalmente, además de las obras citadas, contamos con dos excelentes entrevistas realizadas a sendos psicoanalistas de orientación lacaniana: a Takatsugu Sasaki\(^ {260}\) y a Kosuke Tsuiki.\(^ {261}\) A las que hay que añadir la recensión histórica de A. Miyoshi y K. Shingu, publicada en el año 2003.\(^ {262}\)

### 3.3.1. India

\(^{256}\) En el teatro nô japonés, nacido en el siglo XIV de los rituales en santuarios sintoístas y templos budistas, también aparece la misma trama de reconciliación con un suceso del pasado a fin de resolver el conflicto incomprensible del presente.


\(^{259}\) Se pueden consultar los artículos de este grupo en la página web: [www.lacanchine.com](http://www.lacanchine.com).


La India es el primer país de Asia –el segundo fue Japón–, en el que logró implantarse el psicoanálisis. El médico bengalí G. Base fundó la Indian Psychanalytic Society en Calcuta en 1922, tras recibir una pronta autorización de Freud y Ernst Jones, éste último por entonces presidente de la IPA. A diferencia de lo ocurrido en el archipiélago nipón, su implantación tuvo que padecer la impronta del colonialismo y de los conflictos con los movimientos nacionales de resistencia. En este país existía una élite muy occidentalizada y presta a asimilar el saber europeo, incluido el psicoanálisis. Por este motivo, una de las orientaciones del movimiento psicoanalítico padecía de una óptica colonialista que no dejaba de traslucir una desvalorización del sujeto indio, al que se consideraba de un nivel inferior al otorgado al sujeto occidental. Además de esta corriente de intención colonizadora, existía otra culturalista, orientada en la búsqueda del fundamento de una especificidad india que hiciera posible una modificación teórica y práctica de la aplicación del psicoanálisis en este país. En la India, el psicoanálisis se encuentra con el obstáculo de una tradición de pensamiento que ya, desde muy antiguo, se había cuestionado la inconsistencia del yo consciente. Por este motivo, no estaban muy dispuestos a adquirir un saber que parecía ser una copia del suyo original. Además, la tradición india era ajena a la tradición del gran padre de la religión hebrea monoteísta. India es politeísta y las diosas mujeres tienen en esta cultura una importancia insólita si se la contempla desde la perspectiva de la tradición occidental.

En el país del Ganges, el psicoanálisis experimenta, lógicamente, la impronta anglosajona. Las tesis de Melanie Klein (1882-1960) y de Wilfred Bion (1897-1979), psicoanalista británico nacido en la India, han tenido mucho eco entre los practicantes del psicoanálisis. El interés por la obra de Lacan se inicia con posterioridad, en la década de 1970, y se localiza en la universidad y en los departamentos de cine y literatura.
3.3.2. China

La investigación de la recepción del psicoanálisis en China debería responder a dos cuestiones. Una en referencia a su aceptación e implantación en un dominio cultural no occidental, y la segunda, la planteada por las dificultades y los obstáculos, en la época reciente, que se derivan de la falta de relaciones de intercambio con los países de la órbita europea-americana, núcleo de emergencia y desarrollo del psicoanálisis. Los primeros grupúsculos de interesados en la obra de Freud aparecen en los años veinte, y las primeras traducciones en los años treinta del siglo pasado. Una cuestión interesante es que los traductores necesitan poner de manifiesto que su elección de traducir a Freud tiene como finalidad el deseo de que el público lector pueda darse cuenta de la poca seriedad de la doctrina y, de este modo, se consiga evitar el peligro que encierra. ¡A saber cómo es la traducción!

Este primer y lento desarrollo fue interrumpido abruptamente en 1949, en el momento de la fundación de la República Popular, y no resurge hasta 1978, tras la muerte de Mao Zedong y gracias a la política aperturista de Deng Xiaoping. Durante este primer período, ningún chino llegó a tomar contacto directo con Freud y no se llegó a crear tampoco ningún instituto de formación. Más adelante, con la revolución y la instauración del gobierno comunista, el nuevo gobierno de la República Popular rompió los contactos con los países no comunistas. La Unión Soviética asumió, entonces, la misión de ofrecer a sus aliados los modelos ideológicos que orientarían, en el futuro, la investigación científica. En lo referente a la psicología, esta orientación supuso la aceptación de las teorías de la ley del reflejo condicionado como modelo explicativo de la conducta. Esta teoría había sido elaborada por el fisiólogo ruso Iván Petróvich Pávlov (1849-1936). El psicoanálisis freudiano, en cambio, fue rechazado con la consideración de ciencia burguesa.263 Por otro lado, las traducciones al chino de las obras de Freud adolecen de seguir demasiado de cerca las traducciones realizadas por los japoneses. Eso facilita la tarea de los traductores, que comparten con los japoneses un parecido sistema de escritura, pero tiene el inconveniente de dar ocasión a malentendidos en el uso de algunos términos que, aunque se escriben de manera idéntica en las dos lenguas,

no significan lo mismo en sentido estricto. El puritanismo maoísta estalinista, añadido al confuciano, obstaculizaron la empresa de introducción del psicoanálisis en China. La editorial Shangai Commercial Press encarnó, en esta historia, a la heroína que asumió la ingrata tarea de publicar algunos textos occidentales que eran vistos con sospecha y desconfianza por parte de las autoridades. En 1985, coincidiendo con la política aperturista de Deng Xiaoping, el China Daily anunció el proyecto de traducción de las obras completas de Freud. Hasta un año antes, las obras del fundador del psicoanálisis, así como las de Sartre, habían permanecido en el catálogo de obras clasificadas por el gobierno como decadentes, burguesas, insanas y poco adecuadas para la salud de la juventud china.

También los chinos han puesto sobre la mesa la pregunta acerca de la universalidad de algunos conceptos freudianos, como el complejo de Edipo. Al igual que los indios y, como veremos, que los japoneses, han propuesto un mito diferente para el complejo nuclear de la neurosis: el mito de Hsueh Jun Keui, soldado de la época de los Tang que mató a su hijo desconociendo que él era su padre.

Por otro lado, también se han realizado estudios en relación a dilucidar el asunto de si el sujeto chino resulta apto o no para el psicoanálisis, o acerca de cómo debería modificarse la disciplina para adecuarse al mundo chino. A este propósito, se ha señalado, como a uno de los obstáculos de la introducción del psicoanálisis en la República Popular, la tradición china de atribución del malestar en la cultura a fuentes somáticas, y al uso corriente de remedios mágicos y religiosos para hacerles frente.

Además, el gobierno revolucionario ha tratado de asegurar el convencimiento entre sus súbditos de que la revolución ha puesto fin a los problemas mentales, considerados manifestaciones mórbidas propias de las sociedades decadentes y burguesas, pero ausentes en los nuevos países comunistas. Para la versión oficial, tampoco existe la homosexualidad, y a la minoría a la que no se puede dejar de reconocer como tal, se la considera un efecto pernicioso de la influencia del Occidente decadente. La situación, sin embargo, ha cambiado de manera significativa en estos últimos años y la IPA, por ejemplo, tiene programado celebrar un encuentro internacional en Pequín (coincidiendo con la celebración del centenario de su

264 Un ejemplo de ello es el término «inconsciente», traducido por los japoneses como muishiki 無意識 e incorporado tal cual de manera acrítica en China, cuando en chino esta palabra tiene un significado distinto y poco adecuado para traducir el término freudiano.

Por último, queremos hacer mención de la recepción de la obra de Lacan en China. El psicoanalista francés, que había estudiado chino durante los años de la ocupación alemana, estuvo a punto de viajar a la República Popular en compañía de Roland Barthes, François Wahl, Philippe Sollers y Julia Kristeva hacia 1973. En el último momento desistió de realizar el viaje.265 Sin embargo, un grupo numeroso de sus alumnos de finales de los años sesenta se consideraba a sí mismo maoísta y tenía puestos los ojos en todo lo que ocurría en el país de Mao Zedong.

El pionero del lacanismo en China es el doctor Hua Da Tong. Se analizó en París con Michel Guibal y desde 2004 imparte un seminario en Chengdu, una región situada al sudoeste de China. Aunque su enseñanza se centra en la obra de Lacan, también da cabida en ella a Jung, Fromm y otros autores más o menos afines al psicoanálisis o nacidos del mismo. Hua Da Tong y su entorno de pioneros tratan de «inventar» una orientación psicoanalítica apta para el sujeto chino. Todo un trabajo de acción traslativa.

3.3.3. Japón

En el caso de Japón, la introducción del psicoanálisis se llevó a cabo a través de los viajes de estudio que realizaron los japoneses a Europa y a los Estados Unidos, en algunos casos con ayuda de becas del gobierno. El primer testimonio de la llegada del pensamiento freudiano a las islas proviene de la pluma de uno de los novelistas más importantes del pasado siglo XX, Ôgai Mori, médico de profesión además de escritor. En 1902 menciona la teoría sexual de Freud en una revista de medicina.266 Al año siguiente, aparece una mención del caso de Elisabeth von R. de Freud en un artículo aparecido en una revista de filosofía firmado por un tal Sasaki, lo más probable un psiquiatra. Ya a partir de la década de 1910 las referencias empiezan a ser frecuentes. En 1911, Hikozo Kaki hace referencia a la terapia freudiana en un informe escrito a raíz

de una estancia de estudio en los Estados Unidos. Es el primer autor que hace mención del psicoanálisis como método de cura de las neurosis.

Al psicólogo Kaison Otsuki le corresponde el mérito de haber sido el primero en escribir, en 1912, un artículo dedicado a Freud en la revista Shinri Kenkyū (Investigación en Psicología), un trabajo que versa sobre la memoria y al olvido. 267

Estos autores imprimieron los primeros pasos del inicio del camino freudiano en Japón anterior a la segunda guerra mundial. La semilla estaba plantada. Tras ellos, y siguiendo sus huellas, los pioneros del psicoanálisis posteriores a la guerra retomaron el trazo de la senda. 268 Este fenómeno de asimilación precoz y acelerada no sorprende en el caso de este país. Fenómenos similares se manifiestan en muchos otros campos de conocimiento durante esta etapa caracterizada por un espectacular dinamismo económico, social y cultural, iniciado en 1868 con la apertura a la modernización del nuevo gobierno Meiji.

Kenji Otsuki (1891-1977), hombre de letras y traductor de literatura alemana, funda la revista Psicoanálisis en 1933. Esta revista saldrá a la luz hasta 1978 y, durante estos años de existencia, sólo se vio interrumpida entre 1942 y 1955 a causa de la guerra, periodo durante el cual el gobierno prohíbe las publicaciones alegando escasez de papel. 269 Otsuki, que nunca se analizó y aprendió la práctica y el método leyendo la obra freudiana, llevó a cabo un trabajo clínico, escribió artículos sobre Freud, tradujo artículos de psicoanalistas contemporáneos como Löwenstein, Sterba o Bonaparte, formó a analistas y emprendió una de las dos primeras empresas de traducción de la obra de Freud. Junto a otro de los pioneros, Yaekichi Yabe (1875-1945), del que hablaremos a continuación, fundó el Instituto de Investigación de Psicoanálisis de Tokyo. No lograron, sin embargo formar una escuela que tuviera continuidad. El

---


268 Otros psicólogos que publican artículos sobre Freud son: Kyuichi Kimura, que escribe un artículo sobre el concepto de represión en la revista Shrin Kenkyü (Investigación en Psicología) en 1912; Yoichi Ueno, que en 1914 saca a la luz diversos artículos sobre la teoría del sueño y su interpretación; Yoshihide Kubo, que había estudiado la disciplina en la Clark University con Stanley Hall y publica un libro sobre psicoanálisis. Este autor es el responsable de la palabra japonesa que traduce «psicoanálisis»: seishinbunseki 精神分析 (análisis de la mente); y el ginecólogo Tokutaro Yasuda, que en los años veinte, influído por la obra de Wilhelm Reich, difundió en Japón el interés de la obra freudiana para la sexología. Véase MIYOSHI, Akimitsu; SHINGU, Kazushige. «History of Psychoanalysis in Japan». En: HAMANAKA, Toshihiko; BERRIOS, German E. (eds.). Two milenia of psychiatry in West and East. Op. cit., p. 133-143.

269 Una característica de la recepción de la obra de Freud en Japón durante el convulso siglo XX es que no experimentó, como ocurrió en otras partes, el rechazo al psicoanálisis por la procedencia judía de su fundador, una cuestión indiferente a los japoneses, ni tampoco la germanofobia de los franceses, un obstáculo para la introducción del psicoanálisis en Francia. Un tema, sin duda, interesante para ser estudiado en el marco de las teorías del polisistema y la manipulación.
primero, después de la guerra, en lograr crear una escuela de psicoanálisis en Japón que sobreviviría a su deceso fue Heisaku Kosawa.

Resulta necesario hacer mención de lo acontecido con las primeras traducciones de Freud al japonés. Realizadas antes de la segunda guerra mundial, sufrieron una vicisitud un tanto rocambolesca. Bien es verdad que la enorme distancia existente entre Japón y Europa, considerando la época que estamos tratando, a lo que hay que añadir las dificultades lingüísticas y culturales, favorecen, sin lugar a dudas, la producción del malentendido. Y lo hubo. En 1930, el colaborador de Otsuki, Yaekichi Yabe, había pedido a Freud su autorización para traducir sus obras. El vienes le concedió el permiso para llevar a cabo el proyecto, a pesar de que en 1927 ya había concedido su autorización a otro japonés, Kiyoyasu Marui (1886-1953), psiquiatra y profesor universitario que había estudiado en la universidad John Hopkins de 1916 a 1918, el cual también le había solicitado su conformidad para llevar a cabo similar cometido. La historia del psicoanálisis japonés se iniciaría con la existencia de dos escuelas rivales, la de Otsuki-Yabe y la de Marui.

Yaekichi Yabe fue el primer japonés que obtuvo la titularidad de la IPA para ejercer de analista. A los 16 años se había trasladado a los Estados Unidos y había estudiado psicología en la Universidad de California. De vuelta a Japón, en 1905, conoció a Kenji Otsuki y ambos dieron inicio a una estrecha colaboración en relación a la nueva disciplina freudiana. En 1930 Yabe hizo una estancia de estudio en Inglaterra gracias a una beca del gobierno, circunstancia que le permitió realizar unas veinte sesiones de análisis con Edward Glover y recibir de Ernst Jones unas quince lecciones privadas de psicoanálisis. Como resultado, se le concedió la titularidad, una decisión sancionada por el propio Freud.

El japonés, durante este periodo de estudio en Inglaterra, realizó una visita a Freud en Viena. De antemano le había hecho llegar una traducción al japonés de Más allá del principio del placer. Freud no dejó de sorprenderse de que, desde Japón, le llegara, precisamente, la traducción de uno de sus libros más polémicos, una consecuencia de la nueva noción de pulsión de muerte que introducía. Yabe le explicó a Freud que, para los japoneses, en razón de su vínculo histórico con el pensamiento budista, el concepto no les resultaba tan chocante como a los occidentales.

Como durante tres años, y hasta la visita de Yabe, Marui no se había vuelto a poner en contacto con Freud, éste último había llegado a la conclusión de que el psiquiatra había abandonado el proyecto de traducción y, por este motivo, le concedió el
permiso de realizar esta tarea a Yabe. Marui se enfureció cuando se enteró de lo sucedido. En esta época anterior a la guerra, Otsuki y Yabe eran los representantes en Japón del psicoanálisis laico y no universitario. Marui, por su parte, era el representante del psicoanálisis médico y académico. El resultado de la rivalidad entre los dos grupos se plasmó en la existencia de dos sociedades de psicoanálisis y de dos proyectos de traducción de las obras de Freud anteriores a la segunda guerra. Ambas traducciones han sido olvidadas al ser sustituidas por las nuevas traducciones aparecidas después de la segunda guerra mundial.270

En 1931, Max Eitingon, como presidente de la IPA, le concedió a Yabe la autorización para fundar una filial en Japón: la Japan Psycho-Analytical Society (JPAS).271 Marui creó otra asociación en Sendai, al norte de Japón, en 1934: la Sendai Psycho-Analytical Society. Había logrado la autorización de la IPA para fundar una filial sin siquiera haber pasado por el análisis personal, y condujo la clínica y la formación de analistas sin haber cumplido con este requisito.

La asociación de Tokyo de Yabe desapareció en 1945 con el fallecimiento de su fundador. No había logrado crear una escuela que continuara la tarea. En cuanto a la asociación de Sendai, a la muerte de Marui, acaecida en 1953, le sucedió en el cargo Heisaku Kosawa (1897-1968), que es considerado el fundador del psicoanálisis en Japón después del lapso de la guerra. Kosawa había hecho un análisis con Richard Sterba (1898-1989) en Viena sin lograr obtener la autorización de titular. Sin embargo, a su regreso a Japón, empezó a ejercer y a formar analistas, introduciendo modificaciones en relación a la práctica reglamentada por la asociación internacional: periodicidad de las sesiones de un día a la semana, eliminación del uso del diván, etc. Como se ve, el rasero aplicado a los japoneses, especialmente a Marui y Kosawa, y el aplicado, en la misma época, a la heterodoxia de la enseñanza y de la práctica de Lacan por parte del organismo cuya función es velar por la ortodoxia del psicoanálisis, no guardan relación.

En 1958, Kosawa, tras recibir la autorización de la IPA, cambió el nombre de la asociación de Sendai por el de Japan Psychoanalytical Society (JPS).272 Lo sorprendente es que en 1955 funda también otra asociación, la Japan Psychoanalytical

271 Tras la creación de la sociedad de Sendai, en 1934, fue rebautizada como Tokyo Psycho-Analytical Society.
272 En japonés, Nippon Seishinbunseki Kyokai.
La segunda le sirve para definir sus propias normas y reglamento y la primera para presentarse oficialmente ante la IPA. Esta confusión dura hasta 1993, año en que la Asociación Internacional de Psicoanálisis ya no puede seguir fingiendo que no sabe lo que ocurre en su filial japonesa. En 1996, finalmente, la JPS decide ser fiel a la aplicación del reglamento de la IPA y, desde entonces y hasta el año 2006, ha formado unos veinte analistas. Otros dos mil miembros de la JPA ejercen como psicoanalistas sin haber pasado por estos criterios de formación. De nuevo nos encontramos con la disyuntiva de, o bien elegir escuchar el sufrimiento, o, en su lugar, optar por el control de los peritos. Una encrucijada, en realidad, irresoluble.

Como se comprenderá, la confusión en Japón es muy grande. No hay propiamente analistas capaces de llevar a cabo una tarea de formación desde su experiencia del análisis personal, el pilar de formación de esta disciplina, sino únicamente analistas de carácter universitario, los cuales, en su mayoría, sólo tienen competencia para elaborar un discurso y una enseñanza desde una posición de teóricos de la disciplina fundada por Freud. Kosawa, como hemos dicho, es, sin embargo, el primer psicoanalista que logró formar una escuela. Entre sus discípulos se encuentra Takeo Doi (1920-2009), famoso por su teoría del *amae*, y Keigo Okogoni, autor, entre otros trabajos, de estudios sobre la historia del psicoanálisis en Japón. De ello hablaremos unas líneas más abajo. Kosawa fue, además, el autor de la propuesta de sustituir el complejo de Edipo freudiano por otro complejo más acorde a la tradición japonesa, el «complejo de *Ahase*».

Es necesario introducir un breve comentario sobre el complejo de *Ahase* de Kosawa y el concepto de *amae* de Doi. El primero hace referencia a una narración budista sobre la tragedia de Oshojo. El protagonista mata a su madre porque no puede soportar el hecho de que ésta sea la fuente de su vida. Kosawa ve en esta relación primera con la madre el origen de la angustia del sujeto japonés. Esta teoría diluye la importancia del complejo de Edipo y del vínculo con el padre. Su alumno, Takeo Doi, es, como hemos dicho, el creador del concepto de *amae*, el cual no deja de guardar

---

273 En japonés, *Nippon Seishinbunseki Gakkai*.
275 Veremos que Lacan en el *Seminar X. La angustia* establece una distinción entre la pérdida del semejante (la madre, primordialmente) y la pérdida de un objeto parcial, el objeto *a*. No se trata, por lo tanto, de la pérdida de la totalidad de una persona sino de algo que el sujeto cree encontrar en ella.
relación con la innovación conceptual propuesta por Kosawa.\(^{276}\) Mediante esta nueva noción trata de explicar el estrecho vínculo que une al hijo con la madre en la cultura japonesa. Mientras en Occidente la culpa tiene que ver con la ley, cuya función es representada por el padre, en Japón tiene que ver, según la conceptualización de Doi, con la agresión a la madre (hacia la cual el hijo dirige un amor ambivalente) y el subsiguiente deseo de reparación (esta concepción es próxima a las tesis de Melanie Klein). Por este motivo, en Occidente hay, según este autor, un empuje a la emancipación individual del sujeto, mientras que en Japón el impulso es a favorecer la solidaridad del grupo. Algunos comentaristas de las tesis de Doi lanzaron pronto una señal de alarma, pues, de ser cierta, esta disposición propia de los japoneses los dejaba en desventaja ante sociedades como las occidentales, mucho más competitivas, en un momento en que Japón se veía en la necesidad de conservar su lugar entre ellas. Esta teoría de Doi fue divulgada en 1971 a raíz de la publicación de su libro *Amae no kôzô* (甘えの構造, *The Anatomy of the Self*, título de la traducción al inglés), una obra escrita para el gran público y que ha recibido numerosas críticas, en particular por su insistencia en la singularidad japonesa (una cuestión que, desde la segunda guerra mundial, siempre entra en el ojo del huracán de la polémica).\(^ {277}\)

La influencia de esas concepciones y de la práctica del psicoanálisis en Japón tendrá un eco en la última enseñanza de Lacan, que emprenderá un primer intento de elaboración y hará nacer el nuevo concepto de la *cosa japonesa*. La originalidad de la propuesta de Lacan, que acepta los límites de la aplicación universal del análisis y la necesidad del reconocimiento del contexto cultural, consistirá en definir esa especificidad japonesa, no en términos de identificación, sino de escritura, de trazo. Según su concepción, el japonés, efecto del signifi- cante pero, a su vez, efecto de su peculiar escritura, está sujeto a un lazo social singular.

---

\(^{276}\) *Amae*, 甘え. Se trata de un neologismo inventado por Doi a partir del verbo *amaeru*, este sí de uso en la lengua corriente. Define una actitud del sujeto caracterizada por su pasividad frente al otro, siempre a la búsqueda de su benevolencia, amor, indulgencia y perdón.

\(^{277}\) Doi, Takeo. *Amae no kozo*. Tokyo: Kobundo, 1980. Sin que podamos estar de acuerdo con la teoría de Doi, nos parece igualmente sospechosa la ideología de la universalidad. Por otro lado, en un momento como el actual en el que asistimos a los descarríos angustiados de los jóvenes occidentales u occidentalizados, que tras una etapa de sobreprotección (*amae*) durante la infancia, son lanzados, sin estar preparados para ello, al «gran mundo» con el objeto de cumplir el ideal de emancipación de sus padres, también en el fondo ellos mismo sumergidos en sueños de sobreprotección maternal, cabría preguntarse si el cuestionamiento de la orientación de la educación en los países occidentales y la realidad y los ideales subyacentes que la dirigen, no se ha vuelto una tarea urgente. Muy a menudo, y «robando» la expresión de Schreber, el caso de psicosis paranoica de Freud de 1911, sólo logramos educar a «hombrecitos hechos a la ligera», sin ancla ni raíces.
Quisiéramos recordar la importancia que da Lacan a la función del padre, al que no se cansa de reivindicar como el tradicional operador de la ley en Occidente, y cuya decadencia explica el desmoronamiento del goce de la vida y la deriva ética en esta zona geográfica del planeta. No obstante, Lacan manifiesta, a lo largo de los años, una fascinación in crescendo por la cuestión de la sexualidad femenina. Se plantea, entonces, la tarea de distinguir la mujer de la madre, con la finalidad de no quedarse empantanados en esta última como acostumbra a ser la salida habitual. En este sentido, las culturas ajenas a las tradiciones monoteístas y, por consiguiente, ajenas también a la herencia derivada de la existencia de un gran padre primordial, suponían, a buen seguro, un acicate fértil para su pensamiento. Otro aspecto que posiblemente interesó a Lacan de las elaboraciones de los psicoanalistas japoneses, es la importancia del vínculo de grupo. Lacan siempre defendió, frente a la lógica individual de Sartre, una lógica colectiva. Ésta vendría a poner freno al empuje superyoico de los ideales de autonomía del sujeto occidental, origen en gran medida de nuestro malestar. Mientras tanto, el moderno Japón occidentalizado se enfrenta a nuevas manifestaciones sintomáticas: el hikkikomori, el karôshi, etc.

La tercera generación de psicoanalistas japoneses se forma en parte en Japón y, en parte, en el extranjero, principalmente en los Estados Unidos pero también en Europa, y recibe la impronta de la orientación de la psicología del yo elaborada por Heinz Hartmann, Anna Freud, Paul Federn y Erik Erikson. Al mismo tiempo, se traducen las principales obras de Melanie Klein y de otros autores, como Bion y Winnicott, cuyas propuestas teóricas se interesan, como las de los propios japoneses, por el vínculo arcaico con la madre. Muchos profesores visitantes son invitados a Japón para impartir cursos y seminarios.

La obra de Lacan empieza a ser conocida gracias a la traducción de Écrits, publicada entre 1972 y 1981 y realizada por un equipo de traductores de ámbito universitario y con formación filosófica y literaria.


---

obra ha sido muy influyente y ha fijado, entre los japoneses, una concepción del pensamiento lacaniano muy apegada al estructuralismo.


Para terminar, citamos las obras de Lacan que hasta el momento actual han sido traducidas al japonés (la lista está ordenada por orden cronológico de año de publicación): 279


(24) «Shinnaru seishinbunseki to nisenaru seishinbunseki [La psychanalyse vrai et la fausse]». Trad. de S. Ogasawara. Imago (julio 1993).


Tal como se puede apreciar en el listado que antecede, la primera traducción de un texto (oral) de Lacan es la entrevista que le hicieron en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Tokio en ocasión de su segundo viaje a las islas (1). A continuación tiene lugar la publicación de los Écrits, el primer volumen en 1972 (2) y el tercero y
último en 1981, unos meses antes de su fallecimiento (6). Tanto el hecho de que fuera invitado a Japón en 1971 como el difícil proyecto de traducción de la única obra magna escrita por el psicoanalista francés, se deben, sin duda, al éxito de la publicación de Écrits en 1966, y al renombre que adquirió, entonces, su autor entre los pensadores más influyentes de finales del siglo XX y de la actualidad.


Hasta la actualidad, hay publicados seis seminarios enteros (20), (21), (25), (27), (29) y (31) y algunos fragmentos de otros. Las publicaciones se detienen en 1905, de manera que hace cinco años que no aparece ninguna nueva traducción de los seminarios. En conjunto, cabe decir que la actividad traductora realizada pone de manifiesto un interés muy notable por conocer el legado del clínico y pensador francés. La otra particularidad digna de ser destacada es el hecho de que los japoneses realizan las traducciones en equipo, nunca una traducción (de una obra extensa) es firmada por un único traductor. Este método obede, sin duda, a la dificultad de la tarea.

El primer seminario publicado es el seminario Las psicosis. A su vez, constatamos que se han traducido los trabajos iniciales de Lacan relativos a la psicosis y la paranoia. Podemos afirmar, por consiguiente, que el interés por la obra de Lacan en Japón sigue, como acontece en la recepción norte-americana, las dos vías habituales, una filosófica y literaria y otra psiquiátrica.

En cuanto a la versión japonesa del seminario de la angustia, y a pesar de la presencia de las referencias a Japón que contiene, todavía está pendiente de publicación. En cambio, sí han visto la luz los textos de la década de los setenta vinculados con las menciones a la lengua, la escritura y la cultura japonesas.
4. El seminario X y la cuestión de la mirada y de la sexualidad femenina. Figuras del arte sacro japonés

La expresión "un montoncito cualquiera de excremento" [referida al «hombre verdadero»] es en el original mucho más cruda pero, para su publicación en los diarios, he preferido sustituirla por la presente, que aparece en otra traducción de esta misma escena. El eminente sinólogo francés Paul Demiéville, traductor, en 1977, de las Lecciones de Lin Tsi, comenta así la brutal comparación, que resulta todavía más sorprendente cuando sabemos que también se la utiliza a menudo para designar a Buda: "toda definición del hombre verdadero sólo puede ser impropia, vil, sucia, puesto que por definición es lo que escapa a toda definición".

Juan José Saer

---

El seminario correspondiente al curso 1962-1963 constituye una primera etapa de un trabajo de investigación que deberá abordar la cuestión de las referencias a Japón, su lengua y su cultura a lo largo de la enseñanza de Lacan. El estudio actual se limitará a este primer horizonte histórico de la enseñanza del psicoanalista francés.

Fue en el momento en que el seminario ya había sobrepasado el meridiano de las lecciones programadas, durante el mes de abril, cuando Lacan realizó su primer viaje al País del Sol Naciente, el cual era también su primera visita a un país extremo-oriental. Las referencias a la cultura china en la enseñanza de Lacan han recibido una atención privilegiada. No ha ocurrido lo mismo con las referencias japonesas, menos numerosas, sin duda, y esta situación es la que el presente estudio tiene la intención y la pretensión de subsanar.  

Durante la ocupación alemana el psicoanalista estudió lengua china en la Escuela de Lenguas Orientales de París, y disfrutó del privilegio de tener como profesor a Paul Demiéville, sinólogo ilustre y, significativamente para los resultados de nuestro estudio, autor de numerosos libros y artículos sobre temas budistas. Este erudito de origen suizo, nacionalizado francés en 1930, ejerció, sin duda, una influencia de largo alcance en el joven psiquiatra durante los duros años de sumisión forzosa a los ocupantes. Por eso es importante que nos detengamos en la trayectoria de este intelectual insigne.

Paul Demiéville nació en Lausanne (Suiza) en 1894 y falleció en 1979 en París. Fue en Londres donde, en 1915, inició los estudios de chino, completándolos luego en la capital francesa, ciudad donde estudió también japonés y sánscrito con Sylvain Lévi (1863-1935), experto en el Oriente y en la India, y uno de los principales responsables de la orientación de su discípulo hacia la investigación del budismo, eje de las referencias orientales y japonesas del seminario X. Entre 1926 y 1930, Demiéville hizo una estancia de investigación en la Maison Franco-Japonaise de Tokyo y, juntamente con Lévi y Junjirô Takasusu, dieron inicio al diccionario enciclopédico Hôbôgirin: dictionnaire encyclopédique du bouddhisme d’après les sources chinoises et japonaise. De vuelta a París en 1930, adquiere la nacionalidad francesa y es

---

281 En relación a las referencias a China, queremos destacar, una vez más, la intensa labor que realiza el grupo Lacan et le monde chinois.
282 El conocimiento de las traducciones y de los trabajos de los sinólogos japoneses resulta indispensable para los estudios chinos.
283 Hasta la actualidad se han publicado ocho de los doce fascículos previstos.

Nos ha parecido pertinente detenernos en la trayectoria de este orientalista francés. Aunque fuera tan sólo porque, al igual que su discípulo Jacques Lacan, mostró un vivo interés en el budismo zen, rama del budismo a la que dedicó gran parte de su trabajo intelectual. La cuestión de la enseñanza de Buda está en el trasfondo de todas las «referencias japonesas» del seminario. No debemos olvidar, sin embargo, que las referencias al zen no son una novedad del seminario X. Éstas están presentes, tal como ya ha sido comentado, desde el mismo inicio de su enseñanza. En relación a esta escuela budista, hay en Lacan una particularidad digna de ser notada: cuando se dirige a su auditorio siempre utiliza la palabra japonesa zen en detrimento de la china chan. Ello no deja de ser sorprendente en un orador (autor cuando esta mención aparece en Écrits) que ha estudiado la lengua china pero que apenas conoce la japonesa. No es muy difícil conjeturar una respuesta. El zen se ha dado en conocer en Occidente principalmente por la vía de Japón y de las traducciones del japonés. Además, es precisamente en el archipiélago asiático donde esta peculiar praxis budista alcanza unos niveles de influencia cultural y artística altamente significativos. Podemos conjeturar, por consiguiente, que Lacan utiliza esta palabra japonesa, en lugar de su equivalente china, con la intención de facilitar la comprensión de su discurso mediante el uso preferencial de un código comúnmente compartido con su auditorio.

El psicoanalista no es un caso aislado, su atracción por el zen responde, sin lugar a dudas, a una inquietud de la época. Sin embargo, en su caso particular, no deja de estar doblemente motivada por las propias características de esta rama del budismo. El privilegio otorgado por esta escuela ascética de pensamiento a la praxis en detrimento de la teoría halla eco en la tentativa de Lacan de levantar la pesada losa que

284 No hemos podido averiguar cuánto tiempo dedicó Lacan a los estudios de chino.


aplasta la invención freudiana original. 287 Una manifestación de esta amenaza, que pende sobre un saber teórico condenado a degradarse en una retórica vacía de contenido, aparece en el seminario de la angustia, en el momento que dice: «Yo no les desarrollo una psico-logía, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, erotología. Se trata del deseo.» 288 Sabemos que la cuestión del deseo y sus engaños es la preocupación fundamental del budismo. Nos atrevemos a decir que Lacan y Buda comparten, de algún modo, un mismo campo de estudio. Por lo demás, creemos que se debería leer la obra de Paul Demiéville para comprender la música de fondo del seminario de la angustia. Lacan evoca a su antiguo profesor, en un instante fugaz, durante la sesión del 8 de mayo de 1963: «Antes de que me interesara en el japonés, 289 la suerte hizo que tomara los caminos adecuados y que explicara, con mi buen maestro Demiéville, en los años en que el psicoanálisis me dejaba más tiempo libre, aquel libro llamado El loto de la verdadera ley, que fue escrito en chino por Kumárajîva para traducir un texto sánscrito.» 290 Este interés por el budismo y el zen no se extinguiría jamás.

Lacan busca un más allá de la palabra, ya que ésta es vista, en este momento de su enseñanza, como el soporte de un goce extenuante e infernal. A su anterior defensa de una técnica fundada en la palabra y el lenguaje, el psicoanalista francés le añade ahora un nuevo sostén, el cual no excluye el anterior pero lo modifica. Hay un «resto» de la combinatoria de significantes que el término de metonimia usado hasta el momento no alcanza suficientemente a describir. Ese resto es un residuo, desecho, basura, excremento, un resultado de la operación de inscripción del sujeto en el lugar del Otro (en la cultura, en el lenguaje, lugares que corresponden a la batería de los significantes). En el lugar del Otro están los significantes del sujeto y, también, un residuo de cuerpo vivo no asimilable por el significante. A pesar de que no hay que perder de vista que Paul Demiéville no publicó su obra, Entretiens de Lint-Tsi, hasta 1971, compárese la

287 Conviene no confundir técnica con praxis. Precisamente Lacan critica vivamente, y responsabiliza de ello a los analistas de la IPA, la reducción de la invención freudiana a una mera batería de reglas técnicas, y al poco interés en dilucidar cuáles son los fundamentos de las mismas. La problemática de la cuestión de la praxis se inscribe en el hecho de que la teoría, a menudo, es un obstáculo a la acción. Retomaremos esta cuestión en los apartado 4.11., «La mirada, placer y dominio» y 4.12., «La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon», con un comentario acerca de la pulsión escéptica y el goce contemplativo.


289 Una mención muy precisa, y muy importante para nosotros, porque gracias a ella sabemos que ya en 1963 Lacan estaba interesado en la lengua japonesa. Los frutos de ese interés se manifestarán con claridad a inicios de la década de los setenta, en el seminario XVIII y Lituraterre.

cita mencionada en el acápito de este apartado, de Juan José Saer, con el siguiente comentario de Jacques-Allain Miller referido al presente seminario:

La oposición entre la vía de la angustia y la del amor, confronta el seminario La transferencia y el de La angustia. La transferencia sigue la del amor para esbozar la función del objeto. Reencuentra este objeto bajo la forma del agalma, del objeto precioso del deseo, valorado, sobrevalorado, que se encuentra en el campo del Otro y da cuenta de la transferencia. La relación de amor se concibe como electiva, privilegiada; se construye por completo en el abordaje del objeto por la vertiente del amor. No encontramos allí todas las cochinadas que veremos en el seminario de La angustia. La transferencia está iluminado por el esplendor de los objetos agalmáticos y culmina con la aparición de una Venus botticelliana.291

En su permanente interrogación acerca de la cuestión del amor y del deseo, Lacan abandona una posición anterior. La había desarrollado en el seminario VIII, y fue realizada, en parte, a través del diálogo socrático-platónico sobre el amor, El banquete. En ese momento destacó el fulgor del agalma, objeto precioso que lanza su destellos desde un lugar errático y semi-oculto en el cuerpo del feo Sócrates. Ahora, en cambio, nos plantea la función de la «inmundicia» como causa invisible del deseo. Todo un giro.

El psicoanalista se enfrentaba, durante este seminario, a un final de etapa. A una separación que supondría algo más que el abandonó, siempre doloroso, de algunas de sus posiciones teóricas anteriores. Cuando la IPA le niega la posibilidad de seguir formando analistas, este organismo se está oponiendo a una concepción de la transmisión que conserva algo del misterio del maestro frente a los iniciados. ¿No es quizás con el estilo de extravagancias técnicas y teóricas del maestro zen con quien Lacan se identifica hasta el punto de hacerse intolerable a una burocracia previsible y conservadora, que ha resuelto su necesidad de mantenerse unida mediante el subterfugio de aferrarse a la obediencia rígida de unas normas intocables? É. Roudinesco lo ha visto del siguiente modo:

Una sociedad psicoanalítica necesita normas pues éstas permiten limitar, en la cura, la omnipotencia transferencial de los terapeutas. Pero de ningún modo pueden impedir a un maestro seguir siendo un maestro ya que la posición de maestro pertenece al ámbito de un valor simbólico no reductible a una sanción técnica. De haber mantenido a Lacan dentro del imperio sin exigir de él concesiones técnicas, los representantes de la IPA hubieran dado a su aceptación una condición de interpretación que hubiera obligado al maestro a definir él mismo su lugar en función de un limite impuesto sin condiciones. Pero para que hubiera sido posible una decisión de este tipo, la IPA hubiera tenido que cambiar radicalmente sus modos de representación del poder. Una cosa así era imposible desde el momento en que la IPA se había transformado en una máquina de normalizar. A guisa de chiste, podría decirse que si los miembros de la comisión hubieran sido capaces de comprender a la vez el mensaje de Freud y

el de Lacan, hubieran captado con menos malentendidos no sólo la historia del escenario francés, sino también la de su propio movimiento. Al mismo tiempo, habrían identificado el fenómeno “carismático” sin creer que era posible erradicarlo por medios “técnicos”. Si Lacan, en lo cotidiano, no puede dejar de identificar su persona con su posición de maestro, su empeño en ser reconocido por la IPA también es síntoma de una voluntad de evitar una fusión que se revelará dramática para el futuro. Después de todo, si hubiera querido operar una completa adecuación entre su persona, su lugar de maestro y un poder legislativo, hubiera podido rechazar la negociación. No es sólo con la finalidad de exportar su doctrina al extranjero por lo que no cortó los puentes: subestimó la situación normalizadora de la IPA y creyó poder convencer a sus organizadores de la necesidad de brindar una enseñanza en la que el maestro mantuviera su función de iniciación. Y actuando así, hizo todo lo posible para evitar fundar una escuela en su nombre, como si él mismo temiera ser entregado sin límites a la coerción de un poder absoluto.292

En vivo contraste con esta historia del movimiento lacaniano, contamos con el ejemplo de la asociación psicoanalítica japonesa, que fundó procurando no hacer ruido una asociación pantalla y una asociación a la sombra. No fue molestada hasta 1996, año en que finalmente se exigió a la filial japonesa que normalizara la formación que impartía y se sometiera a las directrices del movimiento internacional.293 Sin embargo, la vida ama el bullicio.

293 Hemos hablado de ello en el apartado 3.3.3., «Japón».
4.1. Final de etapa. El adiós a la SFP y a la IPA. Breve historia de una disidencia

Feu de mi lo que us plàcia, fulla seca de les que el vent s'emporta, o gota d'aigua de les que el sol sobre l'herbei eixuga, o, si voleu, baboia de l'escarni.294

En 1963 Lacan tuvo que hacer frente a muchas experiencias dolorosas y a costosos duelos: el naufragio de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), la asociación nacida de la escisión en 1952 de la sociedad freudiana pionera en el país galo, la Sociedad Psicoanalítica de París (SPP); el rechazo definitivo del valor de su enseñanza por parte del organismo internacional fundado por Freud en 1910, la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA); y, finalmente, el dictamen emitido por esta institución (única con autoridad legal para conceder el título de formador de psicoanalistas), exigiendo la suspensión de su habilitación como formador.

El psicoanalista francés se encontró en la difícil encrucijada de tener que escoger entre dar o no el paso, sin duda trascendente, de autorizarse a sí mismo a fundar su propia escuela y asumir, con ello, los riesgos derivados de esta elección, de consecuencias imprevisibles para su futuro, para el de aquellos que lo acompañarán en la nueva aventura, y para los psicoanalistas del porvenir. La protección de la «casa del padre fundador» tocaba a su fin. Jung y Adler también habían dado un paso similar en vida de Freud y lo habían hecho empujados por sus divergencias innegociables con la postura del maestro de Viena. Ambos habían fundado sus propias escuelas: la “psicología analítica” (Jung) y la “psicología individual” (Adler). Lacan, en cambio, se siente obligado a fundar su escuela por la causa de Freud, para defender el legado freudiano, y a hacerlo frente a aquellos que, considerándose a sí mismos sus legítimos sucesores legales, degradaban, a sus ojos, el descubrimiento del fundador.

¿Es imposible la transmisión de un saber sin que se corrompa? En el momento en que Lacan, a la manera de un científico, trata de avanzar en los conceptos freudianos, la IPA, con un proceder afín al de una secta religiosa, lo tacha de sus filas por considerarlo culpable de desobedecer la ortodoxia de las normas vigentes. El disidente rebelde, inmerso en la confusión del momento y con el deseo de aclarar su propia responsabilidad en la génesis de la situación explosiva a la que se había llegado en las negociaciones con la dirección de la institución internacional, se había propuesto la investigación de los orígenes judíos de la tradición occidental y de la función del dios-padre. El seminario del curso 1963-1964 se anunció con el nombre de «Los nombres del padre». El mismo título ponía ya en cuestión la pretendida exclusividad celosa del dios judío monoteísta. Pero sólo llegó a impartir una sola lección, la clase del 20 de noviembre de 1963. Interrumpió la continuación del seminario al conocer la resolución de expulsión de la asociación internacional y dejó el tema de la pluralidad paterna para
siempre en suspenso. En el momento de su separación de la IPA contaba con 62 años de edad.295

El seminario de la angustia supone, a causa de este contexto histórico de ruptura y separación, un final de etapa y los preludios de una nueva orientación. Las negociaciones de admisión de la SFP habían durado diez años. Durante el congreso de Estocolmo de julio de 1963 el ejecutivo de la IPA, cansado ya de dictar reiteradas recomendaciones que caían siempre en saco roto, toma finalmente una resolución definitiva:

a) el 13 de octubre de ese mismo año se deberá comunicar a todos los miembros asociados, cursillistas y candidatos que el doctor Lacan ya no es reconocido como analista didáctico. Esta notificación deberá hacerse efectiva a más tardar el 31 de octubre de 1963.

b) Se solicitará a todos los candidatos en formación con el doctor Lacan que comuniquen a la comisión de estudios si desean o no proseguir su formación, habida cuenta de que se les exigirá realizar un tramo supletorio de análisis didáctico con un analista reconocido por la comisión de estudios. Esta notificación deberá hacerse efectiva a más tardar el 31 de diciembre de 1963.

c) La comisión de estudios, de acuerdo con la comisión asesora, mantendrá entrevistas con los candidatos que expresen su deseo de proseguir su formación a fin de determinar sus aptitudes. Dichas entrevistas deberán quedar concluidas el 31 de marzo de 1964. La comisión asesora dará su opinión sobre todas estas cuestiones, tanto si se trata de la aptitud de los candidatos como de la elección del segundo analista.296

Todos estos sucesos, que supusieron una violenta sacudida para el movimiento psicoanalítico francés, son, sin embargo, borrados eficazmente de la historia oficial de la asociación internacional. Una consulta al relato histórico reconocido por esta institución, una adaptación de un artículo de William H. Gillespie de 1982 que se puede visitar en la página oficial de la IPA, deja al lector con la impresión de que esos arduos y largos años de negociación sólo existieron como tales para Lacan y la SFP. La ausencia de cualquier mención al suceso da ocasión a un extraño efecto: lo silenciado se hace todavía más presente, al menos para algunos de sus lectores. Las rupturas de Adler

295 Jacques-Alain Miller aporta las siguientes referencias de Lacan en relación a su mutismo acerca de este seminario. La primera es de 1966: «[…] y no me consuelo de haber tenido que renunciar a enlazar con el estudio de la Biblia la función del Nombre-del-Padre». Al año siguiente, Lacan se muestra dispuesto a renunciar a «tocar» el tema del padre, quizás porque la herida ya ha sido cicatrizada. En una conferencia en Nápoles de diciembre de 1967, afirma: «Ese lugar de Dios-el-Padre es el que designé como Nombre-del-Padre y el que me proponía ilustrar en lo que debía ser el decimotercer año de mi seminario (mi undécimo en Sainte-Anne) cuando un pasaje al acto de mis colegas psicoanalistas me forzó a ponerle punto final después de mi primera lección. Nunca retomaré ese tema, pues veo en él que ese sello no podría aún ser abierto por el psicoanálisis.» MILLER, Jacques-Alain. De la naturaleza de los semblantes. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 40 y 42.

y Jung, en cambio, son comentadas sin mayores problemas. Éste es el relato correspondiente a los años difíciles del movimiento psicoanalítico francés:

El año 1956 marcó el centenario del nacimiento de Freud, que fue ampliamente celebrado de diversas formas, entre las cuales se cuentan una serie de conferencias de Jones. En el Congreso de París se creó una nueva categoría de organización para la APA. La Asociación Regional había de tener autonomía local en todos los aspectos de la formación; las Sociedades Americanas locales estarían afiliadas a la APA, pero sólo los analistas americanos que fueran miembros de la APA estarían afiliados a la API. De este modo las dificultades que durante tantos años habían enturbiado la relación entre Europa y América parecían haberse solucionado satisfactoriamente.

El Congreso de Copenhague de 1959 fue el primero desde 1910 al que no asistió Ernst Jones, que falleció en 1958.

En 1951, los Archivos de Sigmund Freud habían sido incorporados en el Estado de Nueva York, cuando Kurt Eissler era el Secretario. Su objetivo era recopilar todo el material relacionado con la biografía de Freud y con sus intereses científicos. Durante muchos años, Eissler o su suplente realizaron informes al Congreso sobre los Archivos, registrando a menudo importantes donaciones de cartas y otros materiales.

En el Congreso de Copenhague de 1967 se tomó nota de la finalización de la Edición Estándar de la Obra Psicológica de Freud.

El historiador no considera necesario hacer mención del congreso de 1963 en Estocolmo, en el que se decide la expulsión de Lacan. Son los blancos de la historia oficial. No aparece ni una sola línea en relación a la SFP, y eso que en 1982, momento de redacción del artículo, el movimiento lacaniano había incluso atravesado las fronteras nacionales. Para que la actitud de la institución internacional resulte comprensible, es necesario explicar brevemente sus orígenes y una parte de su recorrido histórico. Tras ello, trazaremos una interpretación de las circunstancias que condujeron a la expulsión definitiva de Lacan en 1963.

Corresponde empezar por el fundador. Seguiremos a Freud en su propio relato de los inicios, tal como él mismo los describe en el artículo «Presentación autobiográfica», publicado en 1925. El psicoanálisis quizás no hubiera nacido sin la ruptura de Joseph Breuer con Freud. El futuro maestro vienés es el primer expulsado de la historia por su obstinación en andar a la caza de preguntas poco convencionales. Breuer, en su calidad de médico de más edad y experiencia, había sido hasta 1882 su mentor y protector, pero, a partir de esa fecha, toma la decisión de no seguir apoyando la audacia de su discípulo y amigo:

> «En cuanto al tramo de desarrollo siguiente, el paso de la catarsis al psicoanálisis propiamente dicho, ya lo he descrito varias veces y tan en detalle que me será difícil presentar algo nuevo."

El suceso que inició esa época fue el retiro de Breuer de nuestra comunidad de trabajo, a raíz del cual yo debí administrar solo su herencia. [...] Pero estas y parecidas oposiciones no le habrían hecho a Breuer apartarse de la cosa si no se hubieran sumado otros factores. Uno de estos era, sin duda, que su labor como médico internista y de familias lo reclamaba mucho y no podía consagrar todas sus fuerzas, como yo lo hacía, al método catártico. Además, influyó sobre él la acogida que había hallado nuestro libro tanto en Viena como en Alemania. Su confianza en sí mismo y su capacidad de resistencia no estaban a la misma altura que el resto de su organización espiritual. Por ejemplo, cuando los Estudios experimentaron un duro rechazo de parte de Strümpell [un neurólogo muy prestigioso en la época], yo pude reírme de esa crítica ininteligente, pero él se ofendió y descorazonó. Sin embargo, lo que más contribuyó a su decisión fue que mis propios trabajos más vastos emprendían una orientación con la que en vano procuraba reconciliarse.» 298

En 1894, pues, Freud debe dar el paso de continuar sus intuiciones él solo. Cuando, más adelante, y gracias a la llegada del reconocimiento público, tenga que tragarse la amarga píldora de tener que soportar a charlatanes y curiosos, y a una comunidad de discípulos peleones, calificará a este período inicial de «soledad espléndida». Sabemos que ésta, sin embargo, no es toda la verdad. Gracias a las cartas (conservadas pese a Freud, que insistió en su destrucción) dirigidas a su amigo de entonces, el doctor residente en Berlín Robert Fliess (y conservadas por su viuda, que las guardó en secreto, pues sabía que Freud exigiría su destrucción), hoy sabemos de la relación apasionada que unió a Freud con este médico berlines. Fliess fue, para la mente creativa del joven Freud, un personaje clave. Ambos de edad similar, el berlines leía sus escritos, los sabía apreciar y, evitando el rechazo, daba alas a sus ideas poco convencionales. Freud tomó una actitud similar respecto a las investigaciones, bastante descabelladas, de Fliess. En sus encuentros, realizados de tanto en tanto en alguna ciudad de la Europa Central cuando sus ocupaciones les daban un respiro, y a las que ellos llamaban sus «congresos», hoy podemos leer el germen de lo que sería, en un día futuro, el primer congreso oficial de psicoanalistas, que no se celebraría hasta 1910 en Nuremberg. 299 Tal como suele ocurrir con la mayor parte de las historias de

299 Breuer había huido del estudio de las neurosis al darse cuenta del factor sexual en la transferencia. Fliess, en cambio, no se asustó frente a la realidad sexual del vínculo de la cura sino que, al igual que Freud, la coloca en el eje de su investigación clínica. Ernst Jones, en su biografía del psicoanalista vienés, nos ofrece el siguiente relato: «La ventaja más evidente con respecto a Breuer era que, en vez de rebelarse, como éste, ante los problemas sexuales, Fliess había hecho de ellos el centro de toda su labor. No sólo su síndrome era, aun siendo funcional, producto de perturbaciones sexuales, sino que Fliess había hecho de sus “períodos sexuales”, uno masculino y el otro femenino, la clave de todos los fenómenos de la vida y la muerte. Freud estaba dando a su teoría de la libido el carácter de una explicación cada vez más amplia de los fenómenos psíquicos, tanto normales como patológicos, de manera que –si bien las dos teorías estaban destinadas a chocar algún día– pareció por cierto tiempo como si los dos amigos, tomados de la mano, estuvieran explorando juntos el territorio prohibido. Éste era precisamente el tipo de colaborador y mentor científico que a Freud le hacía mucha falta en ese momento.» JONES, Ernst. Vida y obra de Sigmund Freud. Op. cit., p. 308.
entendimiento fecundo entre los hombres, sobre todo las apasionadas, como fue el caso, ésta también tocó a su fin en 1904. A pesar de ello, el movimiento psicoanalítico ya se había puesto en marcha y nadie podría detenerlo. Tras Fliess, su único auditorio durante largos años de maduración de las ideas fundamentales, llegarian, a cuenta gotas primero, con rapidez después, muchos otros. Fue probablemente por iniciativa de Steckel, un antiguo paciente de Freud, que el psicoanalista vienes invitó en 1902 a éste y a tres personas más –Adler, Kahane y Reitler–, a reunirse cada miércoles y discutir sus respectivos trabajos. Así se constituíó la que dieron en llamar Sociedad Psicoanalítica de los Miércoles. Hoy en día, los carteles y grupos de estudio lacaniano tratan de emular la fecundidad de ese tipo de agrupación de unos pocos que deciden llevar a cabo una tarea en común durante un tiempo limitado, en una modalidad de trabajo que se quiere libre de imposiciones dogmáticas y doctrinales (ya hemos hecho mención de este dispositivo de trabajo en el capítulo 2). Lacan dejará escapar periódicamente lamentos de añoranza de un tiempo pasado, míticamente transformado, que se habría caracterizado, a sus ojos, por una labor artesana de descubrimiento, y que estaría a salvo, todavía, de la presión de instituciones y escuelas. En 1908, ya con catorce miembros (algunos de los cuales se convertirían en psicoanalistas de gran importancia para el movimiento –entre los cuales están Ferenczi, Eitingon, Abraham, Jones y Jung–, la sociedad pasa a llamarse Sociedad Psicoanalítica de Viena. La idea de fundar una asociación internacional de psicoanalistas fue, al inicio, una sugerencia de Jones, el biógrafo inglés de Freud, hecha a Jung durante el transcurso de una visita al

300 Al respecto, se pueden leer estas dos manifestaciones del interés de Lacan por los momentos emergentes de todo descubrimiento. El primero, en una referencia a la óptica durante el periodo de enseñanza y de teorización del registro imaginario: «Se trata de una experiencia clásica, que se llevaba a cabo en la época en que la física era divertida, en la época de la verdadera física. Nosotros, de igual modo, estamos en la época en que verdaderamente se trata de psicoanálisis. Cuando más cerca del psicoanálisis divertido estemos, más cerca estaremos del verdadero psicoanálisis. Con el tiempo se irá desgastando, se hará por aproximaciones y triquiñuelas. Ya no se comprenderá nada de lo que se hace, así como ya no es necesario comprender nada de óptica para hacer un microscopio. Regocijémonos pues, aún hacemos psicoanálisis.» LACAN, Jacques. Seminario I. Los escritos técnicos de Freud. Op. cit., p. 125.

El otro es de 1953: «Porque el psicoanálisis en su primer desarrollo, ligado al descubrimiento y al estudio de los símbolos, iba a participar de la estructura de lo que en la Edad Media se llamaba “artes liberales”. Privado como ellas de una formulación verdadera, se organizaba en un cuerpo de problemas privilegiados, cada uno promovido por alguna feliz relación del hombre con su propia medida, y tomando de esta particularidad un encanto y una humanidad que pueden compensar a nuestros ojos el aspecto poco recreativo de su presentación. No desechemos este aspecto en los primeros desarrollos del psicoanálisis; no expresa nada menos, en efecto, que la recreación del sentido humano en los tiempos áridos del cientificismo.» LACAN, Jacques. «Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis». Escritos. Op. cit., vol. I, p. 277. Los subrayados son responsabilidad de la autora de este estudio. Lacan deja testimonio en estos párrafos de la necesidad de preservar el impulso creador, y alegre, del artesano y artista con su obra, y de la relación de este talante con la medida de lo humano.
psiquiatra suizo en 1907. Los dos extranjeros estuvieron de acuerdo en que la celebración de un congreso internacional que reuniera periódicamente a los analistas de diferentes países había pasado a ser un objetivo urgente. A Freud le pareció bien y el primer congreso, todavía de carácter informal, tuvo lugar en Salzburg en 1908; en 1910, Nuremberg fue, por fin, la sede oficial del primer congreso de la recién fundada Asociación Internacional de Psicoanalistas (IPA). Jung fue nombrado presidente y se decidió que la sede de la asociación se ubicaría permanentemente en el lugar de residencia del presidente. De momento, pues, en Zurich, lugar de residencia de Jung. Como sabemos, Freud pensaba que, con la elección de Jung, por su calidad de no judío y no vienés, se lograría mantener alejados del joven movimiento la hostilidad derivada de la condición de judío y vienés del fundador.

En 1911 Adler abandonaría la sociedad de Viena, ahora convertida en filial de la IPA, para fundar la psicología individual. En el tercer congreso de Weimar, en 1911, se aceptaría por primera vez la afiliación de una sociedad americana. En 1914, es la filial suiza, liderada por Jung, la que se separa de la IPA. Estas dos importantes rupturas ocurridas en vida de Freud son documentadas por Gillespil en su historia de la institución; y, sin embargo, como ya hemos comentado, silencia la disidencia de Lacan y la decisión del congreso de Estocolmo de 1963 de inhabilitarlo como enseñante y psicoanalista didáctico.

En 1912, Jones tuvo la idea de organizar un comité secreto que velaría por la transmisión ortodoxa del psicoanálisis. Un grupo reducido, reunido entorno a Freud, se comprometía a discutir sus posibles desavenencias teóricas con los otros componentes de ese ejecutivo secreto, antes de hacerlas públicas. El resto de los miembros de la asociación no sabrían nada de la actividad de este grupo de control y salvaguarda del movimiento. Este modo de funcionamiento secreto, aceptado por Freud en 1912, tendría sus consecuencias en el momento de la expulsión de Lacan. En el congreso de Insbruck de 1927 se disolvió el comité secreto y fue sustituido por un comité ejecutivo de la IPA, ahora un órgano de gobierno público y oficial: una maquinaria burocrática de control normalizador. La función de control y vigilancia ya se podía mostrar a la luz pública sin ningún tipo de pudor.

Entre 1952 y 1963, los años de las negociaciones, la IPA sólo ansiaba la tranquilidad y ofrecer una imagen de coherencia al exterior. Otros nubarrones tendrían también su incidencia en el caso Lacan. En el congreso de 1922, en Bad Homburg, se habló por primera vez de la necesidad de creación de una normativa estándar para la
formación del analista. Se argumentó que la calidad de la formación no podía ser dejada en manos de la iniciativa individual ni de la de las asociaciones locales. Más control, por lo tanto. De ahí que, desde 1952, la IPA se opusiera a las excentricidades del sector del movimiento francés liderado por Lacan, el cual, a sus ojos, actuaba como un maestro iniciador y desafiaba la exigencia de plegarse al reglamento estándar internacional. Cuando, en 1952, Daniel Lagache y François Dolto decidieron el abandono de la SPP, la asociación fundada por la primera generación de analistas franceses (Nacht, Bonaparte, Loewenstein, Pichon, etc.), en respuesta a su desacuerdo con Nacht y su grupo de partidarios, Lacan se vio prácticamente obligado a seguirlos. De no haberlo hecho, su posición, también en controversia con los fundadores del psicoanálisis en Francia, hubiera quedado en minoría dentro de la institución, frente a la defendida por la princesa Bonaparte, con la que siempre tuvo altercados, y a la de Nacht. Los disidentes cometieron un error jurídico de consecuencias fatales: «no se dieron cuenta» de que hubiera sido preciso solicitar primero a la IPA su afiliación como miembros individuales, antes de abandonar la sociedad filial. Demasiado tarde, ahora se hallaban en una situación por la cual, jurídicamente, habían dejado de pertenecer a la IPA y, en consecuencia, tenían la obligación de solicitar la afiliación de la nueva sociedad que, entretanto, habían fundado, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP). Sin embargo, la innovaciones de Lacan, su posición carismática de maestro y la enorme influencia que tenía su enseñanza entre la mayoría de los estudiantes miembros de la SFP no eran del agrado de la asociación internacional, que trató vanamente durante diez años de obligar al psicoanalista francés a someterse a las reglas estándar aprobadas por la asociación. Un esfuerzo infructuoso que terminó en 1963 con la expulsión de Lacan y del grupo de alumnos que decidieron seguirle en su nueva aventura. El resto, por el contrario, regresaba a la legitimidad de la casa del «padre».

En esta coyuntura, Éliane Amado Lévy-Valensi, una psicoanalista residente en Israel, una circunstancia que le permitía el sano distanciamiento que a los protagonistas de la historia les resultaba impracticable, diría: «Dentro de cien años, cada uno será juzgado por su obra y ¿quién va a saber si estaba o no afiliado a la IPA?»

Por supuesto, nos referimos a Freud. ¿Qué hubiera opinado y cómo hubiera actuado Freud en relación al «caso Lacan» y en relación a los que se autorizaban en su nombre para ejecutar órdenes? En nuestra opinión, entre Freud y Lacan existe una continuidad pero, al mismo tiempo, hay una cesura. Por otro lado, el estado, la institución y la norma siempre van unidos, y lo mismo ocurre con el pensamiento crítico y la disidencia.

Momento crepuscular, pues, para Lacan, en este final de un camino hasta ese entonces familiar. Los ecos de despedida se perciben en el seminario X. Cuando el 15 de enero de 1964 reanuda el seminario en un nuevo local, el de la École Normale Supérieure (ENS), tras haber tenido que abandonar el anfiteatro de Sainte-Anne, que había sido el escenario de su enseñanza desde sus inicios en 1952, solicita, con la intención de dar solemnidad y prestigio a este acto de nueva fundación, la presencia de pensadores ilustres: Roman Jakobson, Henri Ey y Claude Lévi-Strauss. El antropólogo, amigo de Lacan, asiste al seminario por primera y última vez. Más tarde comentará: «Lo que llamaba la atención, era esa especie de irradiación que emanaba a la vez de su persona física y de su dicción y sus gestos. Vi funcionar bastantes chamanes en sociedades exóticas y aquí encontraba una especie de equivalente al poder chamanístico. Reconozco francamente que, pese a estarlo escuchando, en el fondo no entendía. Y me encontraba en medio de un público que parecía comprender.»303 Las palabras sorprendidas de Lévi-Strauss, que conocía a Lacan fuera de su círculo de discípulos, dan cuenta del peligro que se avecinaba y que el psicoanalista había intentado en vano evitar tratando de permanecer en la IPA: su auditorio se llenaría de jóvenes entusiastas, pero demasiado fieles para satisfacer realmente a un hombre aventurero y creativo que, al igual que Freud, ansiaba, sin duda, satisfacer su vanidad, pero al cual, más allá de la adulación y admiración efímera, le era muchísimo más preciosa la posibilidad de gozar del intercambio intelectual dentro de un clima de libertad crítica, y lejos de los engaños, finalmente decepcionantes, a menos que uno sea un cretino (y no es éste el caso), de la seducción y de la fascinación.

En 1963 se habían opuesto dos mundos, el mundo de la norma universal, cuyo saber objetivo es capaz de impartir cualquier profesor debidamente formado, y el mundo del saber iniciático con un maestro, mucho menos previsible. Lacan, lo más seguro, hubiera podido seguir el método de innovar en silencio evitando alterar la tranquilidad de los burócratas. El problema con el psicoanalista francés es que tuviera la ambición insólita de reformar a la propia IPA. Demasiado bullicio como para que no engendrara resistencias.

303 Ibídem, p. 351.
4.2. El franqueamiento de un umbral: el psicoanálisis y el deseo más allá del juego combinatorio de los significantes

En vérité la langue a pu resister aux révolutions du XXᵉ siècle, elle a pu résister aux tyrannies du XXᵉ siècle, mais elle n’a pas résisté à la démocratie tocquevillienne, c’est-à-dire à la prise de pouvoir, dans la société, de la demande comme seul acte social digne d’être considéré comme social.304

La rana, desde el fondo del pozo, no puede hablar del océano, circunscrita como está a su agujero. El insecto que sólo vive un verano no puede hablar de la helada, limitado como está a una sola estación. El letrado cerrado no puede hablar del Dao, prisionero como está de cuanto ha aprendido.305

A continuación, nos proponemos dar cuenta, de modo por fuerza muy general, del contenido de enseñanza del seminario X. En atención a los límites impuestos por nuestro objetivo de estudio, vamos a dejarnos muchas cosas significativas en el tintero. De entrada, queremos destacar el viraje que empieza a realizar su autor. Lacan abandona el paradigma de pensamiento con el que, incluso en la actualidad, es habitualmente identificado por la mayoría de los que sólo le han leído un poco, conocen su obra meramente de oídas, o solamente tienen un ligero conocimiento de algunos de los conceptos que ha forjado. Este primer tiempo de enseñanza, según denominación de Jean Claude Milner, corresponde al «primer clasicismo de Lacan».\footnote{MILNER, Jean-Claude. \textit{La obra clara}. Trad. de Diana Rabinovich. Buenos Aires: Manantial, 1996.} Fueron unos años de investigación llevados a cabo bajo el impulso del concepto de «lengua como estructura» de Saussure y, entre sus principales continuadores, de Jakobson, Benveniste, Lévi-Strauss y Althusser. Una de las frases paradigmáticas de este periodo es «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», aforismo que en un inicio resultó extraordinariamente innovador pero que, en el momento del seminario X, empezaba a perder su capacidad de provocación y ya no resultaba eficaz a los fines de mantener viva y despierta la práctica analítica.

Sin duda, el signo lingüístico de Ferdinand de Saussure, reformulado y modificado por Lacan para su uso en el campo psicoanalítico, había resultado sumamente fecundo, en un primer tiempo, para la nueva lectura lacaniana de la obra de Freud. Tras sacarla a la luz y exprimirla durante unos diez años, la insistencia en la operación de significación, que transforma lo significable en significante (la \textit{aufhebung} hegeliana) había perdido vigor. Lacan se va a ocupar, en adelante, de hacer emergeer a la claridad del pensamiento el «resto» resultante de esa operación de significación por la que el sujeto se inscribe en el Otro del lenguaje y deviene sujeto-hablante. Existe un residuo no reducible al significante, un objeto peculiar, que hasta ahora ha sido elidido o desconsiderado. Se lo descubre sumergido bajo el manto de aguas espejeantes, en el subterráneo de los oropeles y prestigios otorgados a la lengua y a las operaciones de la metáfora y la metonimia. Se trata de un resto de goce, de condensación libidinal, que obstaculiza la operación de significación y limita la posibilidad de extensión de lo simbólico y del saber a la totalidad de la existencia, una pretensión cara a la ciencia. La textualidad significante es capaz de reciclar continuamente la naturaleza, pero al coste
de generar depósitos de escombros. Lacan va a examinar en este seminario qué función cumple este resto no significable en la economía del deseo.307

4.2.1. La angustia no es un trastorno

La angustia es un fenómeno corriente en la vida de los sujetos. Muy a menudo petrifica o empuja a la huida.308 En todo caso, induce a conductas descontroladas e ineficaces. El movimiento de fuga, como acontece en los ataques de pánico, suele ser desordenado. Están también las angustias ordinarias de la infancia (inevitables), con sus miedos a la oscuridad, a la soledad o a los extraños. Y también hay fenómenos de angustia que son leves, casi imperceptibles, incluso sólo aprehensibles por su reconstrucción a posteriori, cuando, pasada la situación de peligro, tomamos conciencia de la perturbación afectiva que sufrimos y congelamos, y que ahora, a destiempo, dejamos que se descargue. Finalmente, la angustia se presenta, ineludiblemente, cada vez que el sujeto se enfrenta a una prueba que debe ser sostenida ante los otros, colocados en el lugar del testimonio y del juez. Se trata de un fenómeno exclusivamente humano. Los animales, aunque se les puede someter a un engaño, huyen de manera más eficaz ante una señal de peligro que afecte a su supervivencia. Tuvimos una prueba de ello gracias al tsunami que afectó el sureste asiático el 26 de diciembre del 2004 y que tuvo su origen en un fuerte seísmo con epicentro en el océano Índico. Las otras especies vivas dotadas de movimiento autónomo percibieron con mucha mayor claridad la situación de emergencia. Los hombres, han de menester –¡pobres seres obligados a la construcción de un saber mientras sueñan que son príncipes dotados de ese privilegio!– de unos sofisticados artefactos tecnológicos para poder detectarlos. A ello se añade la paradoja de que la


308 De ahí, por ejemplo, el mito de las gorgonas y su poder de convertir en piedra al incauto que osa mirarlas.
necedad humana, atrapada en la codicia mercantil, no quiso creer a su sismógrafo. El pánico es similar, pero la angustia es humana.

Este afecto es, por lo tanto, una señal que nos indica un peligro. A pesar de esta naturaleza funcional de la angustia, la psiquiatría y la psicoterapia la han transformado en un trastorno al que se considera necesario curar y medicar. Lacan, en cambio, se opone a esta práctica consistente en velar la función que cumple en la economía psíquica del sujeto. El síntoma y la angustia no deben ser curados (entiéndase: tapados, encubiertos) hasta que no se esclarezca cuál es su función. Explicada ésta, la angustia y el síntoma se resuelven por sí mismos. Para Lacan, no sólo es un avatar inevitable de la vida del sujeto, sino que, por encima de todo, cumple una función estructurante. La angustia lacaniana es activa y productiva, sirve de propiciadora e impulsora de la cesión de un objeto-tapón que permite la constitución del sujeto de deseo. Su experiencia afectiva es, entonces, necesaria para que tenga lugar la emergencia del sujeto, para provocar el abandono activo de éste de la mónada inicial de goce autosuficiente (por consiguiente, hostil y cerrada al Otro), y lograr que atraviese el umbral del recinto que lo engendró en un lugar de encierro, un caldo primero y mítico que supone una existencia ajena a la cultura y al vínculo social.

La celda es la sobre-protectora y amorosa familia, que amenaza con volverse siniestra en un repentino viraje. Algo parecido a lo que ocurre con la casita de caramelos, y su bondadosa propietaria, del conocido cuento de Hänsel y Gretel de los hermanos Grimm.

4.2.2. Objetos normales y objetos extraños

Fora, maleïda taca! Fora, et dic!
Acompayeu-me a casa d’un notari, 
firmeu aquest paper, i, com a broma divertida, 
si no em pagueu el dia convingut 
i en el lloc convingut, la quantitat que sigui estipulada en el contracte, fem que el càstig consisteixi només en una lliura de la vostra bonica carn, que jo mateix decidiré de quina part del cos haurà de ser tallada.

Mediante sus trabajos sobre lo imaginario y lo especular de la década de los años cincuenta, Lacan trató de explicar la razón de la existencia tan diversa y rica en objetos que caracteriza el *Umwellt* humano, eso que damos en llamar «mundo de la realidad objetiva». Para ello, el psicoanalista francés se sirvió con amplitud de los trabajos realizados por los etólogos. Según se desprende de los resultados de esta disciplina que tiene como campo de estudio la conducta animal, cada especie estructura un mundo exterior distinto y, correlativamente, ese mundo exterior particular de cada especie se adecua a la *forma* corporal específica de los individuos de la misma (el tipo o fenotipo). Así pues, resulta que, aún pareciendo a nuestros ojos que la vaca y la gallina, por tomar unos ejemplos, viven en un entorno idéntico, el mundo externo de la primera no coincide con el de la segunda. Cada especie está sujeta a su particular «cosmovisión» y es ciega a la cosmovisión de las otras.

Para poner otro símil, imaginemos que estamos en una habitación mirando el cristal de la ventana desde cierta distancia. Vemos el paisaje externo con sus objetos definidos por sus superficies externas y, al mismo tiempo y superpuesto a él, se nos aparece nuestro propio reflejo (una superficie corporal) en el cristal de la ventana. Nuestra silueta reflejada es el *yo*, en su estatuto imaginario. Nuestra propia imagen – nuestro *yo* – se superpone a los objetos y los define.

En el caso del hombre, la imagen no está sola, está también la palabra, de la que se espera que otorgue reconocimiento a la imagen. Por eso el niño que todavía no habla, y que contempla su reflejo en el espejo, se gira hacia el adulto que lo sostiene para que le confirme y le nombre lo que ve (y por eso también, siempre estamos a la búsqueda de un otro que ratifique aquello que creemos ser). En nuestro caso, el de los seres humanos, estamos sujetos a un escenario de palabras que nombran imágenes. Ya lo explicaba Saussure: el signo lingüístico está constituido por la conjunción indivisible del significante como *imagen* acústica y el significado como *imagen* conceptual. No hay modo de elidir la dimensión imaginaria.

Estos objetos del mundo exterior aprehensibles por la imagen son objetos regulares, normalizados, visibles o audibles. A veces logran entre sí una convivencia pacífica, pero es imposible cancelar la tensión y el conflicto. Pueden devenir objetos de competición, pero también son, en todo momento, objetos de trueque. Como las palabras, las frases, los párrafos y los textos en la traducción, que suponen una actividad de intercambio, que se construye a través del abismo abierto de la diferencia.
Más allá de estos objetos contables, este seminario supone la decidida emergencia, aunque no es la primera vez que asoma la cabeza, del concepto de objeto \( a \) de Lacan. Este no es un objeto como los otros. Éstos últimos, con su pregnancia, habían velado su existencia hasta el momento del seminario, pero, finalmente, este nuevo concepto sale a la luz en el psicoanálisis, la disciplina del deseo. No es extraño que haya ocurrido de este modo, puesto que el objeto \( a \) da cuenta de la razón de la presencia y la función de esta instancia fundamental. Por esta razón es un concepto de máxima importancia para la disciplina. Recordemos que la cuestión del deseo enlaza también con la pregunta fundamental del budismo.

El objeto \( a \) no es especularizable (en la ilustración 2 es representado por las flores de la *imagen real*, situada a la izquierda del espejo plano; y también por la «\( x \)», el blanco o la ausencia en la *imagen virtual*, situada a la derecha del espejo plano), es decir, no aparece en el espejo del Otro (representado por el espejo plano). Su estatuto o naturaleza responde a un trozo de cuerpo de goce del sujeto, que es imposible de aprehender mediante la imagen o de nombrar por la palabra. Es el blanco o el foco de luz de un cuadro, también la mancha irreductible. No se puede nombrar porque no es una imagen. Se trata de un objeto de dos dimensiones, de lado único, como una cinta de moebius.\(^{311}\) Lo especularizable y nombrable requiere de las tres dimensiones (por eso el espejo, a diferencia de nuestra fotografía, invierte la imagen que refleja). El lugar natural del objeto \( a \) se halla, por consiguiente, en el lugar del sujeto (el lugar de las flores), no en el lugar del Otro del espejo, allí donde, en cambio, podemos ver nuestro cuerpo como forma. Sin embargo, no tenemos acceso directo a la imagen real, situada, en este modelo, entre el espejo cóncavo y el espejo plano.

\[\text{Ilustración 1. El campo escópico de Lacan.}\,^{312}\]

\(^{311}\) La cinta de moebius es una superficie de la topología que se caracteriza por no tener borde y ser unilátera. Dadas estas características, resulta in-imaginizable.

\(^{312}\) *Free Transcription des Séminaires de Lacan* [en línea]: [http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm](http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm)
Necesitamos, todavía, algunas explicaciones más en relación al campo escópico de Lacan. A la izquierda tenemos un jarrón real, oculto bajo un peán. Ese jarrón es inaccesible. Es el organismo en tanto real e inaprehensible. Mantenemos con él una «oscura intimidad». En la parte superior de la izquierda está la imagen real de nuestro cuerpo, que aparece como la forma de una superficie, y los objetos a, los objetos de la pulsión, una fuerza permanentemente exigente y permanentemente insatisfecha, que trata de hallar satisfacción. Esta imagen real de nuestro cuerpo también nos es inaccesible. Sólo accedemos a ella indirectamente gracias al espejo plano, que ha de estar orientado mirando al espejo cóncavo. La alteridad, por consiguiente, nos resulta necesaria e indispensable, tanto para vernos como para nombrarnos. A la derecha de la ilustración tenemos la imagen virtual, lograda gracias a la mediación del espejo del Otro. Es el lugar de las imágenes de los objetos del mundo y de las palabras. En las situaciones corrientes hay ahí siempre una ausencia, un blanco en la imagen, un vacío correlativo al objeto a. A causa de su estructura aespecular, el objeto a no logra aparecer al otro lado del espejo, constitutivo de la realidad objetiva. Este objeto es la invención de Lacan, y con él el psicoanalista alcanza un horizonte teórico no hollado por Freud. Es una de sus principales aportaciones personales al psicoanálisis. Gracias, en buena parte, a la invención del objeto a, Lacan se aleja del horizonte del paradigma estructural.

4.2.3. La vía del analista: duelo del amor, desencanto del deseo, caída del ideal de omnipotencia

El seminario X contrasta con el Seminario VIII. La transferencia, en el que Lacan había trazado un comentario de El banquete de Platón y trabajado la cuestión del agalma, ese objeto precioso que parece esconder el cuerpo, igual que un estuche, su joya, de ese feo sileno que es Sócrates. El objeto agalmático actúa como un imán irresistible que seduce...
al joven y atractivo Alcibíades, el cual ha tratado vanamente de conquistar el amor del poco atractivo filósofo. Durante este seminario anterior, Lacan pone el acento en lo que él llama «la metáfora del amor», la sustitución del _amado_ por el _amante_ –del _eróntimos_ por el _erastés_–, una transformación subjetiva que hace nacer la posición de sujeto de deseo. Tras un momento lógicamente previo en que el sujeto era el objeto (amado) de la falta del Otro, acontece este momento posterior en que la falta se reconoce en uno mismo. En el Otro amado se vislumbra un destello particular, una joya preciosa. El amor es _sin objeto_. «Amar», nos dice Lacan, «es dar _nada_ (es decir dar amor = ningún objeto) a cambio de _nada_. Amor es nada, carencia de ser. Sin embargo, en el seminario X esta dialéctica del amor es reconocida como un bello espejismo, una ilusión, un señuelo. A través de la vía del amor sólo alcanzamos ficciones. Es un mundo engañoso por estructura, puesto que, con la palabra y la imagen, nace la dimensión de la verdad y la mentira, que son inseparables. Ya con anterioridad a Lacan, Freud había anotado con consternación y sorpresa ese estatuto tan equívoco del sentimiento amoroso. Citamos sus palabras, tal como aparecen en uno de sus cinco grandes casos clínicos, el correspondiente a una joven homosexual que había llevado por sus padres al consultorio de Freud, tras llevar a cabo un intento de suicidio. El caso fue titulado «Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina» y publicado en 1920:

No quiero dejar pasar la ocasión de manifestar mi asombro ante el hecho de que los hombres puedan vivir fragmentos tan amplios y significativos de su vida erótica sin advertir gran cosa de ellos e incluso sin sospecharlos lo más mínimo o se equivoquen tan fundamentalmente al enjuiciarlos cuando emergen en su conciencia. Esto no sucede solamente bajo las condiciones de la neurosis, en la cual nos es ya familiar este fenómeno, sino que parece muy corriente también en individuos normales.314

Lacan toma nota de este callejón dudoso propio de los afectos positivos y elige, entonces, el sendero difícil, la vía angosta de la angustia. El _agalma_ es sustituido por la _palea_, palabra latina que significa «desecho». El brillo agalmático es, para el psicoanalista francés, el efecto de un _truco_ astuto del sujeto, que tiene como fin el lograr hacer visible el objeto oculto y misterioso que _causa_ su deseo. Éste se halla, sin embargo, no en el otro donde lo ve como meta, sino en sí mismo como causa. Lo hace visible en el otro para poder soñar el bello sueño del amor. En realidad es sólo un trozo de cuerpo vivo, un resto escabullido de la red de la retórica, un residuo engendrado

como resultado de la operación de inscripción del sujeto en el mundo social del lenguaje y la cultura.

También el deseo, que había sido el leitmotiv de todo el primer período de enseñanza de Lacan, sufre, al igual que el amor, una desvalorización novedosa. Ya no es más, como ha sido hasta ahora, una meta gloriosa a reconocer o a conquistar en el proceso de realización del sujeto. El deseo va a ser, a partir del punto de inflexión del seminario X, un concepto de categoría más humilde, algo que simplemente nos brinda la alegría necesaria para amar el hecho de vivir, para elegir la vida, pero al que convendrá despojar de falsos oropeles imposibles.

Como se ve, aparece la necesidad de un trabajo de duelo que ha de poner fin a la idealización previa del amor y del deseo. Asistimos a un verdadero crepúsculo de los dioses y de los falsos ídolos. Por último, hay finalmente un reconocimiento del «no poder» como experiencia estructural del goce humano. Un «no poder» que, al ser asumido, puede abrir la posibilidad de actos que, aunque afectados de un límite, resultan posibles. La renuncia a la omnipotencia es la condición de la potencia, de una potencia, a partir de ahora, localizada. Según narra la leyenda de Gautama Siddharta, el príncipe hindú fundador del budismo también salió en busca de respuestas en el preciso momento en que la jaula de oro de su existencia le reveló su naturaleza de engaño. La decepción suele poner alas al ansia de exploración.

**4.2.4. El cuerpo como forma y como cuerpo erógeno**

Hasta el seminario X, el cuerpo interviene en el análisis como imagen formadora del yo y como constituyente del mundo de los objetos de la realidad humana. Lacan ha ido elaborando esta cuestión relativa al yo desde el origen de su enseñanza, retomando la pregunta planteada pero no resuelta por Freud acerca de su constitución. El psicoanalista francés elabora para ello los instrumentos teóricos correspondientes al *estadio del espejo* y al *registro de lo imaginario*. El cuerpo cuenta como una superficie, tanto en relación al yo como en relación a los objetos. Lo importante de este primer desarrollo no es el cuerpo con sus órganos, sino su *forma*, con sus límites y sus lados. De ahí que ese objeto de lado único, el objeto *a*, no pueda aparecer en el espejo del Otro.

---

Este seminario es muy crítico con este nivel escópico, especular, el más propicio al engaño y a la ilusión en la concepción de Lacan a partir de este momento de su enseñanza. En sustitución del movimiento de declive que inicia el cuerpo como «buena forma»,\textsuperscript{316} tranquilizador por su simetría, por su oferta de finalidad y meta al deseo, emerge el cuerpo como materia dotada de órganos. Aquí resulta necesaria la mención de la obra magna de Freud de 1905, \textit{Tres ensayos de una teoría sexual}.\textsuperscript{317} Freud planteaba en dicho trabajo la existencia de unos puntos de fijación de la libido en el recorrido de las etapas o niveles de desarrollo. Estos puntos de detención son el germen de estos órganos de Lacan, unos condensadores de goce que quedarán como resto porque no pueden ser significantizados. Son residuos que se constituyen en adelante en causa de deseo. Lo interesante de estos objetos, como señala Lacan, no es sólo su apecularidad, sino también su naturaleza de amboceptores. Ubicables en algún lugar, impreciso, localizado más allá del límite del yo del sujeto, pertenecen al mismo tiempo al sujeto y al otro. En el destete, por ejemplo, lo que se separa no es el niño y la madre; el corte se efectúa entre la madre y el seno. El órgano mamario pertenece, entonces, tanto a la madre como al niño. Además, la pertenencia de este apéndice femenino a la madre, no sólo es aparente sino artificial, en virtud de lo cual es sustituible por un biberón. Algunos accesorios de moda –por ejemplo, ciertos sombreros–, evocan, por su forma, el seno, una prueba más del peculiar estatuto de artefacto anexo al cuerpo materno que tiene la mama.

Otro ejemplo de esto que estamos diciendo son los pechos presentes en la bandeja que transporta Santa Ágata en las imágenes de los pintores. Todos los objetos \textit{a} tienen esa aptitud de enganche no natural, de amboceptor: las heces, el falo, la mirada, la voz. En las referencias a Japón nos detendremos en particular en el objeto \textit{a} mirada.

\textsuperscript{316} En referencia a la teoría de la gestalt.
\textsuperscript{317} FREUD, Sigmund. \textit{Tres ensayos de una teoría sexual. Obras completas. Op. cit.}, vol. VII.
Ilustración 2. Santa Ágata, de Francisco de Zurbarán, con los pechos dispuestos en la bandeja. 318

4.2.5. El «resto» como obstáculo y límite a la operación de significación

Pero una cosa es saber que existen muchas lenguas, y otra considerar que esta herida deba curarse hallando una lengua perfecta. Para buscar una lengua perfecta hace falta pensar que la propia no lo es. 319

ひさかたの
光のどけき
春の日に
静心
花の散らむ 320

Solemos caer en la trampa vana de soñar con un paraíso de comunicación transparente y universal. Una ilusión sin fundamento. Los traductores y los intérpretes constituyen el gremio de artesanos que tradicionalmente trabajan para reparar, en vano, el maleficio bíblico de Babel. En la actualidad, nuestros expertos en tecnología avanzada hacen todo lo posible para que sean los ordenadores quienes asuman esa tarea de soldadores de éste desgarro ancestral y nos liberen, en lo posible a buen precio, del muro que nos separa a unos de los otros. Las palabras, sin embargo, más allá del mensaje que transportan, cumplen una función de tésera –de mutuo reconocimiento y de vínculo de alianza–, que la máquina no puede suplir. Esta cuestión concierne también al amor, que es un

acontecimiento de la cultura. Además, con las palabras, no sólo dialogamos en un contexto actual de relación, también a través, o por medio de ellas, platicamos con nuestros antepasados y dejamos misivas para el porvenir. La discontinuidad de la rememoración nos sorprende: no toda la comunicación que entra en este intercambio universal pasa por la conciencia, nuestra memoria registra mensajes insólitos que súbitamente recordamos sorprendidos. Se trata de un acontecimiento familiar a la experiencia de los analistas. El sujeto dice mucho más que aquello que él mismo tiene conciencia de decir. Y escucha mucho más que aquello que cree oír. Por eso los analistas *leen* más que ven, y *escuchan* más que oyen. Para que el sujeto pueda escuchar *lo que dice sin saber que lo dice*, es mejor que el analista calle y escuche. Vencida la resistencia, el mensaje emergirá por sí mismo. Freud nos brinda un hermoso ejemplo de su propia experiencia. Se encuentra en «Presentación autobiográfica», un trabajo al que ya hemos hecho referencia con anterioridad:

La teoría que habíamos intentado edificar en los *Estudios* era todavía muy incompleta; en particular, apenas habíamos rozado el problema de la etiología: la pregunta por el terreno en que nace el proceso patógeno. Ahora bien, una experiencia en rápido aumento me demostraba que tras los fenómenos de la neurosis no ejercían una función eficaz excitaciones afectivas cualesquiera, sino regularmente de naturaleza sexual: o conflictos sexuales actuales, o repercusiones de vivencias sexuales anteriores. Yo no estaba predispuesto a obtener ese resultado; mi expectativa no tuvo parte alguna en él, pues me había lanzado sin prevención ninguna a la indagación de los neuróticos. Mientras escribía en 1914 la «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico», emergió en mí el recuerdo de algunas sentencias de Breuer, Charcot y Chrobak, 321 a partir de las cuales *yo habría podido obtener muy tempranamente ese conocimiento*. Pero en aquel momento yo no comprendí lo que esas autoridades querían decir; *me habían dicho más de lo que ellas mismas sabían y estaban dispuestas a sustentar. Lo que de ellas escuché permaneció dormido en mí sin producir efecto alguno, hasta que se abrió paso, como un conocimiento en apariencia original, en oportunidad de las indagaciones catárticas.*

No concluyamos de manera precipitadamente optimista. Uno podría pensar, leyendo el relato de estas recuperaciones «milagrosas» de la memoria que nos relata Freud que, a pesar del malentendido, nada se pierde en este diálogo universal, en esa red global de lenguaje que lograría enlazar a la humanidad entera.

De hecho, en ello se sustenta parte de la teoría freudiana de la represión y a ello confluye también el concepto del inconsciente freudiano. Nos dice que es posible olvidar, pero que ese olvido quedará indicado con la presencia de un blanco en la

---

321 Los tres principales mentores de Freud antes de la invención del psicoanálisis. Los tres eran médicos de renombre en un momento en que Freud era un desconocido.

322 FREUD, Sigmund. «Presentación autobiográfica». *Obras completas. Op cit.*, vol. XX. Los subrayados son responsabilidad de la autora de este estudio.
conciencia, porque todo, inclusive lo olvidado, queda fiel y testarudamente guardado en la memoria.323 Lacan también está conforme, en un inicio, con esta trascendencia otorgada al lenguaje. El primer clasicismo de Lacan, que concluye a la altura de este seminario, está centrado de modo casi exclusivo en la dialéctica de la palabra. De los tres registros con los que el psicoanalista trata de dar cuenta de la realidad humana –real, simbólico e imaginario–, el que más trabaja, en su primera elaboración, es el registro de lo simbólico y la articulación de la dimensión simbólica con la dimensión imaginaria. El registro de lo real permanece como un residuo de los dos anteriores, una dimensión al margen que apenas es explicada, una nota a la espera de un momento futuro de esclarecimiento.

En estos momentos, en cambio, es como si se hubiera corrido un velo. Asistimos a la salida a escena de este resto marginal de lo real, que va a cobrar en adelante un protagonismo creciente en las elaboraciones de Lacan.324

Como efecto de la operación mediante la cual el sujeto mítico (una mónada de goce autista) se inscribe en la dimensión del Otro –de la cultura, del lenguaje–, queda siempre un resto, hay un trozo de goce que no pasa al significante ni a la imagen. Precisamente este fragmento de un todo, de significación imposible, y que tiene la virtud de poner en entredicho y hacer desfallecer el ideal y el sueño de una armonía completa entre los seres humanos –una quimera semejante a la arrogante y extenuante torre babélica–, es lo que se constituye como objeto cedido, objeto perdido, que en adelante será la causa del deseo. Una causalidad que la ciencia, en su voluntad de alcanzar lo universal, muestra un fuerte empeño en desconocer. De ahí el desengaño de Lacan ante la cuestión del deseo tal como la había concebido hasta ese momento. El deseo como finalidad era un espejismo, pues el deseo real no está ante nosotros como un fin, sino oculto en el lugar de causa del sujeto de deseo. Volveremos a ello con las referencias japonesas.

4.2.6. Certeza y real. Verdad e incertidumbre

323 Habría que matizar esta afirmación, porque Freud habla del «ombligo del sueño».
324 Jacques-Alain Miller describe este «impasse» del siguiente modo: «Un pensamiento que a veces describe panoramas que poco después desaparecen y dan paso a detalles desmesuradamente ampliados, que sólo son espejismos hacia los que se avanza hasta que se disipan. Pero fue necesario que se produjera el espejismo y se disipara para encontrar la salida que permite seguir adelante.» MILLER, Jacques-Alain. La angustia: Introducción al Seminario X de Jacques Lacan, Madrid: Gredos, 2007, p. 71.
Para terminar con este rápido comentario del contenido de enseñanza del seminario X (que en ningún momento tiene la pretensión de ser exhaustivo), queremos hacer mención de la cuestión de la verdad y la certeza. En este seminario se produce un desencanto, una decepción fértil. Por un lado, la *intencionalidad* del deseo, como decíamos unas líneas más arriba, es puesta en cuestión. El deseo no tiene que ver con una intención, con ninguna meta, con ningún objeto amable excitante. Todo esto, que había sido sobrevalorado hasta el momento como siendo del orden del objeto agalmático, es destituído ahora y reenviado al estatuto de señuelo y de engaño. En este seminario, el objeto-meta del deseo es reemplazado por el objeto-causa: invisible, inarticulable. Del lado del mundo de los objetos de la realidad no hay ninguna certeza, todas las imágenes devienen engañosas, y el hombre se ve lanzado a realizar su pequeño papel en el escenario de la vida, un papel que oculta aquello que realmente está en juego. De ahí la aguda mención de Lacan de la escena dentro de la escena en Hamlet, y su explicación del paradójico comportamiento del príncipe danés, esa criatura imperecedera de Shakespeare:

En *Hamlet*, ¿qué es lo que Hamlet, el personaje de la escena, hace surgir en la escena con los comediantes? Es, sin duda, la *mouse-trap*, la ratonera con la que, nos dice, atrapará la conciencia del rey. Pero además ahí pasan cosas bien extrañas, y en particular la siguiente, que en la época en que les hablé tan extensamente de Hamlet no había querido introducirles, porque nos hubiera orientado hacia una literatura que es, en el fondo, más hamletica que psicoanalítica, y ustedes saben que de ésa hay como para empapelar estas paredes.

Cuando se imita la escena a modo de prólogo, antes de que los actores empiecen sus discursos, ello no parece alterar mucho al rey, aun cuando en su presencia se hace la pantomima de los presuntos gestos de su crimen. Por el contrario, si hay algo bien extraño es el verdadero desbordamiento, la crisis de agitación que se apodera de Hamlet a partir del momento crucial en que aparece en escena el personaje llamado Lucianus, o Luciano, y lleva a cabo su crimen, tanto contra el personaje que representa al rey –rey de comedia, aunque en su discurso se haya afirmado como el rey de cierta dimensión– como contra el personaje que representa su conyuge.

Todos los autores que se han detenido en esta escena han observado que la vestimenta del tal Luciano no era la del rey a quien se trataba de atrapar, sino exactamente la del propio Hamlet. Por otra parte se indica que este personaje no es el hermano del rey de comedia. No está pues con él en una relación homóloga a la relación del usurpador –quien una vez realizado el crimen, se encuentra en posesión de la reina Gertrudis– con el padre de Hamlet. Luciano es el sobrino del rey de comedia, posición homóloga a la del propio Hamlet respecto del usurpador.

Lo que Hamet hace representar en la escena es pues, a fin de cuentas, él mismo llevando a cabo el crimen en cuestión. Este personaje, cuyo deseo no puede animarse a realizar la voluntad del *ghost*, del fantasma de su padre –por las razones que traté de articular ante ustedes–, intenta dar cuerpo a algo, que pasa por su imagen especular, su imagen puesta en la situación, no de llevar a cabo su venganza, sino de asumir, en primer lugar, el crimen que se tratará de vengar.

Ahora bien, ¿qué es lo que vemos? Que es insuficiente. Por mucho que Hamlet caiga preso, tras esa especie de efecto de linterna mágica, de lo que verdaderamente se puede calificar –en razón de sus palabras, de su estilo, incluso de la forma ordinaria en que los actores animan este momento– de una verdadera pequeña crisis de agitación maníaca, cuando, un instante después, se encuentra con que tiene a su enemigo a su alcance, sólo sabe articular lo que cualquier oyente puede percibir como una escapada. Se esconde tras un pretexto, a saber, que atrapó a su
enemigo en un momento demasiado santo –el rey está rezando– como para decidirse, golpeándolo en ese instante, a hacerlo acceder directamente al cielo.\textsuperscript{325}

Hamlet ve la escena del crimen, se ve incluso a sí mismo, como destaca Lacan siguiendo a algunos de los numerosos comentaristas del drama shakespeareano. Pero el objeto \textit{a} no está ahí. Lo comprenderá en el momento de presenciar el dolor de Laertes por la muerte de Ofelia. Una escena que el príncipe danés no había tenido el propósito de escenificar. A partir de ese momento, sus actos, hasta este momento alocados, adquirirán un sentido. La intención del estudio presente no nos permite dar cuenta de la razón y la importancia de todas las articulaciones elaboradas por Lacan en este pasaje de la representación de una escena teatral en el interior del drama de Shakespeare. Deseamos destacar tan sólo cómo, en la cuestión del deseo, a menudo somos actores de un drama –tragedia y comedia– que es un llamado a una interpretación. Todo parece resolverse como una operación de retórica. Y sin embargo no es así. Con la palabra y la escena no alcanzamos ninguna certeza. La palabra conduce a la cuestión de la verdad –y esa era precisamente la pasión de Freud, al mismo tiempo que constituía su callejón sin salida, el tope de su discurso. La verdad siempre tiene estructura de ficción, como la literatura. Lo verosímil no es una certeza. El camino hacia la certeza, enseña Lacan, es la angustia. Un camino angosto que conduce hacia la existencia de ese trozo de cuerpo de goce, no asimilable a la palabra y a la imagen, que es el objeto \textit{a}, el objeto-causa de deseo. No deja de tener relación con el arte o con el artesano, cuando la obra recibe su empuje de algo que se sustrae a la intención de complacer al negocio. Al respecto, terminaremos este apartado con un pasaje de Zhuang Zi:

Hui Zi dijo:
Tengo un gran árbol al que llaman aliento,
De tan nudoso tronco y ramas tan retorcidas,
Que escuadra, cuerda y compás no pueden medirlo.
Se yergue al borde del camino,
Pero a ningún carpintero le interesa.

[...]
A lo que Zhunag Zi respondió:

Este árbol, del que lamentas su inutilidad,  
¿Por qué no lo plantas en las extensas  
Llanuras de la nada?  
Paséate bajo él y duerme bajo su sombra.  
Nunca conocerá los golpes del hacha  
Ni sufrirá daño alguno.  
Su estado es inútil.  
¿Qué podría entonces perturbarlo?\textsuperscript{326}

Toda una reivindicación de los beneficios de lo inútil. Lo que escapa al intercambio tiene su insospechada función. Nos salvaguarda de lo vendible, del mandato que nos empuja al negocio y a la producción, siempre a demanda. En el apartado anterior (4.1., «Final de etapa. El adiós a la SFP y a la IPA. Breve historia de una disidencia») hemos comentado el hecho de que Lacan se ve obligado a separarse de la IPA. De esa operación, que acontece en el tiempo de este seminario, quedará un \textit{resto} encarnado por un disminuido grupo de resistentes. Su atención permitirá al maestro continuar su labor al frente de una renovada escuela.

4.3. Las fuentes materiales del seminario existentes en la actualidad

Il n’y a pas de semblant de discours,
il n’y a pas de métalangage pour en juger,
il n’y a pas d’Autre de l’Autre,
il n’y a pas de vrai sur le vrai327

En la actualidad, de los seminarios de Lacan, y, más en concreto del seminario X, nuestro corpus de estudio, existen las fuentes oficiales y otras, que están destinadas a un uso restringido y no comercial. La publicación oficial de la totalidad de los cursos del seminario de Lacan (de 1952 a 1980) es una tarea en marcha, todavía inconclusa. Todo hace pensar que, cuando por fin finalice, se producirá la necesidad de un relevo, de dar origen a nuevas versiones. Cuando el autor «no existe», el coautor padece la suerte del traductor, que no es otra que la del «versionador», carente de autoridad para legislar de manera absoluta acerca de la idoneidad del fruto de su trabajo (entendemos aquí por autor a aquél que firma la obra, sea falso, verdadero o plagario, o las tres cosas a la vez). Tras el coautor y el traductor siempre asoma el fantasma no domaneable del autor. La tarea de establecimiento del seminario tuvo una fecha de inicio, 1973, momento de la publicación en la colección «Le Champ Freudienne» de Éditions du Seuil del *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Jacques-Alain Miller es el «coautor» de la obra, el responsable de la «transcripción» del curso oral dictado por Lacan. La elección del seminario de partida hay que ponerla a cuenta del propio Miller, que puso a prueba su habilidad para el empeño de la tarea con un material de su elección, y lo hizo después de haber sometido su deseo de empezar con éste seminario en particular, el que marca precisamente el encuentro efectivo entre Lacan y Miller, a la autorización del maestro. El seminario XI es el que sucede al seminario *La angustia*, en el caso que descontemos la automutilación operada por Lacan, que ya hemos comentado, del seminario «Los nombres del padre» 328 Para su publicación, se firmó un contrato por parte de la editorial, Jacques Lacan y Jacques-Alain Miller. Se acordaba la continuidad de la publicación de los seminarios y que el futuro establecimiento de los mismos correría a cargo también de Miller. Finalmente, que los seminarios subsiguientes deberían seguir el modelo ya establecido por la publicación del primero, al que Lacan había dado su aprobación. En vida del psicoanalista francés salieron a la luz cinco seminarios, los cuales integran un subconjunto de la serie formada por las versiones oficiales:

---

328 El acto de Lacan recuerda las observaciones de Freud acerca de las visitas de los niños al médico. Cuando vuelven a casa, son ellos los que ahora hacen de médico con algún otro al que hacen padecer lo que antes ellos han padecido. Es un modo de elaborar un sufrimiento y un momento de angustia. Por otro lado, como tantos visionarios, Lacan fue muy lucido en dar la vuelta a muchos conceptos, pero ciego en relación a su pretensión de pensar que sus concepciones podían ser aceptadas por parte de la doxa de la disciplina.


La lista de los seminarios publicados tras la muerte de Lacan hasta la actualidad agrega nueve títulos más:


329 La cantidad de erratas de la primera edición motivó la urgencia de la aparición de una nueva edición. La traducción al español quedó suspendida hasta la aparición de esta segunda edición francesa de Seuil.
El seminario X se publicó en el año 2004. Han pasado, por consiguiente, cuarenta y un años desde la enseñanza oral del mismo, y treinta y un años desde la publicación del primer seminario. Otro dato: el coautor de la publicación oficial, Jacques-Alain Miller, no estaba presente entre el auditorio de ese curso correspondiente a los años 1962-1963.
4.3.1. «Stécriture»: la escritura de una enseñanza oral

En el epílogo del seminario XI, Miller nos advierte de que el original no existe. Surge una pregunta que vamos a circunscribir al caso particular que corresponde al seminario La angustia por ser éste nuestro material de trabajo: ¿qué constituye el original en este caso? Respuesta: un discurso oral; y en el caso del momento de establecimiento del texto del seminario X, el discurso oral de un autor ya fallecido trece años antes. Su palabra de aquel momento tuvo un efecto que se conserva en forma particularizada en cada uno de sus oyentes de entonces. De esa situación pragmática pasada sólo los oyentes que estuvieron presentes pueden dar cuenta. Con el añadido de que el cómo y el qué recogió cada uno de ellos a partir de las palabras de Lacan son, por fuerza, distintos, y difieren, a su vez, de la voluntad del decir de Lacan.

A pesar de la afirmación de Miller, que sólo cabe entenderla en el sentido de que no existe una escritura textual firmada por Lacan, algo «hay» y, como tal, pensamos que es digno de ser considerado como materia prima dotada de cierta «consistencia». Es lo siguiente:

- Una grabación (o grabaciones sonoras). La suponemos porque Élisabeth Roudinesco nos informa de ello en su biografía sobre el psicoanalista francés. La indicación de fechas no es lamentablemente del todo precisa, pero la biógrafa indica que los seminarios empezaron a grabarse en 1956. Recordemos que el seminario de la angustia tuvo lugar entre 1962 y 1963. Hay, por lo tanto, grabación.
- Una estenotipia, realizada sesión a sesión. Las estenotipias de los seminarios existen desde 1953.
- En este caso se añaden unos apuntes de las sesiones que Lacan enviaba a su hija Judith, en aquellos momentos ausente de París.
- Las notas tomadas por los asistentes.

331 Lo cual nos recuerda de nuevo la enseñanza de los Upanishad y la múltiple verdad en que se reparte la sílaba «da».
Sabemos, por otro lado, que Lacan, al igual que el filósofo Wittgenstein o Freud, sólo se apoyaba para sus clases en algunas notas, en un guión precario y susceptible siempre de variación e improvisación. El seminario siempre fue la expresión del pensamiento en movimiento permanente de su autor. Por lo tanto, no confeccionaba un manuscrito con aquello que tenía intención de enseñar. Un manuscrito hubiera representado una escritura fija, como la que encontramos en Écrits, algo que disgustaba a Lacan (ya hemos comentado el neologismo de poubellication que inventó al respecto). Sólo contamos, pues, con la estenografía y la grabación de lo que fue el resultado de una tarea de enseñanza marcada por un elevado grado de improvisación. Así es como lo testimonia, al menos, el siguiente comentario, recogido de la pluma de Jacques-Alain Miller:

Il faut d’abord mettre une différence entre les Écrits et le Séminaire qui, lui, ne peut faire autorité de la même façon que ses Écrits. Je suis bien placé pour le dire, d’abord parce que le texte présenté en livre n’est pas de l’écrivain Lacan, et deuxièmement, parce que la sténographie avec toutes ses imperfections, reflète une élaboration en cours et un style d’improvisation. Contrariament à ce que quelqu’un a répandu, il y a quelques mois, dans le dessin de nuire, Lacan n’a jamais rédigé une année de Séminaire avant de la tenir. Il faut être une buse pour s’imaginer cela, c’est à l’opposé de sa manière, il suffit de le lire et de l’entendre. C’est toujours à partir de notes, de lignes éparses, à peine déchiffrables, accumulées dans l’intervalle, que Lacan tient une séance de Séminaire. Il y a une dimension d’improvisation, tout à fait à l’opposé de sa manière dans ce qu’il appelle un écrit.334

Lacan inventó un término, el neologismo stécriture, para designar este procedimiento consistente en convertir una estenografía en una escritura (el cual requiere la invención de una puntuación).

4.3.2. La edición oficial Seuil-Paidós

Tanto Miller, el encargado de la edición de las obras de Lacan, como el filósofo Jean-Claude Milner, compañero del primero en la ENS y en la EFP, consideran que sólo los Écrits pueden ser considerados la obra de Lacan.335 Únicamente allí, argumentan, se

---

335 «Existe, pues, en Lacan, al igual que en Aristóteles, lo esotérico y lo exotérico: existe también lo escrito y lo hablado. Pero, de Lacan a Aristóteles, la relación se entrecruzó y propiamente se invirtió: lo esotérico es escrito, lo exotérico es hablado y transcrito. Por lo tanto, cabe concluir: desde el punto de
puede hablar, con pertinencia, de Lacan como autor. En el caso de los Écrits, el psicoanalista había cedido, ante la insistencia de François Wahl y las amargas circunstancias de su expulsión, a la demanda, que viene del otro, de los otros, de convertirse en autor de una obra. Citaremos, a continuación, el comentario de Miller. Fíjémonos, además, en la interesante afirmación de este psicoanalista, consistente en decir que aquello que le autoriza ante sí mismo a editar los seminarios es el hecho de la existencia previa de los Écrits, en cuyas páginas sí existe el autor Lacan, y de la confianza en la corrección o la coherencia de su propia lectura de los mismos:

[…] Autrement dit, il y a un choix à faire et, sans ambiguïté, ce sont les Écrits de Lacan qui doivent faire autorité pour l’interprétation de son enseignement. Le Séminaire n’a pas le même poids. Pour ma part, c’est d’avoir travaillé les textes écrits de Lacan qui m’a rendu possible de rédiger ses Séminaires.336

Ocurre con Lacan el mismo peligro que acecha en el caso de los cursos de Ferdinand de Saussure. El Curso de lingüística general, aparentemente atribuible al lingüista ginebrino, lleva las marcas del horizonte de comprensión de sus alumnos – cosa que han detectado los críticos y estudiosos de esta obra –, los cuales tomaron la trascendente decisión, fundamental para la renovación epistemológica que se produjo en la primera mitad del siglo XX, de editar las notas de clase de los asistentes. En este caso, todo hay que decirlo, la tarea de escritura de un «original que no existe» contaba con un material todavía más precario: no había ni grabadora ni estenógrafa, con lo cual el resultado estaba sujeto a una mayor incertidumbre. Sin embargo, el pensamiento del siglo XX está en deuda con Charles Bally y Albert Sechehaye, entre otros discípulos del lingüista ginebrino, los cuales apostaron por dar voz póstuma a un maestro.337

vista del pensamiento, no hay ni habrá nunca en los seminarios nada más que en los Scripta [con esta denominación se refiere Milner a los artículos escritos y a los Écrits de Lacan]. Pero siempre puede haber algo más en los Scripta que en los seminarios. Nada en los seminarios puede modificar la interpretación de los Scripta, todo en los Scripta es importante para la interpretación de los seminarios.» MILNER, Jean-Claude. La obra clara, Op. cit., p. 24. En este comentario se ve cómo Milner acuerda con Miller en la idea, según la cual, la lectura de las obras escritas y firmadas por Lacan constituyen el fundamento para una buena lectura del seminario. Observemos que esta posición científica, o política –habría que dilucidarlo con paciencia y cuidado–, no deja de estar orientada: resta valor a las grabaciones, a las estenotipias, a la escucha y a las notas de los asistentes que estuvieron presentes en el momento del acto del discurso oral.


Miller es el lector-intérprete autorizado del material existente de los seminarios. Cuenta, para ello, con el derecho jurídico legal, según contrato de 1972 y en obediencia al testamento de 1980 de Lacan. Ya hemos comentado más arriba los motivos que alega para autorizarse como «correcto lector». Alargaremos su explicación con la cita siguiente:


Miller manifiesta que aprendió la lógica de la enseñanza de Lacan durante el trabajo que realizó muy tempranamente de la lectura de su obra escrita, antes de asistir a su enseñanza oral y antes de analizarse con un psicoanalista de la EFP. Esa lectura, su lectura, es la que establece en la edición a su cargo. Los seminarios oficiales llevan la marca indeleble de su coautor.339 Bien es cierto que, cuando se ha optado por no escribir, lo hacen otros en lugar de uno. Continuamos con las explicaciones de Miller:

---


En cuanto al caso concreto del establecimiento del seminario X, el seminario que nos ocupa, contamos con el siguiente pronunciamiento de Miller del año 2004:

[…]
por lo que es preciso que les dé un suplemento sobre lo que se me hizo evidente en el curso de este trabajo: el estilo de este seminario.

Soy yo quien le da un estilo a través del corte: el de la frase, el párrafo, la parte –en la estenografía hay algo del orden de un flujo verbal. El léxico queda igual, aunque se reconstituya aquí y allá, pero la construcción gramatical corre frecuentemente a cuenta mía. Al hacer este trabajo me di cuenta, en este nivel del estilo, que me parecía más adecuado dejar una construcción gramatical con menos inversiones. Al releerlo –no sólo una vez–, me parece que hay ahora en conjunto un fraseado más fácil. Corre a mi cargo. Me pareció que en el 2004 había que renunciar a algunas de las inversiones que Lacan practicaba ante su auditorio.

Pueden estar seguros que esto no afecta el fondo. Me parece que facilita el acceso a aquello de lo que se trata. Es algo muy ligero, no es necesario volverlo pesado. No sé si lo que digo se percibiría si yo no lo resaltara. En despecho de esta operación de transcripción, queda, lo he dejado porque me parecía fundamental, ese rasgo de estilo de cierta distancia que se toma para marcar la diferencia, la heterogeneidad de a minúscula respecto al significante.340

El traductor al castellano de la edición de Paidós es Enric Berenguer, psicoanalista miembro de la Escuela del Campo Freudiano de Barcelona y traductor a su vez de otros tres seminarios publicados con anterioridad: los seminarios IV, V y VIII. Un traductor, sin duda, que cuenta con una buena competencia y práctica probada para llevar a cabo la tarea de traducción del texto de Lacan-Miller.

4.3.3. Otras fuentes no oficiales del seminario

El traductor es el agente ejecutivo de la traducción de una obra. Tradicionalmente se oculta, no deja ver los hilos de su tarea ni, por otro lado (aunque actualmente hay opiniones que afirman lo contrario), consideraría demasiado digno el hacerlo; su función se limita a hacer entendible la obra de un autor en otra lengua. En la stecritura,

en cambio, el autor desaparece bajo la impronta del escritor-autor de la versión. En el plagio, finalmente, el plagiario *stecritura* o traduce, finge una autoría y envía al autor al hades del olvido. Los psicoanalistas son, por profesión y vocación, extraordinariamente sensibles a las cuestiones textuales, y hay que tener en cuenta el factor de esa especial sensibilidad, más allá de las luchas económicas y las batallas de poder y prestigio que los atraviesan y los posicionan en relación a la cuestión del difícil legado de Lacan. Que los analistas se lancen, en número nada despreciable, a una insigne tarea colectiva de reconstrucción de este «original que no existe» está en consonancia con lo que es su empresa clínica de cada día, una tarea realizada con palabras. Tomaré unas líneas de un libro dedicado al comentario de los seminarios I al X, obra de Moustapha Safouan, psicoanalista de nacionalidad egipcia y alumno de Lacan, a fin de describir esa actividad cotidiana del psicoanalista, un enfoque de trabajo que lo distancia, por completo, tanto de la medicina como de la psicología y que lo acerca, sorpresivamente, a los distintos practicantes de las *artes de la lengua*, entre los que se incluyen, por descontado, a los traductores:

Se sabe que a partir de 1951 Lacan presentó su enseñanza como un retorno a Freud. Este retorno no consistía en una simple lectura, ni en un acercamiento nuevo a la obra del maestro, sino en un comentario que se refería constantemente a la *experiencia psicoanalítica definida como una experiencia de discurso*. Hoy esta definición parece tan clara que no se entiende qué otra cosa se podría analizar. Pero, de hecho, se analizaban muchas otras cosas: la personalidad, el carácter, la conducta, la transferencia, la dinámica del inconsciente, etc. Además, uno se preguntaba qué valor puede tener el discurso si no es la expresión de una realidad de este orden. La tesis de Lacan debía ser formulada.341

Miller decidió publicar el seminario sin notas, índices, ni aparato crítico. Algunos analistas y asociaciones lo consideran un error, y le reprochan convertir la obra de un erudito en un escrito que sólo favorece su particular ideología.342 Michel Sauval, por ejemplo, argumenta que hay que ir más allá de la voluntad particular expresada en


342 «Hostil a toda forma de discurso universitario, siendo así que él mismo era un puro producto suyo, Miller decidió renunciar a la erudición, indispensable sin embargo para este tipo de publicación, En la línea estricta de su compromiso político y de su pragmatismo, hizo del *Seminario* un objeto de lectura destinado a las “masas”, es decir a la nueva generación psicoanalítica de después de mayo de 1968, de la que se convertía, por herencia, en el portavoz.» ROUDINESCO, Élisabeth. *Jacques Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Op.cit., p. 601.
un momento coyuntural por Lacan. De ahí su trabajo actual de construcción de un aparato crítico para el seminario La angustia. 343

4.3.3.1. La estenotipia del seminario

Según relato de Elisabeth Roudinesco, «desde 1953, Lacan encargó a una estenógrafa que transcribiera su Seminario. Las estenografías se depositaron con Wladimir Granoff, que se ocupaba de la biblioteca [de la SFP], y fueron accesibles a los miembros de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis». 344 Por otro lado, la historiadora nos informa del hecho de que, desde la creación de la EFP, por consiguiente, justo unos meses después del seminario X, impartido el curso anterior, el psicoanalista francés ya no hizo deposito alguno y dejaba circular libremente las estenografías. Es el momento en que Lacan empieza a quejarse seriamente de los plagiatos y en que, al mismo tiempo, da empuje a una desvalorización sistemática de la idea de autor. Esta actitud tiene un efecto concreto, que queda plasmado en la creación de ese acontecimiento editorial que supuso Scilicet, la nueva revista de la EFP, en 1968. El psicoanalista nos explica el significado del título de la revista con estas palabras: «Scilicet: tu peux savoir, tel et le sens de ce titre». 345 En esta publicación periódica, sólo Lacan, que no desea convertirse en un fantasma como le ocurrió a Shakespeare, firma los artículos de su pluma. 346 El resto de «autores», sin embargo, deberán publicar sin firma.

343 El psicoanalista M. Sauval expresa su opinión del siguiente modo: «Ahora bien, Lacan, lo mismo que cualquier otro, podía “querer” cosas [se refiere a la voluntad expresada en el testamento de 1980 a favor de legar la publicación del seminario a Jacques-Alain Miller] ¿Por qué no? Pero no es a título de estas “voluntades” que importa para el psicoanálisis. Lo que importa para el psicoanálisis es su enseñanza, lo que, forzosamente, va más allá de él y sus “voluntades”. Al igual que con Freud, cuyo deseo sigue animando más de cien años después de la publicación de la Traumdeutung el deseo de muchísima gente, y en particular, de muchos analistas, se trata de invenciones, de desarrollos que, justamente, es en la medida que trascienden a la persona que se transforman en marcas en la cultura.» SAUV AL, Michel. «El testamento de Lacan» en: Acheronta. Revista de Psicoanálisis y Cultura [en línea]: [consulta: 10 de febrero 2010].


345 Scilicet, 1 (1968), p. 3.

346 «Qu’on me permette de clore ce chapitre d’un petit apologue, à bien soupeser avant d’en rire.

Que ce fût Shakespeare qui joua le ghost dans Hamlet, est peut-être le seuil fait de nature à refuter l’énoncé de Borges: que Shakespeare fut, comme il dit, personne (nobody, niemand). Pour que la psychanalyse par contre redevenie ce qu’elle n’a jamais cessé d’être: un acte à venir encore, il importe qu’on sache que je ne joue pas le ghost, c’est pour cela, moi, que je signe.» Ibidem, p. 8-9.
Explicamos todas estas tentativas novedosas de Lacan por cuanto nos enseñan de su personal relación con su obra. A diferencia de Freud, la deja que se desparrame sin hacer un esfuerzo por constituirla él mismo, como si la obra y el hecho de convertirse en autor de ella le resultara una carga demasiado pesada. Nos queda decir que las estenotipias con los cursos de Lacan pueden consultarse actualmente en la página web de la École Lacanienne de Psychanalyse (ELP). La escuela fue creada en 1984. Su fundación, según sus propias palabras, que pueden leerse en la página de presentación en el sitio de la escuela, fue debida a un doble movimiento: el primero, de aceptación de la desaparición de la Escuela Freudiana de París, disuelta por Lacan en 1980; la segunda, de rechazo al gesto subsiguiente de Lacan en el sentido de ceder la continuidad de su escuela a la tutela de los miembros de su familia (a su yerno Jacques-Alain Miller y a su hija Judith Miller).

---

4.3.3.2. La versión de Michel Roussan y la versión Staferla

Distintas asociaciones y psicoanalistas han emprendido la tarea de una escritura paralela de los seminarios de Lacan. Estas versiones no se pueden comercializar y, en un principio, estaban destinadas al uso restringido dentro de las asociaciones. Sin embargo, la realidad es que su difusión ha sido más amplia y, hoy en día, con la existencia de internet, pueden ser consultadas, sin impedimentos, por cualquiera que lo desee.


- Versión Staferla (STA). Se trata de una versión crítica que se puede consultar en la página de Gaogoa, un sitio dedicado a la transcripción libre de los seminarios de Lacan. Reúne, sin cortapisas, aportes relativos a las erratas y elaboraciones de índices y referencias.348

En cuanto a las traducciones al castellano de estas versiones no oficiales ni comerciales, actualmente existen las siguientes:


- LACAN, Jacques. El seminario. Libro X. La angustia. Traducción de Jorge Tarela para la Escuela Freudiana de Argentina (no lo hemos hallado).

- LACAN, Jacques. El seminario X. La angustia. Versión crítica de Ricardo Rodríguez-Ponte. Accesible en el sitio de la Biblioteca Lacan de la revista Acheronta. Aparece en una lista de seminarios que son calificados de «inéditos». Viene acompañada del siguiente comentario: «De estos seminarios, ofrecemos, en esta biblioteca, alguna de las versiones que circulan por las bibliotecas de las

instituciones psicoanalíticas. Las ofrecemos tal cual."
4.4. Primer viaje a Japón: mayo de 1963

Después de haber recorrido la costa durante el otoño pasado, volví a mi choza a orillas del río y barri sus telarañas. Allí me sorprendió el término del año; entonces me nacieron las ganas de cruzar el paso de Shirakawa y llegar a Oku cuando la niebla cubre el cielo y campos. Todo lo que veía me invitaba al viaje; tan poseído estaba por los dioses que no podía dominar mis pensamientos; los espíritus del camino me hacían señas y no podía fijar mi mente ni ocuparme en nada. Remendé mis pantalones rotos, cambié las cintas a mi sombrero de paja y unté moka quemada en mis piernas, para fortalecerlas. La idea de la luna en la isla de Matsushima llenaba todas mis horas.\footnote{Bashô, Matsuo. \textit{Sendas de Oku}. Trad. de Octavio Paz y Eikichi Hayashiya. Kioto: Benrido, 1992, p. 44.}
Son muy pocas las noticias que tenemos sobre el viaje que Lacan realizó a Japón durante la primavera de 1963. Sabemos, sin embargo, y ello gracias al dato que nos brinda el intervalo que hay entre las fechas de las dos sesiones del seminario X concernidas –paréntesis durante el cual hubo de realizarse el viaje–, que la partida aconteció en fecha posterior al 27 de marzo y que Lacan estaba de regreso en París antes del 8 de mayo de 1963, día en que se reanudan las sesiones del seminario y, con ellas, la clase titulada en la edición de Seuil-Paidós «Les paupières de Bouddha» («Los párpados de Buda»). En el transcurso de la misma, el psicoanalyta francés hace referencia en diversas ocasiones al viaje: «Como algunos saben, vuelvo de un viaje que me ha aportado algunas experiencias, y también lo esencial…».\(^{351}\) No conocemos apenas nada más: ni la duración del viaje, ni su intención; nada sabemos de quiénes fueron sus acompañantes; ni tampoco, sino es de una manera incompleta y aproximada, cuáles fueron los lugares visitados.

Por otro lado, no cabe duda de que para nosotros presenta un especial interés la posibilidad de responderemos qué es eso «esencial» al que hace referencia en su frase; nos sería de utilidad para poder nombrar de manera un poco más precisa qué le aportó la experiencia de ese primer viaje a Japón. Se trata de una pregunta que únicamente podemos intentar responder con lo que seamos capaces de extraer de la continuación de sus comentarios durante la sesión y, de manera más indirecta, de otros dichos de Lacan, esparcidos aquí y allá en las huellas textuales de otras sesiones. Sea como sea, y para dar inicio a una posible respuesta, la continuación del texto, que hemos interrumpido en nuestra mención incompleta de la cita dada unas líneas más arriba, nos brinda una pista: «— en todo caso, la proximidad, la visión, el encuentro con algunas de esas obras sin las cuales el estudio más atento de los textos, de la letra, de la doctrina, en particular en este caso la del budismo, no puede sino permanecer como algo seco, incompleto, sin vida.»\(^{352}\) Lo «esencial» es, entonces, el contacto directo, la experiencia inmediata con las cosas. Pero Lacan deja escapar una insatisfacción: «en todo caso…». Dado que algo falta para captar lo esencial de aquello que buscábamos, hay que conformarse, «en todo caso», con lo obtenido: la experiencia del visitante curioso en el lugar de la cultura extraña a la propia. Lo extraño, como bien sabemos los psicoanalistas, no se deja atrapar fácilmente. Ni conviene tampoco hacerlo. Quizás lo primordial de una visita a

---


un universo cultural distinto sea precisamente la posibilidad de vivir esa experiencia de perplejidad. No olvidemos que el comentario se enmarca en el curso de un seminario sobre la angustia, un afecto teñido con frecuencia por la sensación de extrañeza. En ocasión del apartado dedicado a Lacan, Heidegger y el pensamiento oriental, ya tuvimos ocasión de comentar el uso que, según pensamos, hacen estos dos autores de la brecha abierta por la diferencia, imposible de cerrar, que existe entre las culturas.

Su hija, Judith Miller, publicó en el año 1991 un libro titulado *Álbum Jacques Lacan*. La obra consiste en un álbum de fotos de su padre, que llevan el añadido, a modo de marco del conjunto visual, de algunos, si bien que escasos, comentarios de recuerdos personales. En ese margen textual del libro de fotografías, la autora explica que su intención al publicar esta obra es dar salida a un deseo personal: que la memoria de su padre no quede encerrada exclusivamente en el horizonte de las palabras. Este comentario de la hija coincide, curiosamente, con el deseo del padre en relación al extremo oriente, tal como éste se manifiesta en el párrafo que estamos comentando. Se trata de la primera ocasión en que Lacan ponía pie y respiraba la atmósfera de un país del oriente lejano. En ambos, padre e hija, se trasluce un anhelo similar: en Judith, el de preservar un lugar de imágenes en la memoria; en Lacan, el de experimentar algo hasta ahora conocido únicamente por referencias, por lecturas, o de oídas. En el caso del psicoanalista, ello se traduce, en la ocasión, en un anhelo de aprehender el budismo en una cultura donde este pensamiento o religión es todavía una experiencia viva. Como las flores japonesas, ese artilugio de papel que se abre en contacto con el agua, se espera que la proximidad a la realidad viva del budismo en un país todavía inmerso en esa tradición actúe como un soplo de aire fresco sobre las apagadas hojas de los libros redactados por los estudiosos. En Japón, Lacan tiene ocasión de palpar el budismo, tocar sus estatuas, observar a sus devotos, perderse por los caminos tratando de orientarse, visitar la ciudad antigua de Nara, ¡tan parecida, dicen, a las capitales chinas de la dinastía Tang, de las que ya no queda apenas rastro alguno! En el álbum hay cinco fotografías tomadas durante este viaje a Japón de 1963. La primera, correspondiente a un lugar inidentificable, muestra a Lacan sentado en una estación de reposo construida en madera al estilo japonés. El pie de foto redactado por Judith Miller es el siguiente: «1963. Premier voyage au Japon, dont il parla à son retour dans son séminaire sur...

---


Freud nos ha dejado también testimonio de lo que significa alcanzar la meta de viajar a un lugar geográfico con el que se ha soñado durante largo tiempo. Freud, Sigmund. «Carta a Romain Roland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis)». *Obras completas. Op. cit.*, vol. XXII, p. 209.
l’Angoisse». En la segunda foto se ve al psicoanalista frente a la estatua del gran buda de la ciudad de Kamakura, cercana a la capital. La tercera es un primer plano de Lacan tomando fotografías. En la cuarta y la quinta aparece observando, desde muy cerca, los objetos de un altar budista en una, y, en la otra, la cerradura de una puerta. Al pie de la fotografía correspondiente a estas cuatro últimas fotos, la autora ha escrito lo siguiente: «Visiteur infatigable comme toujours, il photographiait les petits détails. Et ne renonçait jamais a voir ce qu’il voulait, en dépit de toutes les difficultés».


Sin embargo, la obra no nos aporta datos biográficos del viaje. Lo que sí nos señala este autor con insistencia es el ascendente que tuvo sobre Lacan el viaje realizado por su amigo y antiguo maestro, el especialista en Hegel de origen ruso Alexandre Kojève, unos años antes, en 1959. En cualquier caso, así como resulta indudable el efecto de resonancia sobre Lacan de los comentarios de Kojève –así como también el debido a la lectura de *L’Empire des signes*, publicado en 1970 por Rolan Barthes– en sus clases posteriores a su viaje de 1971, no vemos, en cambio, que éstos se trasluzcan de manera ni mucho menos significativa en los correspondientes al año 1963. En esta fecha, los conceptos de la letra y del semblante no hacían hervir todavía el caldero de su pensamiento. Por otro lado, Sasaki y Lacan se conocieron más tarde.

Conviene que nos detengamos en este autor japonés, cuya tarea ha tenido una gran importancia en relación a la difusión de la obra lacaniana en Japón. Takasugu Sasaki, cuya formación procede del campo de la literatura y de la filosofía, es uno de los responsables de la edición de los *Écrits* de Lacan al japonés. Buen conocedor de la cultura francesa, su tesis doctoral versó sobre el dualismo del alma y el cuerpo en Descartes. Su primer encuentro con el psicoanálisis se produjo con motivo de recibir el encargo de la traducción de un libro escrito por Marie Bonaparte acerca de la sexualidad femenina. Este primer contacto con la obra de la psicoanalista francesa, discípula y amiga de Freud y una de las fundadoras del psicoanálisis en Francia, hizo que se despertara su interés por la lectura de la obra freudiana, y, más adelante, por la de

---

Lacan. Invitó al psicoanalista francés a viajar a Tokyo (segundo viaje a Japón) en la primavera de 1971. Con motivo de esta visita se encargó de la preparación de un encuentro, al que estuvo invitado un reducido número de personas, en la casa editorial de la versión japonesa de los Écrits: Kobundo. Más adelante asistió a los seminarios de Lacan en París. Sasaki ha impartido clases en la Universidad de Shinshu, en la ciudad de Matsumoto, al sur del país, y en la Facultad de Letras de la Universidad Senshu de Tokyo, lo cual es un acontecimiento sorprendente en Japón, país cuyo pensamiento y legislación oficial hace muy difícil que una disciplina clínica se pueda enseñar fuera de una facultad de medicina. Sasaki es también el responsable, desde hace años, de un seminario de psicoanálisis que se imparte en la Universidad Nacional de Tokyo. Además, desde 1986, es miembro fundador, junto con un grupo de discípulos, de la Sociedad de Investigaciones Psicoanalíticas en Tokio. Por lo demás, ejerce la práctica del psicoanálisis en la capital japonesa. Como vemos, es sin duda un gran activo para la difusión del psicoanálisis lacaniano en el archipiélago japonés. Para terminar, citamos la breve referencia de É. Roudinesco a este primer viaje:

Erudito en lengua china, Lacan estaba igualmente fascinado por el Japón, donde había descubierto maravillado en 1963 las grandes obras de la estatuaria budista en los templos de Kyoto y de Nara. Cuatro años antes que él, Alexandre Kojève había hecho también el viaje. En el corazón de aquel Oriente extremo, se había cruzado con el “fin de la Historia”. Había reanudado entonces los lazos con un nihilismo del que no habría renegado Bataille, al oponer un ideal occidental de consumo al modo de vida fundado en el refinamiento cultural. Seducido por las ceremonias del té, por los rituales silenciosos de una cortesía exquisita y por los gestos simbólicos de una teatralidad infinita, había conquistado allá una especie de “tiempo recobrado” donde el arte de amar, de morir y de gozar alcanzaba a sus ojos la forma más cumplida de un nihilismo posmoderno: “Todos los japoneses”, subrayaba, “están actualmente en situación de vivir en función de valores totalmente formalizados, es decir, completamente vaciados de todo contenido ‘humano’, en el sentido ‘histórico’”.

Esta visión kojeviana de un Japón idealizado atrajo a Lacan hasta el más alto grado, en la medida en que el deseo de Oriente sostenía en él una verdadera “búsqueda de lo absoluto”, que consistía no en dar una representación enteramente formalizada del nexo social que en construir una noción de libertad humana fundada en la primacía de la estructura y de lo “colectivo”.

En realidad, como ya hemos comentado, estas preocupaciones están ausentes en el primer viaje de Lacan a Japón. Sólo resultan atribuibles al segundo viaje, de 1971. Dado que el viaje de Kojève es de 1959, y por lo tanto precede en cuatro años...

Gracias al relato del propio Lacan en el seminario, sabemos que, durante este primer viaje visitó, por lo menos, la región de Kamakura, al este del país, y las ciudades de Nara y Kyoto y sus alrededores, situadas al oeste y cuna del Japón clásico. En el caso de este primer viaje, el posible influjo de Paul Démieville, su antiguo maestro de lengua china, nos parece más decisivo.

Acabaremos este apartado con un comentario general relativo a los viajes de Lacan fuera del continente europeo. Gracias al álbum de fotos de su hija y el libro de su biógrafa sabemos que el psicoanalista francés viajó a Marruecos en 1928 y a Egipto en 1947. Del viaje a Marruecos hay, en la publicación de Judith Miller, una fotografía de las notas de Lacan, que dan cuenta de su interés apasionado por la datación y la historia. Al pie de unas fotos tomadas en Fez, la hija escribe enigmáticamente: «Est-ce ce voyage qui le décida à ne jamais aller en Afrique? Il disait qu’un ciel sans nuages lui faisait horreur.»

En cuanto al continente americano, en 1966 visitó la Universidad John Hopkins en Baltimore, en 1975 realizó un viaje a Nueva York (en el álbum, sale junto a Salvador Dalí, en una fotografía tomada en esta ciudad) y, en 1980, unos meses antes de fallecer, a Caracas. Su biógrafa, É. Roudinesco, nos informa también de su deseo de visitar la República Popular China, y de su desestimación final a emprender el viaje cuando, hacia 1974, se le presentó la oportunidad.

---

4.5. Errores en las referencias a Japón en la edición Seuil-Paidós
En este apartado vamos a tratar la cuestión de las referencias del Seminario X relativas a Japón y al budismo. En capítulos precedentes hemos tenido ocasión de comentar el método adoptado por Jacques-Alain Miller para el establecimiento del texto, el cual consiste en concebir cada sesión como si fuera el capítulo de un libro. A cada uno de estos capítulos se les da un título, y a éste se le añade todavía un índice de temas (que aparece a continuación, bajo el título). Ninguno de los dos, índice y lista temática, son obra de Lacan, pero el psicoanalista francés dio su beneplácito al procedimiento de Miller en ocasión de la publicación del seminario XI, el año 1973, el primer seminario que vio la luz en vida del psicoanalista francés.

El capítulo 16 corresponde a la sesión posterior al viaje de Lacan a Japón, sesión del miércoles 8 de mayo de 1963. En la estenotipia, que se puede consultar en el sitio de la ELP (École Lacanienne de Psychanalyse) aparece escrito, como un añadido a mano al inicio de la sesión, la anotación siguiente: «Un voyage au Japon». En la edición Seuil esta clase recibe el título de «Les paupières de Bouddha» (trad. de Enric Berenguer en Paidós: «Los párpados de Buda»). Por lo demás, este capítulo está ubicado en el interior de la última de las cuatro grandes subdivisiones del Seminario X establecidas por Miller, «Les cinq formes de l’objet petit a», (trad. de Paidós: «Las cinco formas del objeto a»). Ya hemos comentado que el objeto a, un objeto heterogéneo a los objetos regulares del mundo circundante del hombre, es el verdadero tema de investigación de este seminario aparentemente dedicado al estudio del afecto de la angustia. En este capítulo XVI, el objeto a en estudio es la mirada, el objeto de la pulsión escópica.

La lista con el índice de temas del capítulo es la siguiente: «la cause, syncope de l’objet; la certitude d’angoisse; les Juifs et la fonction a du reste; le masochisme chrétien; homme ou femme?» (en la traducción de Paidós realizada por E. Berenguer: «la causa, síncopa del objeto; la certeza de la angustia; los judíos y la función a del resto; el masoquismo cristiano; ¿hombre o mujer?»). No aparece en este índice temático ninguna referencia al budismo, aunque sí al cristianismo. Es posible que, al entender de

---

Miller, la referencia al budismo ya está suficientemente destacada en el contenido del título escogido para el capítulo.

En el momento actual, algunas de las versiones en circulación del seminario, todavía incompletas, no han elaborado todavía este capítulo. En concreto, no está todavía presente en la versión al francés de Michel Roussan, ni en la española de Ricardo Rodríguez-Ponte (que, por otro lado, es una traducción que sigue la lectura de la versión de Roussan). El capítulo XVI es, también, una tarea aun pendiente en el trabajo que está en la actualidad realizando Michel Sauval en las páginas de la revista Acheronta acerca del seminario. De modo que las referencias al Japón no han sido prácticamente trabajadas. El único estudio que conocemos, aunque parcial en algunos aspectos (lo cual no es motivo de crítica, sino el resultado de un enfoque diferente y distinto al nuestro, que también es parcial), es el ya mencionado de Takatsugu Sasaki. A la inversa del nuestro, el autor japonés está más interesado en la transmisión del seminario de Lacan al público lector del archipiélago que en explicar las referencias al budismo y al budismo japonés al lector occidental. Por el momento, en este apartado nos proponemos subsanar algunos descuidos de la edición de Seuil en el tratamiento, precisamente, de estas referencias.

4.5.1. Lacan y el uso de las referencias

Los siguientes capítulos están destinados a comentar, completar y articular las referencias de Lacan al budismo y al arte budista japonés. Previamente a ello, vamos a hacer mención, en el presente apartado, de aquellas referencias que contienen errores. Pero antes, y tomando como eje de perspectiva una conferencia de Miller del 2004, que versa precisamente sobre el contenido de las citas y menciones de este seminario, vamos a ocuparnos de la cuestión del uso particular de las mismas por parte de su autor. Esta conferencia de Miller ha sido titulada «Las referencias del seminario La angustia, “piezas sueltas”» 363 Pensamos que esta última expresión entrecomillada es una inteligente alusión a un tema desarrollado por el antropólogo Claude Lévi-Strauss en La pensée sauvage, de 1962, una obra que Lacan tuvo que leer con gran interés y sumo cuidado.364

En toda obra podemos encontrar tanto referencias explícitas como referencias ocultas. En cuanto a éstas últimas, suscitan la duda de si su invisibilidad se debe a la voluntad del autor de ocultar su origen o procedencia, o bien a que considera innecesario hacer alusión a la fuente. Por fortuna, no siempre el orador (ni tampoco el autor), siente la necesidad urgente de esclarecer la procedencia de algunos de sus pensamientos para evitar de este modo tener que considerarse a sí mismo un plagia rio, o que puede ser considerado como tal por otros. No siempre requiere tampoco, para sostener su punto de vista, tomar apoyo de la autoridad de los saberes consensuados. De no ser así, la naturaleza hipertextual de cualquier texto acabaría convirtiéndose en una trama obsesiva de «confesiones públicas» tan exhaustiva (e inductora de hastío en el lector) que resultaría ilegible.

Hay referencias que son comentadas y otras que sólo son evocadas fugazmente. Puede ocurrir que éstas no sean siempre las menos importantes.365 Nuestra tarea va a consistir en realizar, con las referencias al budismo, ese trabajo complementario de comentario, tratando de sacar a la luz algunos detalles factibles de enriquecer la lectura del seminario.

Las referencias sirven, en primera instancia, para situar una obra en relación a otra, a un autor, a un campo de estudio, etc. En el caso de Lacan, el seminario se dicta en clara relación con la obra de Freud. La referencia primera y principal es, en el caso del psicoanalista francés, la obra del fundador de Viena.

El segundo manejo del uso de referencias, ya lo hemos dicho, es la práctica de la mención de autores y obras con el objetivo de que sirvan a los fines de dar legitimidad a las afirmaciones contenidas en la que uno ha elaborado. La verdad es que Lacan no practica demasiado esa opción. De ahí la idea de «piezas sueltas» rescatada por Miller. En la conferencia citada aparece una crítica explícita al saber universitario y a su modo, a menudo con voluntad defensiva, de hacer uso de las menciones. Según este autor, el universitario se parapeta, en muchos casos de manera exagerada, tras un muro levantado con los ladrillos de las autoridades. El resultado es que la minorización del riesgo se transforma, en contrapartida, en miedo a la audacia de pensamiento. Como dice el Tao Te King, «quienes andan de puntillas, / no van seguros». La cita de autores se convierte, entonces, en una barrera que desalienta la crítica, un efluvio de erudición destinada a sostener una seguridad falsa. Los científicos tienen que repetir muchas veces...

---

365 Véase, un poco más adelante, el comentario sobre el juego de palabras «vite» y «vide», que la publicación oficial del seminario no recoge.
un experimento para verificar una respuesta. En las disciplinas del hombre se requiere, igualmente, que el pensamiento sea vivo, aunque se equivoque. No puede sustentarse solamente en deducciones nacidas del saber ajeno, ni del saber libresco. Éste no es, por descontado, el estilo de Lacan. En su caso, cuando utiliza las fuentes de otros autores, no lo hace para parapetarse tras ellas, sino como herramientas útiles a su propio pensamiento. Imita con ello el modo del bricoleur descrito por Lévi-Straus en La pensée sauvage:

En el seu sentit antic, el verb bricoler s’aplica al joc de bales o de billar, a la caça i a l’equitació, però sempre per evocar un moviment incident: el de la bola que rebota, del gos que divaga, del cavall que s’aparta de la línia recta per evitar un obstacle. I avui, el bricoleur continua essent aquell qui obra amb les seves mans utilitzant mitjans apartats en comparació dels de l’home d’art.366

El manejo del material característico del bricoleur presenta las siguientes características:
- Consiste en un repertorio heteróclito, amplio pero limitado. El bricoleur no cuenta con nada más, de modo que deberá apañárselas con lo que tiene. A diferencia del ingeniero, su tarea no consiste en buscar materia prima ni instrumentos para su proyecto, se las arregla con lo que tiene.
- Las piezas con las que cuenta son contingentes, restos de otros procesos de construcción y destrucción anteriores que han generado “piezas sueltas”, ninguna de ellas habiendo sido pensada para el proyecto actual del bricoleur. Son restos recogidos con un mismo ánimo, que se puede traducir para todos ellos como «eso siempre puede servir». No son subsidiarias a la definición de un proyecto. Mientras en la construcción del ingeniero o del científico primero existe el proyecto y luego las piezas necesarias para llevarlo a cabo, en el caso del bricoleur, en cambio, se tienen las piezas sin proyecto alguno y sin que de momento se sepa para qué van a ser útiles.

Lacan opera con sus citas más como un bricoleur que como un científico o ingeniero. Picasso dijo en una ocasión que él no buscaba, encontraba. El psicoanalista también sigue esa misma vía experimental. Toma elementos de otras disciplinas o conocimientos consensuados por su época, ya sea de la topología, de la lingüística, de la filosofía, de las religiones como el budismo o el cristianismo, por citar referencias

367 Modo que tiene Lévi-Strauss de nombrar al científico y, sobre todo, al técnico.
significativas, para insertarlas en un discurso propio, el que él reelabora constantemente. Las extrae de su función primera en otras disciplinas para utilizarlas como operadores útiles al psicoanálisis. Sus referencias son piezas sueltas, sustraídas a su sistema de origen, y le sirven como elementos de pensamiento, de argumentación, apenas nunca como pilares de autoridad. Por eso podrá llegar a decir, en un determinado momento, que la lingüística le importa un bledo y que la filosofía no es más que una especulación de saber del que el discurso del psicoanálisis es ajeno.

En su uso de las referencias, Lacan, en ocasiones, hace verdaderas piruetas con los conceptos tomados en préstamo. En relación a esto, veremos en capítulos subsiguientes cómo actúa con algunos de los términos budistas. Usualmente toma conceptos afines a la opinión común, contenidos de pensamiento que supone en sus oyentes, y entonces les da repentinamente la vuelta, los gira como un guante, tratando de mostrar algo insólito que, en el uso común, permanecía velado. En el capítulo inicial del seminario X, por ejemplo, tras mencionar y comentar en relación a la angustia las aportaciones de la filosofía existencial –la «seriedad» de Jean-Paul Sastre, la «preocupación» de Heidegger o el «concepto de angustia», que da título a una obra de Kierkegaard–, anuncia a sus oyentes que, si piensan que ese es el nido de lo que tratan de hallar, se encontrarán con la sorpresa de que el pájaro ya ha volado. Más allá de la operación de dejar tendidos en la cuneta de su ruta a los filósofos, Lacan insinúa ya, mediante esta alusión al «nido vacío», la necesidad de una referencia no conceptual para el fenómeno de la angustia. La técnica del koan del budismo zen debe haber sido una fuente de aliento e inspiración para los juegos malabares característicos del estilo de transmisión característico de su enseñanza. Esta actitud creativa y libre, que pone a prueba el orador mediante el uso del saber universal de la época, no está motivada, en ningún caso, por la pretensión de desprestigio de otras disciplinas. Con ella defiende lo que considera que debe ser la posición del enseñante, de los riesgos que éste debe asumir para enseñar a otros a asumirlos. Una de esas audacias necesarias para el ejercicio del libre pensamiento consiste en utilizar las ideas elaboradas por otras disciplinas como si fueran, aunque sabemos que en ese lugar no lo son, «piezas sueltas».

4.5.2. Comparación entre la estenotipia (ELP) y la versión oficial Seuil-Paidós
Cuando las referencias se refieren a nombres propios japoneses, la estenógrafa no las ha podido registrar con precisión. Es lógico, se alude a cosas que, se supone, son desconocidas tanto para ella como para la mayoría del auditorio. Además, han sido pronunciadas por un francés (Lacan) como palabras pertenecientes a una lengua extranjera. En algunos casos hay anotaciones posteriores (quizás del autor, pero no lo podemos asegurar) con indicación de la referencia. El contexto del discurso del seminario nos va a permitir aclararlas y corregirlas.

4.5.2.1. Un templo por otro: un error en torno al monasterio de Chûgûji

Estenotipia:

J’ai fait en hâte, dans le dessein de préserver une intégrité à laquelle je tiens, je vous le rappelle au moment de vous les passer, un petit montage de trois photos d’une seule statue, d’une statue parmi les plus belles qui puissent je crois, être vues dans cette zone qui n’en manque pas, il s’agit d’une statue dont je vais vous donner les qualifications, les dénominations et faire entrevoir la fonction et qui se trouve au monastère de femmes, à la nonnerie de Tougoûsî368 à [ ]. Ce qui me permettra de vous apprendre que [Kyôto?369 ] qui fut le lieu de l’exercice de l’autorité impériale pendant plusieurs siècles qui se place modestement avant le dizième siècle, vous avez là des statues qui datent du dizième siècle, c’est une de ces statues, l’une des plus belles, celle qui se trouve dans ce monastère féminin [   ], je vous dirai tout à l’heure, de quelle fonction il s’agit.370

Como se ve, hay unos espacios en blanco que corresponden a la mención del lugar en el que se halla la estatua. Tanto la versión de Staferla como la de Seuil-Paidós rellenan los blancos con el nombre de la ciudad de Nara. Esta referencia es correcta. La estenotipia, en cambio, muestra la anotación sobreñadida de la ciudad de Kyoto, lo cual es incorrecto. Sin embargo, no todo son aciertos en la versión Staferla. Ambas versiones se equivocan cuando atribuyen la estatua que figura en la fotografía mostrada por Lacan al famoso buda del templo Tôdai-ji de la primera capital japonesa. La transcripción recogida por la estenografía, «Tougoûsî», ha sido en este caso leída demasiado deprisa y sin hacer comprobaciones. «Tougoûsî» no corresponde a Tôdai-ji sino el templo de Chûgûji. Resulta fácil deducirlo de las menciones que hace a

368 Esta palabra es dudosa. Es una transcripción fonética de la palabra pronunciada por Lacan.
369 Anotación escrita a mano con posterioridad.
continuación del bodhisattva Nyoirin (la estatua del templo Tôdaiji no es, por otro lado un bodhisattva sino un buda) y por la indicación que se nos da de que se trata un monasterio de mujeres. En la versión de Staerla leemos: «à la nonnerie de Tôdai-ji à Nara.», lo que es un error. Y en la versión oficial de Seuil: «Elle se trouve au monastère de femmes, la nonnerie, de Todai-ji à Nara, (...)», que incurre en el mismo error.

La versión castellana de Paidós incluye una fotografía del gran buda del Tôdaiji, del buda equivocado, redoblando el error. Por otro lado, resulta además que, al igual que la fotografía, el título dado por Miller al capítulo resulta desorientador. En lugar de «Los párpados de Buda», debería llamarse mejor «los párpados del bodhisattva Kanzeon».

4.5.2.2. El monasterio de Chûgûji y el bodhisattva Nyoirin

Al monasterio de Chûguji se le conoce también bajo el nombre de monasterio Ikaruga. Se trata de un convento afiliado, al inicio, a la escuela budista Hossô, más tarde a la escuela Shingon y, desde la segunda guerra mundial, a la escuela Shôtoku. Localizado al este de la constelación de templos de Horyûji, en la provincia de Nara, su ubicación actual es consecuencia de un desplazamiento de trescientos metros desde su lugar original. El traslado tuvo lugar durante el periodo Muromachi (1333-1568). Actualmente forma parte del conjunto de Horyûji.

La tradición relata que el príncipe Shôtoku (572-621), el primer gran impulsor de la introducción del budismo en Japón, ordenó su construcción como lugar de residencia para su madre. Tras el fallecimiento de la misma, el príncipe decidió la conversión del recinto en un templo en memoria de la fallecida, a la que se otorgó, además, el título de fundadora del mismo. La estatua del bodhisattva Kannon-Nyoirin fue realizada y erigida en honor de la madre del príncipe. Se trata de la estatua más importante del templo. La figura representa a Kannon sentada en la posición de meditación del medio-loto. Se la ha identificado como el bodhisattva Miroku y fue realizada durante el periodo Asuka (finales del siglo vi-710). En la actualidad forma parte del registro correspondiente a los tesoros nacionales de Japón. No es el único tesoro de Chûgûji, pues el catálogo de obras de arte mencionado también incluye el
Tenjukoku mandara (el mandala tenjukoku). Fue elaborado inmediatamente después de la muerte del príncipe Shôtoku, ocurrida en el año 622, y describe la existencia del príncipe en el paraíso (tenjukoku). Solo sobreviven algunos fragmentos del mandala, una parte de ellos restaurados en el siglo XIII.

Nyoirin es una de las figuras del bodhisattva Kannon. Se dice que intercede a favor de los seres sensibles que dirigen hacia él su plegaria, y que realiza su poder auxiliador gracias a la posesión de dos preciados atributos: el nyoi-hoju (‘joya’, habitualmente de forma esférica; a menudo aparece envuelta en un haz de luz) y la rueda de la ley. Atiende, especialmente, a las plegarias que imploran una larga vida, auxilia en los nacimientos y evita las calamidades. Como todas las Henge Kannon (literalmente, manifestaciones diversas de Kannon; cada una de las manifestaciones responde a una determinada necesidad humana) y de las Roku Kannon (las Seis Kannon, que salvan a los seres sensibles del ciclo de los nacimientos y la muerte, y de los sufrimientos del Rokudô, los seis reinos en los que es necesario reencarnarse) puede tener una cabeza y seis brazos. Estos atributos no aparecen en la estatua de Chûgûji. En este caso, con la mano derecha se toca la mejilla y la rodilla izquierda está levantada del suelo. Esta postura también responde a un modelo artístico tradicional.

En el budismo mahayana, es común la idea de que el bodhisattva Kannon es capaz de transformarse según los requerimientos de la situación. Esta posibilidad de libre transformación es un concepto importante. Por este motivo se representa a menudo con muchos brazos.\textsuperscript{371}

\textsuperscript{371} En este mismo capítulo 16 Lacan se interesará por la cuestión de lo Uno y lo múltiple.
Ilustración 3. El bodhisattva Nyoirin de Chûgûji (Nyoroin Bosatsu 如意輪菩薩).\textsuperscript{372}

4.5.2.3. La ¿Nada? Un garabato tipográfico en ausencia de la letra

Hay otro pasaje donde la edición Seuil-Paidós resulta insuficientemente cuidadosa en relación a las referencias japonesas. Es el siguiente:

Vous avez entendu parler, je pense, ne serait-ce que dans Freud, de la référence au nirvanâ. Je pensé que vous avez pu, de-ci, de-là en entendre parler d’une façon telle que vous ne puissies pas l’identifier à une réduction au néant, l’usage même de la négation, qui est courant dans le Zen par exemple, et le recours au signe mou\textsuperscript{373} qui est celui de la négation ici, ne saurait nous tromper.\textsuperscript{374}

Este signo mou es transcrito en la edición Seuil-Paidós por un simple garabato tipográfico carente de sentido.\textsuperscript{375} Y sin el auxilio de nota ninguna. ¿Tan difícil era escribir la letra original, uno de los conceptos del pensamiento oriental más importantes, tanto del taoísmo como del budismo? ¿Se publicaría un garabato si se tratara de un término de la filosofía griega? ¿Tan complicado resultaba escribir la letra 無? El contraste de esta deficiencia con el esfuerzo de inclusión de las fotografías resulta paradójico. La presencia de estas últimas, se debe, suponemos, a la intención de hacer más ameno el texto, ya que en claridad no gana nada, más bien al contrario. La estatua que aparece, y que corresponde al gran Buda del templo Tôdaiji de Nara, no coincide con la imagen del bodhisattva Nyoirin que está mostrando Lacan. En la versión Staferla, en cambio, aparece correctamente la letra 無 (mu).\textsuperscript{376}

4.5.2.5. ¿Autor o lugar?

Estenotipia:


\textsuperscript{373} Hemos destacado en negritas la palabra chino-japonesa objeto de comentario.


\textsuperscript{376} Mu es la transliteración alfabética de esta letra de origen chino. Mou corresponde a su transcripción fonética al sistema de escritura del francés.
Mais pour vous faire entendre ce que je veux dire quant à ce un qui n’est pas monothéiste mais poly, tous au pluriel, je vous montrerai simplement ce que vous pouvez voir, à ce même Kama Koura, c’est de la main d’un sculpteur dont on connaît très bien le nom, Kama Koura c’est jusque la fin du deuxième siècle, c’est Bouddha représenté, matériellement représenté par une statue de trois mètres de haut, et matériellement représenté par mille autres. Ça fait une certaine impression, d’autant plus qu’on défile devant elles dans un couloir assez étroit, que mille statues ça occupe de la place, surtout quand elles son toutes de grandeur humaine parfaitement faite et individualisée. Ce travail a duré cent ans au sculpteur et à son école. Vous allez pouvoir considérer la chose vue de face et là, en vue perspective oblique, ce que ça donne quand vous vous avancez dans le couloir.\(^{377}\)

En la versión oficial de la editorial Seuil, leemos:

Pour vous faire entendre ce que je veux dire quant à ce Un qui n’est pas mia mais pollè, tous au pluriel, je vous montrerai simplement ce que vous pouvez voir à Kamakura. C’est, de la main d’un sculpteur dont on connaît très bien le nom, de la fin du XIIe siècle, Bouddha, représenté matériellement par une statue de trois mètres de haut, et matériellement représenté par mille autres.

Cela fait une certaine impression, d’autant plus que l’on défile devant elles dans un couloir assez étroit, et que mille statues, ça occupe de la place, surtout quand elles sont toutes de grandeur humaine, parfaitement faites et individualisées. Ce travail a pris cent ans audit sculpteur et à son école. Vous allez voir ce que ça donne, la chose vue de face, puis, quand vous vous avancez dans le couloir, en vue perspective oblique.\(^{378}\)

En esta ocasión, es también Lacan el que se equivoca. El conjunto de estatuas no se halla en la región de Kamakura sino en Kyoto. Lo que ocurre es que pertenecen al período Kamakura y son obra de Tankei (1175-1218), del taller de los Kei, una familia-escuela de excelentes artistas pertenecientes a este brillante periodo de la escultura religiosa japonesa. El nombre del escultor ha sido omitido en la versión de Seuil-Paidós. La coincidencia entre el nombre del periodo y el topónimo de uno de los lugares con gran presencia de templos budistas, como es Kamakura y sus alrededores, ha dado pie a la confusión. La referencia correcta corresponde al Salón Sanjúsangendô de la ciudad de Kyoto.


4.5.2.5. Sanjûsangendô  三十三間堂

Situado en Kyôto, en las montañas de Higashiyama, el templo ha sido declarado patrimonio de la humanidad por la Unesco. Una de las singularidades del recinto es que da alojamiento a un conjunto de mil y una estatuas de Kannon armada, las cuales fueron realizadas durante el siglo XII. El nombre oficial del pabellón es Rengeô-in 蓮華王院 (Palacio del Rey del Loto). Forma parte del Myoho-in, el cual a su vez pertenece a la escuela budista Tendai. Su nombre, Sanjûsangendô, significa literalmente «Palacio con treinta y tres espacios entre columnas». El nombre describe la arquitectura del salón principal del templo, el edificio en madera de mayor longitud de las islas japonesas. El número treinta y tres es un número sagrado del budismo, pues se cree que Buda adopta treinta y tres formas diferentes para auxiliar a la humanidad. Fue construido por Taira no Kiyomori por orden del emperador Go-Shirakawa en 1164.

El templo original se quemó en un incendio en 1249, pero durante este mismo siglo XIII se reconstruyeron, según el modelo original, las estatuas echadas a perder. Fueron realizadas con madera de ciprés japonés (hinoki) y recubiertas con láminas de oro. Los artistas utilizan también la técnica de incrustación de cristales de cuarzo para figurar los ojos. Las figuras de los mil bodhisattvas son todas ellas distintas entre sí. Por otro lado, tienen un rostro que es casi femenino, pero sin llegar a serlo (a veces, la presencia de un bigote es la única señal de la realidad viril de la representación). Más adelante comentaremos esta peculiaridad, pues Lacan le otorga un interés muy particular.379

Toda esta tarea se llevó a término en el taller de los Kei. En el mes de enero se realiza en el templo el Ritual del sauce (柳枝のお加持 Yanagi no okaji). Existe la creencia de que el contacto del sauce del oficiante cura diversos dolores. Desde la época Edo se lleva a cabo, también, un torneo de arqueros llamado Tôshiya (通し矢). La competición deportiva se hace en memoria de un antiguo duelo. Fueron sus oficiantes el legendario espadachín Miyamoto Musashi y Yoshioka Denshichirô, jefe de la Yoshioka-ryû, y se supone que tuvo lugar en el exterior del templo, en el año 1604.

379 Como hemos visto, uno de los subtítulos del capítulo, obra de Jacques-Alain Miller, es «¿hombre o mujer?». 
El atractivo principal del recinto son las Senju Kannon, 千手観音 (en sánscrito: Saharabhuja-arya-avalokitesvara), «las mil Kannon armadas». La estatua principal del templo –el uno que se añade al conjunto de los mil–, es un buda de tres metros de altura, obra de Tankei, que se encuentra a la cabeza de las dos filas de estatuas. Cuando el artista recibió el encargo, tenía ochenta y dos años de edad. Se la considera parte del tesoro nacional. Las mil estatuas restantes se ordenan en diez filas y cincuenta columnas formando dos conjuntos, uno a cada lado del bodhisattva Kannon principal. Tienen cada una un metro y medio de altura, es decir, como indica Lacan en el párrafo citado, la altura propia de un ser humano. Ciento veinticuatro de ellas pertenecían al templo original, y fueron rescatadas del incendio de 1249; las 876 restantes fueron reconstruidas durante el siglo XIII. Hay, además, veintiocho estatuas de guardianes y las conocidas estatuas de Fujin (dios del viento) y Raijin (dios del trueno), famosos protectores del recinto sagrado. Para terminar, sólo quisiéramos añadir que esa profusa multiplicación de brazos y cabezas, además del número abrumador de las figuras (cada una distinta de las otras en algún rasgo), son la expresión de la compasión infinita del bodhisattva Kannon.

[Ilustración 4. Las mil (quinientas a cada lado) más Una estatuas de la diosa Kannon de los mil brazos armados del templo de Sanjúgendô en Kioto. Con ellos pueden dar auxilio a los seres sensibles que se encuentran en apuros.]

Ilustración 5. La multiplicidad de las estatuas de Kannon vistas desde tres de los treinta y tres intercolumnados del edificio del templo.\textsuperscript{381}

Ilustración 6. Vista exterior del templo con sus treinta y cuatro pilares y treinta y tres intercolumnados.\textsuperscript{382}

\textsuperscript{381} Welcome to Kioto. Sanjusangendo Temple [en línea]: http://farstrider.net/Japan/Kyoto/Sanjusangendo.htm [consulta: 19 febrero de 2010].

4.5.2.6. El «vacio (vide)» olvidado

Estenoptipia:

Je vous ai dit que c’était un boudha, ça n’est pas, absolument parler de dieu, c’est un bodhisattva, c’est-à-dire, pour aller vite, et faire le vide si je puis dire, un presque Boudha, il serait tout à fait boudha si, justement, il n’était pas là, mais comme il est là et sous cette forme multipliée, qui a demandé, vous le voyez, beaucoup de peine, ceci n’est l’image de la peine qu’il prend, lui, d’être là, il est là pour vous, c’est un boudha qui n’a pas encore réussi à se désintéresser, en raison sans doute d’un de ces obstacles auquel je faisais allusion tout à l’heure, à se désintéresser du salut de l’humanité.383

En la versión Seuil, se oblitera un pasaje, el correspondiente al juego de palabras entre «vite» y «vide», que nos parece importante para lo que quiere transmitir Lacan a sus oyentes:

La seconde est que ce n’est pas, à absolument parler, le dieu Boudha. C’est un Bodhisattva, c’est-à-dire, pour aller vite, un presque-Boudha.384

Hay dos ambigüedades importantes en este párrafo, que pueden dar lugar a una lectura errónea. En primer lugar, Lacan hace referencia a que Buda no puede ser considerado un dios: «c’était un boudha, ça n’est pas, absolument parler de dieu». En cambio, la versión de Seuil habla de «le dieu Boudha», favoreciendo una interpretación equivocada tanto del budismo como de la intención de Lacan. Hablaremos de ello en los capítulos siguientes. En segundo lugar, la versión Seuil suprime el juego de palabras de Lacan, contenidas en este mismo pasaje, en que hace mención del bodhisattva como «presque-Boudha»: «C’est un Bodhisattva, c’est-à-dire, pour aller vite, un presque Boudha». La intrusión juguetona de «vide» no es gratuita. Hace alusión al «vacío» como concepto budista, y, precisamente, porque los bodhisattvas todavía permanecen atados a un último apego, lo cual los mantiene a un paso, pero apartados, de la meta de la budeidad. Son seres casi-santos, todavía aferrados a los seres sensibles; su naturaleza compasiva les impide abandonarlos sin auxilio mientras persista su sufrimiento en el océano del samsara. A causa de este «último» motivo de vínculo al dolor del prójimo, no han alcanzado una «salida» definitiva, el nirvana. Su santidad está afectada por un «vacío» de imperfección.385 De ahí la presencia multitudinaria de bodhisattvas en

385 Lacan hará una interesante reflexión sobre el «vacío» y la «mancha». Añadimos por nuestra cuenta a sus comentarios: la mancha da consistencia imaginaria a la imperfección, y el vacío perfora la perfección.
Sanjúsangendó. El gran buda que se encuentra al frente de las dos columnas es la presencia material del vacío. Él materializa el Uno de la ausencia (el Uno que falta) mientras que las mil figuras, por su parte, materializan la multiplicidad infinita de la presencia incabada. El Uno y la multiplicidad forman una unidad de pensamiento. Esta alusión al «vacío» se pierde en la versión oficial.386

Se piensa que esta figura desplegada en mil Kannon armadas puede haber tenido su origen en la diosa Durga del hinduismo. Esta diosa, de belleza extraordinaria, esconde en su interior un temible ardor guerrero. Cada uno de sus diez o dieciocho brazos agarra un arma de lucha. La diosa es la pareja del dios Shiva, otra figura de Parvati. Su culto la hace similar al de otras diosas Tierra, la diosa madre de los orígenes. Representa la feminidad y la naturaleza protectora de la maternidad. Sin embargo, puede tener también una encarnación guerrera, la temible Kali, nacida de su cabeza para luchar contra su enemigo Mahishahura. En el hinduismo todas estas divinidades femeninas son consideradas encarnaciones de un mismo poder femenino. La diosa Shakti, citada por Lacan en este capítulo, es otra encarnación de diosa femenina semejante a éstas que estamos citando. Todas representan la multiplicidad irreductible de lo femenino en correlación a la unidad de lo masculino. Esta es la cita de Lacan relativa a la relación del bodhisattva Kanon con Shakti:

La Santidad, con S mayúscula, casi la más central en el acceso a la Belleza, se encuentra encarnada en una forma femenina de la divinidad que se ha llegado a identificar en el origen nada más y nada menos que con la reaparición de la Shakti india, principio femenino del mundo, con el alma del mundo.387

Comentaremos esta cita de Lacan a la diosa madre Shakti en su relación con el proceso de feminización del bodhisattva Avalokitesvara en los capítulos siguientes.

---

386 La pérdida es importante, porque Lacan está apuntando a la posibilidad de teorizar un final de análisis más allá del tope imposible de la roca de castración, que constituye el callejón sin salida al que llegó Freud. Este vacío, como veremos, está vinculado más a un «no tener» que a la «nada».

Ilustración 7. La diosa Durga del hinduismo, con sus múltiples brazos armados.\textsuperscript{388}
4.6. El budismo (primer interludio)

Ninguna verosimilitud, por seductora que sea, resguarda del error; aunque todas las partes de un problema parezcan ordenarse como las piezas de un rompecabezas, debiera tenerse en cuenta que lo verosímil no necesariamente es lo verdadero y la verdad no siempre es verosímil. Y, por último, no es nada halagüeño que a uno lo incluyan entre los escolásticos y los talmudistas, quienes se solazan en el juego de su propia agudeza, sin importarles cuán ajena a la realidad efectiva pueda ser su tesis.389

En el seminario X, la mayoría de las referencias de Lacan a la cultura japonesa giran en torno a la cuestión del budismo. Al igual que Freud, el psicoanalista francés mostró siempre un vivo interés por la cuestión del pensamiento religioso, así como también por los aspectos antropológicos de los ritos, de los mitos, o de las conductas y las razones subyacentes a la necesidad devocional de los creyentes. Las referencias a la Biblia y a sus profetas, a la figura de Cristo y a los padres de la iglesia son una constante en la obra del psicoanalista francés. Del mismo modo que son abundantes, también, las que proceden de las diferentes escuelas de pensamiento del oriente sinizado, así como de las religiones de esta área cultural. En particular, destaca en su obra y su enseñanza un interés, que nunca decae, por el budismo zen, hasta el punto que un día convendría estudiar las interrogaciones sostenidas por Lacan en torno a las figuras de los santos y su función social tanto en Oriente como en Occidente. Este desvelo de Lacan por el pensamiento religioso, un intelectual que pertenece al mundo laico moderno, sólo es sorprendente en apariencia. Nuestro autor trata de leer en los textos religiosos y en las técnicas ascéticas de las diversas tradiciones culturales distintos modos de responder, de una manera teórica y práctica, a la cuestión del malestar del hombre. Su objetivo es extraer de ellos un saber útil para el psicoanálisis. Con ello, no hace sino seguir la estela inaugurada por Freud, que consideraba que el psicoanalista debía tratar de acercarse, en todo lo posible, y sin perder el rigor de pensamiento, a todas las disciplinas que tuvieran relación con el hombre. Por supuesto, no se trata, para el psicoanalista francés, de la búsqueda de una filiación religiosa. En su caso, interroga las religiones desde la perspectiva de un pensador europeo que se considera heredero de la ilustración.

Por lo que se refiere al budismo, es en la actualidad una religión cuyo número de adeptos se halla en aumento. Está, además, localizada en el área de gran crecimiento económico del sureste asiático, una zona que va a ir ocupando un lugar cada vez más visible entre los focos de irradiación cultural. Sin duda, el interés económico que despierta a nivel internacional esta área geográfica favorecerá los estudios budistas, muy poco desarrollados en España. Aunque los datos relativos a la conciencia religiosa de las distintas religiones son muy poco fiables y difíciles de establecer, parece que es

---

390 En general, preferimos utilizar la expresión «escuelas» a la de «sectas» budistas, por el matiz despectivo que contiene esta última expresión en el uso actual de la lengua.
391 Muy alejada de la actitud propensa a la magia y el ocultismo de los adeptos a la teosofía, la cual será objeto de comentario en el siguiente apartado (4.7., «El velo de maya»).
posible afirmar que el budismo constituye, en la actualidad, la tercera religión en cuanto a número de creyentes. A lo que hay que añadir que, hoy en día, tras la reciente apertura emprendida por el país del centro, el número de creyentes está aumentando en China, y hay un significativo crecimiento de budistas en Europa occidental y en Estados Unidos. Hasta el momento, el continente africano es el único lugar prácticamente ajeno al mensaje del buda.

En cuanto al país del sol naciente, es sabido que los japoneses mantienen una singular postura religiosa, que a nosotros nos resulta difícil de apreciar y entender. Poco interesados en general en las cuestiones metafísicas, no dejan, sin embargo, de permanecer muy sujetos a formalismos sociales cuyo carácter de apariencia no parece incomodarles. Tampoco parecen muy inclinados a dejarse llevar por algo similar a, lo que podríamos llamar, la furia del decreto de la muerte de Dios, a menudo tan hipócrita, característica del occidente moderno. En el archipiélago nipón, del mismo modo que es posible hallar que un sacerdote oficiante de un ritual sintoísta se declare budista, algunas parejas de novios no vacilan en pagar los servicios de un profesor de inglés para que se disfraz de cura y haga el simulacro de una boda cristiana en el recinto de una iglesia cristiana contratada para tal fin (lo cual tiene mucho más que ver con el exhibicionismo que con la profundidad de la fe). A ellos les sorprendería que alguien pudiera considerarlo una blasfemia.

Por supuesto, no se trata de conversos cristianos, más bien forma parte de su singular y secular esnobismo, tan sorprendente para muchos de nosotros, pero que no deja de ser el modo japonés de mostrar la curiosidad por lo extranjero y de extraer un saber. Identificándose con lo nuevo tratan de descubrir su secreto. Luego llega el momento de desechar máscara y disfraz. Esta actitud tan flexible (o volátil) puede parecer peligrosa para la conciencia occidental, y eso es lo que se traslúce del comentario de Lacan acerca de la conversación que sostuvo con el «europeo que vuelve de oriente», tal como aparece en el capítulo XVI del seminario.

En Japón, las estadísticas arrojan el dato paradójico –para un occidental– de la existencia de un mayor número de almas religiosas que de habitantes. La explicación de ello es el doble vínculo formal que adoptan la mayoría de los japoneses para dar respuesta a los dos pasajes esenciales de la vida humana. Su compromiso con el shinto y

---

393 La máscara y el disfraz no sólo sirven para la ocultación, también son útiles al aprendizaje. El actor llega a comprender los pensamientos y los sentimientos de su personaje al tratar de representarlo.
sus rituales para el pasaje relativo al nacimiento, y con el budismo y sus rituales, en el momento de hacer frente a la muerte.395

4.6.1. El rico micelio de la tradición hindú

La cuna del mensaje de Buda es la tierra fértil en pensamiento de la India, la tradición de los Vedas y los Upanishad, la religión brahmánica y el jainismo. En palabras de Raimon Pannikar, frente al barroquismo y la esterilidad formal en que estas tradiciones antiquísimas se habían degradado, la actitud innovadora del Buda constituía la emergencia de una respuesta más que justificada, que tenía el mérito de relanzar la búsqueda de «un poco de sobriedad y una llamada a lo esencial».396 Para este conocido filósofo catalán, en el siglo VI a. C. tiene lugar una transformación radical en la actitud del hombre ante el mundo. Ello acontece de manera casi sincrónica en distintas áreas geográficas y culturales del planeta: en Irán con Zarathustra, en Grecia con el nacimiento de la filosofía, en Israel con los profetas, en China con Confucio y en la India con Gautama Siddharta y el nacimiento del movimiento budista. Este autor señala tres momentos de cambio kairológicos, no cronológicos, en la historia del hombre.397 En el primero, el hombre estaría absorbo en la contemplación de los objetos del mundo. Los seres humanos, agradecidos a la madre naturaleza por los bienes concedidos para su subsistencia, devuelven una parte de lo recibido. La primacía corresponde a la Tierra. En el segundo, el predominio pasa de la Tierra al Cielo. Los hombres toman conciencia de la existencia de lo invisible, de la acción de fuerzas desconocidas, y giran su mirada hacia el cielo. El rito principal consiste ahora en el sacrificio; por medio de éste, los hombres hacen entrega al espíritu invisible, de algo de sí mismos –no de lo recibido de la naturaleza–, de alguna cosa proveniente de su esfera íntima. El tercer momento, finalmente, correspondería a la transformación ocurrida en el siglo VI a.C., cuando el hombre se dirige hacia sí mismo, hacia su interior, y se pregunta cuál es el motivo de su existencia. La respuesta no procede, en adelante, únicamente de la tierra ni del cielo,

397 Así es como los nombra y define en su libro. La explicación que da es la siguiente: los griegos tenían dos palabras para referirse al tiempo: chronos, que era el tiempo cuantitativo, el tiempo de la duración, y kairos, el tiempo cualitativo de la oportunidad, de la escansión (acción) oportuna (la que tiene lugar en el momento justo).
sino del hombre. Los ángeles (placeres) y demonios (tormentos) existen en su propio mundo interior. Dicho en otras palabras, nace la realidad psíquica. Citaremos un fragmento de R. Panikkar:

Situada en este contexto, la revolución de Gautama Buddha aparece más inteligible, y no por eso menos extraordinaria. En efecto, el contexto en el que está situado el mensaje del Buddha, no nos parece que pueda limitarse al ambiente particular de su entorno inmediato; pertenece más bien a aquel momento decisivo y peculiar en la historia de la humanidad en el que aparece, sociológicamente por lo menos, la conciencia de la subjetividad. En todos los casos mencionados del famoso siglo sexto antes de Cristo, encontramos como denominador común, por un lado, la reacción en contra de la pura objetividad (llámese ésta ritualismo, transcendencia, Dios, Tradición, costumbre o como se quiera), y por otro, el ascenso del hombre. Tanto los profetas mayores de Israel, como los sabios de las Upanisad, como los grandes reformadores chinos, como los filósofos griegos, etc., no hacen sino invertir la mirada inquisitiva del hombre hacia el interior para descubrir que la intención es esencial en cualquier actividad y la actitud crítica indispensable para cualquier acto verdaderamente humano. No se trata ya de seguir ciegamente las opiniones de los antiguos o de tener una fe mágica en los ritos tradicionales; lo que cuenta es el hombre y, por consiguiente, su intención. Las disquisiciones meramente especulativas, que el Buddha califica de inútiles y perniciosas, representan aquí la objetividad muerta; lo que importa es la persona concreta y su liberación existencial; todas las ideas, sin excluir la de Dios, son una especie de refugio en donde se ha cobijado el hombre, porque tenía miedo de sí mismo. El Buddha quiere liberar al hombre de todos estos temores, haciéndole consciente de un hecho contundente y universal, de experiencia también palmaria y unánime: el dolor y la tendencia innata a liberarse de él.398

La cultura tradicional de la India es mucho más tolerante con las diferencias doctrinales que las tradiciones occidentales. Esta capacidad para la tolerancia entre interpretaciones diversas de la realidad del hombre, así como la coexistencia no violenta de diversas escuelas de pensamiento, va a ser una de las principales características que el futuro movimiento budista heredará de su tradición de origen, la India.399 Sin embargo, mientras que las antiguas tradiciones indias no ambicionaban sobrepasar los límites de su área cultural, el horizonte cercano del continente indio, el budismo, en cambio, estaba destinado a auspiciar una ruptura con las diferencias y los privilegios de casta que sostenían las antiguas tradiciones y atravesaría las fronteras para expandirse como religión universal por todo el continente asiático. Conservaría algunos de los conceptos más importantes de la tradición anterior, como el de la reencarnación y el del *karma*.400

---

398 Ibídem, p. 171-172.  
399 Esta tolerancia no hay que entenderla en términos absolutos, sino por el contraste que pone en evidencia frente a las luchas encarnizadas de las religiones monoteístas.  
4.6.2. El gran impulso innovador de Gautama Siddharta. Los fundamentos de la doctrina budista

Aunque las fechas exactas no se conocen, se piensa que el legendario príncipe Gautama Siddharta, 401 el sabio (muni) de las Shakya, 402 habría nacido hacia el año 560 a.c. en un reino (el conocido por este apelativo) situado al pie del Himalaya, y habría fallecido a los ochenta años de edad (480 a.c.). Criado en un ambiente de lujo y placeres, el mundo se le revela como ilusorio, maya, cuando, en ocasión de haber salido secretamente del palacio, se encuentra sucesivamente con un anciano, un enfermo, un muerto y un monje mendicante. Con la agonía del mundo de los placeres engañosos y el dolor de su pérdida, empezaba para él un largo, espinoso y fecundo camino de búsqueda en pos de una respuesta que diera sentido a la realidad de la existencia del sufrimiento. A lo largo de los años visitaría y se convertiría en discípulo de varios maestros y ascetas. 403 Finalmente, las numerosas enseñanzas recibidas resultan inútiles, los caminos de los otros no conducen a ningún lugar. Es en la experiencia de soledad, y tras la renuncia a la esperanza de hallar la respuesta por boca de otro, como Gautama Siddharta encuentra por fin el «despertar», bodhi, a los treinta y cinco años. Hasta su muerte y entrada en el nirvana definitivo a los ochenta años, se dedica a enseñar.

El compendio de su enseñanza es conocido como las cuatro nobles verdades: la primera verdad afirma que, en la vida, al lado del placer existe siempre el sufrimiento (duhkha), de modo que dolor y placer son dos realidades inseparables; la segunda, que el origen del sufrimiento es la sed (trisna); la tercera, que el único modo de extinguir el sufrimiento consiste en extinguir la sed (nirvana); la cuarta, finalmente, es una exposición del método para lograr este objetivo, el óctuple sendero. El budismo supone, por consiguiente, una ética, una praxis y una sabiduría.

401 Más bien es la leyenda la que le otorga ese rango de príncipe.
402 De ahí el nombre de Shakyamuni, «el sabio de los Shakya».
403 Se recordará el comentario que hicimos en relación al paraíso de los devas (dioses) de la tradición de los Upanishad. Los devas viven una existencia pródiga en placeres. Está amenazada, sin embargo, por su finitud. No es, por lo tanto, la solución al problema del sufrimiento.
4.6.2.1. El cosmos, el samsara, el karma

La imagen del mundo propia del budismo consistía en un disco plano con cuatro continentes principales y, en el centro, el monte cósmico Sumeru. El sol y la luna giraban alrededor de su cumbre, y los continentes a sus pies eran islas independientes entre sí. La más importante de ellas, Jambudvipa, corresponde a la India, que es considerada el centro del mundo humano. Los dioses habitaban el punto más alto de la montaña y los cielos se elevaban por encima de ellos.

Nosotros, los herederos de la ilustración, estamos tan habituados a una imagen del mundo derivada del discurso de la ciencia que nos resulta sumamente difícil apreciar en su justa medida las concepciones del mismo procedentes de culturas que hasta no hace mucho no habían sido atravesadas por este discurso originario del Occidente moderno. Ciertamente, ha sido gracias a una tarea de siglos, llevada a cabo por muchas generaciones de pensadores, que se ha podido llegar a aislar la realidad material, física, y separarla del imaginario mítico. Sin embargo, a pesar de su valor y mérito, las cosmologías morales constituyen todavía una fértil fuente de conocimiento cuando, de lo que se trata, es de hallar discernimiento en el oscuro mundo de las pasiones humanas. A la vista de esto, el desprecio y abandono del interés por esa cosmología humana, en virtud de su irracionalidad manifiesta si se la contempla desde el prisma de las ciencias de la naturaleza, no deja de resultar un reduccionismo.

---

405 Véase ARNAU, Juan. Antropología del budismo. Op. cit., 2007, p. 52: «El universo, tal y como lo imaginó la India, no era movido por planetas o galaxias, ni por leyes abstractas como el espacio –tiempo –la relatividad o las funciones de onda de la física cuántica, sino por esa otra gravedad que llamamos deseo. Aunque algunas de las escuelas filosóficas de la India postularon el átomo como realidad material del universo, desde la perspectiva budista no se entendía el orden cósmico como un proceso regido únicamente por la causalidad física. La cosmología no fue concebida como una ciencia empírica o matemática, sino como parte de una narrativa sobre la vida de los seres conscientes. Todas las ciencias eran ciencias humanas y la configuración del universo (lo que hoy llamamos “astrofísica”) no era sino el efecto del obrar de las criaturas que lo habitaban. […] Según esta concepción del mundo, rabiosamente antimat erialista, la suma de los actos realizados por todos los seres vivos hasta el presente configura tanto el cosmos como al ser humano, siendo la textura del universo una textura de orden moral, o ético si se
Esta cosmología está gobernada por la pregunta acerca de la razón y el origen de la indiscutible realidad sufriente, que es una de las características de nuestra existencia. ¿El sufrimiento es algo que se pueda evitar? ¿Por qué existe el sufrimiento? La existencia recibe el nombre en sánscrito de samsara, y es descrita como el torrente salvaje, la crecida torrencial de los ríos, la enorme confusión sin respiro en cuyo torbellino tiene lugar la vida del hombre desde su nacimiento hasta la muerte. Vagabundos sin rumbo, nuestra brújula no logra señalar nunca el norte. Somos llevados una y otra vez a sortear obstáculos y dificultades que se repiten, y a la ilusión de creer que vislumbramos, tras ellos —una trampa parada por el espejismo—, el paraíso soñado de la felicidad.\(^{406}\) Es un errar ciego, un fluir atropellado. La ansiedad nace de ésta condición nuestra de náufragos sin rumbo en medio de un torbellino de corrientes de fondo desconocidas e insospechadas, del sentimiento de impotencia que nos invade frente al oleaje traicionero que acaba siempre venciendo con su poder imbatible.

La ley moral que rige el samsara es el karma, palabra del sánscrito que significa «acto».\(^{407}\) Cada acto genera un resultado de modo automático. El correcto genera un fruto benéfico y el incorrecto uno nefasto. Un aspecto interesante a destacar, por su contraste con la cosmología cristiana, es que en el budismo no existe la creencia en un juez último, el cual emitiría su sentencia acerca de los actos realizados por el hombre individual, sino que la ley se impone automáticamente, en virtud del resorte que pone en movimiento el mismo acto. No es «Dios te ha castigado», sino «tus actos te han castigado». Constituye una nueva causalidad distinta a la causalidad de la física, pero, al igual que ésta, es impersonal. De modo que no hay un dios a quien implorar perdón, y la única salida es la rectificación de los actos cometidos. Todo lo «actuado», se inscribe: «está escrito». Ciegos e ignorantes habitantes del samsara, el karma de nuestros actos determina el futuro. Heredamos también el karma de nuestras vidas pasadas. De nuevo, además de una herencia genética, el «mapa» de lo humano del budismo nos plantea la posibilidad de una herencia de otro tipo, transportada por otra materialidad. Por esta razón, la existencia de uno queda vinculada al hilo de existencias anteriores y futuras.

---

\(^{406}\) Muchas sabidurías, por considerarlo engañoso, desprecian el mundo sensual. Construyen su ideal en el aislamiento del escéptico o del cínico. En el fondo, estos extremismos suponen una desvalorización de la vida humana y sólo son una estrategia destinada a mantener intacto un ideal de perfección, aunque sea al precio del eterno desenganado. Otra sabiduría más humilde recomendaría aceptar el mundo como es, con sus pequeñas y limitadas satisfacciones. Las «sabidurías» extremas resultan estériles e inhumanas.

\(^{407}\) Conviene destacar la naturaleza simbólica del «acto» (karma). No se trata de una función regida por las leyes de la naturaleza sino por las leyes simbólicas.
El budismo ha hecho propia, como vemos, la idea de la reencarnación procedente del hinduismo. Por otro lado, estas existencias abarcan, no sólo al hombre, sino a todos los seres sensibles. Hay seis mundos distintos en el que se puede renacer. Todos pertenecen al *samsara*, inclusive el paraíso de los *devas* (dioses). Existen los mundos positivos de los *devas* y de los hombres, al que cabe añadir el de los *asuras* (antiguos dioses que han sufrido un proceso de degeneración y se han convertido en seres arrogantes y violentos). Existen también los mundos negativos de los *tiryak* (animales), del *naraka* (infierno) y de los *pretas* (fantasmas). A continuación, trazaremos los principales rasgos de cada uno de ellos, dejando el mundo del hombre para el final.

Renacer en el paraíso de los *devas* es el resultado del buen karma acumulado durante múltiples existencias. Hay diversos grados, desde el correspondiente al nivel más bajo, el del goce del placer sensual, hasta, pasando por diversos escalones de ascenso en cada uno de los cuales se experimenta una disminución progresiva del dolor y el sufrimiento, llegar al nivel espiritual más elevado. Sin embargo, la existencia en el paraíso de los *devas* no puede constituir la meta del budismo. Por la sencilla razón de que está amenazado, de que no es posible permanecer eternamente en él. Un día, el buen *karma* se termina y entonces la única posibilidad, si permanecemos en el *samsara*, será caer a otro nivel de existencia, el cual, por fuerza de ley, va a comportar mayor dolor. El paraíso de los *devas* es un acontecimiento más de la existencia mundana, una felicidad efímera. La única salvación se halla en la existencia extra–mundana, el *nirvana*, en la salida del *samsara*. La esfera de los *devas* es una felicidad sin garantías, amenazada.

El mal *karma* conduce al círculo del infierno, el peor de los destinos. Allí los tormentos son terribles, dantescos. Sin embargo, y a pesar de la espesa oscuridad que lo caracteriza, en el infierno budista siempre queda un poco de luz, una esperanza. No es una condena eterna. Otra posibilidad es renacer como animales. No es algo positivo. La vida animal es ciega, sin discernimiento. Para quien se encarna en esta última existencia, el principal obstáculo es que pierde la gran oportunidad que supone el hecho de poder escuchar la enseñanza de salvación. Sólo los hombres y los *asuras* tienen acceso a ella. La esfera de estos últimos, dioses caídos en desgracia a causa de su ambición egoísta, está sometida a la violencia perpetua. Sin embargo, y a pesar de su

---

408 En el apartado dedicado a la figura budista del bodhisattva, comentaremos la función auxiliadora que éste realiza incluso en el averno (4.10. «El bodhisattva Avalokiteshvara (trecera referencia de Lacan)»).
condición, cuando el oído se les despeja, son capaces de sacar provecho de la palabra budista. Los pretas corresponden a los fantasmas de los muertos que no han hallado descanso. Su hambre es tan grande que son descritos con una barriga enorme y una boca minúscula. Son invisibles al ojo humano, lo cual no les impide ejercer su influjo en nuestro mundo.

La vida humana es, finalmente, el mejor destino posible del karma, siendo la razón de ello bien sencilla. Los hombres son los únicos seres mundanos, excepción hecha de los asuras, capaces de atender a la enseñanza del buda y, gracias a ello, salir del samsara. Al mundo humano le ha sido concedido el del don de la palabra y del discernimiento. Es superior, incluso, al mundo de los devas, pues a pesar de los placeres sensuales o espirituales de los que disfruta el ser que se encarna en esta esfera –o más bien precisamente por ello–, su discernimiento permanece cerrado a la posibilidad de vencer la ignorancia y de ser sensibles a la enseñanza del buda.

4.6.2.2. La sed, la llama y la cuestión del deseo

La aportación esencial del budismo a las tradiciones anteriores es haber mostrado y reflexionado acerca de algo que es lógicamente anterior al karma, a la ley implacable de la causa y consecuencia. Recordemos que un acto puede dar origen a una semilla cuyo fruto puede aparecer mucho más tarde, incluso en una existencia posterior. Surge la conciencia de que entre causa y efecto hay, muy a menudo, un vacío de saber. A Gautama Siddharta se le hizo manifiesto algo que en las tradiciones que le antecedieron no había logrado hacerse reconocible. Según una temporalidad lógica, existe un momento anterior al acto kármico, la intencionalidad pura. Esta voluntad orientada está condicionada por la sed (trisna), y precede al karma. Por lo tanto, lo que hay que erradicar es la sed o apetencia, un concepto traducido a menudo por deseo, una elección terminológica que ha dado lugar a la confusión. 410 Sed o deseo de tener lo que uno

409 Como diría Freud, no hay avance sin experiencia de dolor. El psicoanalista Juan David Nasio opina lo siguiente: «Si ustedes abren cualquier libro actual sobre el dolor, podrán leer que éste no es algo bueno, que debemos ocuparnos de destruirlo, de hacerlo desaparecer, etcétera. Comprendo que ésta sea una reacción contra toda una tradición, una ideología un poco religiosa, moralista, que predicaba que si uno quiere ser bueno, o quiere ser una persona madura, tiene que sufrir. No comparto semejante posición. Pero tampoco quiero que, por criticarla, no veamos que, efectivamente, las pruebas –cuando son verdaderas pruebas– que debemos atravesar son, inevitablemente, dolorosas. Yo diría que el dolor es la señal de que la experiencia que estamos atravesando es una verdadera prueba.» NASIO, Juan David. El dolor de amar. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 89-90.

410 Acerca de esta confusión, J. Arnau escribe lo siguiente: «La palabra “deseo”, como cualquier otra, es
quiere, de sacarse de encima lo que uno no quiere, sed de querer ser, de querer conquistar, de codiciar. Bien de acuerdo con la perspectiva freudiano-lacaniana, el amor, el odio y la ignorancia son las manifestaciones de esta sed de ser. El mundo de la sed es contemplado en el budismo desde una doble vertiente, afectiva y cognitiva. El polo cognitivo consiste en una vía que va desde la ofuscación mental al discernimiento, *prajna* (sabiduría). El polo afectivo va desde la pasión (amor ciego, odio ciego) al desapego y a la compasión. Estas dos vertientes se manifiestan siempre unidas en el transcurso del camino que conduce al despertar. El discernimiento ayuda al desapego, y el desapego colabora en el vencimiento de la ofuscación. Apego y ofuscación, cuya raíz es la sed, son la causa del sufrimiento. Únicamente temperando la sed mediante el discernimiento y el desapego, el sufrimiento del *samsara* puede cesar.

El dolor existe porque nuestro cuerpo físico y la realidad que nos rodea son causa de dolor y porque estamos sometidos a la pérdida de las personas y las cosas que amamos. Y, fundamentalmente, porque la sed lleva la marca de una insatisfacción estructural, constitutiva (*samskaraduhkhata*). Esta insaciabilidad de estructura (universal e inevitable, por lo tanto) es lo que origina la búsqueda incesante y atormentada de objetos imposibles que la satisfagan. Por descontado, esta vía solamente conduce a un callejón sin salida.411

La condición humana –el sufrimiento como inevitable compañero del placer–, es efecto de la sed: de alcanzar, de querer, de ser. Los dioses, que disfrutan de una felicidad amenazada por la finitud, no están situados en el lugar más óptimo para salir de la esfera del sufrimiento; los animales son demasiado estúpidos para poder escuchar el mensaje de buda; los *pretas* están demasiado hambrientos; los seres que habitan los infiernos, demasiado atormentados por el dolor; y los *asuras*, son demasiados arrogantes y violentos para comprometerse con seriedad en la comprensión de la vía de

411 Tras afirmar que el motor de la existencia en el *samsara* es la ignorancia, Juan Arnau comenta: «En el sentido técnico no se trata de una ignorancia o carencia de conocimiento, sino de una insipidez fundamental, una falta de conciencia y discernimiento que fortalece el apego a los objetos de deseo, a los estados de placer y sufrimiento, a querer ser esto o aquello, a no desear tal o cual cosa. Es una ceguera moral y un autoengaño que se manifiesta como obcecación, concupiscencia y animadversión, una inopia sin comienzo que causa, alimenta y mantiene procesos del renacer y es la condición del sufrimiento innato (*samskaraduhkhata*) pues hace posible y refuerza la construcción del yo y el sentido de lo mío.» ARNAU, Juan. *Op. cit.*, p. 42-43. Nos aferramos a los objetos porque nos resulta insoportable desconocer qué carencia fundamental es la que nos impulsa.
Buda. Sólo los hombres, entre todos los seres sensibles, son los únicos capaces de acceder a la palabra que abre la vía del «despertar».

4.6.2.3. El vacío, las ideas y el lenguaje

El método soteriológico del budismo consiste en una «deconstrucción» del deseo (entendido como apetencia o sed). Ya hemos comentado el hecho de que la causa del sufrimiento no es el karma, el acto en sí, sino aquello que lo alimenta y lo impulsa: la apetencia, que siempre anda a la búsqueda de objetos de apego – de amor y de odio– y que, cuando no los encuentra, los inventa. Deconstruir el deseo significa discernir en los fenómenos las marcas que la ofuscación nacida del apego y la ignorancia mantenía ocultas. En primer lugar, la señal de la condicionalidad de todas las cosas. Esto quiere decir que, en propiedad, aquello que llamamos realidad es una ilusión (*maya*), una realidad convencional determinada por el lenguaje y los conceptos cristalizados en torno a un discurso particular. Las cosas, según este punto de vista, no tienen una realidad en sí mismas, sino deben su existencia únicamente a la contingencia. Su flaca consistencia está determinada por su relación con las otras cosas. Los antiguos pensadores indios se avanzaron en muchos siglos a Ferdinand de Saussure al afirmar que las palabras y las cosas no tienen más que una realidad condicionada.412 Por otro lado, el monstruo terrible del tiempo nos recuerda continuamente nuestra impermanencia y la de todo aquello que amamos y a lo que estamos apegados. Finalmente, ocurre que, en el mundo de los fenómenos, la otra cara del placer es inevitablemente la del dolor. La praxis budista aconseja el aprendizaje de las técnicas ascéticas de meditación con el fin de aquietar la mente y, así, con el espíritu asosegado, poder discernir sin confusión ni turbación (*klesa*) esta realidad insustancial de los fenómenos. Nos invita a lograr una cierta estabilidad en el océano del *samsara*. En el budismo, la mente es un sentido más. Es la facultad de la visión introspectiva. Esta mirada hacia el interior debe aquietarse y ganar en claridad. Para lograr discernir lo invisible, debe actuar a la manera de los otros órganos de los sentidos, los que tienen a su cargo la percepción del entorno exterior.

412 Escribe J. Arnau: «Los lógicos sautrantika fueron muy críticos con lo que ellos describían como una reificación del lenguaje en la filosofía de la escuela mimamsa. Los extremos a los que llegaron en su intento de mostrar la naturaleza engañosa del lenguaje fueron particularmente esclarecedores en su teoría de *apoha* (lenguaje como exclusión). La teoría de *apoha* aduce, anticipando a Ferdinand de Saussure, que el lenguaje “significa” por *apophasis*: la palabra significa mediante la exclusión de todos los significados que no le pertenecen.» ARNAU, Juan. *Op. cit.*, p. 107. Es la misma idea de falta de significación esencial, de Saussure. El signo lingüístico sólo tiene una realidad negativa, de diferencia: *es* en tanto no es ninguno de los otros signos, pero, por sí mismo, no es nada, sólo una envoltura de vacío.
Volveremos a esta cuestión de la percepción (de lo visible) y de la mirada (de lo invisible) en el apartado 4.11., «La mirada, placer y dominio».

Como se ve, la desconfianza hacia los fenómenos conlleva, para muchos de los pensadores budistas, una desconfianza pareja en relación al mundo de las palabras. Los ejemplos más extraordinarios de este cuestionamiento radical del lenguaje y del pensamiento los constituyen la filosofía de Nagarjuna, filósofo indio que vivió en el siglo II de nuestra era, y las escuelas budistas de la tradición zen. Nagarjuna no sólo deconstruye la sed al mostrar que el lenguaje carece de naturaleza esencial, sino que señala la impotencia inherente a cualquier pensamiento especulativo, al que considera tan vacío como al mismo lenguaje, incluyendo en esta apreciación a la doctrina budista. Esta última sólo es útil como muleta de viajero, pero uno debe saber desprenderse de ella cuando alcanza, por fin, la salida de la rueda de la existencia. Conviene recordar aquí que también Lacan insiste en la falsedad inherente a la idea del metalenguaje. En cuanto al zen, esta escuela elabora técnicas, precisamente, que apuntan siempre a tomar conciencia de la impotencia del saber conceptual. Todas estas perspectivas inciden, en definitiva, en una crítica común al saber teórico (contemplativo) y en un elogio del saber-hacer, de la praxis.413

4.6.2.4. El nirvana

Como al bajar la clavija de una lámpara de aceite y apagar su llama, ¡ay, así es la liberación de la mente!414

El único modo de liberarse del padecimiento inherente a la existencia en el océano del samsara consiste en alcanzar la salida del nirvana. Se trata de un concepto anterior al budismo, pero que sólo deviene central en la experiencia de Gautama Siddharta. La tradición mahayana (de la que hablaremos más adelante, cuando tratemos de la historia del movimiento budista), acentuará la importancia del mismo, y de la estrecha relación que mantiene con el silencio. Ejemplo de esto último es la reiteración del siguiente pasaje del Prasannapada citado por Candrakirti:

413 Para poderlo pensar desde el psicoanálisis, diríamos que, más que llegar a conocer el objeto misterioso que impulsa nuestro deseo, se trata de lograr hacer nuestras tareas con menos sufrimiento. Quedarnos apegados al misterio es una trampa y un motivo de sufrimiento. La curiosidad, finalmente, también debe ser resignada.
En el intervalo entre la noche en la que el Tathagata despertó completamente a un perfecto e insuperable despertar, y la noche en la que obtuvo la perfecta paz (la noche de su muerte) sin ningún apego restante, el Tathagata no dijo, no pronunció no proclamó una sola sílaba.415

El nirvana se alcanza cuando la llama que alienta las pasiones se apaga por falta de combustible. La especulación filosófica es entonces sustituida por el silencio y la alegría, que es el mismo goce sereno que reflejan las figuras de buda del arte asiático. Su sonrisa es la manifestación de la sutil compasión budista. El fuego inquieto de la avidez ha sido sustituido por el alborozo de la dicha.

Muchos occidentales, también los orientales, interpretan erróneamente la cuestión del silencio. El budismo no limita su crítica a la «cosificación» de las cosas y de las palabras, es decir a la tendencia inveterada a considerar los fenómenos como si tuvieran una existencia propia, autónoma y permanente. Extiende esta misma crítica a la cosificación del silencio. Conviene, al respecto, no confundir el no-decir del que se cree sabio, con el gozo del que calla porque no le mueve la sed de hablar. El silencio no procede de la existencia de algo inefable –la verdad, la contemplación (devenidas también engaño)–, como sostiene una mala lectura de la tradición mística. Sólo es tal si se anuda a la palabra, y ésta únicamente tiene virtud si permanece vinculada a él.

Cuando Lacan, en el primer periodo de su enseñanza, articula la cuestión del deseo, opera la misma articulación mutua entre palabra y silencio. Para el psicoanalista francés, el vehículo del deseo es la metonimia. Por consiguiente, y volviendo al budismo, el silencio no es un estado permanente, ni siquiera es un estado del ser; es la presencia de una ausencia. Palabra y silencio, ambos son ausencia: la palabra es ausencia de una presencia (hablamos en la ausencia de la cosa) y el silencio es presencia de una ausencia (la ausencia se hace presente en el momento de desfallecimiento de la palabra). Ambos están ligados por su mutua coexistencia.

Tras este sucinto recorrido por los fundamentos doctrinales del budismo, vamos a dirigir nuestra atención a la historia del mismo desde su origen en la India hasta su llegada y asimilación en Japón.

4.6.3. Las distintas escuelas budistas de la India

Para comenzar, está la cuestión de las lenguas. Los textos del budismo indio fueron escritos en lengua pali (lengua escrita y literaria) y en lengua sánscrita (lengua culta). El Buda no escribió su enseñanza, de modo que la primera tradición textual del budismo procede de los textos escritos por sus seguidores, los cuales reproducen los diálogos mantenidos por «el despierto» con sus discípulos directos. A este corpus primero hay que añadirle los textos de los comentaristas y pensadores posteriores. En conjunto, esta tradición textual es muy variada y ofrece una visión del pensamiento budista muy poco unitaria. Veremos en el próximo capítulo que, como una de las consecuencias de esta fragmentación del movimiento, a los occidentales les llevó mucho tiempo comprender que las diversas tradiciones religiosas halladas en los distintos países de Asia poseían un origen y un núcleo de experiencia común. Indicaremos, a continuación, la clasificación propuesta por Juan Arnau (por descontado, no es la única). Antes de pasar a enumerarla, nos resta añadir aquí que la expansión decidida del budismo más allá de su tierra de nacimiento, el Valle del río Ganges, se inició en el siglo III:

1. Textos del budismo temprano. Conocidos como el Vehículo de los discípulos (Sravakayana) y la Doctrina de los ancianos (Sthaviravada), constituyen el actual theravada. Tendrán una enorme influencia en el sureste asiático. En esta tradición, el arhant es el representante ideal de la meta de liberación (hablaremos de éste en el apartado dedicado a la figura del bodhisatva).

2. Los textos del nuevo Gran vehículo (Mahayana). Éste movimiento renovador se desarrolla entre los siglos II y IX en la India. Afirma la importancia del bodhi (despertar) y se despreocupa un tanto de la cuestión del nirvana como meta final de la vía. Su influencia conformará las escuelas del oriente asiático: China y los países que reciben su influencia cultural: Tibet, Vietnam, Corea y Japón. Dentro del mahayana indio destaca la Escuela de la Vía Media (Madhyamika) de Nagarjuna (del cual ya hemos hecho mención con anterioridad), y la Escuela Yogacara, que hace uso de técnicas ascéticas de yoga. En la tradición mahayana, la liberación en solitario, que constituye la meta del arhant, es considerada egoísta. Por eso acentuará el ideal del despierto, el bodhi, que es aquel que, aun habiendo logrado el

---

416 Epíteto habitual del Buda.
417 En el budismo no ha existido nunca una autoridad supranacional y una unidad de doctrina como en el caso del catolicismo.
despertar, permanece en el mundo del samsara movido por la voluntad de auxiliar a los seres que todavía no han logrado liberarse del círculo de la repetición infernal en la que permanecen encerrados. Por otro lado, las tradiciones del mahayana afirman que el Buda es un estado que ya existe en cada uno y no una meta exterior. Se produce un desplazamiento y viraje conceptual que conduce al abandono de la búsqueda de una meta (una salida) exterior al sujeto, y su reemplazo, en algunas escuelas del mahayana, por una procuración de una solución interna al sujeto. El seminario X de Lacan es también un taller de investigación del objeto a, una falta que está en el límite entre lo interno y lo externo, entre el yo y el otro, entre lo decible y lo indecible.

3. El Vehículo del diamante (Vajrayana), surgido en la India de la tradición del mahayana durante los siglos V y VI. Se conoce también como budismo tántrico. El tantrismo acentúa las vertientes esotéricas (y mágicas) del budismo. Su influjo se hará sentir especialmente en el Tibet y Mongolia.

4.6.4. La introducción del budismo en China. Las escuelas budistas chinas

La llegada del budismo tuvo un impacto sobrecogedor en la civilización china, pues trastornaba su modo tradicional de concebir la convivencia social. Era la primera vez que el país del centro tenía que hacer frente a la fuerza de un pensamiento extranjero de naturaleza y profundidad tal que resultaba imposible negarle el valor y la solidez. El impulso inicial fue tratar de esquivarlo, pero esta solución no era fácil ni cómoda. No era posible desentenderse del budismo sin antes tratar de comprenderlo.

Al inicio, la religión india resultaba muy extraña y perturbadora para la mentalidad china. Por este motivo, aunque hay claros indicios de la presencia del budismo ya en el siglo I, no fue hasta los siglos III y IV que se produjo su introducción efectiva, un proceso favorecido por la desintegración de la dinastía Han. La nueva religión se dirigía a todos sin distinción de clases sociales y afirmaba –en el caso del budismo mahayana– que la budeidad existe en la totalidad de los seres sensibles. Estas ideas resultaban revolucionarias. Para los chinos, además, la existencia de los monasterios era una fuente de inquietud. La sangha (la comunidad de monjes) era una institución fundada por Gautama Siddharta. Junto con el dharma (la ley o la doctrina) y

---

el buddha (el despierto) constituye las tres joyas del budismo. Se suponía que los que ingresaban en la misma rompían por completo con sus lazos familiares. En contraste con este ideal de vida monástica, la mentalidad china era muy apegada a las obligaciones familiares y, por consiguiente, contraria al celibato. En obediencia a una ley indiscutida, cada uno debía asegurar el linaje por medio de la descendencia y estaba obligado a ocuparse de los mayores. El ideal monástico, por lo tanto, que obligaba al celibato y a la ruptura de los vínculos familiares y sociales del mundo ordinario, contradecía y amenazaba su sistema ético muy enraizado. La sangha reclamaba regirse por su propia ley, negándose a obedecer la ley del Estado. Esto último también era chocante y amenazador para la mentalidad china. Por eso, en los momentos históricos de acentuación de la animadversión hacia el budismo, el cual no dejaba de ser considerado una religión extranjera, los chinos menospreciaron a los monjes calificándolos de parásitos, y les recriminaron no obedecer la ley de la piedad filial y de sumisión al emperador.

Lo cierto es que, de forma paulatina, fueron asimilándolo poco a poco, no sin sobresaltos, hasta adaptarlo a su mentalidad, y es ese budismo originario de la India pero filtrado por el tamiz de la mentalidad del país del centro el que desembarcará en Japón, lugar donde la larga tradición budista iniciará una nueva flexión adaptativa, que enriquecerá la tradición con nuevos aportes originales.

La leyenda habla del sueño del emperador Ming (58-75). Se cuenta que al dormiente se le apareció en sueños la visión de una divinidad de oro que él identificó con Buda. Mandó a unos mensajeros a recabar información sobre la «buena nueva» y, a su regreso, el emperador fundó en la capital Luoyang el monasterio del caballo blanco. La historia «verdadera» nos enseña que en esta ciudad se organizó el primer centro de traductores, dirigido por monjes budistas procedentes de Partia, Escitia, India o Sogdiana (Samarkanda). Entre ellos destaca el monje parto An Shigao, que pasó veinte años en Luoyang propagando el budismo y formando monjes. Esta primera comprensión del budismo estuvo muy mediatizada por el taoísmo religioso. Otra cuestión importante es que el budismo no llegó a China directamente de la India. La barrera del Himalaya, el techo del mundo, resultaba infranqueable. El nuevo movimiento tuvo que efectuar un largo rodeo a través de los estados de Asia central y seguir las vías abiertas de los comerciantes (por ejemplo, la famosa ruta de la seda).
4.6.4.1. Primeros pasos del budismo en China

El primer desarrollo del budismo chino está marcado por la escisión del imperio Han en una dinastía del norte (no china) y una dinastía del sur. La caída de Luoyang en el año 311 en manos de los hunos marca el inicio de esta división, que se alarga durante tres siglos hasta la reunificación dinástica acaecida en el año 589 con la dinastía Sui. En el norte, los monjes se dedican a aconsejar a los miembros de la corte y se da más importancia a la práctica devocional que a la ascesis o a la labor de hermenéutica textual. Se pone viva atención en los elementos esotéricos, los poderes mágicos y las técnicas de meditación. Durante este período inicial, se interpreta el budismo a la luz del taoísmo, lo cual tuvo el efecto de dar incluso origen a una leyenda según la cual Lao Tse se habría transformado en el Buda tras su misteriosa desaparición de China. En cambio en el sur, se concentra el interés en la exégesis de los textos. El peligro, en esta región no conquistada por los «bárbaros», es que el hastío discursivo, que afectaba al pensamiento confuciano y taoísta, se desplaza ahora al budismo, enfermándolo de esta misma anemia.

4.6.4.2. La traducción y la asimilación del budismo

La tarea de un traductor insigne, Kumārajīva (344-413), fue fundamental para que tuviera lugar el nacimiento de un budismo ya asimilado a la civilización china. Kumārajīva crearía un modelo de traducción cuya principal virtud consistiría en el abandono del método utilizado hasta el momento, habituado al uso de los términos del taoísmo para traducir los términos budistas. La nueva práctica de traducción establecida por este insigne traductor favoreció el establecimiento de una distinción más nítida entre estas dos escuelas de pensamiento y, en consecuencia, un mejor conocimiento del budismo, una religión de procedencia extranjera y cuyos textos estaban escritos en una lengua completamente distinta del chino.

En el año 589, con la dinastía Sui, el imperio se reunifica. Bajo la nueva situación política, los monasterios acaban por someterse a la obediencia de las leyes del estado y reconociendo la supremacía del mismo. Al mismo tiempo, nace por vez primera un decidido interés por conocer las fuentes originales indias. Se trata de un paso trascendente, pues ésta será la primera ocasión en que los chinos reconocerán el valor de un pensamiento extranjero y se desplazarán más allá de sus fronteras movidos por el atractivo, con un impacto de llamado, de una enseñanza. En cuanto a las escuelas
budistas indias, es sobre todo el madhyamika de la escuela de Nagarjuna (dentro de la tradición mahayana) la que atrae mayoritariamente el interés de los chinos. Esta curiosidad por una escuela tan crítica con cualquier pensamiento conceptual, como es el caso de la escuela de la vía media de Nagarjuna, prefigura ya el surgimiento posterior, en el país del centro, de las escuelas chan (en japonés, zen).

4.6.4.3. La creación de las escuelas chinas de budismo (siglos VII-IX)

Con la dinastía Tang (618-907) el budismo chino llega a su madurez. Las traducciones se hacen muy numerosas y el estudio de los textos traducidos, así como el propio trabajo de traducción, produce la emergencia de pensadores originales. Ellos son los que dan inicio a nuevas escuelas budistas propiamente chinas. Por otro lado, desde China el budismo empieza a extenderse a Corea y Japón. En este segundo momento, los comentaristas empiezan a guiarse por su propia experiencia singular para la interpretación de los textos, aunque ello suponga apartarse de la fidelidad literal. Es decir, se perfila una actitud nueva, que exige que, antes de hallar las palabras con que poder decir y reescribir los sutras en lengua y escritura chinas, éstos deben, primero, ser comprendidos. El lector deviene traductor solamente en el caso de que haya pasado por alguna experiencia auténtica de comprensión. Veamos sucintamente, a continuación, cuáles son las más destacadas de estas escuelas chinas:

Escuela Tiantai. – Heredera de la corriente madhyamika, otorga un lugar de privilegio al Sutra del Loto. Su búsqueda se centra en la experiencia del despertar de la budeidad (la naturaleza de Buda inherente a todos los seres sensibles) aquí y ahora, rechazando la necesidad de las innumerables reencarnaciones propia de la vía ascética del arhant del budismo primitivo.

Escuela Huanyan.– Protegida con fines políticos para hacer frente a sus adversarios por la emperatriz Wu Zhao. Gran parte del fundamento de esta escuela procede de la exégesis que realiza Fazang (645-712), monje de origen sogdiano pero plenamente integrado al mundo cultural chino, del Sutra de la guirnalda. Esta lectura fuerza una visión armónica y centralista del budismo, la cual tuvo un influjo considerable en Corea y Japón. Una de sus principales metáforas es un caleidoscopio de diez espejos, ocho de los cuales estarían ubicados en el lugar correspondiente a los ocho puntos cardinales,
más otros dos, situados arriba y abajo. Todos los espejos están colocados de manera que se miran entre sí. En el centro de toda esta multiplicación de imágenes que se producen (y que son equivalentes a las identificaciones del «yo») está el buda Vairocana (Dainichi en Japón). Esta concepción de la personalidad se presta a un uso fácil en manos de los totalitarismos oportunistas, sin que se pueda por ello condenar de modo absoluto las aportaciones de esta escuela formada al abrigo del budismo chino.

Escuela de la Tierra Pura.– Se diferencia de las otras por destacar la importancia de la fe como el máximo resorte del poder auxiliador del Buda Amitaba (al que asiste, por lo general, el bodhisattva Avalokitesvara). La fe del creyente es considerada más importante que la práctica de las buenas obras.

Escuela Tántrica.– Se trata de escuelas esotéricas que utilizan prácticas mágicas: visualizaciones (観 kan), palabras y gestos prodigiosos (mantras y mudras), etc. Utiliza ritos mágicos y un simbolismo sexual: la unión de macho y hembra simbolizan los dos aspectos fundamentales del ser, el método y el conocimiento, la vacuidad y la compasión. A la manera de un palimpsesto, el hinduismo es la «letra borrada» que se manifiesta a través de esta orientación del budismo.

La Escuela Chan.– La palabra procede del término sánscrito dhyana, cuyo significado remite a las técnicas destinadas al logro de la sabiduría suprema, el prajna. Se considera que el fundador de esta escuela fue Bodhidharma, un monje procedente de Persia que fundó su escuela en China en el año 520. Las escuelas chan suelen evocar el relato del día en que Shakyamuni, el Buda, hallándose predicando en el monte de los Buitres, guardó silencio y realizó el simple gesto de mostrar una flor. Su discípulo Kasyapa, entre todos los reunidos, fue el único en comprender el mensaje, e indicó que había alcanzado esta comprensión mediante una simple sonrisa.

Las escuelas chan se orientan de manera decidida en la dirección del logro de la iluminación súbita. Esta praxis se opone a la idea de una experiencia del despertar paulatina y gradual. En Occidente, un ejemplo ilustre de esta orientación hacia una vía de ascesis escalonada es Platón. Para el filósofo griego, lo inteligible se alcanza con la renuncia paulatina de lo perceptible por los sentidos. Ya hemos visto que, en el budismo, la mente es considerada un sentido más, una mirada hacia lo invisible interior. En el budismo chan, se trata de alcanzar algo más allá de lo sensible y, también, de lo
inteligible, y ello evoca para nosotros la dimensión de lo real, tal como se formula en la última enseñanza de Lacan.

Se fundaron dos grandes escuelas zen. La primera, por Linji (807-869) y la segunda, por Benji (840-901). En Japón constituirán, respectivamente, las escuelas Rinzai y Sôtô. La controversia entre el gradualismo y el subitismo del despertar tuvo un punto álgido en el Concilio de Lahsa en el siglo VII. Linji aconseja matar todo tipo de ideales, un obstáculo para la liberación, y evitar la jerga de los sutras, que conduce a la conceptualización. Defiende, como contramedida, un acceso directo a la experiencia del despertar.\(^{419}\) La segunda escuela hace uso, como método principal, de la «meditación sentada» (en japonés, zazen).

**4.6.5. La introducción del budismo en Japón. Las escuelas japonesas**

Los chinos habían hecho incursiones en las costas de la isla de Kyûshû de Japón desde los primeros siglos de nuestra era. No es, sin embargo, hasta el siglo VI, momento en que en China se inicia la dinastía Tang, que estos intercambios se hacen regulares. Los japoneses no dudaron en reconocer muy rápidamente la superioridad china y en adoptar la posición del aprendiz ávido de adquirir conocimientos. Estudian la lengua y la escritura china y aprenden a leer los textos de la civilización vecina. En esa época, el budismo ya está plenamente asimilado y ocupa un lugar consolidado en el país del centro, de modo que los japoneses toman conocimiento de esta religión a través del filtro chino y no de la lejana tradición original india.\(^{420}\) La «copia» es, para los habitantes de las islas, un «original» de pleno derecho. En cuanto a las otras importaciones importantes del continente, el taoísmo quedará confundido con el budismo esotérico. El confucianismo, por su parte, es interpretado en Japón como una doctrina útil a la política y al sostén de la moral social, y las técnicas de adivinación ocupan el lugar de la «ciencia» objetiva (astrología, geomancia y mántica). El valor asignado al budismo se circunscribe al terreno de la religión.

\(^{419}\) Un pasaje muy conocido de Linji, por su extrema radicalidad, es el siguiente: «Todo lo que encontres, fuera y dentro de vosotros mismos, matadlo. Si encontres un Buda, ¡matad al Buda! Si encontres un patriarca, ¡matad al patriarca! Si encontres un arhat, ¡matad al arhat! Si encontres a vuestros padres, ¡matad a vuestros padres! Si encontres a vuestros allegados, ¡matad a vuestros allegados! Esa es la manera de liberaros, de escapar de la esclavitud de las cosas; esa es la evasión, esa es la independencia.» CHENG, Anne. *Op. cit.*, p. 357.

Es importante explicar cómo fue este intercambio con China (y Corea). A lo largo de su historia, los japoneses no se han sentido, salvo en ocasiones muy precisas, amenazados de manera directa por sus países vecinos. Seguramente su naturaleza insular y los frecuentes tifones del mar del Japón, que dificultan la travesía, protegieron al archipiélago durante siglos de las ansias conquistadoras de su poderoso vecino. De modo que, en este intercambio con el continente, no hubo apenas presión, sino la manifestación de un auténtico deseo de aprendizaje por parte de los japoneses. El trueque adoptó la forma ceremonial del don de regalos mutuos entre soberanos. Los japoneses devolvían oro y cobre a cambio de conocimientos en arte, política y pensamiento.

4.6.5.1. Vicisitudes del budismo japonés
La crónica del Nihonshoki\(^421\) cuenta que en el año 552, el emperador Kinmei recibió, en calidad de regalo del rey coreano Kudara, una estatua dorada de Shakyamuni y la siguiente misiva: «Esta doctrina es mejor que cualquier otra, aunque es difícil de comprender, difícil de penetrar… la doctrina puede originar bendiciones y buena fortuna sin medida, sin límite, y el logro del más elevado despertar.»\(^422\) El emperador Kinmei examinó el asunto con prudencia y sagacidad política. Reunió a sus tres consejeros, los cabecillas de los tres clanes más poderosos: Soga no Iname, Mononobe no Okoshi y Nakatomi no Kamoko. Soga no Iname defendió la postura de dar inicio al culto de la nueva divinidad, alegando que, ya que todas las naciones se lo rendían, lo más adecuado para los japoneses era obrar del mismo modo. Los jefes de los otros clanes no estuvieron de acuerdo y alegaron, en defensa de su negativa a dar paso a la divinidad extranjera, que los kami\(^423\) podrían ofenderse con esta intrusión. Entonces el emperador, mostrando con ello un gran tacto político, decidió pasarle la pesada carga de poner a prueba el nuevo culto a quién se habría erigido en su defensor, Soga no Iname.

---
\(^{421}\) Crónica, terminada el año 720, que relata la historia de las dinastías imperiales desde los tiempos ancestrales de los dioses hasta el año 697, correspondiente al reinado de la emperatriz Jito.


\(^{423}\) Las múltiples fuerzas misteriosas pertenecientes a las creencias autóctonas, que, con posterioridad, se constituirían en el doctrinal shintoísta 神道 («el camino de los kami»).
El budismo se convirtió, entonces, en el pretexto de un juego de poder entre clanes. Soga no Iname convirtió su casa en un monasterio y allí colocó la estatua que el emperador había recibido como presente diplomático. No tuvo suerte, porque, al poco tiempo, se produjo una plaga de epidemias que sus detractores aprovecharon para inculpar a Soga no Iname y al nuevo Buda. El asunto terminó con la destrucción del palacio-monasterio y el lanzamiento de la estatua a las aguas. Sin embargo, los adversarios tampoco tuvieron más suerte, ya que las epidemias se recrudecieron. Se pensó, entonces, que quizás las calamidades eran debidas a la ofensa infligida al Buda. Lo sorprendente es que la estatua reapareció de las aguas como por milagro y su culto fue restablecido.

El primer dirigente en comprometerse personalmente con el budismo fue el emperador Yômei. Su hijo, Shôtoku Taishi (572-621), regente durante el reinado de su tía la emperatriz Suiko, fue el definitivo impulsor de la introducción del budismo en las islas. Se trata de una de las figuras más relevantes de la historia japonesa. A él se debe la construcción de un nuevo estado que, en asuntos de política, religión, artes y saber, adoptará, de forma clara y decidida, el modelo chino. Shôtoku Taishi es, no sólo el responsable de la primera constitución, elaborada bajo inspiración china, sino también el autor del comentario de algunos sutras y el promotor de la fundación de los primeros monasterios: Shi Tennôji, Hôryûji y Chûgûji (este último es el que dio motivo al comentario de Lacan).

La introducción del budismo en Japón siguió sus propios derroteros, marcados por las circunstancias políticas y sociales de la historia de esta nación. En el caso de las islas japonesas, la religión india fue usada políticamente para reforzar el poder del estado y de la corte frente al de los clanes opositores. Por este motivo, ésta fue desde el inicio generosa con el budismo. A cambio del sostén, les exigió que la ayudaran a someter a los clanes desafiantes y belicosos. Como el lector puede fácilmente imaginar, bajo estas circunstancias la introducción de la nueva religión no se llevó a cabo sin resistencias. Los rivales al poder del estado y el pueblo siguieron fieles a los kami. Pero la importancia de estos últimos no escapa tampoco al Estado, que necesitaba

424 Hasta tal punto ello es así que en la actualidad solamente en Japón se pueden encontrar los vestigios de lo que fue la dinastía Tang de la China. Los japoneses tienen tendencia a conservar todos los trazos de su historia sin destruirlos, y ello les ha conducido a convertirse, según palabras de R. Siéffert, en un «Museo de Oriente». Ibídem, p. 29.
425 En el momento de su muerte, Japón contaba con 46 monasterios, 816 monjes y 569 monjas. Ibídem, p. 25.
proveerse de una singularidad nacional para legitimar su posición, tanto frente a sus súbditos como frente a la poderosa China. Este objetivo fue el motor de la escritura del Nihonshiki y del Kojiki durante el siglo octavo. Se trataba de dar coherencia a las creencias populares, muy dispersas hasta ese momento, con la intención política de construir un corpus doctrinal y devocional que pudiera competir con el budismo. Es de este modo que, en propiedad, tuvo lugar el nacimiento del sintoísmo, el camino de los kami. Su espejo era el «camino de buda» (butsudô) o «la ley de buda» (buppô).

Los monjes budistas, más allá de ser los transmisores de una religión milenaria, constituyeron también un estímulo colateral para la introducción de nuevas técnicas artísticas: música, arquitectura, escultura y pintura; de técnicas artesanales como la fusión de metales; finalmente, serían los portadores de una cosmovisión coherente del mundo. En el siglo VII, la clase dominante, ella exclusivamente, había asimilado el budismo. Por supuesto, se trataba todavía de una aprehensión muy superficial y se necesitarían unos siglos, igual que había ocurrido en China, para que los japoneses llegaran a ser capaces de conferirle a la doctrina un estilo propio. El paso siguiente fueron los numerosos viajes realizados con el objetivo de estudiar en las escuelas budistas del continente con los reputados maestros chinos. Estos japoneses que se decidan a viajar al país de ultramar se convertirán, tras el periodo de aprendizaje, en traductores, comentadores y fundadores de las escuelas budistas japonesas. Así nacieron las llamadas «seis escuelas de Nara», creadas según el espejo de distintas escuelas budistas del país del centro:

1) Escuela Sanron (Madhyamika), fundada el año 625 por el monje Ekan. El centro se establecerá en Hōryûji, fundado por Shôtoki Taishi.
2) Escuela Jôjitsu (Satya-siddhi-sastra), fundada casi al mismo tiempo que la anterior. Ambas escuelas se parecen en lo esencial: negación de la realidad del yo.
3) Unos años más tarde se funda la escuela Hossô (Dharma-lakshana), introducida por Dôsho y atenta principalmente a las prácticas de yoga.
4) Escuela Kusha (Abhidahrma-kosasastra), fundada el año 658 por Chitsu y Chitatsu. Se fundamenta en el análisis de la insustancialidad del yo.
5) Escuela Kegon, introducida en el año 736. Su centro de gravedad es el comentario del sutra Kegon-Kyô (Avatamsaka-sutra).
6) Escuela Ritsu (Vinaya), la última en llegar a las islas (754) pero con un importante influjo en el budismo japonés.
Las dificultades históricas conducirían al declive de las seis escuelas de Nara, la antigua capital. La estrecha connivencia establecida entre algunos de los prelados de los monasterios y algunos de los altos cargos de la corte había llegado al extremo de amenazar la autonomía del estado. En consecuencia, el emperador Kanmu (782-805) tomó la decisión, en el año 793, de trasladar la capital a la actual Kyoto con el objetivo de debilitar esa peligrosa intimidad con los monasterios budistas. El resultado de este traslado es que los monasterios de Nara perdieron influencia y, en su lugar, emergieron dos nuevos centros de poder, el primero en el Monte Hiei, al noreste de Kioto, y el segundo al sur de Nara, en el Monte Kôya.

Saichô (767-822) es el fundador de la escuela Tendai (Tientai en China). En el año 785 se instaló en el monte Hiei y en el año 802 el emperador Kanmu lo envió al continente. De regreso a las islas, fundó un monasterio cuyo modelo es la escuela china Tientai. El Tendai se apoya en la técnica de meditación, la lectura de las escrituras, la creencia en el auxilio de los bodhisattvas y la conveniencia de la práctica de las buenas obras. El texto más venerado por esta escuela es el Sutra del Loto. Por lo demás, impulsa la devoción al Buda Amida (Amitaba) y la invocación de su nombre. Tiene una orientación esotérica y sus monjes fueron considerados en ocasiones magos poderosos.

Kûkai, llamado también Kobo Daishi (774-835), es el fundador de la escuela Shingon (literalmente, «palabra verdadera») contemporánea de la anterior. Este monje viajó a China en el año 804 y, a su regreso, se instaló en el Monte Kôya, al sur de Nara, creando una nueva área monástrica que llegaría a rivalizar en poder espiritual con los monasterios del Monte Hiei. Además de poeta, calígrafo, escultor, peregrino y exorcista de renombre, Kûkai inventó la escritura fonética e introdujo la sericultura. Para la secta Shingon todo ser vivo, inclusive las plantas, tiene la naturaleza de Buda. Salvarse significa descubrir la budeidad inherente. La imagen central es la de los espejos que se reflejan entre sí y en cuyo centro está el Buda Vairocana, Dai-Nichi. Forma parte del budismo esotérico, con prácticas exorcistas y supuestos poderes mágicos. «Shingon», cuyo significado es «palabra verdadera», es una fórmula mágica, muy frecuente en el budismo tántrico, una rama del tronco original que lograría un fuerte arraigo en el Tibet.

La escuela Jôdo (Tierra Pura) nació de una ruptura, que se fue preparando de manera paulatina, ocurrida en el seno de la escuela Tendai. Kûya (902-972) y Genshin (942-1017) continuaron la obra iniciada por su maestro Ennin, el cual, a su regreso de China en el año 851, había introducido la práctica de la invocación al Buda Amida
como método de salvación. La escuela Jôdo fue la primera escuela importante de impronta japonesa. Con ella, el budismo alcanzaba la madurez en el archipiélago. Del mismo modo que sus maestros chinos, los cuales habían logrado crear escuelas de orientación original tras superar una primera etapa de imitación, los japoneses empezaban a fundar escuelas con estilo propio. Para que ello tuviera lugar, había sido necesario que el espejo externo (el modelo) se desgastara y acabara por provocar el desinterés y la independencia.

Kûya fue más bien un santo errante y Genshin un estudioso. Fue necesaria la llegada del monje Ryônin (1072-1132) para que empezara a ser una realidad efectiva la ruptura con la escuela Tendai. El innovador estaba convencido de la vanidad de cualquier trabajo de estudio, por lo que defendió la idea de dar el lugar de privilegio a la entrega confiada al auxilio del Buda Amida y de rebajar, en contrapartida, el valor del esfuerzo personal. En determinadas ocasiones solemnes, reunía a numerosos creyentes en una ceremonia multitudinaria destinada a la invocación colectiva del Buda Amida.

El monje Genkû (1138-1212) siguió su estela, en el sentido de insistir en el descrédito de las prácticas ascéticas y en la inutilidad del estudio minucioso de los textos, unos métodos apropiados para la élite pero juzgados como inalcanzables para la mayoría, que es, o bien demasiado pobre, o bien demasiado ignorante e infeliz. Por este motivo, el monje defendió una práctica del creyente que se fundaba de manera exclusiva en la confianza en el poder del Buda Amida. Su éxito popular le comportó el exilio en 1206. Para los estamentos del poder, el monje se había convertido en un elemento peligroso. Se le condenó por haber fundado una escuela sin la aprobación imperial, por dar preferencia a los malvados frente a los santos, por no respetar a los kami sintoístas y por abrir las puertas de la salvación al bajo precio de la fe sin la práctica de las buenas obras. Todas estas vicisitudes acabaron finalmente en ruptura y en la fundación de una secta independiente de la escuela Tendai. Shinran (1174-1268), un discípulo de Genkû, seguirá los pasos de su maestro en lo relativo a la desconfianza en las obras y la sola confianza en la fe. Sus innovaciones lo llevaron a fundar la Jôdo Shinshû (Nueva Escuela de la Tierra Pura), una vez se hubo decidido a romper con los monasterios y a contraer matrimonio. Las antiguas residencias monacales pasan a llamarse dôjô (lugares de reunión) y se heredan por linaje familiar. Como vemos, a medida que el budismo penetra en el país, una de las preocupaciones de los reformadores consiste en plantearse cómo extraer la doctrina del dominio exclusivo de las clases dominantes para hacerla extensiva a toda la sociedad.
En el siglo XIII tiene lugar, todavía, el nacimiento de una nueva gran escuela, rival de las anteriores, de la mano del monje Nichiren (1222-1282). La fundación de la escuela de la Tierra Pura se había producido como resultado de un cúmulo de discrepancias sucesivas. La de Nichiren, en cambio, fue el acto de un fundador sumamente carismático, hasta el punto que el fanatismo no sería un adjetivo inadecuado para calificar su posición moral reformadora. Tras el estudio del Tendai en el monte Hiei, y también del Shingon, llegó a la conclusión de que se había rendido un culto excesivo a los bodhisattvas y que convenía retornar a la devoción del primer Buda. Su veneración del Sutra del Loto (el cual, paradójicamente, no pertenece a estos tiempos iniciales del budismo tan añorados por Nichiren), señala una de los principales ejes de la nueva doctrina. La tarea proselitista que emprendió estuvo siempre acompañada de un furibundo ataque a las escuelas rivales. El monje tuvo la fortuna de predecir proféticamente las invasiones mongolas de 1274 y 1276, las primeras invasiones que supusieron una amenaza seria para la independencia de los japoneses, un acierto que contribuyó al acrecentamiento de su prestigio. Exiliado en dos ocasiones de Kamakura por su peligrosidad como instigador del descontento del pueblo, todo ello le valió para ir ganando más y más adeptos, en especial en las capas populares. Afirma que, considerando que la lectura y comprensión del Sutra del Loto era una tarea demasiado difícil y laboriosa, un atajo tenía el mismo poder de salvación. Por consiguiente, no había más que leer con espíritu devoto el título del Sutra: «Bendición al Sutra del Loto de la Ley Maravillosa».

Finalmente, las escuelas zen, Rinzai y Sôtô, fueron introducidas en Japón entre los siglos XII y XIV. La primera fue fundada por Eisai (1141-1215). Este monje introdujo en Japón el consumó del te, que al inicio era un brebaje usado como auxiliar para mantenerse despierto durante las duras prácticas de meditación. Eisai promueve también la utilización de la técnica de las paradojas (koan). La otra escuela es la Sôtô, fundada por el monje Dôgen (1200-1253). La técnica principal de esta escuela es el zazen (la meditación sentada). A diferencia de la anterior, otorga un cierto valor, siempre secundario, a la lectura de los textos. En el zen, lo importante es la experiencia del satori (palabra japonesa que traduce el bodhi, ‘despertar’). Este estado es alcanzado cuando el practicante logra emergir de su estado habitual de hipnosis y tiene lugar una experiencia no cualquiera de desfallecimiento del sentido. Para alcanzar esta meta, los maestros utilizan técnicas aparentemente bruscas e ilógicas, todas ellas en la línea de las doctrinas del despertar súbito, las cuales, como ya hemos comentado con anterioridad,
se oponen a los métodos de iluminación gradual. Por el hecho de que las escuelas zen
desvalorizan la importancia del vehículo textual para el aprendizaje y la transmisión, el
vínculo con un maestro experimentado resulta, en contrapartida, crucial en este difícil
camino de ascesis.
4.7. El «velo de maya». Encuentros y desencuentros del budismo con Occidente (segundo interludio)

Habiendo meditado sobre lo que no tiene comienzo, ni negación, ni lugar,
he descuidado todas las formas y convenciones.
Habiendo desdeñado sinceramente el discurso,
he olvidado el recurso a la hipocresía.
Habiendo escogido el cuerpo y el lenguaje de los humildes,
he olvidado el menosprecio y la arrogancia de los personajes importantes.
Habiendo hecho de mi cuerpo un monasterio,
he olvidado el monasterio de la ciudad.
Habiendo adoptado el espíritu sin la letra,
He olvidado disecar las palabras.427

Procedente de la tradición hindú, el concepto de «velo de Maya» designa el componente de ensueño e ilusión que forma parte integrante de la realidad del hombre.

Milarepa fue un ermitaño tibetano que vivió en el siglo XI. Su vida, recopilada por su discípulo Rechungpa, fue traducida al inglés en 1922 por el lama Kazi Dawa-Samdup y al francés en 1925 por Jacques Bacot. La cita del acápate se encuentra en: LENOIR, Frédéric. El budismo en Occidente. Trad. de Vicente Villacampa. Barcelona: Seix Barral, 2000, p. 199-201.
En un trabajo publicado en 1925, *Las resistencias contra el psicoanálisis*,428 Freud lleva a cabo un recuento de los obstáculos con los que por fuerza deberá tropezar, y en efecto así ocurre, su hipótesis del inconsciente en el camino de lograr el reconocimiento de parte de la opinión ilustrada. ¿Qué sentimientos profundos hiere que valgan tan contumaz rechazo? Hace el recuento: primero Copérnico resituyó el planeta tierra desplazándolo del centro a un rincón del universo; a continuación, Darwin hizo evidente el origen natural del hombre, logrando con ello que se tambaleara, como mínimo, la pretensión de considerarse a sí mismo como una criatura radicalmente distinta y privilegiada dentro de la comunidad de los seres y las cosas creados, una hija electa de la divinidad creadora del universo; y ahora él, Freud, infligía una vez más una dolorosa herida al orgullo del hombre, al mostrarle que es un desconocido para sí mismo, que ese yo que creemos ser no es más que un reflejo de los otros, y que nuestra verdadera realidad íntima está vinculada a un centro o a una ausencia que desconocemos.429 En todos los casos se trata de una caída que hace tambalear nuestra convicción de ocupar la cima de una posición central de comando. Que el hombre, en este caso el occidental – pero vale lo mismo para el oriental–, se resiste siempre a abandonar su estrecho prisma autoreferencial y a dejar de agarrarse con uñas y dientes al prejuicio de pensar que su diminuto universo es el único y auténtico depositario de la verdad indiscutida, es un hecho que la historia del descubrimiento occidental del budismo nos ejemplifica también con rotundidad. En muchos aspectos, leída ahora, es, por cierto, una historia divertida. Las fuentes de lo que vamos a exponer en este apartado se encuentran en el interesante libro de Frédéric Lenoir *La rencontre du Boudhisme et de l’Occident* publicado en la Librairie Arthème Fayard en el año 2000. F. Lenoir es un filósofo, sociólogo e historiador francés nacido en 1962. Investigador asociado del Centre d’Études Interdisciplinaire du Faix Religieux (CEIFR), es, al mismo tiempo, autor de un buen número de novelas. Sus obras cuentan siempre con un amplio público lector y han sido traducidas a muchas lenguas. El libro mencionado es el resultado de su tesis doctoral, presentada en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales en 1999.

¿En qué consiste el budismo? Numerosos comentaristas destacan que, más que con una filosofía o una religión, el budismo guarda mayor parecido con una clínica, es

429 Efectivamente, se vuelve urgente la respuesta a la pregunta siguiente: ¿si no procedo de Dios, de qué acto soy, entonces, un efecto?
decir, con una ciencia médico-psicológica. Sin duda, no es sólo para el mensaje de Siddharta que esta consideración resulta pertinente. No es ningún disparate afirmar que entre los chamanes y curanderos, y los especialistas de la moderna medicina occidental existe, por mucho que a algunos les incomode que se lo recuerden, una continuidad evidente. El objetivo del mensaje de Buda no apunta a la salvación de las almas (que es aparentemente la tarea religiosa por antonomasia) sino al tratamiento del dolor y del sufrimiento mental. La primera de las «cuatro nobles verdades» de su enunciado consiste en un claro reconocimiento de la «enfermedad»: la existencia inevitable del sufrimiento; mediante la segunda, se pronuncia un diagnóstico: se sufre a causa de la apetencia; con la tercera, se elabora una prescripción terapéutica: hay que operar una transformación de la causa etiológica que sane el sufrimiento; y, finalmente, mediante la cuarta se indica la terapéutica, el modo de llevar a cabo la curación. El buda, en su vertiente culta e ilustrada (dejamos de lado aquí los ritos y el folclore religioso popular), nos plantea una solución al doloroso e incomprendible problema del malvivir, el mismo interrogante que Freud abordará desde el psicoanálisis en El malestar de la cultura en 1930.\footnote{FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. Obras completas. Op. cit.}

Friederich Nietzsche (1844-1900), en su etapa anterior a la ruptura con Richard Wagner (1813-1883) y con el pensamiento del filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), autor al que deberá su inicial admiración por la doctrina del legendario príncipe indio, escribe lo siguiente en El anticristo (1888) en referencia al budismo:

El budismo es cien veces más realista que el cristianismo, lleva en su cuerpo la herencia de un planteamiento objetivo y frío de los problemas, viene después de un movimiento filosófico que había durado unos cientos de años, cuando él llega el concepto de “Dios” está ya eliminado. El budismo es la única religión auténticamente positivista que la historia nos muestra, también incluido en su teoría del conocimiento (un fenomenalismo riguroso), él no dice ya “lucha contra el pecado”, sino, dando totalmente la razón a la realidad, “lucha contra el sufrimiento”. Tiene ya detrás de sí –esto lo distingue profundamente del cristianismo– ese fraude a sí mismo que son los conceptos morales, está, hablando en mi lenguaje, más allá del bien y del mal. Los dos hechos fisiológicos en que descansa y que contempla son: primero, una excitabilidad extraordinariamente grande de la sensibilidad, la cual se expresa en una refinada capacidad de dolor, luego, una superespiritualización, una vida demasiado prolongada entre conceptos y procedimientos lógicos, bajo la cual el instinto personal ha salido perjudicado en provecho de lo “impersonal” (ambos, estados que al menos algunos de mis lectores, los “objetivos”, conocerán, como yo, por experiencia). Sobre la base de esas condiciones fisiológicas ha surgido una depresión: a ella se enfrenta el Buda con una higiene. Contra la depresión emplea la vida al aire libre, la vida errante, la moderación y la selección de la comida; la precaución asimismo con respecto a todos los afectos que producen bilis, que calientan la sangre; ninguna preocupación, ni por sí, ni por otros. Buda exige representaciones que, o bien tranquilicen, o
bien alegren; inventa medios para deshabituarse de las otras. Considera que la bondad, el ser-bondadoso favorece la salud. La oración está excluida, lo mismo que el ascetismo; ningún imperativo categórico, ninguna coacción en absoluto, ni siquiera dentro de la comunidad monástica (se puede volver a salir de ella). Todas estas cosas serían medios para fortalecer aquella excitabilidad extraordinariamente grande. Justo por ello Buda no exige tampoco la lucha contra quienes piensan de otro modo; de ninguna otra cosa se defiende más su doctrina que del sentimiento de venganza, de aversión, de ressentiment ("no se pone fin a la enemistad con la enemistad"); conmovedor estribillo del budismo entero...). Y con razón: justo esos afectos serían completamente malsanos con vistas al propósito dietético capital. La fatiga espiritual que él encuentra y que se expresa en una "objetividad" demasiado grande (es decir, una debilitación del interés individual, una pérdida del centro de gravedad, del "egoísmo") la combate con una rigurosa devolución a la persona incluso de los intereses más espirituales. En la doctrina de Buda el egoísmo se convierte en deber: el "una cosa es necesaria", el "cómo te liberas tú del sufrimiento" regulan y limitan la dieta espiritual entera.

Resulta interesante está preocupación predominantemente «médica» atribuida al budismo, el cual, y siempre a los ojos de los occidentales, es visto e interpretado como un paradigma de racionalidad, de ateísmo y de experiencia de vida más que como el resultado del establecimiento de un dogma. No hay que olvidar que la enseñanza que dio inicio al budismo no es una verdad revelada, ni una invitación a la obediencia debida a la autoridad de los sabios. Se trata de una verdad nacida de la experiencia, la cual, además, introduce la aceptación de un no-saber (que no hay que confundir con la ignorancia, una de las pasiones del hombre, ni con la fe).

Durante la segunda mitad del siglo XIX, coincidiendo con el movimiento romántico, los filósofos manifestaron un vivo interés por el budismo. El más sobresaliente de ellos, durante este periodo decimonónico, fue Arthur Schopenhauer. El filósofo alemán ejerció una influencia indudable, directamente y a través de Nietzsche, en el desarrollo del pensamiento de Freud. Más tarde, el interés de los pensadores europeos por esta religión oriental sufrió un imparable declive. En el siglo XX reaparece de manera esporádica en autores como Heidegger y Merleau-Ponty. Esta etapa de influencia en el pensamiento filosófico estaba limitada, sin embargo, por el desconocimiento del budismo real, y por una escasez abrumadora de traducciones y de trabajos eruditos. Los orientalistas constituían un grupo de muy pocos investigadores y los viajes de estudio a los países asiáticos con el fin de conocer sus tradiciones y lenguas no iban más allá de unos primeros pasos, todavía incipientes y poco orientados.


\[\textbf{(433)}\] El fundador del psicoanálisis reconoció su deuda con Schopenhauer en diversas ocasiones. En cuanto a Nietzsche, es mencionado en 1923 en Das Ich und das Es. Además, no debemos olvidarnos del papel de Lou Andreas Salomé, que formó parte durante un tiempo del círculo del filósofo alemán y fue una alumna muy querida de Freud.

\[\textbf{(434)}\] Ambos pensadores, muy cercanos a Lacan. En el caso del segundo, incluso por vínculos de amistad.
Muchos siglos antes, el primero en elaborar un relato destinado al público occidental acerca de la vida del legendario príncipe indio fue el insigne Marco Polo (1254-1324). El libro de Marco Polo o el descubrimiento del mundo fue impreso por primera vez en 1477 en Nuremberg y, casi de inmediato, en otras ciudades europeas. Antes de beneficiarse del fabuloso invento de la imprenta, el manuscrito se había difundido ya con tan gran número de copias, como consecuencia del éxito alcanzado entre el público lector, que, todavía hoy, se conserva un centenar de ellas. Rusta de Pisa, compañero del aventurero durante su estancia en las prisiones de Génova entre 1297 y 1299, hizo de escriba. En este trabajo de documentación que realizaron conjuntamente, los dos reclusos dan noticia, entre otras cosas, de la leyenda de Buda:

Le consideran el mejor hombre del mundo, y fue santo según su creencia. Fue hijo, según dicen, de un rey grande y rico que tenían, y llevó tan buena vida que no quiso mezclarse jamás en asuntos mundanos ni ser rey. Cuando su padre comprobó que no quería ser rey ni mezclarse en ningún asunto, montó en gran cólera y lo tentó con grandes promesas. Pero él no quería oír nada, y el padre experimentó por ello gran dolor, y también porque no tenía ningún otro hijo a quien pudiera dejar su reino a su muerte. Habiendo reflexionado, el rey mandó construir un gran palacio y hizo que instalaran en él a su hijo. Hacia que le sirviera un gran número de doncellas, las más hermosas que pudo encontrar, y les ordenó que jugaran con él todo el día y toda la noche, y que cantaran y danzaran ante él a fin de que su corazón pudiera dejarse prender por las cosas mundanas. Y se dice que era un doncel tan serio, que jamás había salido del palacio y nunca vio a un hombre muerto ni a ningún otro que no tuviera los miembros sanos, pues el padre no le permitía ver a ningún viajero ni a ningún hombre. Pero sucedió que este doncel, cabalgando un día por un camino, vio a un hombre muerto, y quedó muy sorprendido porque nunca había visto ninguno. Y he aquí que pregunta a quienes estaban con él qué era aquello, y ellos le respondieron que un muerto.

¿Cómo? —exclamó el hijo del rey—. Así pues, ¿todos los hombres mueren?

—Sí, ciertamente, mueren…

Y el doncel nada dijo y siguió cabalgando, muy pensativo. Después de haber cabalgado algún tiempo, se encontró con un hombre muy anciano, que no podía caminar y no tenía un solo diente en la boca, pues los había perdido todos a causa de la vejez. Y cuando el hijo del rey vio a aquel anciano, preguntó que era aquello y por qué no podía andar. Los que estaban con él le dijeron que la vejez le impedia andar y le había hecho perder la dentadura. Y cuando el hijo del rey hubo oído aquello de la muerte y del anciano, regresó a su palacio y se dijo a sí mismo que no permanecería más en este triste mundo y que iría en busca de aquel que nunca muere. Así pues una noche salió del palacio y se fue a unas montañas altas y muy apartadas. Habitér allí muy honestamente, llevando una vida dura, entregándose a grandes abstinencias, como si hubiera sido cristiano. De haberlo sido, a causa de la buena y honrada vida que llevaba, hubiera sido un santo como Nuestro Señor Jesucristo.

[...] Os digo además que los sarracenos llegan desde muy lejos en peregrinación a su tumba, y dicen que es la de Adán. Los idólatras acuden también desde muy lejos como peregrinos, con gran devoción, como los cristianos van a Santiago de Compostela: afirman que es el hijo del rey, como os he dicho y contado. En la montaña aún están los cabellos y los dientes y la escudilla del que vivió allí, a quien llaman Sagamoni. Pero lo que fue realmente Dios lo sabe, pues según la Sagrada Escritura de nuestra Iglesia, el monumento de Adán no está en esta parte del mundo.”

435 Ibídem, p. 42-43.
Es interesante contemplar, gracias a la perspectiva que otorga el tiempo, como el escriba, o el autor del relato, se siente permanentemente sometido a la mirada del censor. Aunque al dúo Polo-Pisa se les escapa la comparación, sacrílega, del Buda con Jesucristo, al final, la pareja se siente en la obligación de dejar bien clara su posición de obediencia a la verdad oficial de la Iglesia. La función del censor está vinculada a un momento histórico y se transforma con él. Cuando ciertos obstáculos dejan de tener sentido, aquello que ha sido dicho y el modo cómo lo ha hecho suelen resultar cómicos o trágicómicos. No es así para su lector contemporáneo, incapaz de percibir las argucias del censor. Por eso, estas deformaciones tienen para nosotros, lectores distantes, la virtud de hacernos comprender el juego de poderes, prejuicios y creencias de un momento histórico. Por otra parte, no pensamos que exista evolución ni progreso en la historia, y por consiguiente, puede que ocurra también al revés. Es decir, que algunas cosas que bien podían ser dichas y escuchadas en épocas anteriores, el censor actual nos priva de decirlas y oírlas. A este censor, por cierto, lo conocemos un poco, a menudo lo llamamos «políticamente correcto», el nuevo juez y árbitro moral de nuestros escritos.

Frédéric Lenoir narra un episodio de transmisión completamente rocambolesco y de final disparatado. Si hacemos mención de él, es por su interés para los estudios de traducción y de interculturalidad, pues el relato de esta historia nos aporta una enseñanza preciosa acerca del malentendido inherente al uso de lenguaje, un «mal» eterno y tenaz que se muestra inmune a las teorías de la comunicación y a las teorías lingüísticas, vanamente empeñadas en su batalla contra el equívoco. Es también una historia acerca de los prejuicios e intereses de poder de cada universo cultural, de su cerrazón, de su tozuda voluntad de ignorancia de la existencia del otro.

Estamos hablando de la vida del santo Josapat, celebrada por la Iglesia cada 27 de noviembre hasta época reciente. En el primer martirologio oficial de la institución católica, impreso en 1583, se incluyó a este santo, cuya veneración se había propagado en el orbe cristiano a través de la narración que, bajo el título de La leyenda dorada, había hecho Jacobo de Vorágine. ¿Y cómo se había iniciado el establecimiento de este curioso texto que está en el origen de la veneración popular y el ingreso al panteón de los santos de Josapat? Pues resulta que el periplo de San Josapat empezó en las primeras épocas de la era cristiana, cuando un autor anónimo puso por escrito, en lengua sánscrita, una vida bastante novelada del Buda Shakyamuni. Siglos más tarde,

436 Una vez más deseamos destacar el permanente juego de identificación que se establece siempre entre la masa acrítica y los estamentos de poder y sus instituciones.
este libro fue traducido al iraní por los maniqueos. En el proceso de traslado del sánscrito al iraní, y por obra del traductor, el apelativo de bodhissatva es vertido en un antropónimo, Budasaf. ¿Equivoco magnífico y garrafal! Más adelante, probablemente en el siglo VIII, se realiza una traducción al árabe y el nombre se transforma en Judasaf, y una traducción al georgiano en la que el maestro aparece con el nombre de Iodasaph. Este último autor juega un papel clave en este malentendido originado a lo largo del transcurrir histórico de la leyenda a través de lenguas diversas, puesto que decide cristianizar la historia (domestica su extranjeridad, posiblemente con la intención de hacerla agradable, y fácil, a los oídos del mundo cristiano, a cuya audiencia se destina la traducción). En esta versión, el príncipe regalado, futuro fundador del budismo, no se enfrenta al padre para seguir los pasos de un asceta hindú, sino para seguir a un ermitaño que le ha transmitido el mensaje de Cristo. Luego, esta versión, mutilada ya de sus referencias de origen, es traducida al griego en el siglo X por Eutemio Hagiorita con el nombre de Joasap y al latín, en el siglo XI, con el de Josafat. Esta última versión es la que se difunde por el dominio cristiano gracias a Jacobo de Vorágine. Este acontecimiento es, finalmente, el cabo del hilo que explica el misterio en virtud del cual este asunto de la vida de Buda y el santo de la Iglesia acabó con la absurda confusión que ya hemos indicado.

Más allá de la importancia de este suceso tan pintoresco para la ilustración histórica de los avatares que enfrenta el siempre difícil descubrimiento del otro, lo que de manera particular nos impulsa al comentario es la cesura que se produce –con un efecto de profunda deformación subsiguiente–, en virtud del cambio de auditorio, y del deseo del autor de la versión de negar o mutilar la existencia del otro en tanto que distinto.

Otra consideración nos reclama. Aquello que mantiene unido un universo cultural, sea el cristiano, el budista o cualquier otro, consiste en gran parte en una serie de relatos. En las culturas escritas, son una serie de textos a los que hacemos el honor de otorgarles un valor extra-ordinario: la biblia, el evangelio, los sutras, los vedas, los clásicos de la literatura y de la ciencia, las obras de pensamiento. Las referencias a ellos, a su código, a sus sentencias, suponen la participación en una comunidad humana. La pregunta es: ¿hay otra esencia del hombre que no sea esa existencia de palabras y

---

437 En el budismo mahayana, se denomina bodhissatva a aquel que renuncia a devenir Buda con el fin de permanecer en el samsara junto al resto de los hombres para ayudarlos a alcanzar el estado de «despertar». Véase el apartado 4.10., «El bodhisattva Avalokiteshvara (tercera referencia de Lacan)». 
escritura? ¿Existe otra realidad del hombre fuera de esta comunidad social de las lenguas y de los textos compartidos?\textsuperscript{438}

Durante muchos siglos los europeos desconocieron la unidad del universo budista, y creyeron que las distintas creencias y religiones que encontraron en Asia no guardaban conexión entre sí. Esta situación de desconocimiento no mejoró con las misiones del siglo \textit{xvi}. El ansia por imponer la verdad única no disponía a las orejas a captar el mensaje de una religión compleja y que hubiera superado en número de adeptos a los convencidos de la superioridad de su fe.

El movimiento romántico fue el impulsor del moderno descubrimiento de Asia. Schopenhauer, que impuso (sin querer) su visión particular del mismo, una perspectiva marcada por el radical pesimismo del filósofo alemán, influyó en un número nada desánimo de los intelectuales europeos: Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Bergson, Wittgenstein, Maupassant, Tolstoi, Kafka, Mann, Proust, Camus, Céline, Borges, Wagner, Mahler, Shönberg, Einstein, Chaplin, Emerson, Hesse y un largo etcétera.

Nietzsche se revolvió más tarde contra su inicial inclinación por el budismo. Y nos parece interesante reclamar la atención hacia ese viraje en cuanto que guarda relación con la problemática de la angustia. En este segundo tiempo de interés y comentario que dispensó a la religión del río Ganges, el filósofo alemán expresó su temor frente a un posible crecimiento de la influencia budista en Europa, una tendencia facilitada por la situación de decadencia del cristianismo, según él, una moral de esclavos.\textsuperscript{439} Tras años de lanzar los dardos contra la moral cristiana, a la que considera culpable, tanto de la mortificación del cuerpo como de una espiritualización descarnada, manifiesta que el budismo le parece igualmente sospechoso. Critica su propensión, juzgada excesiva, al ejercicio de la compasión, buena adormidera del nervio de la inquietud, esa raíz amarga pero indispensable si de lo que se trata es de empujar al hombre a buscar su satisfacción en este mundo terrenal. Las buenas intenciones morales domestican el espíritu de lucha y de rebelión. Sea como sea, tanto en el primer caso de admiración como en el segundo de repudio, el autor instrumentaliza la realidad del budismo hasta convertirla en un medio personal de ataque a la moral cristiana.\textsuperscript{440}

\textsuperscript{438} Está la cuestión precisamente del objeto \textit{a}, el objeto siempre faltante.
\textsuperscript{439} En cierta manera recuerda las tesis de la periodista italiana Oriana Fallacci. El pensamiento de esta periodista en relación a la pasividad occidental queda reflejado en un libro del 2001: \textit{La rabbia et l’orgoglio}.
\textsuperscript{440} Posiblemente, de esta misma raíz nietzscheana nace la crítica, más cercana en el tiempo, de Michel Foucault a ciertas prácticas del psicoanálisis.
A finales del siglo XIX y en el transcurso del siglo XX decaería este interés de los filósofos por el budismo. Al mismo tiempo, el número de orientalistas experimentaría un notable incremento. Éstos, mejor preparados para acercarse a las culturas del continente asiático, podían ofrecer ahora visiones menos distorsionadas de la religión del «Despierto».

Otros sucesos merecen nuestra atención. El discurso de la ciencia-tecnología genera de manera inevitable una respuesta sintomática que propicia el florecimiento de las sociedades ocultistas, empeñadas en desafiar a la Razón y a la Luz. Las antiguas sociedades secretas e iniciáticas de los templarios y del Rosacruz reviven ahora con vestuario oriental. Así es como en 1875 Helena Blavatsky (1831-1891) y el coronel Henry Olcott (1832-1907) fundan la Sociedad Teosófica (Theosophical Society) en Nueva York, una institución que más tarde trasladará la sede central del movimiento a la ciudad india de Adyar, lugar donde en la actualidad tiene su enclave. El mismo nombre de Teo-sofía (‘la sabiduría de las religiones’) indica que sus adeptos persiguen el objetivo de fundar una religión nueva que venga a substituir a la decadente religión cristiana, blanco de todo su odio desde el momento en que, en su derrumbe, ha dejado de ser un cobijo apropiado para amortiguar la soledad del hombre. No se le perdona su caída y se la desafía con un muñeco hecho de todos los harapos imaginables: un sincretismo de las creencias del mundo. Esta nueva religión consiste en un «refrito» de las religiones existentes. Sin embargo, al igual que ocurrió con la pretensión universalista del esperanto y su destino final, una lengua artificial con un peso predominante de léxico procedente del latín, en el intento teosófico hay también una religión claramente preponderante, el budismo, más en concreto, el budismo de los lamas tibetanos. El éxito es enorme, y a la sociedad se afilian incluso eminentes pensadores, como es el caso de Ralph Waldo Emerson. El posterior New Age sigue su estela.

Ya entrados en el siglo XX, en los años sesenta asistimos al inicio de la popularidad del budismo zen y a la reviviscencia del entusiasmo por el budismo tántrico del Tibet. Haremos un breve relato de lo sucedido con el budismo zen. En cuanto al budismo tibetano, daremos dos indicadores de su popularidad: el éxito de los libros de Lobsang Rampa en la década de los sesenta y de *Tintín en el Tibet* de Hergé, un caso espectacular de mistificación. En realidad bajo este nombre se ocultaba el del ciudadano británico Cyril Hoskin, cuya vida nada tenía que ver con la autobiografía que se imputa a sí mismo en *El tercer ojo*, publicado en Londres en 1956 y *best-seller* de su época. El descubrimiento del fraude no se
publicado en París en 1960, y el renombre alcanzado por el Dalai Lama, premio Nobel en 1989 y eminente figura del exilio.

Vayamos al zen. El 11 de septiembre de 1893 se inaugura en Chicago un encuentro que recibe el nombre de Parlamento de las Religiones. Esta reunión, pionera de los congresos internacionales interreligiosos, se organiza al margen de la Exposición Universal que se celebra simultáneamente en esta ciudad americana. La idea y su ejecución corrieron a cargo de un grupo de cristianos liberales que se beneficiaron del auxilio y del apoyo brindado por la Sociedad Teosófica. Una de las grandes revelaciones del congreso fue la participación de Soen Saku, el abad de un templo japonés de la escuela zen rinzai. A raíz de la intervención de Saku, el editor Paul Carus (1852-1919) solicitó al abad que le hiciera el favor de recomendarle a uno de sus discípulos para que colaborara en la traducción al inglés de algunas de las obras fundamentales del budismo (serían publicadas en su sello editorial Open Court Publishing Company). El abad le envió entonces a Daisetz Teitaro Suzuki (del que ya hemos relatado, en un apartado anterior, sus encuentros y entrevistas con Heidegger). Hay que recordar también el libro en común que escribió este pensador japonés con el psicoanalista Erich Fromm, un antiguo discípulo de Freud. Este último libro es fruto de un seminario conjunto realizado en México en 1957 bajo el mismo tema que dio título posteriormente a la publicación: *Budismo zen y psicoanálisis*. Suzuki fue uno de los principales difusores del budismo zen entre los años treinta y sesenta, llegando a publicar numerosos libros en inglés y realizando múltiples seminarios y conferencias en Europa y Estados Unidos. Como es de esperar, sufrió las críticas de los defensores de la pureza del zen, que lo acusaron de adaptarlo a la complacencia de ciertos oídos occidentales, siempre ávidos de respuestas que requieran poco trabajo. Su estela se manifiesta en el movimiento hippie y en la beat generation. Dos ejemplos: Allen Ginsberg y Jack Kerouac.

Tras el éxito de Suzuki, ha sido Taisen Deshimaru, un carismático y vital monje del zen sôtô japonés, el que ha obtenido mayor éxito y resonancia en la empresa de difusión del zen en Europa, contando en la actualidad con un gran número de centros que siguen su práctica en todo el continente.

reflejó en un previsible abandono del autor y su obra por parte del público lector, lo que demuestra la fuerza de la sed de *maya*, aunque el precio a pagar sea de la veracidad histórica.

Como conclusión, podemos decir que el budismo en Europa se debate entre los conocimientos eruditos que se construyen poco a poco, y que sólo interesan a un pequeño círculo de investigadores, los fenómenos de moda, como la actual instrumentalización de la figura del Dalai Lama y la tragedia del pueblo tibetano, las reviviscencias de las sociedades secretas e iniciáticas, de raíz occidental pero que ahora se presentan con tintes orientales, y, para finalizar, las conversiones de antiguos creyentes, viejos escépticos y jóvenes aturdidos a las nuevas religiones, algunas de ellas derivadas del budismo. Una ola empujada por el anhelo de dejar atrás el hastío de la tradición propia y de esquivar el vacío que se descubre cuando el manto de la marea cristiana y científica descie nde y retira sus velos.

En el momento en que Lacan viaja a Japón por primera vez en 1963 y habla en su seminario del budismo, Taisen Deshimaru (1914-1982) todavía no ha aterrizado en París (lo hará en 1965) ni ha fundado la Asociación Zen de Europa (1970) ni el monasterio de la Gendronnière en el Valle del Loira (1979), el mayor templo del zen sôtô del mundo. Sin embargo, y quizás precisamente porque el zen no ha tenido tiempo todavía para degradarse hasta descender al nivel de las muchas actividades mundanas orientalistas de Occidente, las referencias admirativas dirigidas, en particular, a la metodología práctica de esta escuela del budismo, son una constante, iniciada en 1952 e ininterrumpida desde ese momento, que atraviesa los largos años de enseñanza del psicoanalista francés.
4.8. Kumârajîva, el oficio del traductor (primera referencia de Lacan)
La primera imagen de la estatua que he hecho circular entre ustedes es un avatar histórico de este personaje [Avalokiteshvara]. Antes de que me interesaría en el japonés, la suerte hizo que tomara los caminos adecuados y que explicara, con mi buen maestro Demiéville, en los años en que el psicoanálisis me dejaba más tiempo libre, aquel libro llamado El loto de la verdadera ley, que fue escrito en chino por Kumárajîva para traducir un texto del sánscrito. Este texto es más o menos el momento histórico en que se produce el avatar, la metamorfosis singular que voy a pedirles que recuerden, a saber, que Avalokiteshvara, aquel que escucha el llanto del mundo, se transforma –a partir de la época de Kamârajîva, que me parece en parte el responsable de que esto ocurra– en una divinidad femenina.443

Este fragmento del seminario corresponde al pasaje en que Lacan evoca la figura de Kumârajîva (344-413?), un monje procedente de Asia central, cuya tarea como traductor ha sido ensalzada por todo el dominio cultural de tradición china. Nichiren Daishonin (1222-1282), el fundador de la escuela japonesa de budismo Nichiren, en una misiva dirigida a la esposa del Señor Ôta, escribió sobre él lo siguiente: «There were 176 persons who transmitted the sutras and treatises from India to China. Among all these, Kumârajîva alone relayed the sutras and others writings of Shakyamuni, the founder, without interjecting any of his own private opinions.»444

El monje chino Hui-chiao (497-534) es autor de una antología con las biografías de los monjes más relevantes de la historia del budismo chino, entre las cuales, por descontado, incluye la de Kumârajîva. Según la narración, evidentemente transformada, como se verá, por la leyenda, el traductor, en su lecho de muerto, habría insistido en que se comprobase si, tras la incineración del cadáver, su lengua se había conservado inalterada. En caso afirmativo, el milagro se erigiría en la señal de la veracidad de sus versiones. Y la sentencia del juicio trascendente fue positiva, pues, según el biógrafo, la lengua quedó intacta.445

4.8.1. La obsesión por la verdad

No solamente la vida padece de una insatisfacción estructural, lo mismo le ocurre al pensamiento. La duda y la pregunta surgen con el «don» del lenguaje. Nacemos en un mundo de incertidumbre que no tenemos modo de acallar sino por instantes fugaces, y en vano buscamos en la tradición propia o en las tradiciones ajenas una respuesta definitiva, última. Sucede que a los textos venerados, más pronto o más tarde les llega el momento inexorable de volverse sospechosos. Entonces nos dirigimos ansiosos a la

445 Ibídem, p. 55.
búsqueda de las fuentes originales. Otra opción, que no tiene porque excluir la anterior, que es de exégesis y traducción, es la búsqueda a través de la experiencia personal. Sin embargo, sentimos que la verdad última siempre se nos escapa y que ninguna vía resulta satisfactoria: ni el camino de los textos (de la experiencia de los otros) ni el camino de la propia experiencia (el zen rinzai, por ejemplo, se inclina decididamente en esta segunda dirección). Esta dificultad para deslindar la verdad de la mentira nos resulta sumamente perturbadora.

Como aquí estamos tratando de tradiciones textuales religiosas, no desentona que recordemos, antes de dar inicio al comentario acerca de la figura de Kumārajīva, el magnifico traductor al chino de las escrituras sánscritas budistas, a la figura de San Jerónimo (350-420), otra estrella de primer rango. En tiempos del santo cristiano, la disparidad que se ponía de manifiesto en relación a algunos de los contenidos de la doctrina en las versiones existentes de las sagradas escrituras estaba en camino de hacer que se debilitara el pilar ideológico de la Iglesia. La autoridad y legitimidad del Papa dependía de ese sostén de la escritura, de modo que el Papa Damas decide emprender la tarea de revisión y de fijación de un texto que debe aspirar a ser considerado verdadero, justo y recto por todos. Requiere de una herramienta con la que poder deslindar la heterodoxia (que, con un cambio de nombre, podrá ser atacada como herejía) de la ortodoxia. San Jerónimo, al que lo más seguro le movían otros intereses, recibe el difícil encargo de devolver a las Sagradas escrituras la confianza desfalleciente. Según Pere Quer: «La nova traducció, la Vulgata, es feia sobre els textos grecs del Nou Testament i retraduint directamente de l’hebreu al llatí llibres de l’Antic Testament. L’objectiu era fixar un únic text bíblic. Sant Jeroni cercava allò que anomenava la Hebraica veritas a través d’una barreja de teologia, filologia i traducció.»

La cuestión de la verdad concierne a la traducción. Sin embargo, un texto o una versión sólo logran una satisfacción temporal y parcial de la sed de verdad, pues al cabo de un lapso más o menos corto de tiempo, se renueva la desconfianza. El ser humano, sin duda, anhela, sin por ello dejar de temerla, tocar la verdad (pues ésta le da un sentido). Ya hemos visto la desconfianza en las palabras que se manifiesta en gran parte de las tradiciones textuales budistas y la importancia que se otorga, en contrapartida, a la experiencia personal de Gautama Siddharta. ¿Es la verdad última, absoluta, aquello

que tocó, que alcanzó, el fundador del budismo? ¿La palabra de los profetas, el texto hebraico serían el *mensage de la verdad*, considerada ésta como absoluta y universal? Más modestamente, también Lacan, ya que es de la enseñanza de este autor de lo que tratamos, plantea, al inicio de sus largos años de enseñanza, la función de la verdad como principalísima en la economía psíquica. En *Acerca de la causalidad psíquica*, texto que corresponde a una intervención del psicoanalista francés en las *Jornadas psiquiátricas de Bonneval* en 1946, plantea la cuestión de la relación entre verdad y locura. La enfermedad mental guarda relación, afirma, con la falta de discernimiento sobre ésta y con una credulidad que es un *no querer saber nada de la verdad, que el sujeto sin saber sabe*: «Hemos de ver que la cuestión de la verdad condiciona en su esencia el fenómeno de la locura y que, de querer soslayarlo, se castra a este fenómeno de la significación, con cuyo auxilio pienso mostrar que aquél tiene que ver con el ser mismo del hombre.»

Se trata de un texto muy temprano de Lacan. La importancia que le otorgará posteriormente a la verdad sufre un cambio, pero de momento ocupa un lugar principal. Precisamente la cuestión de la verdad del sujeto es lo que le permite escapar del callejón sin salida de la causalidad orgánica como explicación del sufrimiento psíquico. Otro pasaje significativo: «El lenguaje del hombre, ese instrumento de su mentira, está atravesado de parte a parte por el problema de la verdad.» Nos quedaremos con este punto vivo de la enseñanza de Lacan, con su afirmación de la imposibilidad de escapar de la mentira mediante el instrumento del lenguaje. Un vehículo del que, por descontado, no hay posibilidad de aparse. Sin embargo, y antes de precipitarnos en la acusación de nihilismo, hay que decir que, para el psicoanalista francés, no todas las palabras valen lo mismo. Hay palabras cercanas a la verdad y otras que huyen de ella.

La traducción, por su parte, requiere el trabajo de exégesis del texto a traducir como primera condición del proceso. Leonardo Bruni (1369-1444) reclama para el traductor que tenga amplios conocimientos, adquiridos en los más diversos saberes (veremos que ésta fue, precisamente, una de las virtudes de Kumárajîva):

La traducción correcta, doncs, és una tasca gran i difícil. En efecte, en primer lloc cal tenir coneixement d’aquella llengua de la qual es tradueix, i no pas un coneixement escàs i vulgar, sinó ampli, profund i detallat, adquirit mitjançant la lectura extensa i freqüent dels filòsofs, oradors, poetes i altres escriptors de tota mena. Perquè ningú que no els hagi llegit, rellegit, estudiat a fons i retingut tots no podrà copsar la

448 En la dirección de no obsesionarse con la cuestión de la verdad.
449 Ibídem, p.156.
força i el sentit de les paraules, sobretot tenint en compte que Aristòtil mateix i Plató foren, per dir-ho així, els més grans mestres de les lletres, i tenien un estil elegantíssim farcit d’expressions i dites dels antics poetes, oradors i historiadors, i sovint utilitzaven trops i figures que han adquirit un significat diferent del literal.450

Ahora bien ¿es suficiente el saber, aún el más rico y extenso, para acercarse a la verdad con seguridad? Volveremos a plantearnos esta pregunta tras trazar el recorrido histórico de Kumârajîva.

### 4.8.2. Puente entre culturas

Ambas, la India y la China, forman parte del pequeño conjunto de civilizaciones antiguas con escritura. Las dos están localizadas en el gran continente asiático. Sin embargo, y a pesar de su relativa vecindad, durante muchos siglos ambos dominios se desarrollaron de manera casi autónoma, en el desconocimiento de una respecto de la otra. Grandes obstáculos se alzaban entre ellas. En primer lugar, obstáculos geográficos. La impresionante cordillera del Himalaya, el «techo del mundo», impedía el paso por lo que hubiera sido el camino más corto. La travesía por el océano también era una misión casi imposible en los primeros siglos de nuestra era. Los pioneros, y esta situación se hizo duradera, tuvieron que seguir el camino de los reinos de Asia central, una cadena de estados (en los que el budismo ya estaba implantado), que enlazaba el norte de la India, las montañas del Pamir y un collar de oasis, un alivio entre los temibles e inacabables desiertos que estaba obligado a atravesar el viajero para alcanzar la frontera occidental de China. Los primeros en aventurarse por estas rutas fueron los soldados, que estaban sujetos a seguir las órdenes de sus gobernantes; los segundos fueron los comerciantes, dando origen a la famosa Ruta de la Seda. Los reinos de Asia central, ubicados en los oasis, se convertirían en los eslabones de la cadena que uniría la civilización india con la china.451 El país del centro será, finalmente, el intermediario y el eslabón final del trayecto de ida, que alcanzará el reino coreano y el remoto archipiélago japonés.

La otra gran barrera era la lingüística. El chino y el sánscrito no pertenecen a la misma familia de lenguas, con lo cual la traducción se hace más difícil y compleja. En esa época no existían ni academias donde aprender lenguas ni tampoco diccionarios o enciclopedias. Los que emprendían la difícil tarea de traducir tenían que valerse de su

---

exclusivo ingenio, sin herramientas de apoyo. Por otro lado, los sistemas de escritura del sánscrito y del pali son fonéticas, y había que traducirlas a una lengua que se sirve de grafemas fono-semánticos.

Aún cabe mencionar otro obstáculo: el orgullo por la propia grandeza cultural retardaría el gesto necesario de ceder en la soberbia, un paso necesario para que un reconocimiento sin reticencias del valor de un pensamiento de origen extranjero como el budismo pueda ser posible. Muchos de los primeros traductores fueron monjes budistas procedentes de estos estados de Asia central, como An Shigao, un monje parto que llegó a Lo-yang el año 148. Durante este primer período, anterior al giro que le impuso la maestría de Kumârajîva, los traductores utilizaban el método conocido como ge-yi (格義), consistente en adaptar los nombres indios a conceptos que ya formaban parte del acervo cultural chino por el hecho de formar parte del tradicional pensamiento taoísta. La introducción del budismo en China se vio facilitada por la crisis en que ésta se vio sumergida tras la disolución, ya comentada, de la dinastía Han.

El padre de Kumârajîva era descendiente de un ilustre linaje de la India. Por motivos desconocidos renunció a la carrera de gobernante a la que estaba destinado y se hizo monje budista, abandonando su país de origen y emigrando hasta llegar a Kutch, un reino de Asia central. El rey de este estado le dio protección y le obligó a casarse con su hermana, una joven de mente esclarecida, además de ferviente budista, de veinte años de edad. De esa unión nació Kumârajîva, que desde edad muy precoz manifestó una gran inteligencia y una capacidad inaudita para memorizar los sutras. Cuando el niño alcanzó los nueve años de edad, la madre consideró que había llegado el momento de mejorar su aprendizaje y que, para ello, era menester realizar un largo viaje de estudio hasta la India. Así lo hicieron, y Kumârajîva tuvo entonces ocasión de aprender con distintos maestros y de descubrir y conocer las distintas tradiciones budistas.

Hacia el final de este periplo de aprendizaje, durante una estancia en el reino de Yarkand, uno de los oasis situados en la cuenca del río Tarim, tuvo la oportunidad de conocer al monje Sutyasoma, quien le introdujo en el conocimiento de los comentarios de Nagarjuna y de otras tradiciones textuales del mahayana. Kumârajîva conservaría siempre en la memoria el hecho de que gracias a Sutyasoma tuvo la oportunidad de un contacto directo con un maestro auténtico. Finalmente, a los veinte años de edad, ya de

---

regreso en Kutcha, se dio por terminada su etapa de aprendizaje y también de noviciado. Por entonces, era ya reconocido como un maestro del que se espera una enseñanza. Sin embargo, aun tardaría once o doce años, dependiendo de las fuentes, en alcanzar China por primera vez. Y no fue para nada una entrada fácil, porque llegó al país del centro como prisionero.

El secuestro forzoso que padeció el traductor fue una consecuencia de su reconocida fama. El monje Tao-an había persuadido al emperador chino Fu Chien de que hiciera venir a Kumârajîva a Ch’ang-an con el objetivo de que le ayudara en la traducción de los sutras. Fu Chien encargó a su general Lü Kuang la misión, pero sucedió que, durante el transcurso de la misma, Fu Chien fue asesinado y Lü Kuang decidió entonces fundar su propio estado. En la capital del mismo, Ku-tsang, mantuvo prisionero a Kumârajîva y durante dieciséis años lo utilizó como consejero. El infierno monje supo aprovechar, sin embargo, este tiempo de calamidades y cautiverio de manera positiva dedicando esos largos años de encierro y falta de libertad al aprendizaje de la lengua china. Finalmente, el año 401 pudo llegar al destino que estaba previsto antes del lapso del cautiverio, Ch’ang-an, y allí dio enseguida inicio a la tarea, que lo haría eternamente recordado, de traductor y maestro de enseñanza. El equipo de traductores dirigido por Kumârajîva contaba, además, con el soporte incondicional del emperador Yao Hsing (366-416).

Asombra la calidad y la rapidez con que llevaba a cabo su empresa. El estudioso japonés del budismo, Enichi Ocho, destaca los siguientes factores como los más directamente responsables de la brillantez de los resultados del trabajo: en primer lugar, el talento lingüístico de Kumârajîva, su capacidad de comprensión y de expresión precisa, y al mismo tiempo llena de fuerza y delicadeza, del sánscrito, de diversas lenguas de Asia central y del chino; en segundo lugar, el hecho de conservar en la memoria los diversos sutras, lo cual le permitía una gran velocidad de traducción y de brillantez en los comentarios; en tercer lugar, su entendimiento profundo del mensaje de los textos, tarea por la que se había esforzado desde la más tierna edad; para terminar, las condiciones excepcionales para la realización de la labor que le proporcionó Yao Hsing. 454 Gracias a este poderoso protector, pudo contar con unos ayudantes y discípulos excepcionales. El «taller» se realizaba del modo siguiente. Se reunían unos trescientos, dos mil o incluso tres mil monjes, y Kumârajîva, texto en mano, iba

---

traduciendo al chino. En el momento en que, tras un tiempo dedicado a formular preguntas, se había llegado a un acuerdo acerca del sentido de un pasaje, los monjes tomaban el pincel y escribían la traducción. Tradujo una gran cantidad de obras en pocos años, y sus traducciones y su tarea de enseñanza supusieron un punto de inflexión importantísimo en la historia del movimiento budista en Asia. En Japón, su traducción del Sutra del Loto es todavía un texto de referencia. Kumārajīva supo reunir la claridad del estilo con la confianza de quien se ha hecho depositario de un saber rico y seguro.

Uno de los efectos logrados por las traducciones de Kumārajīva y sus discípulos fue la expansión del budismo chino, el cual, en el siguiente periodo y tras la muerte del traductor, alcanzaría la madurez. Nacerían diversas escuelas budistas originales, que ya no serían continuación de los modelos indios, y el movimiento budista avanzaría a grandes pasos, incluso allende las fronteras, hacia Corea y Japón. Además, los chinos se decidirían a emprender la ruta de los difíciles y peligrosos viajes de estudio a la India, un índice del homenaje que, por primera vez en su larga historia, rendían a un pensamiento extranjero.

4.8.3. Una vuelta más al oficio del traductor. La verdad, lo real y la representación topológica del toro

Al inicio dejamos en suspenso una pregunta. ¿Es suficiente el saber para acceder a la verdad? No queremos concluir este apartado dedicado a un traductor sin una reflexión sobre el trabajo de hermenéutica y de reescritura inherentes al proceso de traducción. Hemos tenido ocasión de comentar la búsqueda de San Jerónimo de la Hebraica veritas y hemos señalado el hecho de que cierta modalidad de preocupación por la verdad puede convertirse en obsesión y tormento. El trabajo filológico, la atención y el esmero, el dominio de las lenguas, incluso la experiencia personal son, con todas sus virtudes, una garantía de acercamiento a la verdad que nunca llega a ser absoluta, que no deja de sostenerse a la pata coja. Se recordará al respecto la desconfianza crítica de algunas de las tradiciones budistas a las palabras y los conceptos, calificados como falsos e ilusorios. El lenguaje y las ideas, como muletas y vehículos que son del viaje de la sabiduría, suponen al mismo tiempo un obstáculo.455

455 Los taoístas también desconfiaban de la doctrina. En Burton Watson, The Complet Works of Chuang Tzu, 1968, leemos: «La red del pescador existe debido al pez; una vez atrapado el pez, uno puede prescindir de la red. La trampa de conejos existe debido al conejo; una vez cazado el conejo se puede...
Las traducciones, por consiguiente, devienen igualmente y particularmente sospechosas, redoblan nuestro sentimiento de desconfianza, aun aquellas que se supone que han sido inspiradas por un dios trascendente, como la Versión de los Setenta, o aquellas que son el resultado de un arduo trabajo de saber, paciencia y erudición, como la de San Jerónimo. El mito, la «santidad» y el saber no son nunca una garantía ni suficiente ni definitiva cuando lo que se pretende es el establecimiento de una verdad inapelable. Si lo que tratamos de alcanzar es la verdad absoluta, la fidelidad sin fisuras, el mismo anhelo de fijar un texto definitivo se convierte en un obstáculo para la realización del trabajo.

También para los psicoanalistas las palabras son el vehículo de su trabajo, y, por esta razón, la disciplina se interesa particularmente por todo aquello que concierne a la relación del hombre con el lenguaje. La lingüística establece una distinción entre el signo y el significante. El ser hablante está habitado por el significante (o el signo lingüístico, para usar un término de difusión más general y menos circunscrita a la enseñanza de Lacan). El animal, en cambio, vive en el mundo de los signos. Lacan toma del semiótico C.S. Pierce la diferencia entre signo y significante. El signo es lo que representa algo para alguien. El animal recibe un estímulo (signo) y reacciona de inmediato según un «saber» del instinto. Que éste sea completamente innato o parcialmente adquirido, no cambia el hecho fundamental de que no está atravesado, como el nuestro, por el «aparato» del pensamiento. En su caso, en la comunicación no media el pensar, solamente la fijeza del instinto. El «saber» es instintivo, inmediato y fijo.456 El significante, por el contrario, no representa algo, como es el caso del signo, sino que representa a un sujeto. Y no lo representa para alguien, sino que lo representa ante otro significante.

Un abismo se abre entre el sentido y la cosa del mundo. Para nosotros, que habitamos el nicho natural de los signos lingüísticos, una palabra remite siempre a otra, y no hay modo de alcanzar directamente las cosas del mundo. Recuérdese el énfasis de las escuelas budistas en señalar que las cosas carecen de naturaleza propia, que su existencia es contingente, mutuamente condicionada. Las cosas reales devienen, para el hombre, nociones, ideas. A ello se refiere Sasussure con su concepto de imagen prescindir de la trampa. Las palabras existen debido a su significado; una vez obtenido el significado se puede prescindir de las palabras. ¿Dónde encontraré a un hombre que pueda olvidarse de las palabras para poder hablar con él? ARNAU, Juan. Antropología del budismo. Op. cit., p. 118.

Nuestro padecer y preocupación por fijar el sentido de un texto o fijar una traducción correcta se puede interpretar como el intento insensato de querer transformar el significante (o el signo lingüístico) en signo unívoco.

456
psíquica en el lugar del significado. Está claro que una imagen psíquica no es una cosa real. Una imagen no es una cosa, y si además, la calificamos de psíquica, lo hacemos porque no es real, porque podemos cerrar los ojos y verla sin que exista.

Los signos lingüísticos no tienen tampoco naturaleza propia; cuentan meramente con una naturaleza negativa, pura diferencia (mutuamente condicionados). Esta es la enseñanza que podemos extraer de Pierce, Saussure y la lingüística estructural para aplicarla a las condiciones de existencia del hombre.

Volviendo al tema de la relación entre los seres hablantes, sucede que, ante un mensaje del otro, la existencia del pensamiento le impide, a quien lo recibe, una reacción inmediata, que sería al estilo de la fijeza propia de un saber instintivo. El receptor no se halla frente a un signo, marca o señal, sino ante un mensaje. Por su «mediatez» y su naturaleza de vehículo de una ausencia, siempre es susceptible de despertar nuestra sospecha y desconfianza. Uno percibe algo que no comprende del todo, una oscura intención está continuamente presente, y responde al mensaje (que no es una señal unívoca) con un texto oral o escrito que se expande en el tiempo y que tampoco llega a decirlo todo con claridad. No se trata de mala intención; más bien consiste en un déficit estructural, imposible de eliminar, pues es inherente a la naturaleza misma del signo lingüístico. Como sabemos por experiencia, esta dialéctica comunicativa, como ocurre con la de la traducción, no tiene fin. Siempre hay algo que falta. Hay algo que se nos escapa.

Con la palabra se introduce la dimensión de la verdad y la mentira, y no hay para el ser hablante ninguna posibilidad de decir otra verdad que no sea una verdad provisional, una media verdad. La expresión de «media verdad» nos parece más adecuada que la de «verdad provisional» por las razones que expondremos un poco más adelante. De momento hacemos la propuesta de escribir el proceso textual del modo siguiente:

![Figura 2](image-url). El recorrido metonímico de la cadena significante (confeccionado por nosotros).
Los bucles infinitos (dibujados en lazos encadenados de color gris) constituyen las cadenas de palabras. Dan vueltas alrededor de un vacío, circunscribiendo siempre una verdad que se escapa y que hemos escrito en la figura 2 (su existencia como verdad absoluta es mitica) mediante la línea roja que marca el eje central del recorrido de las vueltas. Articulando palabras, frases o textos, el ser hablante va creando un sentido, un significado, persigue la verdad. La línea roja es la presencia inacabable de la metonímia. Y ahí está el meollo del problema. El significado no es lo real de la cosa. La construcción del significado conduce inevitablemente a la creación de una opacidad, un velo que nos aparta de ese contacto con lo real al que el animal sí tiene un acceso menos mediatizado. En nuestro caso, el de la especie que habla, entre nosotros y el mundo existe el velo del sentido. Inevitablemente. Y el velo del sentido significa la provisionalidad de la verdad, su elipsis. Y también la insatisfacción. La figura 2 describe la búsqueda de la verdad como un proceso metonímico inacabable, siempre insatisfactorio.

Sin embargo, sabemos que, a pesar de todo, hay momentos y actos que ponen un límite a la infinitud, que sellan un compromiso auténtico, que firman la decisión de dar por bueno un pasaje traducido, el final de una obra. Lacan hace uso de la estructura topológica del toro con el fin de mejorar las deficiencias de la figura anterior. El Buda, desde una tradición distinta, responde a la interrogación con el silencio, y ello con el objetivo de acallar la pregunta, que nunca tiene término ni posibilidad de ser satisfecha. Veamos ahora cómo podemos escribir este real, el cual es distinto al vacío de los bucles señalado con la línea roja. El toro (representable en el espacio de tres dimensiones como en la figura 3) es una estructura topológica. La topología es una rama de la geometría que estudia los invariantes topológicos, las propiedades cualitativas y no métricas. La geometría euclidiana tradicional, un caso particular de la topología, estudia, en cambio, las propiedades cuantitativas medibles. 

457 «Utilizando la metáfora que M. Fréchet y Ky Fan presentan en su libro Introducción a la topología combinatoria, la geometría euclidiana sería equivalente a un hombre vestido con traje de colores, la geometría proyectiva lo sería al cuerpo desnudo y la topología al esqueleto humano. Como se desprende fácilmente de esta metáfora, partiendo de la geometría elemental, pasando por la proyectiva hacia la topología, se obtienen cada vez dimensiones con propiedades menos numerosas pero más esenciales.» EIDELSZTEIN, Alfredo. Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan. Buenos Aires: Manantial, 1992, p. 20.
Figura 3. Cierre de la cadena en un anillo. La x de color verde sirve para ilustrar que el espacio interior al círculo del toro es el mismo que el medio exterior en el que éste está inmerso (confeccionado por nosotros).

Tal como se ve en la representación, hemos cerrado, abrochando dos extremos, los bucles de palabras de una cadena (similar a las reencarnaciones interminables del samsara, a la repetición del karma), en un único lazo hecho de bucles. La cadena infinita, sin principio ni fin, se abrocha formando anillos. Con ello se logra poner un límite a la metonimia infinita. El abrochamiento describe los momentos de cierre, de compromiso, de decisión, un término que anuda y pone fin a la ardua búsqueda de las palabras. La línea roja es una vuelta más que hay que sumar al recuento de las vueltas del bucle. Es también lo que le falta a la espiral, la insatisfacción. Un más o un menos, todo depende de la perspectiva.

Sin embargo, no todas las insatisfacciones son del mismo calibre. Las hay de impotencia y hay otras, en cambio, de reconocimiento de una imposibilidad. La figura 3 mejora la anterior porque permite escribir esa imposibilidad, y el hecho de escribirla sirve para distinguir la impotencia de aquello que es imposible. El reconocimiento de esto último conduce a la apertura de posibilidades. La impotencia, en cambio, sólo sirve para que persistamos en un estado de inquietud (que nunca es acto de compromiso ni de decisión) sediento de ideales inalcanzables.

La perfección no es el destino de los hombres. La línea roja sería como la cámara vacía (o llena) de una rueda neumática. La palabra tiene que pasar, dando vueltas, por el estrecho desfiladero del significante porque no alcanza su objeto. Pero la figura topológica del toro (figura 3) pone en evidencia la existencia de un agujero, del cual, con la primera escritura (figura 2), no teníamos conciencia: el agujero central del toro, que en nada es distinto al espacio externo en que el toro está sumergido (he
marcado los dos espacios con verde con intención de señalar su coincidencia).\textsuperscript{458} Allí se ubica lo real, esa dimensión inaccesible que habita en nuestro interior y, que, al mismo tiempo, sentimos como lo más extranjero nuestro, coincidiendo con lo extraño externo.\textsuperscript{459} Lo \textit{éxtimo}, lo llama Lacan, condensando \textit{intimo} y \textit{externo}. El psicoanalista francés menciona, desde muy temprano, al toro, pero no lo desarrolla hasta el seminario \textit{La identificación}, que corresponde al curso anterior al seminario de la angustia. La experiencia de un silencio no cualquiera nos lleva a tocar ese real, a hacerlo presente. Tener presente el real de lo imposible (y no la creencia en un ideal inexistente) permite una salida al círculo infernal de la palabra; permite que la maestría de un Kumârajîva logre despertar la letra «dormida»\textsuperscript{460} por la calidad de las vueltas del recorrido, y lo logra circunscribiendo \textit{de la buena manera} el agujero central.

Si hemos afirmado antes que la denominación «una media verdad» (que no es una verdad a medias) es mejor expresión que «una verdad provisional», es porque la idea de provisionalidad siempre convoca la creencia en una verdad definitiva; la media verdad, en cambio, es más humilde, menos pretenciosa, se conforma con circunscribir con audacia y rigor lo imposible con el objetivo de poder hacer emergeer a la luz lo posible. Un pasaje que conduce de la metonimia infinita al cierre del lazo y al acto.

4.8.4. Demiéville y Lacan

Hemos visto que de la mano de Demiéville, un «buen maestro», Lacan tuvo la oportunidad de conocer el Sutra del Loto, este texto clave del budismo mahayana. Es posible que Démieville les hablara a sus alumnos de una versión francesa realizada desde el sánscrito por Eugène Burnouf y publicada en París en 1852. Se trata de la primera traducción del sutra a un idioma occidental.\textsuperscript{461} Burnouf fue uno de los

\textsuperscript{458} Si tiñéramos el espacio con gas verde, tanto el agujero interior del toro como el exterior quedarían teñidos. Sólo el interior del neumático de las vueltas de palabras permanecería intacto. Es un modo de representar el hecho de que lo más íntimo es, a su vez, lo más ajeno a nuestra conciencia.

\textsuperscript{459} Lacan rechaza una concepción del individuo en la que éste estaría representado por una esfera, con un interior completamente ajeno al mundo exterior. De la esfera dirá que su forma es buena y bella, pero estúpida.

\textsuperscript{460} Hemos utilizado esta expresión en referencia a un comentario de San Jerónimo: «De momento n’hi ha prou d’anomenar Hilari el confessor, que va traduir del grec al llatí les homilies sobre Job i molts tractats sobre els salms sense quedar-se enganxat a la lletra adormida ni trencar-se el cap amb les traducciones artificioses dels incultes, sinó que va trasladar els significats a la seva llengua pel dret de conquista, com si fossin captius de guerra, per dir-ho d’alguna manera.» QUER, Pere. \textit{Op. cit.}, p. 39.

\textsuperscript{461} Véase la introducción de TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. \textit{El sûtra del loto de la verdadera doctrina. Saddharmapundarikasutra}. México: El Colegio de México y la Asociación Latinoamericana de
iniciadores de los estudios budistas en Francia y un antecesor de Paul Demiéville. El año 1937, Brian H. Hodgeson (1800-1894), un diplomático británico residente en Katmandú, envió al orientalista francés un paquete con unos sutras que había adquirido. Entre los documentos había un manuscrito del Sutra del Loto en buen estado. Burnouf se puso a la tarea de traducirlo. Pasados largos años, en 1852, salió a la luz la traducción, que contaba, además, con un laborioso aparato crítico. El texto traducido supuso un fuerte e importante impacto en las investigaciones budistas europeas. Es posible que Demiéville, un estudioso del budismo como Burnouf, comparara la traducción china de Kumārajīva con la francesa de este traductor. También es posible que Lacan tuviera noticia, por primera vez, de la importancia histórica de Kumārajīva como traductor de las escrituras sagradas indias, cuando Demiéville les habló a sus alumnos del Sutra del Loto y de las dificultades de la traducción. En todo caso, algo debió de mencionar de la feminización de las representaciones del bodhisattva Avalokiteshvara en los tiempos de Kumārajīva y posteriores. Trataremos de ello más adelante.

Pegados al deseo
como el yak a su pelo\textsuperscript{462}

¿Cómo ellos, con un sentimiento de alegría,
podrían conservar en su memoria el Sutra,
una vez producida la extinción
del Bien Encaminado?\textsuperscript{463}

\textsuperscript{462} Ibídem, \textit{Op. cit.}, p.73.
\textsuperscript{463} Ibídem, p. 434.
El Sutra del Loto (Saddharmapundarikasutra) –mencionado por Lacan en el mismo pasaje en que hace referencia a uno de sus traductores, Kumārajīva– es una de las escrituras sagradas más importantes del budismo mahayana. Según su etimología sánscrita, la palabra «sutra» significa ‘cordón o hilo sagrado’. Esta distinción otorgada a los textos sagrados por medio de esta denominación particular (los textos profanos no se llaman «sutra») no es originaria del budismo, sino que procede de la tradición del hinduismo, históricamente anterior. En el contexto social y cultural de éste último, existía la costumbre de que los jóvenes de las tres castas superiores recibieran el upavita (círculo de hilo sagrado), tras una ceremonia de iniciación que marcaba su segundo nacimiento. Este círculo de hilo se anudaba mediante un solo nudo sobre el hombro izquierdo y se lo hacía caer oblicuamente sobre el torso, pasándolo por debajo del brazo derecho. Estaba formado por tres vueltas de un cordón formado con tres hilos.464

Hemos comentado con anterioridad el hecho de que cada escuela de budismo fundamenta su diferencia en relación a las otras mediante la maniobra de dar prioridad a unos, y sobre todo a uno, de los sutras de la tradición textual. El Sutra del Loto es especialmente reverenciado por la escuela china Tientai, fundada por el monje Zhiji (538-597).465 Este monje fundador escribió tres comentarios sobre el Sutra: «El comentario del Sutra del Loto», «El sentido profundo del Sutra del Loto» y «La gran concentración e intuición».466

El tiempo es una vivencia distinta para la tradición india y la tradición china. La historia y las dimensiones finitas tienen un peso en esta última que resultan desconocidas para la primera, la cual se caracteriza por una particular propensión, extraña para nosotros y para los chinos, hacia la infinidad en el espacio y el tiempo. Al final del largo proceso de arraigo del budismo en suelo chino, la idea original india de pasar por la experiencia de millares y millares de reencarnaciones hasta encontrar la salida al sufrimiento cedió paso al modo propiamente chino de concebir el mundo. La obra de Zhuji es una de las manifestaciones de este cambio de perspectiva. Según este autor, la budeidad la posee todo el mundo, es universal, y se puede alcanzar en el transcurso de una vida. Al respecto, se destaca el episodio del Sutra del Loto en que se narra la parábola de la niña de ocho años de edad, hija de Sagara, rey de los Nagas.

464 A un conocedor de la obra de Lacan por fuerza le ha de llamar la atención la similitud del simbolismo de este cordón sagrado con los tres nudos borromeos de Lacan.
465 En japonés, Chigi.
466 Ibídem, p. xi.
Gracias a su virtud, esfuerzo y gran sabiduría, la pequeña fue capaz de hacerse con el beneficio de un atajo (una ganancia en finitud arrebatada al tiempo de la infinidad) en el largo y difícil camino de ascesis hacia la meta. La posibilidad se la brindó un milagro gracias al cual pudo convertirse en hombre (se entiende, con ello, que la meta final no está al alcance de las mujeres): «Y entonces, la hija de Sagara, el Rey de los Nagas, ante todo el mundo y ante el anciano Shariputra, hizo desaparecer en ella sus atributos de mujer y aparecer atributos de hombre, y se mostró a sí misma convertida en un Bodhisattva.»

El monje japonés Saichô 最澄 (767-822), tras un viaje a China y un periodo de aprendizaje de la doctrina y la disciplina del Tientai, fundó la escuela Tendai en Japón. El templo principal de esta escuela es Enryakuji 延暦寺 en el monte Hiei. Saichô, por supuesto, escribió comentarios sobre este Sutra. No fue el único, el mismo príncipe Shôtoku había sido su primer ilustre comentarista en el momento histórico de la introducción del budismo en Japón durante los siglos VI y VII. Ya hemos hablado de Saichô y del príncipe Shôtoku en el apartado dedicado a la historia del budismo y a la de su introducción en el archipiélago oriental.

4.9.1. Un mensaje que no cesa de escribirse: manuscritos, comentarios y traducciones

Un mensaje que no cesa de escribirse es algo que se conserva, que nunca desaparece; podemos decir, incluso, que es algo que nos resulta sumamente difícil o imposible hacer desaparecer, borrar u olvidar. No hay novedad. Por el contrario, el acto de fundación instituirá algo que no escribirse, algo hecho posible, cuando también habría podido no haber nacido. Al escribirlo se constituye algo nuevo, innovador. Citamos a continuación unos versos del sutra:

Por muchos inimaginables
millones de Periodos Cósmicos
una Doctrina tal
no ha sido oída jamás.
Existen centenares de millones de Budas,
pero ellos no enseñan este Sutra.

Por eso, habiendo oído esta Doctrina tan excelente, sumamente exaltada por el mismo Svayambhū468 propiciándola constantemente, uno ha de enseñar este Sutra, una vez que Yo me haya extinguido.469

El Sutra del Loto funda una enseñanza original, algo que se escribe por vez primera. A partir de ese gesto inaugural se inicia un movimiento de memorización, copia, comentario, traducción y enseñanza que dura hasta el día de hoy. El citado es uno de los pasajes que sirven a la estrategia de algunas escuelas budistas, como la Tientai, de dar prioridad y primacía a este sutra entre muchos otros.

Es necesario que volvamos atrás, al origen remoto del texto. La historia, como se sabe, comienza con la escritura, pues sólo ella permite una conservación no encarnada, el mantenimiento de un mensaje sin necesidad de transmisión personal. Además, con ella empieza el conocimiento de la datación y el diario: cada cosa ocurre después de otra primera y antes de otra que le sigue. La escritura marca el linde entre mito e historia.470

La región noroeste de la India, Gandhara, tuvo que ser la cuna de gestación del texto.471 La forma por la que lo conocemos debió ser establecida entre los años 50 y 150, lo más probable como resultado del trabajo de varios autores que restan anónimos. La lengua que utiliza es el llamado sánscrito híbrido, una mezcla de sánscrito y de varios dialectos hablados durante la época de su composición. La prosa privilegia el sánscrito y la poesía, en cambio, que funciona a menudo como una expansión del texto en prosa, resulta más permeable a la injerencia de otras lenguas más cercanas al habla cotidiana.472 Los manuscritos constan (los que han sido hallados completos) de 27 capítulos.473

469 Ibíd., p. 425.
470 En el contenido de la exposición que sigue serán constantes las referencias a la obra, ya citada, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti.
471 Gandhara corresponde en la actualidad a una región que se reparte entre Afganistán, Pakistán y el noroeste de la India. Precisamente, el padre de Kumárajíva era originario de esta zona geográfica. El reino formaba parte del Imperio Persa desde el siglo VI a.c., fue conquistada primero por Alejandro Magno y luego por el rey hindú Asoka, el gran impulsor del budismo en el siglo III a.c. Su enclave privilegiado la convirtió en un núcleo importantsimo de confluencias de las tradiciones griegas y orientales.
472 Es de notar el hecho de la preferencia otorgada al decir de la poesía en los textos que corresponden a un «balbuceo inicial del pensamiento», tal como se ve también en Parménides y Heráclito en la tradición occidental. El uso de la prosa apunta, posiblemente, a una voluntad epistemológica que suscita otro tipo
Se han encontrado manuscritos en Nepal, Gilgit (actual Pakistán) y en Asia central. Uno de los más sobresalientes es el manuscrito de Kashgar, adquirido por el cónsul ruso Petrovky en 1903. Por sus diferencias, se cree que ha de pertenecer a una familia textual distinta a la de los anteriores. Hay también constancia indirecta de la existencia de numerosos comentarios en sánscrito del Sutra, pues, aunque la mayoría se han perdido, algunos se conservan en traducciones chinas y tibetanas. Por supuesto, existen traducciones a lenguas modernas: al japonés, al inglés, al francés (ya comentamos la de Eugène Burnouf de 1852 en el apartado anterior) y al español.\textsuperscript{474}

4.9.2. De la tradición oral a la historia de la transmisión escrita

El texto comienza con la evocación de la palabra directa del Buda dirigida a sus discípulos reunidos en asamblea. La doctrina que se despliega pertenece, supuestamente, al último período de la enseñanza de Shakyamuni:

\begin{quote}
He aquí lo que yo he oído decir. En cierta ocasión el Bhagavant\textsuperscript{475} se encontraba en Rajagriha en la montaña Pico del Buitre junto con un gran grupo de monjes, con mil doscientos monjes,\textsuperscript{476}
\end{quote}

Sentado en la postura del loto, el Buda entró en \textit{samadhi} (profunda concentración mental), emitió un enigmático rayo de luz que dejó perplejos a todos los reunidos, y, tras una escena de desconcierto, dio inicio a la palabra, a la tarea de enseñanza.

La manifestación de lo extraordinario sirve para indicar el valor, también precioso, de la enseñanza que sigue. Como se ve, la narración empieza con alguien que cuenta lo que otro le contó.\textsuperscript{477} Muchos de los diálogos de Platón referidos a la enseñanza de Sócrates se inician del mismo modo.
En el otro extremo del texto aparece otra marca de un modelo tradicional. Una vez ha dado por concluida la enseñanza, el Buda autorizará que la asamblea se disuelva. Así lo recoge la escritura del sutra:

Entonces el Bhagavant Shakyamuni, Tathagata, Arhant, Perfectamente Iluminado, a todos aquellos Tathagatas, Arhants, Perfectamente Iluminados, venidos de otros universos, les dio permiso para marcharse, y a aquellos Tathagatas les deseó felicidad. 

4.9.3. La división del Sutra en dos partes: el buda humano y el buda eterno

El reparto, devenido clásico, del Sutra del Loto en dos grandes divisiones se debe al monje chino, fundador de la escuela Tientai en el siglo VI, Zhiji, del cual ya hemos hablado repetidas veces. Este corte tiene el efecto de una interpretación. El Sutra del Loto pertenece a la tradición mahayana y la división ayuda a sostener el privilegio otorgado a la enseñanza del mahayana frente a la tradición antigua del hinayana. Zhiji, como otros monjes estudiosos de los sutras, se sentía confuso por las contradicciones manifiestas entre los distintos textos. Al respecto, ya hemos comentado el significado político del trabajo de traducción de la Biblia encomendado a San Jerónimo. Ello le decide a la adopción de una estrategia interpretativa que tomará apoyo en el Sutra del Loto. La primera enseñanza, aquella que corresponde a la tradición hinayana, sería una verdad provisional enseñada por el Buda en atención a un auditorio que todavía no estaría preparado. El Buda habría dudado al inicio acerca de la conveniencia de hablar claro a un auditorio no preparado para escuchar sus palabras:

"¿Qué hago?
Yo dijó la alabanza de la Iluminación
y estos seres
vencidos están por los sufrimientos.
Ellos, ignorantes, rechazarían mi doctrina
una vez que yo la proclamará,
y, habiéndola rechazado,
cairán en el Dominio del Sufrimiento.
Es mejor para mí no hablar jamás.

recitado en el primer Concilio, inmediatamente después de la muerte del Maestro. Después de esta frase introductoria, se indican las circunstancias que motivaron el sermón, así como el lugar, la estación del año, etc., en que fue pronunciado. Sigue después las enseñanza del Buddha mismo, a menudo en la forma de un diálogo.» SCHUMACHER, Stephan; WOERNER, Gert. Diccionario de la sabiduría oriental (budismo, hinduismo, taoísmo, zen). Trad. de Julio Balderrama. Barcelona: Paidós, 1933, p. 345.

Ibidem, p. 512.
¡Que hoy tenga lugar mi Serena Extinción!\textsuperscript{479}

Tras superar el desaliento y la duda, se habría decidido, por fin, a hablar. Sabe que no podrán entenderlo si lo hace de manera clara, de modo que decide tomar una estrategia de transmisión que se adapte al auditorio. Primero enseñará de manera oscura e indirecta, pues si dijera la verdad sin velos, sus oyentes, todavía no preparados para escucharla, huirían asustados y escandalizados. Esta primera enseñanza habría correspondido al hinayana, el pequeño vehículo. La parábola de los niños salvados por el incendio del capítulo III explica cómo el padre tiene que engañar a los hijos con falsas promesas a fin de que ellos, que todavía no tienen suficiente edad para entender la doctrina expuesta a plena luz, se salven del peligro. Las falsas promesas no nacen de oscuras intenciones, sino de una voluntad de acercamiento a las mentes todavía no preparadas:

\begin{quote}
Un ardid entonces ideó:
Esos niños desean juguetes,
Y aquí afuera no hay ningún juego,
Ninguna diversión.
¿Cuán grande es la simpleza de los niños!\textsuperscript{480}

[...]
Y recurrió al hábil empleo de un método:
Les predico Tres Vehículos
Y, conociendo los múltiples males
Que existen en los Tres Mundos,
Para que escapen les digo mi ardid.\textsuperscript{481}
\end{quote}

De modo que, según Zhiji, la diversidad interpretativa que se desprende de las contradicciones manifiestas al cotejar distintos textos del budismo respondería al hecho de que el Buda, al inicio de su enseñanza, no dijo la verdad sino indirectamente, y sólo al final de su existencia, cuando estaba próximo a su extinción definitiva, explicó su mensaje con claridad. Este «verbo» definitivo, que forma parte de su última enseñanza, correspondería a los textos del mahayana. La primera parte (capítulos I al XIV) habría tenido su origen en las palabras dichas por el buda histórico, por la persona real de Shakyamuni, y el resto sería el legado de un buda trascendente (una idea propia del mahayana), una proyección de la figura humana del fundador en una Idea eterna: una sucesión interminable de budas (similar a una sucesión de profetas, o mejor, de mesías), cada uno de ellos representante de un buda ideal y eterno.

\textsuperscript{479} Ibídem, p. 73.
\textsuperscript{480} Ibídem, p. 106.
\textsuperscript{481} Ibídem, p. 109.
Conviene tener muy en cuenta el significado de este cambio de orientación que toma el budismo alrededor del siglo II en la India. De alguna manera, el hinayana fue como un meteoro fugaz en el movimiento más vasto de una tradición a la que resultaba antipático. Como resaltan los estudiosos del movimiento budista, la tradición del pensamiento indio es muy especulativa, abarcando desde el rigor lógico más extraordinario (no olvidemos, por ejemplo, sus aportaciones a la teoría del lenguaje, a las que ya hemos hecho referencia) hasta el pensamiento más abstracto, y también el más fantasioso, del que es índice su literatura. ¿Cómo pudo darse una cosa tan extraña a este contexto cultural como es la primera enseñanza budista? Fue un fulgor de relámpago destinado a recuperar, al cabo de cierto tiempo, la inercia de la directriz idealista y especulativa.

En relación a este espíritu práctico y antiespeculativo que animaba la primera enseñanza, es útil recordar aquí la famosa parábola del herido por una flecha contenida en el *Culamalunkyasutta*. Shakyamuni nos recuerda que, cuando un hombre ha sido herido por una saeta, los pensamientos abstractos no sirven, todo lo contrario, son un estorbo, pues lo único que conviene es proceder a extraer el agente del dolor, dejando el pensamiento de quién lo lanzó, sus motivos, por qué duele, y otras preguntas similares para más tarde. Tomando apoyo de este ejemplo, aconseja la necesidad de actuar y de evitar las preguntas inútiles:

De la misma manera, oh Malunkyaputra, no importa qué cosa piensa uno en relación con tales cuestiones como ¿Es el universo finito o infinito? Eso no cambia el hecho de que la condición humana está caracterizada por el nacimiento, la vejez, la enfermedad, la muerte y el dolor, la pena, el sufrimiento, el desaliento y la perturbación. Yo enseño sólo cómo vencer esos males en esta vida y nada más. Yo no contesto a esas preguntas, porque contestarlas no es el objeto de la práctica religiosa y porque las contestaciones que se podrían dar no conducen al renunciamiento, a la liberación del deseo, a la calma, a la tranquilidad, a la sabiduría, a la Iluminación, al *Nirvana*.482

En nuestra opinión, las escuelas cuyas doctrinas introducen la idea de la existencia de una dualidad entre los textos (o en el interior de un mismo texto), unos claros reservados a los iniciados y otros voluntariamente obscuros y destinados a un discípulo todavía no preparado, legitiman el nacimiento de escuelas esotéricas orientadas a la posesión elitista de un saber oculto, o también, la existencia de otras que tienen su principal sostén en el valor extraordinario otorgado a la plegaria salvífica del

482 Ibídem., p. xviii.
creyente. En ambos casos, ello supone una pérdida en relación al debate público del contenido de la enseñanza.

4.9.4. El texto como cuerpo místico

En el capítulo dedicado a la historia del movimiento budista tuvimos ocasión de comentar la orientación de algunas escuelas en el sentido de dar privilegio, con vistas a la salvación o a la sanación, a la recitación de algunas palabras o frases especialmente significativas. En el budismo, estas expresiones reciben el nombre de *mantras*, y las escuelas del tantrismo y esotéricas les otorgan un poder mágico. En Japón, la escuela Shingon recomienda fervientemente la recitación de la plegaria (mantra) *namu amida butsu* (‘veneración al buda Amida’). Si el creyente recita el mantra con fe sincera, sean cuales sean los méritos o deméritos acumulados, renacerá en el paraíso de la tierra pura. La plegaria, el *mantra*, se convierte en el sustituto del esfuerzo, de la disciplina, de las transformaciones que son el resultado de la superación de una prueba difícil, o de los méritos adquiridos por la realización de buenas obras.\(^{483}\) El Sutra del Loto da pie a esta interpretación:

Con relación a aquel que, una vez extinguido por completo el Tathagata retuviere en la memoria, repitiera, enseñara, escribiera, hiciera escribir esta Exposición de la Doctrina, Yo me pronuncio así de esta manera: “por él una vez que Yo me haya extinguido por completo, no tienen que ser mandados hacer en mi honor ni stupas para reliquias, ni homenajes a la Comunidad: ¡Qué no decir, oh Invencible, de aquel que conservara en su memoria esta Exposición de la Doctrina y la acompañara con la Donación, la acompañara con la Disciplina Moral, con la Paciencia, con la Energía, con la Meditación, con el Conocimiento!”\(^{484}\)

Lo importante no es la «edificación de Iglesias» sino la conservación de la enseñanza en la memoria personal y su transmisión a las nuevas generaciones. Ahora bien, ésta se degrada inevitablemente cuando se reduce a una práctica devocional consistente en la simple recitación de una «fórmula mágica». En el capítulo XXI, «La

---

\(^{483}\) En el apartado 4.11., «La mirada, placer y dominio» veremos cómo Lacan opone la moral de las buenas obras y los dones (opresiva) a la ética de la prueba del sacrificio (liberadora). Esta misma distinción puede ser leída en la crítica de Lutero a las prácticas corruptas de la iglesia de su tiempo, que privilegiaban las buenas obras y la compra de bulas. Consisten en una ideología que somete del sujeto a la moral del amo. Por descontado, éste último se considera exento de la obligación de obedecerlas.

\(^{484}\) Ibídem, p. 375.
dharanis», el Sutra recomienda el uso de dhāranis y mudras (plegarias y oraciones) como una suerte de amuletos que tienen la virtud de proteger de los peligros que continuamente acechan a los predicadores del dharma. Cuando el maestro se haya extinguido quedará el texto en su lugar, el texto como cuerpo místico. Incluso, es posible afirmar que se requiere de la desaparición del maestro para que el texto empiece a ejercer la verdadera función a la que está destinado. La letra es un mensaje que memorizado, traducido o invocado, se conserva y se mueve de lugar: copias, comentarios, traducciones. Por otro lado, también puede, cuando es el afán proselitista el que lo agita, ser reducido a una fórmula mágica. El monje Nichiren, fundador de la importante escuela de budismo japonés conocida con el mismo nombre de su fundador, recomendará a los creyentes el simple recitado del título del Sutra del Loto. A su parecer, el resto es prescindible. La gran mayoría sufre demasiado como para que se le pueda exigir que se ponga a trabajar su significación. Sea como sea, tanto como esfuerzo epistemológico destinado a unos pocos, o en su versión de poder mágico, extendible a todos con facilidad, la escritura sagrada está en el origen de la sanación o de la salvación. En el segundo caso ya no es necesario comprender, sólo creer.

Es por este motivo, es decir, una vez el texto ya se ha convertido en el sustituto de la palabra viva del maestro, que hemos llamado a la escritura sagrada el cuerpo místico del texto. De un modo u otro, la simple fórmula actual tuvo que ser un día una experiencia viva. Si éste no hubiera sido el caso, la creencia en su efectividad y la efectividad misma que deriva de ella, un misterio que invita a la reflexión, se habría evaporado.

[[485 En el capítulo XV, «Duración de la vida del Tathagata», se afirma la necesidad de la ausencia del Buda para que la enseñanza arraigue en los corazones: «así también Yo, el Padre del Universo, / El que por sí mismo existe, / el Médico, / el Señor de todos los seres, / viéndolos trastornados, / sumidos en el error e ignorantes, aunque no me he extinguido, / me hago ver extinguido. ¿Por qué razón? / Porque si sin cesar me vieran, / Se tornarían incrédulos, necios e ignorantes, / Se confiarían a los placeres, / Se tornarían indolentes, / Y, a causa de su indolenza, / Caerían en un destino de misera existencia.» Ibídem, p. 360.]]
4.10. El *bodhisattva* Avalokiteshvara (tercera referencia de Lacan)
Lacan hace referencia a las estatuas de Kanzeon del templo de Sanjúsangendō de Kyoto en los siguientes términos:

Debo aportarles algunas precisiones.
La primera es que, gracias a efectos de multiplicación inscritos en la multiplicidad de los brazos, de las insignias y de algunas cabezas que coronan la cabeza central, hay aquí en realidad treinta y tres mil trescientos treinta y tres seres idénticos. Esto no es más que un detalle.

La segunda es que no es, hablando en términos absolutos, el dios Buda. Es un Bodhisattva, o sea, para ir deprisa, un casi-Buda. Sería Buda del todo si, precisamente, no estuviera ahí, pero lo está, y bajo esta forma multiplicada que exigió mucho trabajo. Estas estatuas no son más que la imagen del trabajo que da estar ahí, ahí para ustedes. Es un Buda que todavía no ha conseguido desinteresarse de la salvación de la humanidad, debido sin duda a uno de aquellos obstáculos que mencionaba hace un momento. Por eso, si son ustedes budistas, se prosternarán ante esta suntuosa asamblea. Le deben reconocimiento a la unidad que se ha tomado la molestia, en tan gran número, de estar al alcance para socorrerlos. La iconografía enumera en qué casos los socorrerán.

El Bodhisattva en cuestión se llama en sánscrito Avalokiteśhvara. Su nombre está excesivamente extendido, sobre todo en nuestros días, en la esfera mundana que practica el yoga.

La figura y función del bodhisattva, cuyo nombre significa «ser despierto» o «ser que aspira al despertar» es uno de los rasgos diferenciales de la tradición mahayana frente al budismo primitivo y el hinayana. El bodhisattva, tal como indica Lacan, es un casi-buda, un ser que tiene en su mano, como el arhat del hinayana, la meta del estado de Buda. Sin embargo, en obediencia a un voto de heroica generosidad, un gesto que constituye su principal característica, renuncia a la meta final, buscada en la larga carrera que lo ha llevado hasta ahí. Justo en el momento en que se abre para él la puerta de la salvación da, voluntariamente, este paso atrás, con la intención de permanecer en la esfera terrenal y mundana, y de este modo, poder auxiliar a los seres sufrientes que se ahogan en el océano del samsara. En definitiva, el bodhisattva es todo aquel que ha hecho el voto de no alcanzar la budeidad hasta que no la alcancen todos los seres. Desde la perspectiva de esta posición ética, el mahayana considera que el ideal del arhat propio

486 La mención inmediatamente anterior a un «obstáculo» es, pensamos, la siguiente: «La oposición monoteísmo/politeísmo no es quizás algo tan claro como ustedes se lo representan habitualmente, porque las mil y una estatuas que hay allí son todas idénticamente el mismo Buda. Por otra parte, por derecho propio, cada uno de ustedes es un Buda –por derecho propio, porque, por razones particulares, pueden haber sido arrojados al mundo con algo que cojea y que les obstaculizará el acceso de un modo más o menos irreductible.» LACAN, Jacques. Seminario X. La angustia. Op. cit., p. 243. El subrayado es responsabilidad de la autora de este estudio.

487 Ibídem, p. 243.

488 El arhat pertenece a la tradición del hinayana. Con esta nominación se significa a la persona que, habiendo seguido la senda recorrida por el buda Shakyamuni, ha alcanzado la liberación del sufrimiento. Se diferencia del bodhisattva por el hecho de que no renuncia, como éste, a la propia salvación con el objetivo de permanecer en la tierra y auxiliar a los seres que padecen el sufrimiento de la existencia.
del hinayana es egoísta e inferior al del bodhisattva de su propia tradición. Es decir, la introducción de la figura y la misión del bodhisattva es señal, para los creyentes del mahayana, de la superioridad de su doctrina.489

La innovación del bodhisattva da también inicio a otras nuevas directrices doctrinales. Hasta ahora la meta había sido el nirvana, la total extinción de la llama que alimenta la sed, causa del sufrimiento. Pero con el mahayana y la nueva función del bodhissatva esta meta pasa a ocupar un lugar secundario y, en adelante, es la de este casi-buda, como lo llama Lacan, la que se vuelve principal. Mediante esta sutil maniobra, el mahayana recupera cierta mundanidad, un cierto polvillo humano. En la tradición budista anterior el camino estaba marcado por una frontera solemne que separaba el mundo del samsara –de la existencia, del sufrimiento–, del mundo del nirvana –de la eternidad y la extinción del sufrimiento. Ahora, con el mahayana, esta frontera de alguna manera se diluye. El bodhissatva no pertenece ni al samsara ni al nirvana. Ha llegado al umbral de la meta del despertar y está un paso más allá de los sufrimientos humanos, pero, al mismo tiempo, no se ha extinguido. A pesar de haber alcanzado este difícil estado de «despierto», permanece en la tierra, con los pies en el lodo, como las raíces de la flor del loto, el fino tallo de la cual eleva hacia el espacio etéreo su corola de pétalos de un blanco inmaculado. Lo que le decide, u obliga, a seguir vinculado a sus semejantes es la compasión que siente por el dolor ajeno. Sentir es un obstáculo, con el sentimiento empezamos a cojear. Es decir, y en esta dirección va el señalamiento inteligente y audaz de Lacan, la compasión no es sólo interpretable como un acto de generosidad (éste puede ser un hábil argumento de la conciencia) sino también como un impedimento: compasion significa padecer identificado al otro, borrando las diferencias entre uno y otro. Requiere el ser, el apego al ser. O el apego del ser, la sed de ser.490 En relación a esto que estamos diciendo, en el Diálogo del diamante podemos leer lo siguiente:

El bodhisattva debería pensar de este modo: todos los seres del universo, ya nazcan de un huevo o de una matriz, de la humedad o milagrosamente, con forma o sin forma, con percepción o sin ella, a todos ellos conducirá al reino del nirvana. Y aunque incontables seres hayan sido llevados al nirvana, de hecho ningún ser ha sido conducido al nirvana. ¿Por qué?

489 En Lacan se aprecia un interés constante, e importante, por la figura del «santo» de distintas tradiciones. Véase, por ejemplo, Radiofonía o el seminario XVIII.

490 Véase la problemática del escamoteo de la diferencia sexual en el apartado 4.12., «La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon». También en el apartado 4.5.2.3., «La ¿Nada? Un garabato tipográfico en ausencia de la letra» hemos comentado que el Mu 無 tiene que ver con el «tener» y no con el «ser» o el «no-ser». 
Porque si en el bodhisattva ocurriera la noción de un “ser”, no podría ser llamado “ser del despertar” (bodhisattva). Y ¿por qué? Porque no debe llamarse “ser del despertar” a aquél en el que ocurre la noción de un “yo” o de un “ser” o de una “persona”.

El Buda histórico, Shakyamuni, antes de que alcanzara el nirvana definitivo a los ochenta años de edad, es el primer bodhisattva. Además de él, otros encarnan esta figura budista de santidad: el creyente que realiza el voto solemne de alcanzar el despertar (de llevar a cabo la meta del desapego y de vencer la ignorancia); el que ha alcanzado ya ese estado; por último, los bodhisattvas míticos y legendarios cuyas hazañas nos narran los textos y nos ilustran las artes plásticas. Estos últimos son considerados, también, una emanación de los budas. El voto solemne del bodhisattva implica un cambio radical en la intencionalidad. Una promesa tal requiere de un coraje que es considerado un atributo viril, de ahí la imposibilidad de las mujeres de seguir como tales la vía hasta el final. En resumen, en el interior de una tipología diversa, encontramos, por una parte, a unos bodhisattvas humanos y, como tales, imperfectos, y, por otra, a otros de legendarios que, a la manera de constructos mentales de perfección ideal, aparecen con frecuencia dotados de poderes mágicos (con los que seguir alimentando el eterno deseo de sueño e ilusión de la humanidad).

Una de las evoluciones seguidas por la tradición mahayana consistió en un desplazamiento desde una primera creencia en un voto solemne (llamado bodhicitta), una promesa privada y pública de esforzarse hasta alcanzar el despertar para todos, a una segunda que afirma que ese estado de «despierto» ya está presente en cualquiera y que la salvación consiste en hacerlo emerger a la luz. El peligro, en el caso de que esta última concepción se vuelva exclusiva, es que muy fácilmente se cae en una posición acomodaticia. Se empieza cosificando al bodhi, como si «el despertar» consistiera en una «sustancia» y no en el resultado de un trabajo. Tras ello, toda la responsabilidad de la salvación se desliza hacia la intervención del otro, a su posición de maestro, de poseedor de la «sustancia» mágica (ya sea como «medicamento» o como «sabiduría»). El creyente corre, de este modo, el peligro de volverse pasivo, infantil y falto de responsabilidad. Las mismas dificultades enfrenta la «gracia» en el cristianismo, cuando...

492 Ya hemos comentado en el apartado anterior, 4.9., «El Sutra del loto (segunda referencia de Lacan)», el milagro, narrado en el Sutra del Loto, de la transformación al sexo masculino de una niña de ocho años.
depende exclusivamente de una luz concedida desde el exterior y no de un acto de voluntad y un compromiso de esfuerzo por llegar a alcanzarla.\footnote{493}

No podemos olvidarnos de mencionar aquí la tradición tántrica. En el tantrismo, el bodhisattva es equiparado al germen masculino, un germen de potencia. El componente femenino es el prajna (la sabiduría superior), representado por la flor de loto, que actúa como recipiente del germen de potencia masculino. Una sabiduría sin acto es estéril, lo mismo que un acto sin sabiduría acaba en «aborto», acto frustrado.

Los bodhisattvas pueden ser considerados como la meta última del monje antes de llegar al nirvana, o como manifestaciones terrenales de los budas. El mahayana había introducido ya, como una innovación respecto a la tradición anterior, la creencia en la existencia de múltiples budas. Además del buda histórico, habría infinidad de budas del pasado, del presente y del futuro.\footnote{494} El bodhisattva Avalokitesvara, citado por Lacan, es el bodhissatva más eminente del budismo mahayana. Su nombre sánscrito significa «aquel que contempla los sufrimientos del mundo»;\footnote{495} en virtud de las traducciones al chino, su nombre adquiere nuevos significados: «aquel que escucha los lamentos de sufrimiento del mundo», Kuan-shi-yin o Kuan-yin en chino y, siguiendo esta interpretación china, Kanzeon y Kan’on en japonés. Se escribe, en ambas lenguas, con los logogramas de kan (観) contemplar, ze (世) mundo, on (音) sonido.\footnote{496} La palabra japonesa «Kan’on» abrevia el «ze» de mundo. El nombre tiene su origen, como se ve, en una expresión condensada que conforma el epíteto característico de este

\footnote{493} En Occidente la «luz» viene de fuera: la «gracia», los «ojos» de Beatriz para Dante, el «agalma» de Sócrates. Por otro lado, hay que ser prudentes con los ideales, no todo el mundo parte de las mismas condiciones. En un texto del canon chino leemos: «Una vez Shakymuni y Ananda encontraron a la entrada de Sharavasti a una vieja mujer desdichada. Conmovido por la piedad Ananda propuso al Maestro acercarse a ella y salvarla: “Que Buda –le dijo– se acerque a ella; cuando ella vea a Buda con sus marcas y submarcas y sus rayos luminosos, ella experimentará un pensamiento de alegría y será salvada”. Buda contestó: “Esta mujer, oh Ananda, no llena las condiciones necesarias para ser salvada”. Con todo, respondiendo al ruego de Ananda, Buda trató de manifestarse a ella. Se le acercó por delante, por detrás, por el costado, por arriba, por abajo. Cada vez la vieja le daba la espalda, levantaba la cabeza cuando hubiera debido bajarla, bajaba la cabeza cuando hubiera debido levantarla y finalmente cubrió su rostro con sus manos. No se dio cuenta de la presencia de Buda. Y el Maestro concluyó: “¿Qué puedo hacer yo? Todo es inútil. Hay personas así, que no llenan las condiciones necesarias para ser salvadas y no logran ver a Buda.”» TOLA, Fernando; DRAGONETTI, Carmen. \textit{Op. cit.}, p. xxii.

\footnote{494} El buda del futuro es Maitreya, que espera, como «nuevo mesías», el momento oportuno para encarnarse.

\footnote{495} Para un comentario del término «contemplar» véase el apartado siguiente: 4.11., «La mirada, placer y dominio».

\footnote{496} Recuérdese que en un apartado anterior habíamos comentado que, entre las diversas posibilidades de renacer en uno de los mundos del \textit{samsara}, la mejor era volver a encarnar en el mundo de los hombres, dado que éstos eran, entre todas las otras posibilidades, los únicos seres sufrientes, o sensibles, que tenían la oportunidad de \textit{escuchar} la enseñanza de buda y hallar una salida a la repetición de las reencarnaciones.
bodhisattva: aquel que, renunciando al desapego definitivo, contempla (mira-escucha) el mundo sufriente. El capítulo XXIV del Sutra del Loto le está dedicado:

Escuchar su nombre, ver su imagen
e incesantemente recordarlo
es en este mundo para los seres
el eficaz destructor
de todo sufrimiento,
de todas las penas de la existencia.

Si alguien de mente malvada,
para matarlo,
lo arrojara a un pozo de fuego,
y él recordara a Avalokiteshvara,
el fuego se extinguiría
como inundado por el agua.

[…] Si estuviera prisionero,
cargado con cepos, cadenas y ataduras,
hechos de madera y de acero,
y él recordara a Avalokiteshvara,
de inmediato sus ataduras
cairían en pedazos.

[…] ¡Oh tú de brillo inmaculado,
puro, sin mancha,
oh tú cuyo Conocimiento
no oscurecen las tinieblas,
oh tú que posees el brillo del sol,
oh tú cuyo brillo
es cual llama de inextinguible fuego,
tú resplandeces
iluminando el universo!
renombrado por tu compasión,
tus buenas cualidades, tu benevolencia,
dotado de hermosas cualidades,
con mente de benevolencia,
tú, como una gran nube,
extingues el fuego de las impurezas
que arde en los seres,
haces llover la ambrosía, la lluvia del Dharma. 497

4.10.1. Haciendo camino en el hatillo de los monjes peregrinos

Los estilos y la iconografía del arte budista dieron sus primeros pasos, en la amable compañía de los manuscritos, la memoria y las traducciones, transportados en el hatillo de los peregrinos. Recordaremos, del apartado dedicado a la introducción del budismo

en Japón, que el emperador Kimmei, en el año 552, recibió como regalo una figura de Buda de mano de una legación enviada por el rey de Kudara. Para las artes plásticas, este intercambio, no sólo de textos sino de figuras, fue, como es fácil de comprender, de una gran trascendencia. Fueron los monjes peregrinos los encargados, desde el inicio, de difundir la iconografía y los estilos del arte budista. Este arte sacro tiene un núcleo de emergencia original en la India pero se difundirá por toda Asia. Tras la ansiada visita a los lugares santos, una vez escuchadas las palabras de los maestros y seguros ya de una correcta memorización de los sutras venerados, los peregrinos regresaban a su tierra natal llevando en sus hatillos figuras de buda, reproducciones en miniatura, y maquetas arquitectónicas. Con ellos viajaban los elementos plásticos del ritual budista. En manos de los artistas de otros países, estas figuras se convirtieron en modelos de inspiración. El arte budista, originado, como ya ha sido dicho, en la India, se extiende como un fuego imparable por toda Asia oriental. El río Indo marcó y marca una frontera: en la orilla oriental, el mundo budista y extremo oriental; en la occidental, el islam, la religión mayoritaria del próximo oriente, más próxima a la cultura greco-romana y judeocristiana. El islam viene a ser como una cuña que separa Occidente y Oriente. El arte budista, igual que la religión universal de la que parte, dotó de unidad al extenso y variado territorio del oriente lejano. Su irradiación se alarga aproximadamente durante trece siglos, del II al siglo xv, aunque en el período final sólo tiene fuerza creativa en algunos países, pero ya no en su tierra de origen, la India, ganada de nuevo para el hinduismo, la única religión capaz de hacer frente al Islam conquistador. China también optó por replegarse en sus doctrinas anteriores y autóctonas (especialmente, en el confucianismo) en los momentos de debilidad frente a las fuerzas invasoras. Además de figurillas y maquetas, los monjes transportaban, tratándolas como prendas de extraordinario valor, muchos dibujos con indicaciones acerca de la composición y el diseño arquitectónico de los edificios de culto y de su iconografía.

498 Véase el apartado 4.6.5., «La introducción del budismo en Japón. Las escuelas japonesas».
499 El siguiente es una mención de Lacan en relación a la dimensión artística del arte religioso: «Puede parecerles sorprendente que califique de este modo estatuas cuya función es religiosa y que en principio no fueron hechas con el fin de representar obras de arte. Lo son, sin embargo, indiscutiblemente, en su intención y en su origen, siempre se sintió que lo eran y así eran recibidas, independientemente de tal función. No está, pues, fuera de lugar que tomemos esta vía de acceso para recibir de ellas algo que nos conduzca, no diré a su mensaje, sino a lo que pueden representar de una determinada relación del sujeto humano con el deseo.» LACAN, Jacques. Seminario X. La angustia. Op. cit., p. 240. Pasaje significativo porque indica que para Lacan, igual que para Freud, la idea religiosa de «salvación» carece de interés, pero en cambio la función del arte resulta de un valor extraordinario para el «cambo del deseo».
500 En el apartado 3.1.3., «El origen egipcio de Moisés» ya hemos comentado que Freud anuda en un mismo lazo a las tres religiones monoteístas y las hace derivar de una misma fuente egipcia.
501 A diferencia del confucianismo, el taoísmo, el hinduismo o el sintoísmo.
4.10.2. El arte religioso budista. De la todavía-no-imagen a la ya-no-imagen

Como algunos saben, vuelvo de un viaje que me ha aportado algunas experiencias, y también lo esencial en todo caso, la proximidad, la visión, el encuentro con algunas de esas obras sin las cuales el estudio más atento de los textos, de la letra, de la doctrina, en particular en este caso la del budismo, no puede sino permanecer como algo seco, incompleto, sin vida.\textsuperscript{502}

Este fragmento lo hemos citado ya con anterioridad, y hemos comentado esa añoranza por la imagen que expresa Lacan en el mismo.\textsuperscript{503} En el inicio, durante los primeros siglos transcurridos desde la muerte de Shakyamuni, el arte budista careció de imágenes. Precisamente, debido al concepto de nirvana, que consiste en la extinción del ser, la doctrina resultaba contraria a la adoración de las imágenes. Las religiones vinculadas a culturas con escritura tienen tendencia al menosprecio de la imagen, a la que consideran una fuente de «cosificación» y de idolatría. A sus ojos, la figura y la representación antropomórfica son un obstáculo para la auténtica vía de ascesis y sublimación. El arte budista inicial utilizaba solamente símbolos abstractos: el árbol de la vida (o el pilar y el eje, sus sustitutos iconográficos), la rueda (de la ley), las huellas sagradas de los pies buda. Por otro lado, las pequeñas comunidades de monjes, dedicados a la vida errante, no requerían de recintos de culto ni de monasterios donde alojarse. Sólo durante la estación de las lluvias buscaban un refugio estable. Muchos de los primeros monasterios fueron grutas, que se extendieron, a excepción de Japón, por toda Asia.

El primer recinto de culto budista fue la estupa, un tumbuló funerario dedicado a alojar, en un principio, las reliquias de Buda o de algún monje especialmente venerado. Esta construcción es muy simple, consiste fundamentalmente en un cuerpo semiesférico que encierra el cuerpo místico sagrado. El emperador Ashoka es considerado su máximo promotor en la antigüedad por el hecho de haber dado la orden de construir ochenta y cuatro mil estupas (ochenta y cuatro es un número mágico) en toda la India con el objetivo de difundir el budismo (y, de paso, afianzar su imperio terrenal auxiliándolo con esta garantía y legitimidad espiritual). Por supuesto, las reliquias no daban para tanto. Y por este motivo, las estupas pasaron a alojar también otros objetos susceptibles de transformarse en cuerpos místicos. Objetos que habían pertenecido a Siddharta o a un santo, como una escudilla, sutras y otras escrituras sagradas, o figurillas de arte religioso. La estupa, por consiguiente, puede pensarse como una especie de envolatorio que recubre un núcleo sacro, como un caliz sagrado puesto del

\textsuperscript{503} Véase el apartado 4.4., «Primer viaje a Japón: mayo de 1963».
revés. Las cenizas, los objetos místicos, las escrituras sagradas, son el resto de algo santo que ya partió de este mundo. Incluso las hay que no contienen más que ese hueco de lo sagrado, sin nada en su interior.\textsuperscript{504} Los creyentes acuden en peregrinación a los lugares que cuentan con estupas (en China y Japón se convertirán en pagodas) y las recorren rodeándolas en el sentido del movimiento del sol. Constituyen el elemento de culto más universal en todo el orbe budista. A su lado, los templos y santuarios son secundarios en importancia y en poder de llamado a los creyentes. Cuando, por fin, éstos últimos alcancen renombre, la estupa podrá finalmente ser desplazada al exterior de los mismos, en calidad de anexo.

Ya hemos dicho que el budismo primitivo rechaza las imágenes, pero, con el correr del tiempo, y bajo el impulso del mahayana, éstas se vuelven a abrir paso en este universo moral tan severamente ascético y desnudo. La representación más importante es la de Buda, siempre en estado profundo de meditación, en el nirvana. Su aspecto y postura, al corresponder a una persona tan sagrada, son solemnes y distanciados. Está más allá del mundo del samsara. No lleva joyas y sus ropas son sencillas, una señal de la vida ascética. Los ojos están semicerrados, su mirada, más allá de nosotros, se dirige al interior. No ve, contempla. Su pelo es corto, o con pequeños rizos enroscados hacia la derecha, y tiene una urna entre los ojos de la que emana una luz sobrenatural. Esto último ha sido señalado en nuestro comentario anterior del Sutra del Loto (4.9., «El Sutra del Loto (segunda referencia de Lacan)»): «Y entonces un rayo de luz surgió del círculo de pelo entre las cejas del Bhagavant. Y él en la región oriental se difundió por los diez y ocho mil Mundos de los Budas.»\textsuperscript{505} Como se aprecia en este pasaje, el urna de la figuras de Buda, un extraño círculo de pelo, no se debe confundir con el «tercer ojo» de la tradición hindú y tántrica. La diferencia de nombre señala la distinción entre estos dos elementos iconográficos.\textsuperscript{506}

Las figuras del bodhisattva harán su aparición con la expansión del mahayana. Se diferenciarán de las del Buda porque representan figuras más humanas, menos rígidas y contenidas. Su ropaje es más ornamental, lleva ricos vestidos y joyas, su postura también es más terrenal, no tan hierática. Los artistas se permiten una mayor

\textsuperscript{504} Lo cual nos evoca el sepulcro vacío de Cristo. Ya hemos hecho mención de la importancia de la desaparición del cuerpo en nuestro comentario del Sutra del Loto (4.9., «El Sutra del Loto (segunda referencia de Lacan)»).


libertad y, puesto que con el bodhisattva, a diferencia de con el Buda, no se trata de
plasmar una substancia sagrada, se autorizan a inspirarse en su experiencia humana
individual.

El arte budista, que, en sus comienzos, se había caracterizado por el rechazo de
la representación en imágenes, acabó sucumbiendo a una iconografía que, en algunos
casos, como en el tantrismo tibetano, alcanzó una elevadísima cota de complejidad y
exuberancia. Sin embargo, en el epígono de la fuerza creadora de esta religión, con el
arte surgido de la tradición zen en China y Japón, se produjo un retorno a la renuncia
inicial a las imágenes. El arte zen plasma la experiencia mística mediante círculos
abstractos y sílabas, también abstractas, como mu 無. El uso y abuso del ídolo había
tocado techo, se había vuelto rutinario y convencional, y el artista andaba ahora a la
búsqueda de una vía ascética de sensualidad menos populachera. El zen, en
concordancia con esta tendencia orientada a la abstracción, rechazaba la idea de las
fórmulas mágicas y populares, de los milagrosos bodhisattvas salvíficos y pregonaba de
nuevo el camino del esfuerzo personal. Se produce un renacimiento de la actitud crítica
inicial ante las cuestiones metafísicas. En resumen, en el arte budista asistimos a una
evolución que va, desde la imagen simbólica del inicio, pasando a través de un largo
recorrido histórico en que predominan las imágenes antropomórficas, al retorno final a
la abstracción, eso si, diferente a la del origen.

A partir del siglo XV el arte budista, perdida su fuerza original y creadora, toca
to su fin también en Japón. El budismo, por otro lado, deja de constituir, como hasta ese
momento, una red viaria capaz de mantener unido el dominio cultural budista asiático
bajo un mismo paraguas. India y China retoman a sus tradiciones nacionales y el
universo mahayana se fragmenta y se pierden los vínculos preciosos que mantenían
sujetas a sus unidades en un mismo lazo de mutua influencia e inspiración. Al budismo,
quizás, para su desgracia o para su esplendor, le falta la voluntad de dominio y
conquista del cristianismo y del islam.

4.10.3. La cuestión de la identidad sexual de los bodhisattvas

Han visto ustedes la estatua, su rostro, han visto esa expresión absolutamente impactante por el
hecho de que es imposible leer en ella si es toda para ustedes o permanece toda en el interior.507

507 Se trata del lugar extimo (una condensación de «intimo» y de «exterior») definido por Lacan. Esta
concepción rompe con la idea tradicional de un individuo pensado como una esfera cerrada con una
Entonces yo no sabía que era una Nyo i Rin, una Kwan ze non, pero hacía tiempo que había oído hablar de la Kwan yin. Pregunté, a propósito de estas estatuas, así como de otras –En fin, ¿es un hombre o una mujer?

Les ahorro los debates, los rodeos de lo que se desarrolló en torno a esta pregunta, que tiene todo su sentido en Japón, les repito, puesto que los Kwan ze non no están hechos todos de una forma unívoca. Y entonces lo que recogí tiene algo de encuesta, en fin, algo así como el informe Kinsey508 – tuve la certeza de que, para este muchacho cultivado, merimeriano, maupassantesco, así como para un gran número de sus camaradas a quienes hice interrogar, la cuestión de saber, ante una estatua de esta clase, si es macho o hembra, no se había planteado nunca.509

En el apartado 4.12., «La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon» tendremos ocasión de explicar el uso que hace Lacan de esta ambigüedad sexual característica de los bodhisattvas. En el Sutra del Loto hallamos un pasaje esclarecedor en relación a esta cuestión. En el capítulo XXIV, que versa sobre Avalokiteshvara, en un momento en que se hace referencia al paraíso del Buda Amithaba510 se dice:

Ahí no existen las mujeres,
ni tampoco la relación sexual:
los hijos auténticos del Victoriouso
son seres espontáneos,511 puros,
sentados en el interior de lotos.512

No se trata tan sólo de que la sexualidad deba estar ausente del paraíso, que la diferencia sexual deba ser abolida, en el sentido de superada por la ascesis, sino que, para rematar, el sexo neutro es el masculino y son por lo tanto las mujeres las que no tienen cabida en ese lugar supremo.513 El sexo femenino es el sexo diferente, el que introduce la alteridad, la diferencia sexual, y con ella, la turbación. Está el Uno (siempre masculino o neutro) y el Otro (que no es el Dos, tal como defendía Simone de

frontera que separa claramente su mundo interior de la realidad externa.

508 Alfred Charles Kinsey, autor del célebre Informe Kinsey. Documentada con un exhaustivo estudio que se apoya en un gran número de entrevistas personales, Kinsey afirma que la homosexualidad es demasiado frecuente para que pueda ser considerada una simple patología. Evidentemente, se trata de una ironía de Lacan, que apunta al absurdo de la pretensión de esclarecer los problemas del hombre y la realidad sexual mediante el método de la estadística y el interrogatorio.


510 Avalokiteshvara es una de las manifestaciones del Buda Amithaba.


512 Ibidem, p. 485.

513 En el apartado 4.12., «La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon» veremos que, a nuestro parecer, gran parte de las sabidurías, lo mismo que la filosofía, son manifestaciones de un mundo exclusivo, el cual se mantiene unido en virtud de un vínculo homosexual-fálico. Éste se constituye con la exclusión de las mujeres, de la sexualidad femenina y, en definitiva, de lo «hetero», de la heterosexualidad. La mujer, «una mujer», es el resto caído de la operación de unión que da origen a la polis.
Abordaremos este tema en el último apartado. Aquí sólo vamos a tratar, con la intención de que sirva de comentario previo, de lo que dice en relación a ello la argumentación budista.

Según ésta, ni en el caso de los budas ni tampoco en el de los bodhisattvas es posible hablar de identidad sexual. Los budas y los bodhisattvas, en su calidad de seres sagrados, alcanzada ya la distancia que los aleja del mundo del samsara, han dejado atrás todo vínculo con la sexualidad o con la identidad sexual, propia únicamente de la existencia en los mundos de dolor y sufrimiento. Por eso resulta improcedente y absurdo hablar de bodhisattvas mujeres. Estos seres santos carecen de sexo, son neutros e ignoran la posición de «-falo» propia de la mujer, el representante de la alteridad. En otras palabras, la «extrañeza» y la «extranjeridad» es abolida.

Si se da el caso de encontrarnos con que el bodhisattva Kanzeon (Kanyuin o Avalokiteshvara) ha sido representado mediante una figura femenina, ello se debe a que el ser sagrado ha adoptado la forma más apropiada al contexto de ayuda al que es solicitado. Cuando lo encontramos sosteniendo un niño, por ejemplo, no significa ni hay que deducir de ello que sea su hijo, como si se tratara de la virgen maría o una diosa madre. Es cierto, sin embargo, que estas figuras andróginas, en las que un ligero bigote sirve a menudo de contrapeso para restaurar el equilibrio que unas curvas y redondeces, demasiado acusadas como para no delatar su inspiración en el cuerpo de la mujer, han hecho que se tambaleara, fueron suplantadas en algunas tradiciones por verdaderas representaciones de figuras con identidad femenina.

Al igual que había sucedido con las imágenes proscritas del inicio del movimiento budista, se produjo una revuelta sensual en el contexto de una cultura demasiado exigente en cuanto a sus ideales ascéticos. La representación de la figura femenina puede interpretarse como el resurgimiento de la sexualidad. En el trasfondo hallamos el mito de la Diosa madre original, que tantas culturas oprimen, y que en la tradición india aparecía como Shakti, la esposa de Shiva. Lacan hace un comentario de ello en su seminario: «La Santidad, con S mayúscula, casi la más central en el acceso a la Belleza, se encuentra encarnada en una forma femenina de la divinidad que se ha llegado a

---

514 Le deuxième sexe, título emblemático de la obra publicada por esta autora en 1949.
516 Este es el caso de las estatuas del templo de Sanjûsangendô. Véase el apartado 4.5.2.3.1., «Sanjûsangendô 三十三間堂».
517 Las imágenes maternas, como la virgen, madre de dios, constituyen también una manera sutil de negar la realidad de la mujer.
identificar en el origen nada más y nada menos que con la reaparición de la Shakti india, principio femenino del mundo, con el alma del mundo». \(^{518}\) Tras un largo periodo de escamoteo, reaparece de nuevo la pareja sexual originaria, el dualismo del inicio.

Esta tendencia sólo tuvo efecto en las sectas tántricas esotéricas, especialmente las lamaístas, aunque el esoterismo es importante también en la escuela Shingon japonesa. En conclusión, podemos decir que, de no mediar este trasfondo hindú y mitológico anterior al budismo, los bodhisattvas carecen de identidad sexual. Se presentan como seres asexuales o con una sexualidad neutra, que es la masculina (se borra a la mujer). Por este motivo los interlocutores japoneses no pueden responderle a Lacan.

Recordemos que los dioses, \(^{519}\) en cambio, a diferencia de los budas y los bodhissatvas, sí poseen una identidad sexual. Ellos pertenecen al samsara, al círculo de mundos donde reina la sexualidad, el apego y la apetencia, aunque, en su caso, hayan encarnado de forma transitoria en el único mundo donde reina la felicidad, desgraciadamente efímera. Lacan cuestionará la pretensión de estas vías tradicionales de constituir métodos o prácticas que permitan escapar (sanar) del mundo del sufrimiento. Sospechosamente, siempre exigen un tachón de la diferencia sexual.

4.10.4. Bidimensionalidad y tridimensionalidad

A diferencia de la representación plástica, que es tridimensional, el texto es bidimensional. Ya hemos tenido ocasión de comentar con anterioridad el hecho de que el sutra sagrado, que tenía su origen en las palabras dichas por el buda vivo, podía convertirse en el cuerpo místico del fundador de la nueva religión. Desaparecido el maestro, los discípulos conservan su mensaje en la memoria. Mediante esta operación, se identifican místicamente con el «despierto», cuya tumba, igual que la de Jesucristo, el hijo encarnado, resta vacía. Ahora bien, el ser humano no soporta sin grandes dificultades, y posiblemente tampoco sea una meta al alcance de todo el mundo, la falta de la representación tridimensional, la abstracción llevada al límite. Las imágenes «realistas» nos devuelven la dimensión tercera y, gracias a ello, nos acercan los


\(^{519}\) Uno de los componentes de la tríada de los asuras, hombres y dioses de las Upanishad comentada en el apartado 3.2.4., «Lacan, Eliot y las Upanishad» y en el apartado relativo a la introducción del budismo, 4.6.2.1., «El cosmos, el samsara y el karma». 307
conceptos abstractos a una realidad semejante a la de nuestra cotidianeidad, que es concreta y tridimensional.

Las primeras representaciones de Buda eran simbólicas (abstractas): las huellas de sus pies, un pilar, el árbol del despertar, la rueda de la doctrina. Tras este primer tiempo inicial, se prefiere la representación en figuras antropomórficas similares a nuestro perfil corporal, tal como éste se refleja en el espejo. Hemos visto como el arte zen da inicio a un movimiento de retorno al rechazo inicial de las imágenes, consideradas despectivamente de seductoras y engañosas. Las vías de ascesis –una excepción es el tantrismo– dan preferencia a la contemplación sin imágenes. De no hacerlo, la práctica se desliza rápidamente hacia los rituales populares y favorece la creencia en salvaciones y curas milagrosas y mágicas (una devoción propia de los débiles y los enfermos). En otros capítulos hemos hecho mención de la geometría llamada de los cuerpos blandos, la topología, que, precisamente, y a diferencia de la geometría euclidiana, permite una escritura geométrica sin tercera dimensión.

Para terminar, nos gustaría anudar aquí esta tradición propia de la estética del zen con la tradición poética y la tradición pictórica japonesa, las cuales nos invitan a trascender la forma y el color (la imagen). El primer texto, obra del poeta Makoto Ooka, reproduce una conversación sostenida por los poetas Fujiwara no Teika (1162-1241) y Fujiwara no Shunzei (1114-1204). El primero, que es hijo del segundo poeta citado, escribió durante el último período de la época Heian y el primero de la época Kamakura, un momento histórico en el que la influencia del zen se intensifica:

This view embodies the anti-vulgarism of Japanese poetry. It explains why Japanese poetry as a whole, seemingly so full of flourishes and elegant elements, has persisted in its single-minded pursuit of cold, desolate mental states. It reveals the asceticism behind the poetic opposition to vulgarity.

The Japanese poets’ pursuit of a color that physically “seeps” into things may have the same root as their unwillingness to be satisfied with the merely visual aspects of color.

Shinkei’s Sasamegoto (Trivia) records a conversation between Teika and his father, Shunzei. It is an episode probably retold from Teika’s so-called forged documents, which are nevertheless considered to be of extraordinary importance.

Teika told his father that his (Teika’s) poetry had been widely praised as gentle and elegant up through his thirties, but in his forties it was seen as bony, insufficiently refined. This had caused his fame to wane. How should he train himself?

Shunzei answered, “You did well to think things through this far and ask me this question. There’s no cause to lament.

“In spite of myself, my style is flesh alone. But you very naturally get to the bones in your poetry. I envy your poetry a great deal… To get to the bones of the matter is the supreme concern.”

El filósofo Toshihiki Izutsu, en una obra cuya versión al castellano apareció en el año 2009, *Hacia una filosofía del budismo zen*, reflexiona en el último capítulo, titulado «La eliminación del color en el arte del Extremo Oriente» acerca de la pintura sumi-é. La elección del blanco y negro de las aguadas de tinta no se debe, nos explica Izutsu, a una orientación del espíritu desdeñosa con los colores. Da diversos ejemplos de cómo los japoneses tienen una sensibilidad muy cuidada y atenta al placer que éstos aportan. Según el filósofo, la elección de los matices del negro para dar expresión a toda la paleta cromática está animada por el deseo de ir más allá de ese placer, por la búsqueda de una ganancia todavía mayor de goce estético. No se trata de la manifestación de una actitud negativa hacia los colores, sino de una renuncia positiva de los mismos. El concepto chino de *li* (*ri* 理, en japonés) corresponde a esa «estructura ósea» de las cosas que trasciende la superficie de formas y colores:

La sensación del color es la forma más primitiva de nuestra cognición de las cosas exteriores. A los ojos del artista o del filósofo del Extremo Oriente, el color representa la superficie de la naturaleza. Para quien desee atravesar los velos de la exterioridad física de las cosas y concentrar su mente sobre el eterno *li* que existe en su interior así como en su propia mente, la fascinación por el color es un serio obstáculo para la percepción de la naturaleza más íntima de las cosas y para la realización de la propia unidad originaria con todas las cosas en la capa más profunda de la vida espiritual.521

El poeta y el filósofo hacen referencia a ese objeto invisible que ocupa, en uno y otro caso, el lugar de causa de una ganancia artística de goce.

4.11. La mirada, placer y dominio.

Entre la mirada que nos escudriña y la mirada que se sustrae, algunas transiciones sutiles enturbian las teorías. Es, en primer lugar, porque esta mirada, por su movilidad, sigue siendo irreductible a todo espacio geométrico.  

La última gran división del seminario X, de seguir el modo de repartición de las sesiones establecido por Jacques-Alain Miller, corresponde a «las cinco formas del objeto $a$ minúscula».\footnote{Título de este último apartado del libro.} En uno de sus párrafos iniciales, el psicoanalista francés indica el lugar que corresponde a este objeto. Como se verá, no se trata de un lugar situado en el campo objetivo de la realidad exterior al sujeto:

En el punto en que nos hallamos, o sea, retomando nuestro impulso tras una larga interrupción, necesitamos motivar nuevamente aquello de lo que nos ocupamos este año, o sea, el lugar sutil, el lugar que tratamos de circunscribir y de definir, aquel lugar nunca advertido hasta ahora en todo lo que podemos llamar su iradiación ultrasubjetiva,\footnote{Es decir, radicalmente distinto al objeto racional o de conocimiento objetivo de la ciencia. Lacan lo llama «ultrasubjetivo» no porque sea subjetivo (en tanto opuesto ideológico de lo objetivo), sino porque es correlativo a lo más íntimo del sujeto.} el lugar central de la función pura del deseo, por así decir –lugar en el que les demuestro cómo se forma $a$, el objeto de los objetos.»\footnote{LACAN, Jacques. Seminario X. La angustia. Op. cit., p. 232. Los subrayados son responsabilidad de la autora de este estudio. El «objeto de los objetos» no es el objeto de la realidad objetiva sino el objeto objetal. Con este neologismo, el psicoanalista francés trata de acentuar lo que diferencia este objeto del resto de los objetos corrientes.}

Ya hemos dicho que con este término Lacan establece la existencia de un objeto que no es como los otros, los objetos del espacio de la realidad ordinaria. Estos últimos son nombrables, contables y visibles. El objeto $a$, en cambio, es innombrable, invisible y, en ningún caso, una unidad contable. El hecho de ocupar un lugar que lo deja al margen de la posibilidad de la nominación y de la percepción nos obliga a detectarlo por sus efectos, como, por ejemplo, por la aparición del fenómeno de angustia. Otra característica del objeto $a$ es que se trata de un objeto parcial, es decir, incompleto. Y no hay un solo objeto $a$, sino varios: el seno, las heces, el falo, la mirada, la voz. Su existencia objetal, de trozo caduco, desprendido, supone un momento de corte en un lugar privilegiado. Ese lugar no cualquiera corresponde a los orificios del cuerpo: la boca, el ano, los ojos, los oídos. En este seminario, Lacan se muestra autocrítico con su enseñanza anterior y afirma que, hasta este momento, ha cometido el error de haber exagerado incautamente la importancia del deseo, que comunmente es entendido como la tendencia que nos obliga a correr en pos del objeto deseable. Ahora dirá que solamente es por efecto de un espejismo que llegamos a creer que el objeto de deseo existe ante nosotros. A esta altura de su enseñanza se le ha hecho evidente el estatuto de trampa y de señuelo del objeto deseable. En adelante, ubicará el lugar del deseo, el lugar
del objeto \( a \), a espaldas del sujeto. Desde allí, a modo del viento que, desde la popa, hincha la vela y empuja la barca hacia delante, impulsa nuestra actividad.

4.11.1. Practicas de circuncisión. La tripa causal

En el capítulo XVI Lacan hace mención de los ritos de circuncisión, una práctica de corte simbólico que opera simbólicamente sobre un pedazo de cuerpo. Estas prácticas no se limitan al prepucio; para destacar la amplitud de su horizonte, el psicoanalista francés menciona los rituales de «apertura de los ojos» o de «apertura de los labios» de algunas tradiciones. El resto vivo desprendido simbólicamente (en ningún caso se trata de una mutilación real) constituye este residuo objetal que no va a poder ser nombrado, ni visto, ni contabilizado. El objeto del don sacrificial en la celebración de estos ritos es algo que concierne de manera íntima al cuerpo propio, no es algo que se resuelva con la ofrenda de bienes ajenos al mismo.\(^{526}\) Por su carácter irreductible a la razón o al lenguaje, y por su íntima vinculación con el organismo, Lacan se autoriza a designarlo como «trapa». Esta palabra evoca, por el hecho de formar parte de nuestros órganos internos y de escapar al campo de la percepción, ese lugar de intimidad con nosotros mismos que el psicoanalista francés ha calificado de «ultrasubjetivo». Una intimidad que es, al mismo tiempo, una extimidad: es algo nuestro y, al mismo tiempo, algo ajeno.\(^{527}\) Esa «trapa» faltante se transformará, no en meta, sino en causa del deseo. En otras palabras, la «trapa» faltante no es lo deseable, sino lo que está en el origen de la experiencia del deseo. A través de un comentario de la obra de Édouard Dhorme,\(^{528}\) Lacan menciona algunas referencias bíblicas a la circuncisión:

Sólo recuerdo aquí este punto para indicarles que se trata, ciertamente, de cierta relación permanente con un objeto perdido en cuanto tal. Este objeto \( a \) en tanto que cortado presentifica una relación esencial con la separación en cuanto tal. El pasaje citado no es único en la Biblia, pero ilustra con su paradoja extrema qué está en juego cada vez que allí se emplean los


\(^{527}\) El ejemplo más evidente de esta naturaleza «amboceptora» del objeto \( a \) lo constituye el órgano que envuelve al embrión, el cual se convierte en las caducas para la madre (parecía formar parte de su cuerpo, pero se desprende con el niño) y en la placenta para el niño (parecía parte del niño, pero lo pierde al nacer como si de un objeto externo se tratara). Ambos pierden el órgano que, por un tiempo, parecía mantenerlos unidos.

términos circunciso e incircunciso. Se trata de algo que no está, ni mucho menos, localizado en ese pequeño pedazo de carne que es objeto del rito. Incircunciso de labios, incircunciso de corazón, todas esas expresiones, que son numerosas a lo largo del texto, que son en él casi comunes y corrientes, destacan que la separación esencial respecto de una cierta parte del cuerpo, cierto apéndice, se convierte en simbólica de una relación fundamental con el cuerpo propio para el sujeto en adelante alienado.529

Varios son los comentarios que suscita este pasaje. En primer lugar, la necesidad de cierta experiencia de «corte» para que el sujeto se inscriba, se «aliene» en el lazo cultural. En segundo lugar, la presencia de una paradoja extrema, un verdadero quebradero de cabeza para los traductores. Lacan está haciendo referencia a un pasaje paradójico de Jeremías, párrafos 24 y 25 del capítulo IX: «Castigaré a todo circunciso en su prepucio.» El psicoanalista francés nos señala que este enunciado no es comprensible a primera vista. Y tiene razón, no vemos cómo se podría castigar a alguien que ya cumple, por lo menos en apariencia, con la ley de la circuncisión y de la ofrenda sacrificial. A menos que entendamos ese corte, no en su materialidad física, sino simbólica. El ritual material, si no se acompaña de una transformación del sujeto, pierde el sentido que lo engendró.

El narcisismo es hostil a la cultura, los individuos son como planetas aislados. Para llegar a formar parte del espacio social común, es necesario inscribirse como sujeto de una falta que jamás podrá ser colmada. Todos los miembros que integran la cultura comparten esa naturaleza de sujetos de una falta. Únicamente algunas variantes culturales, como el antiguo egipcio y los hebreos, han materializado este pasaje con un ritual material de circuncisión en el prepucio. Es preciso recordar aquí que tampoco el término freudiano de «castración» ha tenido nunca el significado de acto real y material.530

Por consiguiente, la circuncisión sólo es efectiva en tanto ya ha operado realmente el corte simbólico, no el ritual banalizado. De ahí el contenido paradójico de este pasaje del profeta Jeremías, el cual, según Lacan, «desde siempre ha planteado algunas dificultades a los traductores». Continúa el psicoanalista francés: «porque el texto hebreo se traduciría – Castigaré a todo circunciso en su prepucio.» Término paradójico al que los traductores, incluso de los últimos y uno de los mejores, Édouard

529 Ibídem, p. 231. El subrayado es responsabilidad de la autora de este estudio.
530 Lacan hace una crítica de esta terminología freudiana: «Este corte, lo llamamos impropiamente castración, pues lo que funciona es una imagen de eviración.» Ibídem, p. 256. Impropiamente, porque la castración hay que entenderla como un ineludible desfallecimiento de la función del órgano masculino en el momento del goce máximo. Este «defecto fundamental» del orgasmo, el cual recibe el nombre significativo de «pequeña muerte» y que no deja de estar teñido, en muchas ocasiones, de angustia, aparece como un fantasma de mutilación.
Dhorme, han tratado de darle la vuelta con la fórmula –*Obraré con severidad contra todo circunciso al modo del incircunciso.*» Quisiéramos hacer un inciso y destacar, en este momento de la exposición, que el campo del deseo se relaciona particularmente con el campo del *haber*. Hay algo que *falta*, y que falta en el propio cuerpo, aunque no se trate de una carencia visible (se trata de una cuestión de «haberes y deberes»), no de «ser o no ser», error por el que se desliza Hamlet). Eso que falta no va a ser significantizable ni imaginizable. Finalmente, otro aspecto a remarcar es que el horizonte de la «castración» se amplía: junto a la mención del circunciso clásico –el circunciso del prepucio (que afecta al órgano sexual masculino)–, el texto habla del circunciso de corazón, o del circunciso de labios.

4.11.2. Exuberancia de lo superfluo y crítica a la moral de la utilidad


---

531 Ibídem, p. 231.
532 Del griego, “sin cabeza”.
533 Georges Bataille es antropólogo y escritor; Roger Caillois, sociólogo, crítico literario y escritor; Michel Leiris, etnólogo y escritor; finalmente, André Masson fue un pintor cercano al surrealismo y al expresionismo abstracto.
534 Otro de los participantes de esta curiosa e inquietante sociedad fue Tarô Okamoto (1911-1996), pintor y escultor japonés de obras de vanguardia. También fue escritor. Estudió en París en los años treinta y desde entonces permaneció siempre muy interesado en lo oculto y misterioso, ejerciendo una influencia muy importante en los movimientos artísticos japoneses.
metáforas en las que ese objeto se ve envuelto.”536 Bataille se interesa por la economía de lo «superfluo», esa parte que el totalitarismo de la homogeneidad no puede dejar de producir incesantemente como residuo, desecho o parte maldita y destinada al sacrificio:

Fuera de lo sagrado en sentido estricto, que constituye el dominio común de la religión o de la magia, el mundo heterogéneo comprende el conjunto de los resultados del gasto improductivo (las mismas cosas sagradas forman parte de este conjunto). Vale decir: todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente. Son los productos excretorios del cuerpo humano y algunos materiales análogos (basuras, gusanos, etc.); las partes del cuerpo, las personas, las palabras o los actos que tienen un valor erótico sugestivo; los diversos procesos inconscientes como los sueños y las neurosis; los numerosos elementos o formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma (locos, agitadores, poetas, etc.).537

Es muy probable que Lacan haya tomado de Bataille su concepción de un residuo, el objeto a, no asimilable por el significante. Otro ensayista muy citado también por el psicoanalista francés es Roger Caillois,538 autor de unos valientes y arriesgados estudios destinados a estimular la interrogación transversal e interdisciplinaria. En Medusa y Cia, publicado en 1960, podemos leer:

La oposición de lo necesario y lo suntuario parece aquí decisiva. Estamos persuadidos de que lo que no sirve para nada no debe tener fuerza determinante. Lo inútil es inadmisible. En otros términos, todo lo que es superfluo parece a priori inexplicable.

Lo confieso: es aquí, en mi opinión, donde hace estragos lo que yo llamaría el antropomorfismo profundo. Se quiere a toda costa evitar hablar de arte, de belleza, de heráldicas o de cuadros a propósito de las alas de las mariposas, porque son esas palabras que no tienen sentido más que para la sensibilidad o para la historia humanas, y poco importa que quien decida expresarse en esos términos tenga el mayor cuidado en subrayar diferencias y contrastes. Para evitar las palabras en entredicho parece comúnmente preferible erigir en absoluto el criterio de utilidad, es decir, de supervivencia en una naturaleza donde, no obstante, si cesamos de proyectar sobre el resto de la biología las reacciones privativas del hombre, es de absoluta evidencia que impere un enorme despilfarro, y donde no hay nada, absolutamente nada, que no indique que una especie de dispensio fastuoso, sin

---

538 Escribe Lacan: «Todos aquellos, especialmente los místicos, que se aferraron a lo que podría llamar el realismo del deseo, y para quienes toda tentativa de alcanzar lo esencial debe superar aquello que se atrae en una apariencia que nunca es concebida sino como apariencia visual, nos han puesto ya sobre la pista de algo cuyo testimonio se encuentra también en toda clase de fenómenos naturales, a saber, las apariencias llamadas miméticas, que se manifiestan en la escala animal exactamente en el mismo punto donde aparece el ojo. En los insectos –a propósito de los cuales puede sorprendernos, por qué no, que tengan un par de ojos como los nuestros– vemos surgir la existencia de una doble mancha cuyo efecto es fascinar al otro, predator o no. Y los fisiólogos, ya sean evolucionistas o no, se rompen la cabeza preguntándose qué puede condicionar su aparición.» LACAN, Jacques. Seminario X. La angustia. Op. cit., p. 260-261. Esta cita hace alusión, sin duda, a la obra de Roger Caillois, aunque no se hace mención explícita de su autoría. Los subrayados son responsabilidad de la autora de este estudio.
finalidad inteligible, no sea una regla más amplia y más obedecida que el estricto interés vital, que el imperativo de conservación de la especie.

El hombre, pues, sigue convencido de que la naturaleza no hace nada en vano. Casi todo en ella le sugiere lo contrario, pero no por eso se debilita su creencia, si no en el mejor, en el más económico de los mundos posibles.539

Como vemos, Caillois cuestiona la ideología universal y ahistórica de la primacía de la ley de la intención y de la razón económica (no todo se rige por el principio de la finalidad y del provecho). Pone en duda, también, el fundamento de una moral que prohíbe el despilfarro y para la cual, lo que no resulta útil, nada vale. Esta comprensión antropomórfica de la naturaleza ha de tener una genealogía. La visión sesgada del motivo de la existencia de las cosas que la caracteriza se habría fijado subrepticiamente en algún momento histórico, y conformado, desde entonces, un prejuicio que enturbia nuestro modo de comprender la realidad.

Bien al contrario, en apariencia, de nuestros anhelos, hay muchas cosas cuya existencia no responde en absoluto a una utilidad que convenga a la construcción de un todo armónico y homogéneo. En todo caso, la ley de la homogeneidad, una ideología favorable a los totalitarismos, trata de imponer su ideal. Lo superfluo es una molestia.540 Modas, bienes suntuarios, artes plásticas, artes literarias, cenas de lujo y vacaciones en lugares lejanos, constituyen un muestrario de la presencia de lo gratuito en la vida humana. La diversidad de las especies, las colas exuberantes de los pavos reales, el cromatismo de las alas de las mariposas o el mosaico de flores constituyen otro rico escaparate, en este caso, de la polícroma sinfonía sin sentido de la naturaleza. El problema radica en el hecho de que el mercado del capital trata de apoderarse


540 Como ejemplo de expresión de la necesidad de una ética diferente, que defienda el valor de lo inútil, contamos con las siguientes palabras del novelista francés Philippe Forest, aparecidas en una novela que transcurre, en parte, en Japón y que tiene la peculiaridad de trazar un recorrido personal por la literatura japonesa: «Sin embargo, un deseo persiste en el corazón, el pobre corazón de los hombres. Reclama que la larga historia de una vida no sea abandonada al silencio. La novela, que responde a este deseo, lleva diversos tipos de nombres. En japonés tiene por lo menos dos. Monogatari, el más antiguo, significa «cosa contada». El más moderno es shôsetsu. De los dos caracteres chinos que forman el término, el segundo designa «palabra», mientras que el primero indica «pequeño», es decir, insignificancia. Shôsetsu recuerda – al menos para mí – que la novela es una expresión de la nada, una expresión inútil, una palabra que sale del corazón de los hombres y que no ofrece consuelo por mucho tiempo, sólo un suspiro.». FOREST, Philippe. Sarinagara. Trad. de Güido Sender. Barcelona: Sahalin, 2009, p.103.
continuamente de esa «gratuidad», que se satisface a sí misma, para convertirla en un ansiado «objeto» de consumo.

En Medusa y Cia Roger Callois ofrece una explicación interesante acerca del contenido de los productos de la imaginación. Por ejemplo, se repite en distintas culturas una misma evocación de la mantis religiosa como animal particularmente inquietante.\(^{541}\) Este insecto tiene la peculiar costumbre de comerse al macho casi durante el mismo transcurso de la copulación. Se trata, sin duda, de un insecto caníbal (aunque este es un calificativo humano, el cual se desprende de una memoria moral). Dejarse seducir por una «hembra terrible» semejante, emblema para la imaginación de la **femme fatale**, implica sufrir la experiencia de ser engullido vivo. Callois comenta distintas fantasías en todas las cuales aparece una mujer habitada por un deseo cruel y voraz, y da sobre ello diversos ejemplos procedentes de mitos y cuentos del folklore universal. Lo que nos interesa constatar aquí es el hecho de que una **conducta caníbal** propia de una realidad instintiva y circunscrita al mundo natural de los seres vivos, la cual, a excepción de algún caso espeluznante y esporádico de perversión, no se manifiesta en la realidad humana, logra, sin embargo, una **traducción** en nuestra imaginación. La fantasía a la que da origen **calca** la conducta a la que sustituye. Es decir, nuestros fantasmas no son totalmente libres. Su construcción está determinada por la realidad de un instinto que ha sido anulado por la cultura.\(^{542}\) En el caso de la fantasía que comentamos, la imaginación asociaría el placer sexual con el goce de la devoración:

Es necesario admitir una diferencia decisiva, que no tiene, por otra parte, nada de oscura ni dudosa. Hace mucho tiempo que así se reconoce: el mundo de los insectos es el de los instintos, el de las conductas mecánicas e inevitables; el mundo del hombre, el de la imaginación y, por consiguiente, el de la libertad, es decir un mundo donde el individuo ha conquistado el poder de negarse a obedecer en el acto y ciegamente a la sugestión orgánica. El instinto no obra en él ya más que por imagen interpuesta. Ciertamente una imagen de esa especie, tan cargada de fuerza, no está desprovista de eficacia: fascina, se ha dicho, como “una alucinación naciente”. Pero al fin, **no es más que una imagen, una representación exterior, que es posible rechazar, modificar, ahuyentar. Por despótica que parezca, permite al menos la duda, si no el pensamiento, aunque se trate de un pensamiento todavía aterrorizado y esclavo. Lo que era mecanismo absoluto, inmediato, no es ya más que impulso o idea fija, reminiscencia o fantasma.**\(^{543}\)

\(^{541}\) Este ejemplo es citado también por Lacan en el primer capítulo del seminario de la angustia.

\(^{542}\) Un texto original irremediablemente perdido e irrecuperable. Los sujetos hablantes vivimos, por consiguiente, en un mundo de copias, de traducción, de escena. Hay una llave que no es necesario buscar porque no existe. Para decirlo en otras palabras, **hay llave para acceder al origen, pero no existe.** Del mismo modo, **hay brujas y duendes, pero no existen.**

El sociólogo recalca la fijeza del instinto. Al revés del animal, el hombre dispone de un mayor grado de libertad. Hay algo que limita el instinto y su exigencia imperiosa. A continuación, vamos a ver que se trata, como ya hemos apuntado más arriba, de un corte significante (un filo de cuchillo), que tiene la virtud de alienar el sujeto en la cultura. Ahora bien, las realidades instintivas, según Cailllois, se nos aparecen de nuevo en imágenes de la fantasía. Éstas, por fortuna, aunque a veces nos arrastran a una acción descontrolada, usualmente se conforman con teñir el color de nuestro entorno con su guión pasional inaceptable. De manera que es posible poner un freno al impulso. Lo logramos cuando somos capaces de discernir entre realidad y fantasía imaginada (Freud descubre que las fantasías fundamentales son inconscientes y que solamente las conocemos por sus efectos). Constituyen un resto del perdido pasado instintivo del hombre y, por este motivo, siempre resultan inquietantes. Su intensidad y su extrañeza nos angustian.

4.11.3. La disección anatómica y el corte significante

Freud nos dice –la anatomía es el destino. Como ustedes saben, he llegado a alzarme en determinados momentos contra esta fórmula por lo que puede tener de incompleta. Se convierte en verdadera si damos al término anatomía su sentido estricto y, por así decir, etimológico, que pone de relieve la ana-tomía, la función del corte. Todo lo que conocemos de la anatomía está ligado, en efecto, a la disección. El destino, o sea, la relación del hombre con esa función llamada deseo, sólo se anima plenamente en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio, ese corte que es el lugar de los momentos electivos de su funcionamiento.

La separación fundamental –no separación, sino partición en el interior–, he aquí lo que está inscrito desde el origen, y desde el nivel de la pulsión oral, en aquello que será la estructuración del deseo.545

El deseo, nos dice Lacan, guarda relación con el hecho de que, en ciertos momentos electivos del funcionamiento del cuerpo, tiene lugar un corte que separa un órgano del resto del organismo. Ese corte y separación produce un efecto en el interior del organismo. La separación se produce en lugares privilegiados, lugares de borde, llamados por Freud zonas erógenas (corresponden a los orificios del cuerpo): la boca, los ojos, los oídos, el ano. Son lugares de relación con el otro. Se trata de un corte significante, resultado de la operación de inscripción del sujeto humano (el sujeto biológico mítico) en el Otro de la cultura. Al inscribirse como sujeto, se opera ese corte

544 Salvador Dalí, por ejemplo, realizó algunas creaciones en las que aparecía la mantis devoradora.
que cede un resto. Roger Caillois lo explica muy bien diciendo que las funciones instintivas de los seres vivos están encarnadas en órganos pegados al cuerpo. Por ejemplo, las aves, para cumplir la función de volar, tienen un órgano, las alas, que forma parte de su cuerpo sin que entre éste y el resto del organismo exista una discontinuidad (que es propia del significante). Los hombres, en cambio, debido a la intervención de un corte significante (un cuchillo que tiene que ver con la palabra y el lenguaje) pierden esa continuidad propia del órgano natural, pero, en sustitución del mismo, y gracias al hecho de su misma pérdida, son capaces de desarrollar un *instrumento* que les sirve para la realización de funciones siempre capaces de multiplicación y diversificación:

Su política [la del hombre] consiste, pues, en evitar las soluciones orgánicas, que modifican el cuerpo, puesto que tienen el defecto de ser fijas e incompatibles entre sí. El hombre *se fabrica soluciones externas* y, en consecuencia, apropiadas para una infinitud de combinaciones. Este principio es general. La langosta “escoge” el blindaje, el pájaro las alas. Pero no hay crustáceos voladores, ni pájaros con caparazón, mientras que, para el hombre, la construcción de un avión acorazado –una fortaleza volante– no representa más que una dificultad a superar, una relación nueva a establecer entre el peso aumentado de una máquina y la potencia del motor que la propulsa.546

Tal como se nos explica en este párrafo, tiene que producirse una separtición. Es lo que algunos rituales de iniciación muestran como *segundo nacimiento* (el nacimiento *cultural* propio de la responsabilidad de la edad adulta) y como necesidad de sacrificio de una parte del propio cuerpo durante el mismo. La cultura, igual que el pensamiento, no es algo que se impone a la biología, o que emerge de ella. En el seno de la naturaleza viva, la cultura, el Otro, opera un corte (la cadena significante lleva en sí misma el corte y el intervalo) en algunos puntos privilegiados, transformando la función instintiva de un órgano (mítica en el caso del hombre) en un instrumento con capacidad simbólica.547 Hay que dar algo para poder usar el instrumento.548 A nosotros nos va a interesar qué es lo que ocurre con el órgano del ojo, uno de esos orificios del cuerpo (zonas erógenas) que se constituyen en lugares privilegiados.549

547 «Para protegerse del frío, el mamífero “inventa” el vellón; para protegerse de los agresores, el crustáceo “inventa” el caparazón y el molusco la concha. El hombre inventa el vestido y la armadura, que se pone y se quita alternativamente, según la necesidad, y que son la base de toda protección o fortificación.» Ibídem, p. 87.
548 Por ejemplo, hay que desistir de querer encarnar el falo (continuidad con el órgano, y con la madre), que es la tentativa inicial del niño, para ser capaces de dominarlo y usarlo (un corte y una discontinuidad se han hecho efectivos).
549 En este caso, el borde de los párpados o el contorno de la pupila del ojo, intensamente erotizados.
4.11.4. El órgano de la vista y la mirada

¡Ay, qué gran conmoción sintió mi mente al volverme a mirar a Beatriz y no poderla ver, estando en frente y cerca de ella, en el mundo feliz!550

Es momento de interrogarnos por la historia de santa Lucía, esta mártir cristiana de Siracusa que tomó la decisión de arrancarse los ojos con el fin de desengañar a un galán que se había prendado de ellos. La joven pensó que, al desprenderse del objeto \( a \), su figura perdería el encanto que para él poseía. Hay muchas reproducciones pictóricas de la santa, una de ellas la realizada por Francisco de Zurbarán, pintura que se encuentra en el Musée des Beaux-Arts de Chartres y que aparece en la edición Seuil-Paidós del seminario X de Lacan. Otra muy interesante es la santa Lucía de Francesco del Cossa, en la Galería Nacional de Arte de Washington. El fulgor agalmático –la joya preciosa– que el amante cree hallar en los ojos de la amada es un «espejismo» en su esencia. Fíjémonos, además, que él la ama por un objeto parcial, por sus bellos e irresistibles ojos. Por este motivo Lacan escribe la imagen especular como \( i(a) \), una imagen \( i \) que envuelve un objeto precioso, agalmático, el objeto \( a \).

4.11.4.1. Ocelos, cabezas de medusa, amuletos

¡Oh tú de brillo inmaculado, puro, sin mancha, oh tú cuyo Conocimiento no oscurecen las tinieblas, oh tú que posees el brillo del sol, oh tú cuyo brillo es cual llama de inextinguible fuego, tú resplandeces iluminando el universo!551

En los seres vivos se observa a menudo la presencia de ocelos. Éstos consisten en unas manchas permanentes o transitorias ubicadas en la superficie del organismo y cuentan con unas características precisas: una forma redonda, que puede consistir en un anillo

---

brillante rodeando un centro oscuro (como el aura de las figuras sagradas). La forma es inmóvil, fija. Funcionan como una mirada en ausencia del órgano del ojo. Intimidan, paralizan, adormecen y producen reacciones de temor y de pánico. Los efectos sobre aquel que cae bajo su espejo terrible son el sueño, la petrificación y el espanto. En la naturaleza son un medio de atrapar a las presas y de ahuyentar a los predadores. A menudo los ocelos están ocultos y sólo se manifiestan de manera repentina cuando se produce una situación de peligro o la proximidad de una presa incauta al círculo eficaz de su acción mágica. Lo importante a destacar aquí es que también en la naturaleza el objeto a mirada se nos aparece en un lugar desplazado respecto al órgano de la visión. Según Roger Caillois, si los ocelos intimidan, no es por el hecho de su parecido con los ojos; más bien ocurre lo contrario, si hay ojos que intimidan o hipnotizan, es por haber adoptado una semejanza con las formas, el estatismo y los juegos de luz y de sombra de los ocelos. En la naturaleza ese «órgano de la mirada» encarna en el cuerpo, una parte de la superficie del organismo vivo se hace semblante de mirada –para utilizar un término lacaniano, aunque en el momento del seminario X todavía no tiene categoría de concepto en el campo psicoanalítico.

Este signo de la naturaleza se traduce en significante en la imaginación humana. Un ejemplo de ello son las gorgonas, criaturas mitológicas cuyo ejemplar más temible es la medusa, un ser horripilante con serpientes en lugar de cabellos y con una mirada terrible que tiene el poder de petrificar de manera instantánea a todo aquel que osa desafiar el espejo de sus ojos. Muchos fueron los guerreros muertos en combate con ella hasta que la venció Perseo, hijo de Júpiter, el único que supo enfrentarla, no sólo con valentía, sino también con astucia. Para lograr el éxito en una empresa donde tantos habían fracasado, el héroe se armó de una espada bien afilada, un escudo pulido como un espejo y un artilugio de alas voladoras que, colocadas en los talones, le permitían desplazarse en el aire con gran rapidez. Su estrategia consistió en evitar en todo momento, y hasta el final del combate, la mirada fija de la medusa monstruosa. Con el fin de conocer, momento a momento, sus movimientos, se valió del escudo-espejo. La gorgona y las víboras que poblaban su cabeza, fatigadas por una larga y agotadora batalla que parecía no tener fin, sucumbieron a la fatiga y al sueño. Ese preciso momento fue aprovechado por el astuto Perseo para cortarle la cabeza.

En definitiva, como en el caso de la mantis religiosa, este mito nos ofrece un nuevo ejemplo de cómo el hombre recrea en la imaginación la realidad de una conducta instintiva animal. Queremos recordar aquí, de nuevo, el hecho de que, igual que ocurre
en el caso de los fantasmas de hembras devoradoras, se trata sólo de imágenes mentales. Sin embargo, con el poder de simulacros de esta índole se construye el dudoso imperio de hipnotizadores y sugestionadores de todo calibre. Perseo utilizó posteriormente la cabeza cortada de la medusa como arma para petrificar a sus enemigos. En palabras de Roger Caillois:

Para obedecer a esta llamada que pasma y a la que son dóciles incluso los insectos, [el hombre] concibe la idea de pintar ojos, círculos, máscaras, a la vez protectores y agresivos. El insecto, como de costumbre, los recibe de la especie y los lleva indelebles, tejidos en su organismo. El hombre provee de ellos sus armas, sus barcos, sus carros, sus casas. Se esfuerza con torpeza en invertir la situación. Elabora supersticiones complicadas para soslayar el obstáculo y amansar el encanto, para sustituir, también él, su fuerza desfalleciente por una potencia imaginaria, pero incommensurable, paralizadora, que no deja ningún recurso, precisamente por ser ilusoria, mágica, en una palabra, una invencible hipnosis.

Recapitulemos lo expuesto hasta aquí. Hay algo que en el hombre sufre una pérdida: el órgano (ojo) o un signo (la vista), útil a una única función. Se introduce un corte significante, una discontinuidad (propia del signo lingüístico), que opera como una separtición en el propio cuerpo. Esta discontinuidad tiene el efecto de introducir un desgarramiento y construir una anatomía de lenguaje. El órgano-carne, algunos órganos privilegiados, son sustituidos por el instrumento, capaz de sustituir lo Uno por lo Múltiple tras haber reducido el primero a Cero.

4.11.4. 2. El nacimiento de la luz

Si ahora no os dejo, el Espíritu Santo no podrá descender entre vosotros

Para que nazca la luz se hace necesario el paso por la oscuridad. Esta travesía por la ceguera guarda relación con lo que hemos llamado separtición y discontinuidad, y responde a ese momento de inscripción de un instinto biológico en el Otro de la cultura. En este caso se trata de la pulsión escópica. Este pasaje está teñido de angustia (aunque el afecto puede resultar imperceptible). El crítico de arte Jean Paris nos describe, en una de sus obras (ya citada en este mismo apartado) la representación pictórica de la abertura de ese «ojo espiritual»:

553 Evangelio de San Juan.
Por eso, la abertura del ojo va a llegar a tener en la pintura el sentido de una resurrección. Un siglo antes de Brueghel, Fra Angélico, dramatizando la ceguera en su Martirio de san Cosme y San Damián (Louvre), establece ya que la privación de la vista es la privación de la vida, pero al mismo tiempo condición, quizá, de una visión superior. En esta campiña, tan diferente del Flandes soñador, ante estas colinas tan escuetas, estas murallas tan blancas, la pérdida de la vista parece aún más trágica. [...] La venda que le ciega significa su muerte, pero la aureola le devuelve mil veces el poder que acaba de perder. El mártir no ha cerrado los ojos a nuestra luz, la que viven los jueces y soldados, más que para descubrir otra más gloriosa. [...] Visión física equivale aquí a ceguera espiritual, lo mismo que visión espiritual equivale a ceguera física. 554

Una primera circunstancia nos ha de llamar la atención. Mientras la vista tiene que ver con la dimensión imaginaria, la dimensión de los espejos, la cual se encuentra también en la naturaleza, la mirada, en cambio, tiene que ver con la dimensión simbólica propia del hombre (no sólo es signo, como el ocelo, sino también significante). 555 Se adquiere la mirada a condición de poner en suspensión la aprehensión de las cosas del mundo mediante la percepción visual. Con ello nace tanto la experiencia mística de contemplación (contemplar es kan 観 en japonés, el mismo logograma que aparece en el nombre del bodhisattva Kanzeon 觀世音) como el pensamiento abstracto.

Primera característica de la mirada: su cualidad de potencia, o aún mejor, de omnipotencia. Mirar es un modo mágico de posesión a distancia. Aquello que nos falta y deseamos tener lo «poseemos» mediante la mirada:

La mirada es, pues, el principio de la potencia. Ver es ya conquistar, afirmar una posesión mágica del objeto. ¿Por qué azar se expresa con el mismo verbo, “comprender”, en la mayor parte de las lenguas? Es porque esta potencia culmina en el conocimiento. [...] De ahí las interminables metáforas de que va a llenarse la actividad mental. Reflexionar, ver claro, ser lúcido, entrever un problema, percibir una solución, desvelar, dar luz, poner al día un punto de vista, una manera de ver, una visión del mundo, etc. 556

Sin embargo, es precisamente en virtud de este estatuto de potencia otorgado a la mirada por lo que la afirmación bálica del «deseo como ilusión» cobra sentido. No cabe duda de que, en lo relativo a una posesión real, la mirada sólo nos produce un dominio aparente. Ya hemos hablado de la argucia desplegada con éxito por Perseo a fin de cancelar su poder. Se trata sólo de imágenes, y, por consiguiente, de inteligir su

555 «Aunque desagrade a un materialismo que tenía hace poco tiempo a la mirada por un “producto” de la misma forma que pensaba que el espíritu era un “reflejo”, sería necesario creer en esta mirada como casi independiente de la fuente ocular: “lejos de percibir la mirada sobre los objetos que la manifiestan, mi aprehensión de una mirada vuelta hacia mi aparece sobre el fondo de destrucción de los ojos que me miran: si recojo la mirada, dejo de percibir los ojos –si me fijo en los ojos, es la mirada la que se desvanece.” Ibídem, p.49-50.
556 Ibídem, p. 37.
La naturaleza, resultan fáciles de vencer. Su imperio es como el del vestido invisible del rey del cuento. La potencia, entonces, se revela como un señuelo, un truco, una trampa de espejos. Al tratarse sólo de un simulacro, en el caso de que hayamos caído en sus redes, estamos condenados más pronto o más tarde a sufrir una decepción. De ahí la advertencia de la enseñanza budista acerca de su carácter ilusorio.

La luz, en el ser hablante, guarda estrecha relación con esta función de la mirada. Por eso es extraordinariamente subjetiva y deviene una cuestión artística. Nos hemos servido de los mitos solares para explicar su nacimiento. Del mismo modo que el sol «resucita» y los antiguos egipcios realizaban rituales para asegurarse la repetición de esa «resurrección», la «luz» debe ser cultivada para evitar que nos hundamos en la oscuridad «espiritual». La llama del amor es sentida también como una luz deslumbrante que vuelve ciego a quien la mira. Los ojos de Beatriz guían a Dante. La pulsión, a diferencia del instinto, tiene la posibilidad de apaciguar el furor del destello mediante la maniobra, que es una maniobra significante (sólo el significante introduce una discontinuidad), de someter el flujo a un ritmo respiratorio. Lo que antes era un intenso fuego insoportable se transforma ahora en bellos destellos de suave ritmo musical:

El logos nace de este matrimonio primitivo [la antítesis discontinua entre inspiración, expiración; pasividad, actividad; intrusión, exteriorización]. Desde el origen, magnifica nuestras funciones esenciales, respiración y mirada, porque lo mismo que la modulación de la primera hace la voz, la sublimación de la segunda hace la luz.

4.11.5. La mirada como objeto a

Aparentemente, existen dos vías para alcanzar la abertura al Otro y dar lugar al deseo que rompe la clausura de la monada de goce. La primera es la vía del amor y la segunda la vía de la angustia. Transitar por una u otra no conduce a los mismos resultados, la primera conduce a un señuelo, la segunda a la certeza.

557 «Según el Himno de Ekhnaton, cuando el Sol se pone “ningún ojo ve al otro”; para los Vedas, cuando se levanta “a los que tienen débil la vista, la Aurora les hace ver lejos”, etc. La condición primera de la visión, esa luz sin la cual estaríamos en la nada, viene, pues, a ser la misma mirada, saliendo del astro como de un ojo para abrazar a la creación.» Ibídem. p. 65.

558 Ibídem, p. 58-59. El otro, en el que alojamos el objeto a, tiene la virtud de ordenar nuestro deseo caótico. En palabras de Juan-David Nasio: «Así es como la presencia simbólica del ser amado en el seno de mi inconsciente se traduce en una cadencia según la cual debe ordenarse el ritmo de mi deseo. En suma, el otro simbólico es un ritmo, o más precisamente una medida o, mejor aún, el metrónomo psíquico que fija el tiempo de mi cadencia deseante.» NASIO, Juan-David. El dolor de amar. Op. Cit., p. 59.
Para Lacan, durante su primer período de enseñanza, el deseo es metonímico: no es articulable pero tampoco es pensable sin la articulación. Ésta es la cara simbólica de la experiencia del deseo, un deslizamiento inacabable bajo la barra de los significantes. Sin embargo, el deseo presenta una segunda cara, la cara del amor, que alcanza quizás su culmen teórico en la enseñanza de Lacan con el seminario de la transferencia, el seminario VIII. Aquí el amor es el objeto amable, amado, que parece esconder en su interior una joya (subjetiva) que nos mantiene atrapados y que no acertamos ni a ver ni a definir: el objeto agalmático. En esta segunda vertiente, el deseo se nos presenta como una meta. Desgraciadamente dura poco, decepciona pronto, motivo por el cual Sócrates rehúsa los insistentes requerimientos del fogoso Alcibiades. En todo caso, la experiencia amorosa crea la ilusión de un vínculo (continuidad) entre el amante y el amado. De ahí el pasaje de Lacan:

Si necesitan más detalles, podrán advertir que no hay abertura del ojo en esta estatua. Ahora bien, las estatuas báudicas tienen siempre ojos, no puede decirse que cerrados, ni semicerrados, pues ésta es una posición del ojo que sólo se obtiene mediante un aprendizaje, o sea, un párpado bajado que sólo deja pasar un hilo del blanco del ojo y un borde de la pupila. Todas las estatuas de Buda están realizadas de este modo. Esta estatua, por su parte, no tiene nada semejante. A la altura del ojo tiene, simplemente, una especie de cresta aguda, que hace que, con el reflejo de la madera, siempre parezca que debajo hay un ojo. Pero en la madera no hay nada. Examiné bastante la madera, pedí información, y la solución que obtuve –sin que yo mismo pueda decidir hasta qué punto hay que creer en ella, me la dio alguien muy especializado, muy serio, el profesor Kando, por decir su nombre– es que la hendidura del ojo en esta estatua desapareció a lo largo de los siglos, debido al masaje al que la sometieron más o menos cotidianamente las monjas del convento, cuyo tesoro más preciado es esta estatua, creyendo enjugar las lágrimas de este rostro del recurso divino por excelencia.

Por otra parte, la estatua entera es tratada por las manos de las religiosas de la misma forma que este borde del ojo. Su lustre es algo increíble, algo de lo que la foto no puede darles reflejo de lo que es en ella la irradiación invertida de algo que no se puede ignorar que es como un largo deseo, puesto en el curso de los siglos por aquellas reclutas en esta divinidad de sexo psicológicamente indeterminable. 559 560

La «irradiación invertida» del «largo deseo» de las monjas del monasterio de Chûgûji es el borrado de la mirada en la estatua de Nyo I Rin. Las monjas lustran aquello que aman. Lo que no saben es que eso que adoran en la estatua sagrada no se encuentra en realidad en ella, que allí sólo hay un señuelo. La mirada está en su propio interior, invisible a la vista. Los ojos de la estatua son un postizo, un objeto sustitutivo, y solamente la vía de la angustia y su pathos de corte les permitirían el acceso a la aprehensión de la ubicación real del objeto. 560 Esta constituye la razón que hace decir a

560 Las masas se constituyen mediante la veneración de uno de esos objetos agalmáticos. Ejemplos de ello
Lacan que el desgaste de la madera por el frotamiento de las manos es una manifestación del deseo en un lugar invertido.

De todas formas, si el deseo aparece en este lugar «amable» es porque se ha operado una separtición, un corte que introduce, en virtud de la discontinuidad propia del significante, la pérdida del órgano natural y su función, y su renacimiento como instrumento de función simbólica. Cuando el sujeto mítico de goce se inscribe en la cultura, lo hace mediante significantes, pero deja un resto, el objeto \( a \), irreductible a la significación y a la imagen. Este *desecho* vivo, ese trozo de cuerpo imposible de eliminar y su condensación de goce, se convierte en causa de la experiencia de deseo, un deseo indestructible. La vía del amor y del agalma nos conduce al vínculo imaginario de espejo (el amor es siempre narcisista, nos amamos a nosotros mismos en el otro). La vía de la angustia, en cambio, nos lleva a la certeza del deseo por la vía de lo real, una vía humilde, que siempre nos enfrenta con la impotencia del saber, con el desfallecimiento de la función, con la magnificencia ideal que se desinfla. Así como el amor actúa de *mediador* y crea la ilusión de un vínculo que une a los seres, la angustia, en cambio, *media* entre los seres –en el sentido de que inscribe una hiancia, un intervalo–, recordándoles la falta de relación, la soledad que el amor pugna por desconocer. Por esta incidencia de «oquedad» que le es característica, la angustia será, para Lacan, señal de lo real.

Los párpados estudiadamente caídos de los budas y *bodhisattvas* permiten señalar el lugar de la mirada, sin que ésta se vuelva paralizante y amenazadora. Lo logran ausentando la mirada al mismo tiempo que la indican: «Esta figura está, en lo visible, toda ella vuelta hacia lo invisible, pero nos lo evita.»\(^{561}\) Por otro lado, la *urna* entre los dos ojos –Lacan la asimila al «tercer ojo» de las representaciones hinduistas–, gracias al hecho de que introduce una falsa confluencia (de los ojos) y, al mismo tiempo, un punto cero de ausencia con virtud apaciguadora, nos evita la emergencia de la angustia. Si faltara ese lugar vacío, nos encontraríamos frente a la fijeza compacta y aniquiladora de ocelos y gorgonas.

Por otra parte llama la atención que en todas las tentativas de aprehender, de razonar y de logicizar el misterio del ojo con el fin de elucidar esta forma de captura capital del deseo humano, se manifieste el fantasma del tercer ojo. No tengo necesidad de decirles que, en las imágenes del Buda que mencioné la última vez, el tercer ojo está siempre indicado de algún modo.

\(^{561}\) Ibídem, p. 261.
Este tercer ojo es promulgado, promovido, articulado en la más antigua tradición mágico-religiosa. Resurge incluso en Descartes, quien, cosa curiosa, sólo encuentra su substrato en un órgano regresivo, rudimentario, el de la epífisis.

[...] En este nuevo campo de relación con el deseo, lo que surge como correlato del a minúscula del fantasma es algo que podemos llamar un punto cero, cuyo despliegue en todo el campo de la visión es fuente para nosotros de una especie de apaciguamiento, que tiene desde siempre su traducción en el término de contemplación. Hay allí una suspensión del desgarro del deseo – suspensión ciertamente frágil, tan frágil como una cortina siempre dispuesta a replegarse para desenmascarar el misterio que esconde. Este punto cero, la imagen búcica parece conducirnos a él, en la medida en que los párpados entornados nos preservan de la fascinación de la mirada al mismo tiempo que nos la indican.562

Por eso Lacan va a decir que el nivel escópico y su objeto a mirada es el más susceptible de convertirse en señuelo. De ahí la ventaja que sacan de ello los hipnotizadores y cultivadores del embeleso. Y la publicidad. Sin olvidarnos del imperio actual de las imágenes, un formidable atrapamoscas del que es muy difícil salir tan airoso como Perseo con la medusa. Hasta en las estaciones del metro y las salas de espera de los consultorios sufrimos el asalto de esa poderosa bola de cristal que nos instila subrepticiamente los peores mensajes y anhelos imposibles que, invariablemente, nos harán sufrir. Además, la contemplación invita a la teoría, a la filosofía. Un exceso de ella imposibilita la fecundidad de la praxis, del saber hacer. Con el arte plástico, en cambio, ocurre como con los ojos entornados de Buda. Apacigua la mirada acompasándola con un ritmo y una cadencia. En el último apartado vamos a retomar de nuevo esta cuestión del poder de la imagen, pero lo haremos desde un ángulo distinto, el del borrado de las diferencias.

562 Ibídem, p. 261.
4.12. La ambigüedad sexual de las estatuas de Kanzeon

Lo propio del misterio es inducirnos a considerar molesto e inútil todo lo que no ayude a llegar hasta él. Sí, la sombra tiene el poder de hacernos soltar todas las presas, por el mero hecho de ser sombra y porque irrita en nosotros una espera sin nombre. Para apoderarse de nosotros, la fascinación nos convence de que abandonemos hasta el cuidado de nuestra vida. Nos despoja con la simple promesa de colmarnos; y si, para empezar, hemos podido soñar con apoderarnos de lo escondido, poco tardan en invertirse los papeles: nos encontramos pasivos y paralizados, habiendo renunciado a nuestra voluntad propia para dejarnos habitar por la imperiosa llamada de la ausencia.

Senyor, Seyor, per veure's inflamada
de vostra soleïada
es deleix la meva ànima en lo món!
Oh, que sia una gota de rosada
que el Sol al veure en sa mirada, es font!

En este último apartado de nuestro estudio nos proponemos el comentario de la «ambigüedad sexual de las estatuas» de los bodhisattvas señalada por Lacan. Ya hemos visto, en un apartado anterior, que la tradición budista explica esta falta de concreción en relación a la identidad sexual de estos seres de especial santidad, es decir, de aquellos que, tras una larga carrera de ascesis, han llegado a las puertas del umbral de la meta del camino budista, como una desestimación de la realidad sexual. Vamos a recortar las referencias principales de Lacan en relación a esta temática:

Primera referencia:

Entonces lo que recogí tiene algo de encuesta, en fin, algo así como el informe Kinsey – tuve la certeza de que, para este muchacho cultivado, merimeniano, maupassanesco, así como para un gran número de sus camaradas a quienes hice interrogar, la cuestión de saber, ante una estatua de esta clase, si es macho o hembra, no se había planteado nunca.

Ya hemos comentado este pasaje anteriormente. El psicoanalista francés destaca la sorpresa que nace del hecho de que, a pesar de la representación antropomórfica evidente de estas imágenes, la identidad sexual no esté representada. ¿A qué obedece ese escamoteo de la sexualidad? Para plantearlo en términos freudianos, ¿se trata de una sublimación de la sexualidad o bien de una idealización? En el segundo caso los mecanismos de represión son intensos, la pulsión sigue intacta y la única novedad es la erección de un ideal.

565 Véase el apartado 4.10. «El bodhisattva Avalokiteshvara (tercera referencia de Lacan)».
566 El psicoanalista Jean Allouch explica cómo las distintas sabidurías (en concreto, la griega y la budista) consisten en una respuesta a la problemática del deseo y el goce: «Para intentar evaluar la amplitud del tipo de enfermedad, a la vez tormento y rapto – con el aspecto de goce que indica este último término, empleado también por Calame [L’Éros dans la Grèce antique] – podemos evocar el hecho de que semejante desventura es aquello contra lo cual se erige esa postura subjetiva según la cual “más vale no desear”. Se sabe que esa postura ha adquirido consistencia social bajo en nombre de budismo y orienta todavía la vida de millones de personas. Y Calame cita algunos versos de Teognis que un budista podría perfectamente creer que provienen directamente de Siddharta.» ALLOUCH, Jean. El sexo del amo. Op. cit., p. 140-141. Ambas tradiciones nos hablan de la problemática del goce y de las soluciones al mismo.
568 La distinción entre la idealización, mecanismo favorecedor de la represión, y la sublimación, que permite el goce, discontinuado, al mismo tiempo que evita el escillo de la represión, es establecida por primera vez por Freud en 1914: «La formación de un yo ideal es confundida erróneamente, a veces, con la sublimación de los instintos. El que un individuo haya trocado su narcisismo por la veneración de un yo ideal no implica que haya conseguido la sublimación de sus instintos libidinosos. El yo ideal exige esta sublimación, pero no puede imponerla. La sublimación continúa siendo un proceso distinto, cuyo estímulo puede partir del ideal, pero cuya ejecución permanece totalmente independiente de tal estímulo. Precisamente en los neuróticos hallamos máximas diferencias de potencial entre el desarrollo del yo ideal y el grado de sublimación de sus primitivos instintos libidinosos, y, en general, resulta más difícil convencer a un idealista de la inadecuada localización de su libido que a un hombre sencillo y mesurado en sus aspiraciones. La relación existente entre la formación de un yo ideal y la causación de la neurosis es también muy distinta de la correspondiente a la sublimación. La producción de un ideal eleva, como ya
Segunda referencia:

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, la introducción de la negatividad en cuanto al instrumento del deseo, en el momento en que surge el deseo sexual como tal en el campo del Otro. **Pero el proceso no se detiene en estas tres etapas, ya que en su límite debemos reencontrar la estructura del a como separado.**

No sin razón les hablé hoy de un espejo, no del estadio del espejo, de la experiencia narcisista, de la imagen del cuerpo en su totalidad, sino del espejo en la medida en que es ese campo del Otro donde debe aparecer por primera vez, si no el a, por lo menos su lugar – en suma, 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 este objeto, esta estatua, del tipo más turbador, por ser al mismo tiempo nuestra imagen y otra cosa, mientras que, en el contexto de una cultura determinada, aparece como algo que no tiene relación con el sexo? He aquí el hecho extraño y característico al que les he llevado hoy.569

El fragmento recortado es un tanto extenso. Nos hemos visto obligados a proceder de este modo con el objetivo de esclarecer la referencia lacaniana a la cuestión planteada por la ambigüedad del *bodhisattva*. Una primera constatación: la necesidad del pasaje por un recorrido hasta alcanzar una meta no sólo atañe a la pedagogía o a las religiones (por ejemplo, las etapas del aprendizaje de Piaget, los niveles cognitivos o las etapas en las ascesis de meditación mística, mágica o religiosa). Para Freud, la pulsión también sigue un recorrido escalonado en etapas. La primera es la etapa oral; la segunda, la anal; la tercera, la fálica. La carrera culminaría en una última etapa genital, lo cual constituye uno de los restos del idealismo freudiano:

El estudio de las perturbaciones neuróticas nos ha hecho notar que en la vida sexual infantil pueden discernirse, desde el comienzo mismo, esbozos de una organización de los componentes pulsionales sexuales. En una primera fase, muy temprana, el erotismo anal se sitúa en el primer plano; una segunda de estas organizaciones «pregenitales» se caracteriza por el predominio del sadismo y del erotismo anal; sólo en una tercera fase (que en el niño se desarrolla únicamente hasta el primado del falo) **la vida sexual pasa a ser comandada por la participación de las zonas genitales propiamente dichas.**570


**570** FREUD, Sigmund. Tres ensayos de una teoría sexual. Op. cit., p. 213. El subrayado es responsabilidad de la autora de este estudio. Como se aprecia, lo que comanda es el falo. Se trata, finalmente, de un idealismo «a lo macho», que borra la diferencia entre las dos identidades sexuales, igual que ocurre con el ideal del *bodhisattva*. Freud se vio obligado a matizar estos prejuicios, pero la sexualidad femenina siempre constituyó un problema para él. En su obra, la sublimación separa el mundo de los hombres, la sociedad pública, del mundo de las mujeres, aconsejadas a permanecer recluidas en el hogar. El mundo social de los hombres se mantiene estable gracias al vínculo homosexual (el de los machos). Las sabidurías (entre ellas, el budismo) y la filosofía serían una manifestación de ese principio masculino aplicado a la sociedad. Por este motivo, la mujer es reacia al saber especulativo, del cual a
El recorrido pulsional para Freud traza una línea ascendente que conduce a un punto de culminación. No es así para Lacan, que contradice el idealismo freudiano. El recorrido lacaniano de la pulsión no es una trayectoria ascendente sino un círculo sincrónico (imposible de reducir a un punto), con etapas ascendentes y regredientes. Además, no alcanza nunca una meta culminante, la genitalidad es abolida como inexistente.\footnote{Ya se ve que esta cuestión de la ausencia de madurez genital ha de tener una incidencia teórica y práctica, que no podemos desarrollar en este estudio, en el modo en que es tratado el «género» en las distintas disciplinas humanas.} A lo que hay que añadir –y esto es crucial– que la carrera pulsional deja un resto irreductible: «en su límite debemos reencontrar la estructura del a como separado». Será necesario reconocer una cierta imposibilidad de estructura, y esta condición supone una objeción a toda aspiración idealista.\footnote{Y a su reverso, la impotencia resignada.} Lacan añade a los niveles freudianos, dos niveles más: el escópico y el invocante. Los siguientes gráficos ilustran una comparación entre los dos modelos:

\begin{figure}[h]
\centering
\includegraphics[width=0.5\textwidth]{figura4.png}
\caption{Recorrido pulsional freudiano: 1. oral; 2. anal; 3. fálico-genital (confeccionado por nosotros).}
\end{figure}

\begin{figure}[h]
\centering
\includegraphics[width=0.5\textwidth]{figura5.png}
\caption{Recorrido pulsional lacaniano: 1. oral; 2. anal; 3. fálico; 4. escópico (mirada); 5. invocante (voz) (confeccionado por nosotros).}
\end{figure}
1 y 2 son progredientes, mientras que 4 y 5 son regredientes. Observemos que en el gráfico correspondiente al recorrido lacaniano la meta genital ha sido abolida. Otra cuestión importante acerca de las diferencias existentes entre estos dos recorridos se observa en el hecho de que el freudiano (figura 4) es puramente diacrónico. En cambio, el recorrido lacaniano (figura 5), tal como pone de manifiesto su escritura, es capaz de representar la dimensión sincrónica junto a su dimensión diacrónica. Para definirlo en términos de Jakobson, una sincronía no es un corte estático, sino un momento de suspensión vacilante.573

A nosotros nos interesa especialmente el nivel 4, el escópico, que corresponde al primer nivel pulsional regrediente después de la inflexión del estadio fálico (el 3) y que se articula con el nivel anal progrediente (el 2). De ahí el sentido de la frase de Lacan: «el resorte radical que hace pasar del nivel de la castración [el 3] al espejismo del objeto del deseo [el 4].» El nivel de la castración corresponde al nivel 3, fálico, y el nivel del espejismo del objeto del deseo corresponde al nivel 4. En cuanto al «resorte», más adelante trataremos de él.

En el momento escópico del recorrido, marcado por un predominio de lo visual, se produce una erección del ideal, cuya meta se vislumbra en el espejo (parlante) del Otro. Recordemos, sin embargo, la advertencia de Freud acerca de la potencia engañosa de estos ideales y objetos fascinantes, y su insistencia en no confundir la idealización con la sublimación pulsional (el único mecanismo que evita la represión). El recorrido pulsional se estanca y se desvía en el caso de producirse una detención en ese lugar destinado al ideal. Su carácter segregativo ya se vislumbra con la reducción de la sexualidad al falcismo del macho. La expulsión de las mujeres de la experiencia religiosa (budismo) o filosófica (Grecia) son un ejemplo de ello.

Tercera referencia:

En este nuevo campo de relación con el deseo, lo que surge como correlato del a minúscula del fantasma es algo que podemos llamar un punto cero, cuyo despliegue en todo el campo de la visión es fuente para nosotros de una especie de apaciguamiento, que tiene desde siempre su traducción en el término contemplación. Hay ahí una suspensión del desgarro del deseo –

573 «La relación de la estática y de la dinámica es una de las antinomias dialécticas más fundamentales que determinan la idea de lengua. No se puede concebir la dialéctica del desarrollo lingüístico sin referirse a esta antinomía. Las tentativas de identificar la sincronía, la estática y el dominio de la aplicación de la teleología por una parte, y la diacronía, la dinámica y la esfera de la causalidad mecánica por otra, reducen ilegítimamente el marco de la sincronía, hacen de la lingüística histórica un conglomerado de hechos desaparejados y crean la ilusión superficial y nociva de un abismo entre los problemas de la sincronía y de la diacronía.» JAKOBSN, Roman. «Principios de fonología histórica». TRNKΑ, R. [et al.]. El círculo de Praga. Barcelona: Anagrama, 1980, p. 129.
suspensión ciertamente frágil, tan frágil como una cortina siempre dispuesta a replegarse para desenmascarar el misterio que esconde. Este punto cero, la imagen bádica parece conducirnos a él, en la misma medida en que los párpados entornados nos preservan de la fascinación de la mirada al mismo tiempo que nos la indican. Esta figura está, en lo visible, toda ella vuelta hacia lo invisible, pero nos lo evita. Para decirlo todo, esta figura toma el punto de angustia enteramente a su cargo y suspende, anula en apariencia el misterio de la castración. He aquí lo que quise indicarles la última vez con mis observaciones y con la pequeña investigación que hice sobre la aparente ambigüedad psicológica de esas figuras.  

En este pasaje, Lacan alude de nuevo al hecho de que el nivel cuatro supone una evasión de la castración experimentada en el estadio fálico anterior, una frágil detención del misterio de una «ausencia» y un intento de encubrimiento del fallo estructural que se produce en el encuentro sexual humano. La «urna» o el «tercer ojo», igual que la indeterminación sexual, enmascaran la falta y su misterio. El primero mediante la operación de reunión de los dos ojos en su quiasma, una unión imposible de lo que permanece separado.

En este pasaje, Lacan alude de nuevo al hecho de que el nivel cuatro supone una evasión de la castración experimentada en el estadio fálico anterior, una frágil detención del misterio de una «ausencia» y un intento de encubrimiento del fallo estructural que se produce en el encuentro sexual humano. La «urna» o el «tercer ojo», igual que la indeterminación sexual, enmascaran la falta y su misterio. El primero mediante la operación de reunión de los dos ojos en su quiasma, una unión imposible de lo que permanece separado.

**Figura 6.** Ojo derecho; ojo izquierdo; conjunción en el quiasma del tercer ojo o en la urna, que actúa de tal modo que «reunifica» la división intrínseca a la mirada (confeccionado por nosotros).

El segundo «reunifica» la ausencia de relación sexual mediante el uso de un órgano mediador: «el falo imaginario». Hay ausencia y presencia, una precaria estabilidad siempre a punto de romperse. O, dicho de otro modo, hay suspensión temporal de la ausencia mediante una presencia frágil calificada de misteriosa. Ambas cosas favorecen la experiencia de la contemplación apolínea. Con la llegada de la pubertad, el estallido que ocasiona el *resto* dionisíaco, reclamará, sin embargo, que no se le siga desatendiendo como había sido habitual en la plácida etapa de latencia. A partir de su irrupción intempestiva habrá que maniobrar mediante un empuje hacia una idealización represiva o mediante la abertura del camino de la sublimación del goce pulsional.

---


575 Para Freud, nunca hay encuentro con el objeto de deseo porque, perdida la primera experiencia de satisfacción, todo *encuentro*, que se pretende como un *reencuentro*, termina, sin embargo, en un inevitable *desencuentro*. De ahí se deduce que el deseo es indestructible. Lacan, por su parte, afirma que «no hay relación sexual», no en el sentido de que no haya copulación, sino en el de que ésta no conduce a un encuentro armónico en un goce común.
Cuarta referencia:

El soporte del deseo no está hecho para la unión sexual, puesto que, generalizado, ya no me especifica como hombre o mujer, sino como lo uno y lo otro. La función del campo descrito en este esquema como el de la unión sexual plantea para cada uno de los sexos la alternativa – o el Otro, o el falo, en el sentido de la exclusión. Este campo de aquí está vacío. Pero si lo positivo, el o adquiere otro sentido, y significa ahora que el uno y el otro son sustitutibles en todo momento.

Es por esta razón que he introducido el campo del ojo oculto detrás de todo el universo espacial mediante una referencia a aquellos seres-imágenes en el encuentro con los cuales se pone en juego cierto recorrido de salvación, en particular el recorrido budista. Cuanto más Avalokiteśhvara en su completa ambigüedad sexual se presentifica como macho, más adquiere aspecto femenino. Si esto les divierte, otro día les presentaré imágenes de estatuas o de pinturas tibetanas – abundan – donde el rasgo que les designo es patente.576

En este pasaje, Lacan insiste de nuevo en la intersección. El hecho de que el lugar de reunión sea un punto de dobladura (conunión) y no de vacío (disyunción) favorece que esa frágil suspensión de la ausencia inherente al falo convoque de manera alternativa figuras masculinas y femeninas o la extraña mezcla de ambas. Volviendo a los términos de Jakobson, más que una bisexualidad estática, algo impensable, se trataría de una intermitencia en la identidad sexual. Lo cual explicaría esta extraña transformación ocurrida en los tiempos de Kumārajīva, cuando las representaciones de los bodhisattvas masculinos adquieren figuras maternales. Testimonio de ellos son las estatuas del templo Sanjûsangendô de la ciudad de Kyoto (con su estilización femenina y la presencia de los bigotes).

Quinta referencia:

Reflexionen sobre el alcance de esta fórmula, que creo poder dar como la más general de lo que es el surgimiento de lo unheimlich.577 Piensen que se enfrentan ustedes a lo deseable más apaciguador, a su forma más tranquilizadora, la estatua divina que sólo es divina – ¿qué es más unheimlich que ver cómo se anima, o sea, se muestra deseanente578

El nivel escópico resuelve a su manera el misterio de la castración. Nos presenta un espacio continuo, sin fisuras. Por este motivo, sentimos angustia cuando se manifiesta una emergencia de deseo en un ser aparentemente inanimado, una estatua o un muñeco (que, en su perfección, parecía tenerlo todo). Freud tomó su modelo de la literatura, de los relatos de E.T.A. Hoffmann.579 La sexualidad es signo de vida y la

576 Ibídem, p. 292.
encarnación ideal no deja de ser una suerte de no-vida, un cuerpo sin necesidad instintiva y sin goce.

Tras esta primera presentación guiada por las citas de Lacan, vamos a intentar, a continuación, trazar un recorrido más integrador de los distintos conceptos que se juegan en este tema que concierne a la ambigüedad sexual de los bodhisattvas.

4.12.1. Diferencias entre el don y el sacrificio

El seminario X supone una innovación importante respecto al concepto y la función del don. Desde muy al inicio de su enseñanza, Lacan había demostrado un vivo interés por los trabajos de Claude Lévi-Strauss, el padre de la antropología estructural. Para el autor de Tristes trópicos, la diversidad de muchos fenómenos sociales observables, desde la prohibición del incesto a los matrimonios preferenciales y el intercambio de dones, están sujetos a la existencia de una ley, que es la responsable última del imperativo inconsciente que ordena la circulación de los bienes. Otra cuestión importante: el intercambio se rige por el principio de evitar el circuito dual cerrado. En Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, de 1953, encontramos un ejemplo del valor que le otorga el psicoanalista francés a esta formulación del ilustre antropólogo:

Identificada con el hau sagrado o con el mana omnipresente, la Deuda inviolable es la garantía de que el viaje al que son empujados mujeres y bienes trae de regreso en un ciclo infalible a su punto de partida otras mujeres y otros bienes, portadores de una entidad idéntica: símbolo cero, dice Lévi-Strauss, que reduce a la forma de un signo algebraico el poder de la Palabra.

Identificada con el hau sagrado o con el mana omnipresente, la Deuda inviolable es la garantía de que el viaje al que son empujados mujeres y bienes trae de regreso en un ciclo infalible a su punto de partida otras mujeres y otros bienes, portadores de una entidad idéntica: símbolo cero, dice Lévi-Strauss, que reduce a la forma de un signo algebraico el poder de la Palabra.

Los símbolos envuelven en efecto la vida del hombre con una red tan total, que reúnen antes de que él venga al mundo a aquellos que van a engendrarlo “por el hueso y por la carne”, que aportan a su nacimiento con los dones de los astros, si no con los dones de las hadas, el dibujo de su destino, que dan las palabras que lo harán fiel o renegado, la ley de los actos que lo seguirán incluso hasta donde no es todavía y más allá de su misma muerte, y que por ellos su fin encuentra su sentido en el juicio final en el que el verbo absuelve su ser o lo condena – salvo que se alcance la realización subjetiva del ser-para-la-muerte.

Servidumbre y grandeza en que se anonadaría el vivo, si el deseo no preservase su parte en las interferencias y las pulsaciones que hacen converger sobre él los ciclos del lenguaje,

580 «De esta manera se pudo establecer que las reglas observables en las sociedades humanas no deben ser clasificadas –como se hace generalmente– en categorías heterogéneas y diversamente intituladas: prohibición del incesto, tipos de matrimonios preferenciales, etcétera. Todas ellas representan otras tantas maneras de asegurar la circulación de las mujeres en el seno del grupo social, es decir, de reemplazar un sistema de relaciones consanguíneas, de origen biológico, por un sistema sociológico de alianza. […] Esta forma general de reciprocidad había permanecido en la sombra, porque los participantes no dan los unos a los otros (y no reciben los unos de los otros): no se recibe de aquel a quien se da; no se da a aquel de quien se recibe. Cada uno da a un participante y recibe de otro, en el seno de un ciclo de reciprocidad que funciona en un solo sentido.» LÉVI-STRAUSS, Claude. «Lenguaje y sociedad». Antropología estructural. Trad. de Eliseo Verón. Barcelona.: Paidós, 1987, p. 101.
cuando la confusión de las lenguas se mezcla en todo ello y las órdenes se contradicen en los desgarramientos de la obra universal.581

Como vemos, Lacan sigue a Lévi-Strauss en un mismo objetivo, consistente en señalar que el lenguaje introduce, en la existencia del hombre, un circuito de intercambio que obliga al trazado de círculos amplios (no recíprocos ni inmediatos). El último párrafo es sumamente importante para nuestra exposición porque en él Lacan da cuenta del resorte que restablece la «salud» de este circuito inconsciente que regla el orden de la «obra universal»: el deseo, que trabaja a contracorriente de la degradación y el deterioro. De ahí la importancia social y personal de su función. Ahora bien, en el seminario de la angustia, atendiendo a lo que le enseñan los ritos sacrificiales y, por supuesto, la experiencia clínica, Lacan hace un viraje importante respecto a esta lectura levistraussiana, la cual, como veremos, tiene la limitación de obliterar la función de un resto irreductible a la dimensión simbólica, el objeto pequeño a. Los escritores, como es usual, desde que Freud los señaló como la avanzadilla de sus descubrimientos, se han adelantado a los psicoanalistas en esta atención prestada al significado de los ritos sacrificiales.

«No podemos sino sorprendernos una vez más, en este punto, ante el increíble genio que guió a aquel que llamamos Shakespeare, cuando fijó en la figura del mercader de Venecia la temática de la libra de carne. Viene muy bien para recordarnos que la ley de la deuda y del don –este hecho social total, como lo expresó, luego, Marcel Mauss, aunque ciertamente no era ésta una dimensión que pudiera pasar desapercibida en los albores del siglo XVII– no le debe su importancia a ningún elemento que podamos considerar como tercero, en el sentido de un tercero exterior –intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus Estructuras elementales–, sino que lo que está en juego en el pacto no puede ser y no es más que la libra de carne, que debe ser tomada, como dice el texto de El Mercader, de muy cerca del corazón.

Indudablemente, si Shakespeare, animando con esta temática una de sus piezas más candentes, se la atribuye a aquel mercader que es Shylock y que es un judío –llevado por una especie de adivinación que no es nada más que el reflejo de algo que siempre se insinúa y nunca se aborda en toda su profundidad –, no lo hace porque sí. Es que, en efecto, ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna biblia, para decirlo con todas las letras, más que la Biblia hebraica, sabe hacernos vivir la zona sagrada donde se evoca la hora de la verdad, que anuncia el encuentro con el lado implacable de la relación con Dios, con esa maldad divina que hace que siempre sea con nuestra carne con lo que debemos saldar la deuda.»582

Cuando en el capítulo XVIII «La voz de Yahvé» (sesión del 22 de mayo de 1963), trata de la pulsión invocante, la voz, y de la función del instrumento del shofar del ritual judío (un cuerno que emite una sola nota y que se hace sonar en los momentos solemnes), Lacan dice:

La función del shofar entra en acción en ciertos momentos periódicos que se presentan a primera vista como renovaciones del pacto de la Alianza. El shofar no articula sus principios de base, los mandamientos. Sin embargo, es presentado de forma muy manifiesta como dotado de una función de rememoración de dicho pacto, incluso en la articulación dogmática que se hace a propósito de él. [...] Digamos que el sonido del shofar, el Zikkronot, es la remembranza ligada a este sonido. Sin duda esta remembranza es remembranza de aquello sobre lo que se medita en los instantes precedentes, la Aquadah, el momento preciso del sacrificio de Abraham en que Dios detiene su mano, ya consistiente, para sustituir a la víctima, Isaac, por el carnero que ustedes conocen, o creen conocer.

Vemos entonces que ya no se trata de «dones de un elemento tercero exterior» tal como lo había instituido Lévi-Strauss, sino de un objeto sacrificial que incumbe al propio cuerpo, incluso de un objeto amboceptor (que incumbe, entonces al propio cuerpo y al cuerpo del otro). La diferencia con el don estriba en este factor fundamental del compromiso del cuerpo. Éste es, precisamente, el motivo de distinguir la angustia de otros afectos, en apariencia semejantes, como son el miedo o el pavor. La primera afecta al cuerpo (ahogo, latidos incontrolables del corazón, por ejemplo). El don de bienes terceros corresponderá, en esta nueva concepción, a la pulsión anal, algo que ya había sido señalado por Freud:

Nuestra experiencia nos ha hecho comprobar desde siempre que la metáfora del don está tomada de la esfera anal. Desde siempre se ha visto que el escíballo, para empezar a hablar educadamente, es en el niño el regalo esencial, el don de amor. A este respecto se han advertido muchas otras cosas todavía, incluso lo que se llama, tras la visita del ladrón, la firma, bien conocida por todos los policías y los libros de medicina legal, Se trata de aquel hecho extraño de que el tipo que acaba de manejar en tu casa las tenazas para abrir los cajones, siempre tiene en ese momento un cólico.

Como se pone en evidencia en estos últimos párrafos, el hecho de reflexionar acerca del sentido del ritual de sacrificio le ayuda, a Lacan, a distinguir entre dos tipos de ofrenda: la ofrenda del don, propia del piso anal, la única contemplada hasta el momento en la experiencia, y la ofrenda sacrificial, que supone un recorrido pulsional que no puede detenerse en el piso escópico de la contemplación fascinante y/o apaciguante.

---

583 Ibídem, p. 271.
584 Ibídem, p. 328.
4.12.2. Un recorrido distinto por las «vías de Eros»

Hemos sugerido y hemos trazado una cierta similitud entre los recorridos iniciáticos y ascéticos y el recorrido pulsional de un análisis. Es hora de señalar las diferencias. La primera: el psicoanálisis rechaza la idea de una meta y plantea solamente la posibilidad de un pasaje. No es un platonismo ni tampoco se ve capaz de apuntar a un «fin de la historia», concebida al modo hegeliano: «La diferencia que hay entre el pensamiento dialéctico y nuestra experiencia es que nosotros no creemos en la síntesis», escribe Lacan haciendo alusión al filósofo alemán. La imposibilidad de establecer y alcanzar una meta viene determinada por lo que unos años más tarde Lacan va a formular con el matema «no hay relación sexual», que hay que comprender en el sentido de que no existe una identidad masculina ni femenina, ni, tampoco, que el goce de uno pueda lograr hacer unión con el goce del otro. En el momento del seminario de la angustia esto se formula mediante la puesta en evidencia de la imposibilidad de pensar el falo como mediador entre los sexos: «En el momento en que podría llegar a ser el objeto sacrificial, por así decir, pues bien, digamos que por lo común ha desaparecido de la escena desde hace tiempo.»

No podemos desarrollar más este tema, ya que ello supondría desviarnos del alcance de las intenciones del presente estudio. Sin embargo, no queremos dejar de señalar que, en referencia a este tope, que fue, bien está el recordarlo, el tope freudiano (angustia por amenaza de castración en el falóforo (portador del falo) y nostalgia del falo en el afálico (el carente de falo)) se pueden seguir dos vías: o bien una desviación idealista (obstinada), o bien un abandono de «este ideal de culminación genital» y una abertura del abanico de los objetos causantes de deseo: objetos siempre parciales... pequeños, insignificantes, particulares. El plural tiene toda su importancia.

El psicoanalista Jean Allouch, en un libro de 2001, Le sexe du maître, hace una aportación interesante al interrogante abierto por Lacan acerca de la cuestión de la ambigüedad sexual de las figuras de los bodhisattvas. Señala este autor, tomando diversos ejemplos, que no hay iniciación a la sexualidad, porque una iniciación de este tipo supondría el recorrido de una carrera cuya meta sería el fracaso, lo cual precisamente es lo que se trata de evitar mediante estos ascensos a los cielos. Los recorridos iniciáticos, justamente, tienen su punto de arranque en el umbral de esta

inevitable derrota, se inician en el mismo instante en que la catástrofe se esboza. Allí empieza la ascesis, esa es la roca de la que los iniciados se desvían, antes de tropezar con ella, para dirigirse volando hacia los cielos. Uno de los ejemplos citados es la ascesis platónica:

«Primera proposición: Platón intenta introducir una paridad dentro de una relación erastés/erómenos esencialmente dispar. Al hacerlo, segunda proposición, pone a la homofilía en el círculo de la iniciación, en este caso filosófica. El estudio de Claude Calame [L’Éros dans la Grèce antique], consagrado a mostrar ese giro platónico de la erótica homofilica griega, señala cómo se convierte en iniciática con Platón. Pero también cómo con ello el eros griego se sitúa aún más a distancia de toda desmesura (hybris) y cómo por último, desemboca en una idealidad de la cual queda excluida toda relación de goce corporal.

Pero esa proposición platónica, cuyas continuaciones podemos inventariar en el neoplatonismo, en el cristianismo, en el amor cortés, en el amor romántico, fue elaborada en el Fedro, uno de los textos filosóficos que más cerca toca la inexistencia de la relación sexual. Platón se interroga acerca de lo erótico que se produce en el erómenos al ser desead a por el erastés; lo hace de una manera tan seria, tan precisa, tan inventiva (en especial por su llamado dios Anteros), que su mismo fracaso en establecer que también el erómenos puede arribar, siguiendo un camino erótico que le ofrece el erastés, al claro de la Verdad, que ese fracaso (que pasaron alegremente por alto Platón y el platonismo) señala que se ha enfrentado con la no relación sexual. El Fedro confirma el lazo de parentesco entre el abordaje de la no relación sexual y el llamado a la iniciación, dentro del mismo movimiento de ese abordaje y contra él.»

Es decir, que el movimiento hacia una meta ideal consiste en un intento de confluencia de los amantes. Las almas separadas lograrían volver a unir las partes correspondientes a su unidad perdida original por medio de un lazo que los anudaría uno al otro (el abrazo imposible de los cuerpos) en ese «claro de la verdad». El ideal vendría a sustituir la evidencia del fracaso de la reunión de los goces del cuerpo. Esta idealización exige un escamoteo de la diferencia sexual a cambio de representaciones imaginarias donde ya no cabe hablar ni de mujeres ni de hombres, ni de falóforos ni de afálicos. Nicole Loraux en Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego) explica como la construcción del «macho» supone, en Grecia, una renuncia al cuerpo como una de sus consecuencias. Las diferentes figuras del aner (macho) son, en sucesión cronológica, el héroe (Aquiles), que renuncia al cuerpo como una de sus consecuencias. Las diferentes figuras del aner (macho) son, en sucesión cronológica, el héroe (Aquiles), que renuncia al cuerpo por la «gloria inmortal»; el guerrero-ciudadano, que hace entrega del mismo al servicio de la ciudad; finalmente, el filósofo, que ofrenda el cuerpo a la inmortalidad del alma:

588 «La iniciación queda así localizada. No está lejos del lugar donde se efectu(a) como tal la no relación sexual, por el contrario es una vecina cercana a ese sitio catastrófico de la no relación sexual. No está en las antípodas de la no relación sexual, ni en otro lado, sino que por el contrario lo que importa es su proximidad con respecto a la no relación sexual, es lo que le da su fuerza y es la razón por la cual se apela a ella.» Ibídem, p. 237.


Para el héroe homérico, para el ciudadano de Atenas, la muerte, umbral de la gloria, llegaba en un último combate guerrero. El filósofo, mientras ha durado su vida, ha repetido el aniquilamiento de su soma y, puesto que para él la guerra contra su cuerpo comenzó con la vida filosófica, lo cierto es que, en verdad, el combate con la muerte no constituye ni un principio ni una conclusión. En resumen, si hemos de hablar de inmortalidad en ambos casos, es preciso que nos pongamos de acuerdo a propósito de los términos: como calificativo de la gloria, la inmortalidad seguía a la muerte, pero en el Fedón el alma, inmortal por esencia, debe hallarse preparada para su autonomía antes de la muerte. Poco importa lo que ocurra con el cuerpo.\textsuperscript{591}

Somos conscientes de haber trazado un paralelismo arriesgado, que requeriría contar con linternas más sutiles para seguir avanzando. No olvidamos, sin embargo, y éste es un punto que dejamos para un trabajo posterior y para otros recorridos por la obra de Lacan muy fecundos en sus referencias a Japón, que precisamente este autor y Michel Foucault, dos importantísimos pensadores de la cuestión del deseo y el goce, recibieron la impronta de su «experiencia japonesa». Ésta les ayudó a ablandar las tuercas oxidadas del pensamiento, ofreciéndoles la oportunidad de abrir el abanico comparativo. Estas referencias se hallan en los trabajos de Lacan de los años setenta\textsuperscript{592} y, por ejemplo, en una entrevista realizada a Foucault en 1983.\textsuperscript{593} Por nuestra parte, nos detenemos aquí, provisionalmente.

4.12.3. Cautivos del espejismo del objeto del deseo

\textsuperscript{590} Ibídem, p. 323.

\textsuperscript{591} «En 1971, regresó al Japón para un viaje de estudio de un seminario en el momento en que se preparaba una traducción de sus Escritos. A su regreso, se sintió en el deber de definir la “cosa japonesa”. Traducía con ese término un modo específico de goce que atribuía al “sujeto japonés” por el hecho de la existencia de un funcionamiento caligráfico de su escritura.» ROUDINESCO, Élisabeth. Jacques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Op. cit., p. 515-516.

\textsuperscript{592} «Si entendemos por conducta sexual los tres polos que son los actos, el placer y el deseo, tenemos la “fórmula” griega, que no varía en lo concerniente a los dos primeros elementos. En esa fórmula griega, los “actos” desempeñan un papel preponderante, el placer y el deseo son subsidiarios: acto-placer-(deseo). Pongo deseo entre paréntesis porque con la moral estoica creo que comienza una elisión del deseo, el deseo empieza a ser condenado. La “fórmula” china por su parte sería placer-deseo-(acto). El acto queda soslayado porque hay que restringir los actos a fin de obtener la máxima duración y la máxima intensidad del placer. La “fórmula” cristiana, por último, pone el acento sobre el deseo intentando suprimirlo. Los actos deben volverse neutros y el acto tiene como único fin la procration o el cumplimiento del deber conyugal. El placer, tanto en la práctica como en la teoría, queda excluido. De lo que resulta (deseo)-acto-(placer). El deseo queda excluido en la práctica – hay que acallar el propio deseo– pero en teoría es muy importante. Diría que la “fórmula” moderna es el deseo –subrayado teóricamente y aceptado en la práctica puesto que debemos liberar nuestro deseo; los actos no son muy importantes, y en cuanto al placer, nadie sabe lo que es». «À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours» de Michel Foucault. Cit. en ALLOUCH, Jean. Op. cit., p. 204-205.
Llegamos al final del largo trayecto. Con el nivel escópico se produce una maniobra en el recorrido pulsional que tiene el efecto de hacer aparecer en el espejo del otro un objeto agalmático que en realidad invierte la verdad sobre el deseo. El objeto deseable se vislumbra como una meta alcanzable ubicada misteriosamente en el otro amado. Su existencia fascinante es lo que justifica nuestra sed de correr tras sus aladas huellas siempre fugitivas. Pero el cazador es cazado por su presa, igual que le ocurrió a Acteón con los perros de Diana. En realidad, el lugar era falso, y el brillo sólo un reflejo de un objeto que se encuentra, paradójicamente, más acá del espejo, tan cerca del sujeto que le resulta invisible, amén de que no puede verlo porque se trata de un objeto «no como los otros», no especularizable. En su lugar correcto, no engañoso, el objeto no guía la intención, sino que es la causa y la condición del deseo del sujeto. Entre objeto causa del deseo y el propio deseo no existe un determinismo porque hay una hiación, una sincopa imposible de salvar entre ellos: «Cada vez que nos encontramos ante este funcionamiento último de la causa, irreductible incluso a la crítica, tenemos que buscar su fundamento y su raíz en este objeto oculto en tanto que sincopado.»

Lo cierto es que Lacan había ido a desembocar en un callejón sin salida teórico. Si el deseo es metonímico, tal como había teorizado hasta ese momento, ¿cómo se explica la experiencia del agalma, del brillo en el objeto amado? Entonces cae en la cuenta de que sólo se trata de un reflejo en espejo de un objeto que no está delante, sino, paradójicamente, detrás del sujeto. La escritura no puede ser entonces:

sujeto deseante (sujeto a la sed y a la apetencia) → objeto-meta (de completud), sino:
objeto-causa (sincopa) → sujeto de deseo (de carencia)

La mirada contemplativa, igual que ocurre con el amor, resulta apaciguadora pero frágil. Entre otros avatares, corre el peligro de convertirse en una dicha tan «perfecta» (sin fisuras) que se asemeja a un navío mecido por mansas olas en un mar calmo, sin huracanes ni tormentas. No hay que decir que, en ese caso, el peligro consiste en que el hastío y el vacío arruinen el deseo de vivir. Y aun suponiendo que nuestro afán fuera mecernos entre ensueños, eso no puede durar, como Freud se encargó de constatar en 1920 con su trabajo Más allá del principio del placer. El nivel especular es un punto de detención imposible, aunque intentado como orientación ascética por

---

diversas culturas, tal como este estudio ha tratado de explicar. Se trata de unas vías ideales que, además, imponen el goce «homo» del macho y recluyen el goce «heterodoxo» de la mujer al recinto exclusivo de lo privado.
5. Conclusiones
La acción traslativa es activa y simbólica, igual como sucede con el significante. Éste, nos dice Lacan, con intención de definirlo, es la materia discontinua que representa, pues nunca lo significa, a un sujeto frente a otro significante. Cuando esta acción, a la vez intrusiva y extranjera, aconteció en el mamífero que dio lugar a nuestra especie, el resultado fue la inscripción de una escritura, es decir, de una anatomía recortada por el lenguaje (el cuerpo-texto), y la escansión (poética más que gramatical) de la continuidad del instinto y del saber instintivo. Transformó, al primero, en pulsión erótic a y, al segundo, en pregunta atareada y, finalmente, sin respuesta.

No existe, para nosotros, la posibilidad de encontrar jamás una llave que nos permita un acceso al original (no podemos llamarle texto) y, por consiguiente, no nos sostiene otra raíz que la traducción primera. A partir de ese crepúsculo auroral en que fuimos divididos por el trazo de un rasgón de inicio, nuestra experiencia es, inevitablemente, la del universo donde goberna la acción traslativa. El nicho ecológico en el que nacemos y vivimos es el de la transmisión, de las copias, de las traducciones, de la estecritura, la transcripción, la transliteración... El filo del estilete del significante, del cual hemos tenido ocasión de hablar en este estudio, nos ha abierto un universo de posibilidades que nos arrastra, al mismo tiempo, a la perpetuación de la experiencia del cambio y de la ausencia. A lo largo de las páginas que anteceden hemos tenido ocasión de analizar diversas de estas acciones traslativas.

En relación a las referencias de Lacan al mundo japonés, el psicoanalista Jean-Louis Gault\textsuperscript{595} considera, por ejemplo, que las que aparecen en el seminario X tienen, en el conjunto de la elaboración teórica del psicoanalista francés, un valor secundario. Quizás sería mejor decirlo de otro modo y, tal como hemos expuesto en el apartado 4.5.1., «Lacan y el uso de las referencias», nos parecería más apropiado tasarlas de piezas sueltas. De este modo, podríamos verlas, al igual que a tantas otras que integran el método de trabajo conceptual característico de Lacan, como a elementos que sirven, como si ello aconteciera casi por azar, a la tarea de construcción de su andamio conceptual. No desdeñemos ese valor de contingencia aparente.

En cambio, en el caso del seminario XVIII, y de otros textos de los años setenta como \textit{Lituraterre}, algunas de las referencias a Japón cobran, según Gault, un valor de estructura, de piedra angular del edificio teórico. Nos referimos, en concreto, a los conceptos de letra, a la distinción de ésta del significante (lo cual permite la distinción

de dos modalidades distintas de goce), a la importancia creciente de lo real (que no es ajena al interés de Lacan por la metodología práctica del budismo zen) y a la asunción del reto de definir la «cosa japonesa» y el «goce japonés», una tentativa que también subscriben, tal como hemos comentado en el capítulo cuarto, otros ilustres contemporáneos. Nos referimos a Michel Foucault y a Roland Barthes.

No está en nuestra voluntad discrepar de estos juicios comparativos. Pensamos, sin embargo, que es necesario e importante sacar a la luz este oro «escaso», resultado de la primera germinación de referencias, a fin de que sea posible, en un segundo tiempo, abordar a las segundas, más copiosas y sustanciales (habrá que comprobarlo y demostrarlo), con suficiente preparación.

Pero, de todos modos, nos resulta imposible conformarnos con este modo de considerar los hechos. En nuestra opinión, y pensamos que así ha quedado reflejado en el transcurso del estudio que hemos realizado, se produce un cambio significativo entre el enfoque freudiano y el posterior enfoque lacaniano. Freud estaba inspirado, por decirlo de algún modo, por el ideal del arqueólogo y del geólogo, que tienen su punto de mira en la distancia temporal. Por otro lado, el vienés creía todavía, a pesar de los horrores del nazismo y de la animadversión que sentía por la religión, en cierta superioridad de la cultura occidental y de la función sublimatoria procedente de la tradición del dios hebreo. No es esa, en cambio, la posición de Lacan, que, desde bien temprano, muestra un evidente interés por las culturas vivas del continente asiático. En el caso del psicoanalista francés, la lejanía en el tiempo freudiana se enriquece con un desplazamiento que incluye la distancia espacial. La sincronía se anuda con la diacronía. Por este motivo, el viaje a Japón de 1963 resulta de gran interés. Lacan pudo contemplar y palpar en el archipiélago nipón, igual que Freud en Atenas, la realidad de un mundo que para él era un manantial de interrogación y al que, hasta el momento del primer viaje, solamente había tenido acceso a través de los trabajos eruditos.

Su pasión por Oriente, y el anudamiento de este interés con las cuestiones clínicas, se manifiesta desde muy temprano. Por ejemplo, y en relación a la importancia clave que cobra el registro de lo real en su obra, llama la atención su elección de un maestro como el sinólogo Paul Demiéville, un especialista en budismo zen, durante el periodo de la ocupación alemana. El primer viaje a Japón, y en estos términos lo hemos comentado, constituía un paso más en ese intento, nacido obscuramente en un tiempo anterior, por cernir esa experiencia y metodología de lo real, tal como Lacan piensa que
es (o fue) entendida y practicada en Oriente. Por todo ello, pensamos que ha sido muy enriquecedor el habernos detenido en este seminario del curso 1962-1963.

Hemos hablado, también, del hecho de que este interés de Lacan por el budismo está en relación con los lineamientos propios del pensamiento de su época. En su caso, por fortuna para nosotros, el psicoanalista logra esquivar las degradaciones mundanas en las que habitualmente se derrumba la búsqueda de un nuevo horizonte espiritual por parte del hombre occidental moderno. El clínico es consciente de la necesidad de actualizar la disciplina que hereda mediante el ejercicio de permanecer muy atento a las encrucijadas de tiempo y espacio en que les ha tocado, a él y a sus analizantes, amar, pensar, decidir y trabajar. Como estudiosos de la cultura japonesa y oriental, quedamos en deuda con el pensador francés por su contribución a dar dignidad a un pensamiento que es habitualmente manoseado por un número nada desdeñable de presuntos y desorientados devotos del «espíritu».

Por otra parte, hemos creído conveniente destacar que budismo y psicoanálisis comparten temas e interrogaciones. Ambos nacen de una pregunta acerca de las causas del sufrimiento y de la voluntad de aliviarlo. A su vez, en su camino de búsqueda, ambos tropiezan en inmediato con la necesidad de elevar la cuestión del deseo. En relación a este denominador común, podemos afirmar que, si bien a Freud se le escapó la importancia de este insospechado compañero en la investigación del deseo y el padecimiento (o no consideró de interés reconocerlo, pues no debemos olvidarnos del hecho real de la transmisión de temáticas budistas a través de Schopenhauer y de Nietzsche en el fundador de Viena), no ocurrió del mismo modo con Lacan. El psicoanalista francés se abrió a la enseñanza que le llegaba desde el otro extremo del arco euroasiático. Otra temática abordada por el pensador que, a nuestro entender, resulta sumamente interesante es el cuestionamiento que lleva a cabo en este seminario en relación a las vías ascéticas y filosóficas. El escalpelo lacaniano se fija en la ideología que las sostiene. Consisten en un camino exclusivo de «machos», promovido por una acción estratégica encaminada a esquivar el inevitable fallo que acontecería en ocasión de atreverse al encuentro de los goces divididos.

El capítulo dedicado a la introducción del psicoanálisis en Oriente y, en particular, en Japón plantea la cuestión de la «universalidad» del psicoanálisis. Esta pregunta es puesta también sobre la mesa en el apartado donde, al hilo de un trabajo de Jean-Claude Milner, nos hemos interrogado acerca del estatuto de las ciencias humanas (2.4.5., «La gran encrucijada: monografía científica u obra de cultura»). En el momento
presente, y en relación al futuro, convendrá examinar esa pretensión de «universalidad» del discurso de la ciencia, que muy a menudo responde a una voluntad de poder, no tanto por su método y objetivo, sino por los objetos de estudio que tiene la pretensión de abarcar en su dominio. Las elaboraciones lacanianas sobre los cuatro discursos pueden resultar una herramienta teórica de gran importancia. Ya hemos hablado de cómo Lacan, al igual que Heidegger, se opone a la homogeneización y a la jerarquización de los universos culturales.

Otra diferencia entre Lacan y Freud que hemos examinado, es la posición crítica del primero en relación a la ligazón freudiana del padre y la religión. El estudio del budismo y otras escuelas de pensamiento ajenas a la tradición occidental favorecería en el psicoanalista francés un distanciamiento crítico de la tradición judeo-cristiana y griega occidental y la puesta en juego de un elemento con el que cuestionar la sujeción servil al padre-amo único. De ahí que el seminario subsiguiente al seminario X y a su expulsión de la IPA recibiera el nombre de «Los nombres del padre», una denominación que acentúa la tachadura del artículo singular de la referencia al padre.

En otro orden de aportaciones, esperamos que las indicaciones acerca de los errores cometidos en el establecimiento del texto ayuden a la lectura del mismo. La polémica acerca del legado de Lacan en referencia a los seminarios se encamina en la actualidad hacia nuevos senderos. El problema crucial, hoy en día, puede que sea, principalmente, el acceso al material primero, pero, una vez solventada esta cuestión, la posibilidad de publicación a través de internet de los trabajos que se llevan a cabo en torno al material legado por el psicoanalista francés abre la posibilidad de la existencia de un abanico de versiones y lecturas que, sin desmerecer la calidad del trabajo realizado por Jacques-Alain Miller, pensamos que han de contribuir, como de hecho ya lo están haciendo, a enriquecer el legado lacaniano. En el acontecer de las lecturas del clínico y pensador francés, el texto oficial y sus traducciones debería ser el resultado de una acción traslativa entre otras posibles.

Esta investigación puede ser útil también para los estudiosos del arte sacro, pues las referencias comentadas acercan la visión de uno de los principales pensadores del siglo pasado a algunas manifestaciones del mismo. Por supuesto, no se trata de que el psicoanálisis pueda explicar el arte, la religión o la práctica devocional. Más bien hay que insistir en lo contrario, en lo que estas actividades le enseñan a él. Sin embargo, no hay duda de que, en el camino de vuelta, los estudiosos del arte se pueden beneficiar de la perspectiva abierta por la mirada lacaniana. Con este último comentario estamos
insistiendo en la necesidad, en las disciplinas humanas y sociales, de aprovechar y
fomentar los estudios transversales. El método lacaniano, tal como hemos puesto de
manifiesto en este estudio, constituye un claro ejemplo de actividad de reciclaje,
entendido en su valor de aprovechamiento, de nociones teóricas e instrumentales
procedentes de distintas disciplinas.

A pesar del indudable e indiscutible interés práctico y a corto plazo que se deriva
de los aportes nacidos de la transformación reciente de un campo de conocimientos que,
en la actualidad, concede a las aplicaciones tecnológicas un lugar central, no deberíamos
perder de vista la «escala humana» de la vida social, que nos recuerda sus límites, pues
su persistente olvido y una confianza puesta en exceso en la robotización de las
actividades, nos deja, no solamente enfrentados a un entorno donde el material de
desecho (también el humano) no hace más que crecer, sino, además, con una mermada
capacidad para improvisar la respuesta oportuna que convendría saber dar en el
momento propicio. Por desgracia, desde el día que la «manipulación» vio la luz, no hay
ninguna elección que no se acompañe de efectos no deseados. Tomando ejemplos de la
ficción, Antígona murió por la poca flexibilidad de Creonte, y Cordelia, por la falta de
juicio del rey Lear. Las decisiones electivas de ambos fueron el resultado de una
voluntad atenta a las consecuencias a corto plazo. Una vez lanzados los dados, la acción
no puede detenerse, o hay que correr mucho tras sus veloces zancadas a fin de lograr
rectificar la jugada antes de que la tormenta se desplome sobre nuestras cabezas.

Los resultados, sin duda prodigiosos, de los aportes de la tecnologización de las
prácticas de la lengua producen, como una de sus consecuencias inevitables, un efecto
de debilitamiento de la función del deseo y la constitución de una subjetividad frágil. En
prácticas sociales en las que las relaciones y sus dificultades se ponen en juego (estamos
pensando, por ejemplo, en las tareas de interpretación de enlace o de mediación) es una
necesidad urgente salvaguardar la memoria del trasfondo humano, antropológico,
artístico y social que envuelve la vida del hombre y sus producciones textuales (orales y
escritas). La melodía de este tema sido, sin duda, la música de fondo que deseábamos
que se escuchara desde la primera letra de inicio hasta el punto y aparte que, de
inmediato, nos disponemos a escribir.
6. Bibliografía
6.1. Bibliografía general


BASNETT, Susan; LEFEVERE, André. (eds.) *Translation, History and Culture*. Londres: Pinter Publishers.


École Lacanienne de Psychanalyse [en línea]: http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.


LACAN, Jacques. *El seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Trad.


LORAUX, Nicole. *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo*


PICKOVER, Clifford A. La banda de Möbius. Trad. de Dulcinea Otero-Piñeiro. Córdoba:
Almuzara, 2009.


RUDICH, Julieta. «La pasión coleccionista de Sigmund Freud». *El País* (3 de enero de 1999).

SAER, Juan José. «La culpa y la identidad». *Avizora* [en línea]: http://www.avizora.com/publicaciones/literatura/textos/textos.


SASAKI, Takatsugu; WAKAMORI, E. «Nihonteki shôchô chitsujo to bungaku». *Eureka*, 12 (diciembre 1986).


TSUIKE, Kosuke. «La psychanalyse au Japon». *Psychanalyse*, 7 (octubre del 2006).


6.2. Textos correspondientes al seminario X

Textos en francés


Traducciones al castellano


6.3. Traduciones de obras, seminarios, entrevistas y artículos de Jacques Lacan al japonés


LACAN, Jacques. «Barutimoru ni okeru Kokusai shinpojium de no rōtōhappyô to disukasshion. “gengo to muishiki” “disukasshion: gengo to muishiki wo megutte” [“Of Structure of an Inmixing of an Otherness Prerequisite to any Subject Whateve
(Intervención a l’Université John Hopkins, Baltimore” (1966))». Trad. de M. Orijima.


LACAN, Jacques. «Shinnaru seishinbunseki to nisenaru seishinbunseki [La psychanalyse vrai et la fausse].» Trad. de S. Ogasawara. *Imago* (julio 1993).


