

**Jacques Lacan**

**Seminario 10  
1962-1963**

**LA ANGUSTIA**

**19**

**22 de MAYO de 1963<sup>1</sup>**

Groseramente, para permitir una orientación sumaria a alguien que, por azar, llegara en medio de este discurso, diré que, al completar, como se los he anunciado, lo que podríamos decir que es la gama de las relaciones de objeto, al ver en el esquema que se desarrolla este año alrededor de la experiencia de la angustia, éste podría haber creído que estábamos necesitados de añadir, al objeto oral, al objeto anal, al objeto fálico, precisamente en tanto que cada uno es generador y correlativo de un tipo de angustia, otros dos pisos del objeto, llevando entonces a cinco esos pisos objetales en la medida en que estos nos permiten situarnos este año.

---

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

Ustedes, pienso, han entendido suficientemente que, desde hace dos de nuestros encuentros, estoy alrededor del piso del ojo. No lo abandonaré hoy por eso, sino que, más bien, tomaré en él mis puntos de referencia, para hacerlos pasar a ustedes al piso que se trata de abordar hoy, el de la oreja.

Naturalmente, se los he dicho, mi primera palabra hoy fue “groseramente”, “sumariamente” repetí igualmente, en la frase siguiente — sería completamente absurdo creer que es así, si no de una manera groseramente esotérica y oscurecedora, lo que está en juego.

Se trata, en todos esos niveles, de localizar cuál es la función del deseo, y ninguno de ellos puede separarse de las repercusiones que tiene sobre todos los demás, y de una solidaridad más íntima, la que se expresa en la fundación del sujeto en el Otro por la vía del significante, con el acabamiento de esa función de localización, en el advenimiento de un resto alrededor del cual gira el drama del deseo, drama que seguiría siendo opaco para nosotros si la angustia no estuviera ahí para permitirnos revelar su sentido.

Esto nos conduce a menudo, en apariencia, a algunos tipos de excursiones, diré eruditas, en las que algunos pueden ver no sé qué encanto probado o reprobado de mi enseñanza. Créanme que no es sin reticencia que avanzo por ellas, y que también se estudiará el método según el cual procedo en la enseñanza que doy, aquí, — seguramente no es a mí que me corresponde deletrear su rigor — el día en que se trate, en los textos que puedan subsistir, ser transmisibles, que se haga oír todavía lo que les doy aquí, se advertirá que este método no se distingue esencialmente del objeto que es abordado.

Pero, les recuerdo que dicho método resulta de una necesidad. La verdad del psicoanálisis, al menos en parte, no es accesible más que a la experiencia del psicoanalista. El principio mismo de una enseñanza pública parte de la idea de que ésta es, sin embargo, comunicable en otra parte. Postulado esto, nada está resuelto, puesto que la experiencia psicoanalítica debe estar ella misma orientada, a falta de lo cual se extravía. Se extravía si se parcializa, como en diversos puntos del movimiento analítico, no hemos cesado de señalarlo desde el comienzo de esta enseñanza, especialmente en lo que, lejos de ser una profundización, un complemento dado a las indicaciones de la última

doctrina de Freud en la exploración de los resortes y de la condición del yo, lejos de ser una continuación de sus indicaciones y de su trabajo, hemos visto producirse lo que es, hablando con propiedad, una desviación, una reducción, una verdadera aberración del campo de la experiencia, sin duda comandada también por algo que podemos llamar una suerte de espesamiento que se había producido en el primer campo de la exploración analítica, la que, para nosotros, caracteriza lo que está caracterizado por el estilo de iluminación, la suerte de brillo que queda adherido a las primeras décadas de la difusión de la enseñanza freudiana, a la forma de las búsquedas de esa primera generación, de la que, hoy, haré intervenir a uno de ellos, todavía más pronto, creo, Theodor Reik, y especialmente, entre numerosos e inmensos trabajos técnicos y clínicos, uno de esos trabajos, que, muy impropriadamente llamados de “psicoanálisis aplicado”, los que hizo sobre el ritual.<sup>2</sup>



Vemos allí — se trata aquí especialmente del artículo aparecido en *Imago*, en alguna parte, creo recordar que hacia el octavo año, pienso, más o menos, por olvido no he traído el texto aquí, aparecido en *Imago* hacia el octavo año — creo, sobre esto cuyo nombre ustedes ven aquí escrito en letras hebreas — el *Shofar*, un estudio de una luminosidad, de un brillo, de una fecundidad, de las que podemos decir que el estilo, que las promesas, que las características de la época en que se inscribe se vieron de pronto apagadas, que nada equivalente a lo que se produjo en \*ese período\*<sup>3</sup> se ha continuado. Y, entonces, conviene preguntarse por qué tal interrupción.

---

<sup>2</sup> Theodor REIK, *Das Ritual. Psychoanalytische Studien, Imago – Bücher XI*, Leipzig, Wien, Zurich 1928. Hay versión castellana: *El ritual. Estudio psicoanalítico de los ritos religiosos*, Editorial ACME – agalma, Buenos Aires, 1995. El estudio sobre el *shofar* constituye el capítulo IV del libro, titulado «El Shofar (El cuerno del carnero)».

Se trata también de que, si ustedes quieren, este artículo, verán en él manifestarse, diré, a pesar del elogio que puedo otorgar a su penetración, a su elevada significación, verán en él manifestarse al máximo esa fuente de confusión, esa profunda falta de apoyo cuya forma más sensible y más manifiesta está en lo que yo llamaré el empleo puramente analógico del símbolo. El *shofar* del que se trata, creo que ante todo es preciso que yo aclare lo que es, poco seguro como estoy de que todos, aquí, sepan lo que designa. Si hoy traigo este objeto, pues es un objeto que va a servirme de pivote, de ejemplo para materializar, para sustantificar ante ustedes lo que yo entiendo de la función del *a*, el objeto, precisamente en este piso, el último, que, en su funcionamiento, nos permitirá revelar la función, la función de sustentación que liga el deseo a la angustia en lo que es su nudo último.

Comprenderán por qué, en vez de nombrar en seguida cuál es ese *a* en función a ese nivel, que sobrepasa el de la ocultación de la angustia en el deseo, si está ligado a un objeto ritual, en vez de nombrarlo en seguida, comprenderán por qué lo abordo por medio de la manipulación de un objeto, de un objeto ritual, este *shofar*, ¿que es qué? Un cuerno, un cuerno en el cual se sopla, y que hace escuchar un sonido, del que seguramente sólo puedo decir, a los que están aquí, que no lo han escuchado, que se ofrezcan, en el recodo ritual de las fiestas judías, las que siguen al Año Nuevo, la que se llama el *Rosh Hashanah*, las que terminan en el día del Gran Perdón, el *Yom Kippur*, que se ofrezcan la audición, en la sinagoga, de los sonidos, por tres veces repetidos, del *shofar*. Este cuerno, que en alemán se llama *Widderhorn*, cuerno de carnero, se llama igualmente cuerno de carnero, *Queen ha yobel*, en su comentario, su explicación en el texto hebreo. No siempre es un cuerno de carnero, por lo demás, esos ejemplares que están reproducidos en el texto de Reik, que son tres *shofars*, por cierto particularmente preciosos, y célebres, que pertenecen, si no recuerdo mal, respectivamente, a las sinagogas de Londres y de Amsterdam, se presentan como unos objetos cuyo perfil general, más o menos semejante a éste, hace más bien pensar en lo que es, pues es así clásicamente; los autores judíos que se interesaron en este objeto e hicieron el catálogo de sus diversas formas, señalan que hay una forma de *shofar* que es una especie de cuerno, que está hecho en el cuerno de un chivo salvaje.

---

<sup>3</sup> \*esa época\*

Naturalmente, este objeto, que tiene este aspecto, seguramente debe mucho más probablemente haber salido de la fabricación, de la alteración, de la reducción — ¿quién sabe? es un objeto de una longitud considerable, mayor que la que les presento aquí en el pizarrón — puede haber salido, entonces, de la instrumentalización de un cuerno de chivo.

Los que se han ofrecido o que se ofrecerán esta experiencia testimoniarán, pienso, como es general, sobre el carácter, para permanecer dentro de unos límites que no sean líricos, sobre el carácter profundamente conmovedor, movilizador, del surgimiento de una emoción cuyas resonancias se presentan independientemente de la atmósfera de recogimiento, de fe, incluso de arrepentimiento en la que se manifiesta, que resuena por las misteriosas vías del afecto propiamente auricular, que no pueden dejar de tocar, en un grado verdaderamente insólito, inhabitual, a todos los que lleguen al alcance de escuchar esos sonidos.

Alrededor del cuestionamiento al que Reik se entrega, alrededor de la función de este *shofar*, uno no puede dejar de darse cuenta — y ahí está lo que me parece característico de la época a la que ese trabajo pertenece — a la vez, de estar sorprendido por la pertinencia, por la sutileza, por la profundidad de las reflexiones en las que ese estudio abunda. Ella no está sólo sembrada, verdaderamente, ella produce alrededor no sé qué centro de intuición, de buen olfato. Está la fecha misma en que esto ha aparecido. Sin duda, después hemos aprendido, después, quizá, por medio de no sé qué tanto darle vueltas, también, el desgaste del método, la resonancia de lo que ocurre, de lo que surge de esos primeros trabajos desgastados en la época — y puedo testimoniárselos — comparativamente a todo lo que se podía hacer como trabajos eruditos. Y ténganme confianza, ustedes saben que todo lo que yo les apporto aquí está nutrido a menudo, en apariencia, por medio de búsquedas de mi parte llevadas hasta los límites de lo superfluo. Créanme: por la diferencia de alcance de ese modo de interrogación de los textos bíblicos, aquellos donde el *shofar* es nombrado como correlativo de las circunstancias mayores de la revelación aportada a Israel, no podemos dejar de estar sorprendidos por cómo Reik, por una posición que, en principio, al menos, repudia todo apego tradicional, que hasta se sitúa incluso en una posición casi radical, y crítica,

por no decir de escepticismo, cuánto más profundamente que todos los comentadores en apariencia más respetuosos, más cuidadosos de preservar lo esencial de un mensaje que va, él, más directamente a lo que parece esencialmente la verdad del advenimiento histórico alrededor de esos pasajes bíblicos que yo evocaba sin cesar y por ellos informados.

Volveré sobre esto. Pero no es menos llamativo, también, si ustedes se remiten a esos artículos, ver cuánto, finalmente, se vierte — y ciertamente a falta de ninguno de esos apoyos teóricos que permiten a un modo de estudio aportarse a sí mismo sus propios límites — en una *\*inextricable\**<sup>4</sup> confusión. No basta que el *shofar* y la *\*voz\**<sup>5</sup> que soporta puedan ser presentados como analogía de la función fálica — y, en efecto, por qué no — pero cómo y en qué nivel, es ahí que la cuestión comienza, es también ahí que uno se detiene. No basta que tal manejo intuitivo, analógico del símbolo, deje, de alguna manera, al interpretador, en cierto límite, desprovisto de todo criterio, para que no aparezca, al mismo tiempo, hasta qué punto se interpenetra, hasta qué punto vierte, en una suerte de mezcla y de confusión, hablando con propiedad, innombrable, todo aquello en lo que, en último término, y en su último capítulo, desemboca Theodor Reik.

Para darles una idea de ello, no les indicaré más que esos puntos, paso a paso, y por intermedio justamente del cuerno de carnero, de la indicación que nos es dada por medio de esto de lo que es bien evidente, de la subyacencia, más exactamente de la correlación, por qué no decir también del conflicto, con toda una realidad, con toda una estructura social, totémica, en medio de la cual está sumida toda la aventura histórica de Israel. ¿Cómo, por qué vía, cómo es posible que ninguna barrera detenga a Reik en su análisis, y no le impida, finalmente, identificar al propio Yahveh con el becerro de oro? Moisés, volviendo a descender del Sinaí, irradiando la sublimidad del amor del padre, ya lo ha matado, y la prueba, nos dice, es aquello en lo que se convierte: ese *\*ser\**<sup>6</sup> verdaderamente furioso que va a destruir el bece-

---

<sup>4</sup> *\*inexplicable\**

<sup>5</sup> {*voix*} — *\*vía* {*voie*}\*

<sup>6</sup> {*être*} — *\*otro* {*autre*}\*

ro de oro, y a darlo a comer en polvo a todos los hebreos. En lo cual, desde luego, reconocerán ustedes la dimensión de la comida totémica. Lo más extraño, es que también, no pudiendo pasar las necesidades de la demostración más que por la identificación de Yahveh, no a un becerro, sino a un toro, el becerro del que se trata será por lo tanto, necesariamente, representante de una divinidad-hijo al lado de una divinidad-padre. No se nos hablará del becerro más que para embrollar las huellas, para dejarnos ignorar que había también un toro. Así, pues, puesto que Moisés, aquí, es el hijo asesino del Padre, lo que Moisés viene a destruir en el becerro, por medio de la sucesión de todos esos desplazamientos seguidos de una manera donde muy evidentemente sentimos que nos falta todo punto de referencia, alguna brújula capaz de orientarnos, eso será por tanto su propia insignia, la de él, Moisés, todo se consume en una suerte de autodestrucción.

Esto no les es indicado, yo no les doy con esto más que cierto número de puntos que les muestran el extremo al que puede llegar, en su exceso, cierta forma de análisis. Tendremos otros ejemplos de esto en las conferencias que seguirán.

En cuanto a nosotros, vamos a ver lo que nos parezca merecer que sea retenido aquí, y para esto, a saber, lo que buscamos, es lo que, aquí, resulta de lo que introduje recién como constituyendo la necesidad de nuestra investigación, a saber, no abandonar lo que, en \*cierto texto\*<sup>7</sup>, que, después de todo, no es otro que el texto fundador de una sociedad, la mía, la que es la razón por la cual estoy aquí en posición de darles esta enseñanza: es que, en el principio que comanda la necesidad misma de una enseñanza, si en primer lugar está la necesidad de situar correctamente al psicoanálisis entre las ciencias, esto no puede ser más que sometiendo su técnica al examen de lo que ésta supone y efectúa en verdad.

Ese texto, después de todo, tengo el derecho de recordar que he tenido que defenderlo, e imponerlo, incluso si aquéllos, después de todo, que se dejaron llevar por él, no veían en él, quizá, más que palabras vacías. Ese texto me parece fundamental, pues lo que esta técnica supone y efectúa en verdad, ahí está nuestro punto de apoyo, alrededor

---

<sup>7</sup> \*nuestro texto\*

del cual debemos hacer girar todo ordenamiento, así fuese estructural, de lo que tenemos que desplegar.

Si desconocemos que lo que está en juego, en nuestra técnica, es una manipulación, una interferencia, incluso, en el límite, una rectificación del deseo, pero que deja enteramente abierta y en suspenso la noción del deseo mismo, y que necesita su perpetuo recuestionamiento, seguramente no podemos, sea, por una parte, más que extraviarnos en la red infinita del significante, sea, para recuperarnos, recaer en los caminos más ordinarios de la psicología tradicional.

Lo que Reik descubre, en el curso de ese estudio, y que es también aquello de lo que, en su época, él no podía sacar ningún partido, a falta de saber dónde meter el resultado de su descubrimiento, es lo siguiente: él descubre, por medio del análisis de los textos bíblicos — no les enumero todos, sino los que son históricos, quiero decir, los que pretenden referirse a un acontecimiento revelador, y están en el *Éxodo*, en los capítulos 19 y 20, respectivamente versículos 16 a 19 para el capítulo 19, versículo 18 para el capítulo 20, donde está dicho, en la primera referencia, que en ese diálogo atronador, muy enigmáticamente proseguido en una suerte de tumulto, verdadera tormenta de ruidos entre Moisés y el Señor, está mencionado el sonido del *shofar*. Un fragmento enigmático de ese versículo indica igualmente que entonces está severamente prohibido, y no sólo a todo hombre, sino a todo ser vivo, aproximarse al círculo rodeado de rayos y relámpagos donde transcurre ese diálogo. El pueblo podrá subir cuando escuche la voz del *shofar*, punto tan contradictorio y enigmático que, en la traducción, se modifica el sentido, y se dice que *algunos* podrán subir. ¿Cuáles? El asunto permanece en la oscuridad.

El *shofar* es igualmente expresamente vuelto a mencionar a continuación de la descripción del diálogo, es la presencia... en todo lo que es percibido por el pueblo que se supone que está reunido alrededor de ese acontecimiento mayor, se vuelve a mencionar el sonido del *shofar*.

El análisis de Reik, para caracterizarlo, para justificarlo, él no encuentra para decir otra cosa que lo siguiente, esto es, que una exploración analítica consiste en buscar la verdad en los detalles. Seguramente, esta característica no es falsa ni secundaria, pero no podemos

dejar de ver que, si ése es un criterio de alguna manera externo, que, si ahí está la seguridad de un estilo, tampoco es por eso algo que lleve en sí este elemento crítico, el de discernir cuál es el detalle que debe ser retenido.

Sabemos seguramente, desde siempre, que ese detalle que nos guía, es el mismo que parece escapar al propio designio del autor, y quedar en cierto modo opaco, cerrado por relación a la intención de su predicación, pero todavía, no es necesario encontrar entre ellos un criterio, si no de jerarquía, al menos de orden, de prelación.

Como quiera que sea, no podemos dejar de sentir — estoy forzado a franquear las etapas de su demostración — que algo justo es tocado, en cuanto a ordenar, articular, los textos fundamentales originales, mencionando la función del *shofar*, los que se completan con los del *Éxodo* que acabo de nombrarles, los de *Samuel*, el segundo libro en el capítulo 6, los del primer libro de las *Crónicas*, capítulo 13, haciendo mención de la función del *shofar* cada vez que se trata de refundar, de renovar en algún nuevo punto de partida, ya sea periódico o histórico, la Alianza con Dios. La comparación de estos textos con, también, otros empleos ocasionales del instrumento, ante todo, los que se perpetúan en esas fiestas, fiestas anuales, en tanto que ellas mismas se refieren a la repetición y a la rememoración, propiamente hablando, de la Alianza, ocasión también excepcional, la función del *shofar* en la ceremonia llamada de la excomunión, aquella bajo la cual, el 27 de julio de 1656, cayó, como ustedes saben, Spinoza, fue excluido de la comunidad hebraica según las formas más completas, y aquellas que, especialmente, comportaban, con la fórmula de la maldición pronunciada por el gran sacerdote, la resonancia del *shofar*.

Este *shofar*, a través del esclarecimiento que se completa con el cotejo, bajo diversas ocasiones, donde nos es a la vez señalado y donde entra efectivamente en función, es verdaderamente — y ninguna otra cosa, nos dice Reik — la voz de Dios, de *Yahveh*, entendamos: la voz de Dios mismo.

Este punto, que en una lectura rápida no parece ser algo que sea para nosotros tan susceptible de ser explotado, adquiere en una perspectiva que es precisamente aquella en la cual aquí los formo — pues no es lo mismo introducir tal criterio más o menos bien localizado, o

que esos criterios, también, en su novedad, con la eficiencia que comportan, constituyan lo que llaman una formación, es decir, ante todo, una reformación del espíritu en su poder.

Seguramente, para nosotros, una fórmula tal no puede más que retenernos, en tanto que nos hace percibir algo que completa la relación del sujeto con el significante en lo que, desde una cierta primera apropiación, podríamos llamar su pasaje al acto.

Seguramente, tengo aquí, completamente a la izquierda de la asamblea, a alguien que no puede dejar de estar interesado por esta referencia, es nuestro amigo Conrad Stein, de quien, en esta ocasión, les diré qué satisfacción he podido experimentar al ver que su análisis de *Tótem y tabú*, y de lo que puede ser retenido por nosotros de ese texto, lo ha conducido a esa suerte de necesidad que le hace hablar de algo que él llama a la vez significantes primordiales, y que no puede desprender de lo que igualmente llama acto, a saber, de lo que sucede cuando el significante no está solamente articulado, lo que no supone más que su enlace, su coherencia en cadena con los otros, sino cuando es, hablando con propiedad, emitido y vocalizado.

En cuanto a mí, formularé, aquí, algunas, todas las reservas incluso, sobre la introducción sin otro comentario del término acto. Por el momento, no quiero retener más que esto, que nos pone en presencia de cierta forma, no del acto, sino del objeto *a*, en tanto que hemos aprendido a situarlo, en tanto que está soportado por algo que es preciso desprender de la fonematización como tal, que es — la lingüística nos machacó para que nos demos cuenta de eso — que no es otra cosa que sistema de oposición con lo que éste introduce como posibilidades de sustitución, de desplazamiento, de metáforas y de metonimias, y que, también, se soporta en cualquier material capaz de organizarse en \*esas\*<sup>8</sup> oposiciones distintivas de uno a todos. La existencia de la dimensión propiamente vocal, del pasaje a algo de ese sistema en una emisión que se presenta en cada ocasión como algo aislado, es una dimensión en sí, a partir del momento en que nos percatamos de en qué se hunde corporalmente la posibilidad de tal dimensión emisiva. Y es ahí que ustedes comprenden, si no lo adivinaron ya, que adquiere su valor la introducción ejemplar — bien piensan ustedes que no es el

---

<sup>8</sup> {ces} — \*sus {ses}\*

único del que hubiese podido servirme — de ese objeto ejemplar que he tomado esta vez en el *shofar*, porque está a \*nuestro\*<sup>9</sup> alcance, porque es — si es verdaderamente lo que se nos dice que es — en un punto fuente y surgimiento de una tradición que es la nuestra, porque ya uno de nuestros ancestros, en la enunciación analítica, se ocupó de él y lo destacó — pero también la tuba, la trompeta, y otros instrumentos — pues no es necesario, aunque eso no pueda ser cualquier instrumento, que sea un instrumento de viento: en la tradición abisinia, es el tambor. Si yo hubiese continuado haciéndoles mi relato de viaje, después que volví del Japón, hubiese puesto de relieve la función tan particular con que, en el teatro japonés, su forma más característica, la del Nô, juega justamente el estilo, la forma de cierto tipo de agitaciones en tanto que desempeñan, por relación a lo que podríamos llamar la precipitación o el nudo del interés, una función verdaderamente precipitadora y vinculante. También hubiese podido, refiriéndome al campo etnográfico, ponerme, como por otra parte lo hace el propio Reik, a recordarles la función de lo que se llama el *Bull Roarer*, a saber, ese instrumento muy vecino de lo que es un trompo, aunque esté construido de una manera muy diferente, que, en las ceremonias de ciertas tribus australianas, hace surgir cierto tipo de ronquido que el nombre del instrumento compara a nada menos que al mugido de un buey, el nombre lo designa, y que merece, en efecto, ser aproximado en el estudio de Reik, a esa función del *shofar*, en tanto que ella también es puesta en equivalencia con lo que otros pasajes del texto bíblico llaman el bramido, el rugido de Dios.

El interés de este objeto es mostrarnos ese lugar de la voz — y de cuál voz, veremos su sentido, situándonos a su propósito en la topografía de la relación con el gran Otro, no vayamos demasiado rápido — pero esta voz, por presentárnosla así, bajo esa forma ejemplar en que ella está ahí, de cierta manera, en potencia, bajo una forma separada. Pues es ella la que va a permitirnos al menos hacer surgir cierto número de cuestiones que apenas si son formuladas.

La función del *shofar* entra en acción en ciertos momentos periódicos que se presentan a primera vista como renovaciones — ¿de qué? — Del pacto de la Alianza. Los *shofars* no articulan \*los princi-

---

<sup>9</sup> \*vuestro\*

pios de base, los mandamientos de ese pacto\*<sup>10</sup>. Está \*sin embargo\*<sup>11</sup> muy manifiestamente presentado, hasta en la articulación dogmática a su propósito, inscrita en el nombre incluso corriente del momento en que interviene, como teniendo función de memoria {*souvenance*}, \*Zikor\*<sup>12</sup>, acordarse.

*Zikor*, acordarse, función soportada por tres signos, זכר,<sup>13</sup> que soportan la función del recuerdo, en tanto en que ésta parezca aquí apropiada. Un momento, el momento medio, si puedo decir, en esas tres emisiones solemnes del *shofar*, al término de los días de ayuno del *Rosh Hashanah*, se llama \*Zikron\*<sup>14</sup>, y lo que está en cuestión, \*Zikron Teru'ah\*<sup>15</sup>, designa propiamente la suerte de trémolo que es propio de cierta manera de sonar el *shofar*; digamos que es el sonido del *shofar*, el *zikronot*, es lo que hay de memoria ligada a ese sonido. Esa memoria, sin duda, es memoria de algo, de algo en lo cual se medita en los instantes que preceden, memoria de la \*'aqedah\*<sup>16</sup>.

La *'aqedah*, es el momento del sacrificio de Abraham, aquel momento preciso en que Dios detiene ya consintiendo, para sustituir a la víctima, Isaac, el carnero que ustedes saben, o que creen saber. ¿Esto quiere decir, no obstante, que ese momento mismo del pacto esté enteramente incluido en el sonido del *shofar*, recuerdo del sonido del *shofar*, sonido del *shofar* como sosteniendo el recuerdo? ¿Acaso no se plantea la cuestión de quién tiene que acordarse? ¿Por qué pensar que son los fieles, puesto que éstos justamente acaban de pasar cierto tiempo de recogimiento alrededor de ese recuerdo?

---

<sup>10</sup> \*los principios, las bases de ese mandamiento de ese pacto\*

<sup>11</sup> \*por todas partes\*

<sup>12</sup> Así en **JL** y **FF/1** — en todas las ocasiones, **AFI** transcribe: \*Zakhor\*

<sup>13</sup> Ilegibles en **JL** y **FF/1**, los proporciona **AFI**.

<sup>14</sup> \*Zikkaron\*

<sup>15</sup> \*Zikron Terûa\* — \*Zikkron teru 'ah\*

<sup>16</sup> \*Hakada\*

La cuestión tiene una enorme importancia, porque nos conduce, hablando con propiedad, sobre el terreno donde se dibujó, en el espíritu de Freud, bajo su forma más fulgurante, la función de repetición. La función de repetición, ¿es solamente automática y ligada de alguna manera al retorno, al acarreo necesario en la batería del significante, o bien tiene otra dimensión que me parece inevitable encontrar en nuestra experiencia, si ésta tiene un sentido, la que da el sentido de esa interrogación portada por la definición del lugar del Otro que es característica de lo que trato de sostener ante ustedes, aquello a lo cual trato de acomodar vuestro modo mental, para decirlo de una vez? ¿Acaso aquél cuyo recuerdo se trata de despertar en este caso, quiero decir hacer que se acuerde, no es Dios mismo?

Tal es el punto sobre el cual nos lleva, no diré ese muy simple instrumento, pues, en verdad, nadie puede sino experimentar, ante la existencia y la función de un aparato así, como mínimo, un profundo sentimiento de embarazo.

Pero lo que ahora está en cuestión para nosotros es saber, como objeto separado, dónde se inserta éste, en qué dominio, no en la oposición interior/exterior, cuya absoluta insuficiencia bien sienten ustedes aquí, sino en la referencia al \*Otro\*<sup>17</sup>, en los estadios de la emergencia de la instauración progresiva, sobre la referencia a ese campo de enigma que es el Otro, del sujeto, en qué momento puede intervenir tal tipo de objeto en su faz finalmente develada, bajo su forma separable y que se llama ahora algo que conocemos bien, la voz. Que conocemos bien, que creemos conocer bien, bajo pretexto de que conocemos sus desechos, sus hojas muertas, bajo la forma de las voces, de las voces extraviadas de la psicosis, su carácter parasitario, bajo la forma de los imperativos interrumpidos del Superyó. Es aquí que nos es preciso, para orientarnos, para localizar el verdadero lugar, la diferencia de este objeto nuevo del que, con razón o sin ella, en una preocupación por la exposición, creí hoy que ante todo debía, para presentárselos bajo una forma de alguna manera manejable, si no ejemplar, es aquí, ahora, que nos es preciso señalar, para ver la diferencia, lo que introduce de nuevo por relación al piso precedentemente articulado, el que concernía a la estructura del deseo bajo otra forma ejemplar — cuán diferente, ustedes no pueden dejar de sentirlo — y del que parece que todo lo

---

<sup>17</sup> \*otro\*

que se revela en esta nueva dimensión no esté y no pueda estar allí, en primer lugar, sino enmascarado en ese otro piso anterior, que nos es preciso volver a él por un instante para hacer que surja mejor, que sobresalga, lo que aporta de nuevo el nivel donde aparece la forma de *a* que se llama la voz.

Volvamos al nivel del ojo que es también el del espacio, no del espacio que interrogamos bajo la forma de una categoría, de una estética trascendental fija, aunque seguramente la referencia a lo que Kant ha aportado sobre este terreno \*nos sea, si no muy útil\*<sup>18</sup>, por lo menos muy cómoda, sino en lo que, para nosotros, nos presenta el espacio de característico, en su relación con el deseo.

El origen, la base, la estructura de la función del deseo como tal, es, en un estilo, en una forma que debe precisarse cada vez, ese objeto central, *a*, en tanto que está, no solamente separado, sino elidido, siempre en otra parte que ahí donde el deseo lo soporta y sin embargo en relación profunda con él. Este carácter de elusión en ninguna parte es más manifiesto que en el nivel de la función del ojo. Y es por eso que el soporte más satisfactorio de la función del deseo, el fantasma, está siempre marcado por un parentesco con los modelos \*visuales\*<sup>19</sup> donde funciona comúnmente, si podemos decir, donde da el tono de nuestra vida deseante.

En el espacio, sin embargo — y es en este “sin embargo” que se sostiene todo el alcance de la observación — nada, en apariencia, está separado. El espacio es siempre homogéneo, cuando pensamos en términos de espacio, incluso ese cuerpo, el nuestro, de donde surge su función, esto no es idealismo, no es porque el espacio sea una función del espíritu que no pueda justificar ningún berkeleyísmo,<sup>20</sup> el espacio no es una idea, el espacio, es algo que tiene cierta relación, no con el espíritu, sino con el ojo.

---

<sup>18</sup> \*nos sea muy útil\*

<sup>19</sup> \*usuales\*

<sup>20</sup> Referencia al filósofo G. Berkeley (1685-1753).

Incluso ese cuerpo tiene una función. ¿De qué? Ese cuerpo, está colgado. Desde que pensamos espacio, de alguna manera debemos neutralizarlo localizándolo en él. Piensen simplemente en la manera con que el físico hace mención, en el pizarrón, de la función, en el espacio, de un cuerpo. Un cuerpo, es cualquier cosa y no es nada: es un punto, es algo que, de todos modos, debe localizarse allí por medio de algo extraño a las dimensiones del espacio, salvo al producir allí las insolubles cuestiones del problema de la individuación, a propósito de las cuales ya escucharon, más de una vez, pienso, la manifestación, la expresión de mi sarcasmo.

Un cuerpo en el espacio, es simplemente algo que, por lo menos, se presenta como impenetrable; hay cierto realismo del espacio, completamente insostenible, y — como ustedes saben, porque no soy yo quien va a rehacerles aquí sus antinomias — necesario. El empleo mismo de la función de espacio sugiere, por puntiforme que la supongan, una unidad inseccionable, a la vez necesaria e insostenible, que llamamos el átomo, desde luego, completamente imposible de identificar con lo que en física llamamos con ese término, que, como ustedes saben, no tiene nada de atómico, quiero decir que no es inseccionable.

El espacio no tiene interés más que al suponer \*esta resistencia última a la sección\*<sup>21</sup>, puesto que sólo tiene uso real si es discontinuo, es decir, si la unidad que juega en él no puede estar en dos puntos a la vez.

¿Qué quiere decir esto, para nosotros? Que esta unidad espacial, el punto, sólo puede ser reconocida como inalienable, lo que quiere decir, para nosotros, que ella no puede ser, en ningún caso, *a*.

¿Qué quiere decir esto, lo que estoy diciéndoles? Me apresuro a hacerlos volver a caer en las redes de lo ya escuchado. Esto quiere decir que por la forma  $i(a)$ , mi imagen, mi presencia en el Otro carece de resto.

No puedo ver lo que allí pierdo. Es eso el sentido del estadio del espejo, y el sentido de ese esquema, forjado para ustedes, cuyo lugar ahora ustedes ven exactamente, puesto que es el esquema destinado a

---

<sup>21</sup> \*a la sección\* — \*la sección\*

fundar la función del *\*Yo Ideal - Ideal del Yo\**<sup>22</sup>, en la manera con que funciona la relación del sujeto con el Otro, cuando la relación especular, llamada en este caso espejo del gran Otro, allí domina.

Esta imagen *i(a)*, imagen especular, objeto característico del estadio del espejo, tiene más de una seducción que no está solamente ligada a la estructura de cada sujeto, sino también a la función del conocimiento. Ella está cerrada, quiero decir clausurada, ella es *gestáltica*, es decir marcada por la predominancia de una buena forma y está hecha también para ponernos en guardia contra esa función de la *Gestalt*, en tanto que está fundada sobre la experiencia de la buena forma, experiencia justamente característica de ese campo. Pues, para revelar lo que hay de apariencia en ese carácter satisfactorio de la forma como tal, incluso de la idea en su enraizamiento en el εἶδος {*eidos*} visual, para ver y desgarrar lo que hay de ilusorio, basta con aportar allí una mancha, para ver dónde se fija verdaderamente la punta del deseo, para hacer *función*, si ustedes me permiten el uso equívoco de un término corriente para soportar lo que quiero hacerles entender, basta con una mancha para hacer *función* de lunar.<sup>23</sup>

Granos y despojos — me permitirán que prolongue el equívoco — de la belleza, muestran el lugar del *a*, reducido aquí a ese punto cero cuya función evocaba yo la vez pasada. El lunar {*grain de beauté*}, más que la forma a la que mancha, es él el que me mira. Y es porque eso me mira, que me atrae tan paradójicamente, a veces más — y más justificadamente — que la mirada de mi *partenaire*; pues esa mirada después de todo me refleja y, en tanto que me refleja, no es más que mi reflejo, vaho imaginario. No hay necesidad de que el cristalino esté espesado por la catarata para volver ciega la visión, ciega en todo caso para esto: la elisión de la castración a nivel del deseo en tanto que es proyectado en la imagen.

El blanco del ojo del ciego, o, para tomar otra imagen, en este momento, de la que ustedes se acuerdan, espero, aunque sea un eco de otro año, a los vividores de *La dolce vita*, en los últimos momentos fantasmáticos del film, cuando avanzan como saltando de una sombra

---

<sup>22</sup> \*del Yo Ideal y del Ideal del Yo\*

<sup>23</sup> lunar: *grain de beauté*, literalmente: “grano de belleza”.

a la otra del bosque de pinos por donde se deslizan para desembocar sobre la playa, ellos ven el ojo inerte de la cosa marina que los pescadores están haciendo emerger, he ahí aquello por lo cual somos más mirados, y lo que muestra cómo la angustia emerge en la visión en \*el lugar del deseo que comanda\*<sup>24</sup>.

Esa es la virtud del tatuaje, y no tengo necesidad de recordarles ese pasaje admirable de Lévi-Strauss, cuando nos evoca ese estallido del deseo en los colonos sedientos cuando desembocan en esa zona del Paraná donde los esperan esas mujeres enteramente cubiertas por un tornasol de dibujos imbricando la mayor variedad de las formas y de los colores.

En el otro extremo, lo que evocaré, es que, si puedo decir, en la referencia de la emergencia, y, como ustedes saben, marcada para mí por un estilo más creacionista, evolucionista, de las formas, la aparición del aparato visual mismo, a nivel de las franjas de los lamelibranquios, comienza en la mancha pigmentaria, primera aparición de un órgano diferenciado en el sentido de una sensibilidad que ya es, hablando con propiedad, visual. Y, desde luego, ¡nada más ciego que una mancha! A la mosca de otro momento, añadiré la mosca volante que da a las vueltas cincuentenarias de los peligros orgánicos su primera advertencia.

Cero del *a*, es aquello por lo cual el deseo visual enmascara la angustia de lo que falta esencialmente al deseo, de lo que al fin de cuentas nos gobierna, si permaneciéramos en este campo de la visión, por no captar, por no poder jamás captar a todo ser vivo sino como lo que es en el campo puro de la señal visual, lo que la \*etología\*<sup>25</sup> llama un \*"domi"\*<sup>26</sup>, una muñeca, una apariencia.

*a*, lo que falta, es no especular, no es captable en la imagen. Les he señalado el ojo blanco del ciego como la imagen revelada e irreme-

---

<sup>24</sup> **AFI**: {*lieu du désir qui commande*} — **JL**: \*lugar del deseo que él comanda {*lieu du désir qu'il commande*}\* — **FF/1**: \*lugar del deseo que él (?) comanda {*lieu du désir qu'il (?) commande*}\*

<sup>25</sup> \*etnología\*

<sup>26</sup> En blanco en **JL**.

diablenamente oculta a la vez del deseo escotofílico. El ojo del *voyeur* mismo aparece al otro como lo que es, como impotente. Esto es precisamente lo que permite a nuestra civilización poner en caja lo que lo soporta, bajo formas diversas perfectamente homogéneas a los dividendos y a las reservas bancarias que él gobierna.

Esta relación recíproca del deseo con la angustia, bajo esa forma radicalmente enmascarada, ligada por este mismo hecho a la estructura del deseo en sus funciones, sus dimensiones más engañosas, ése es el piso específicamente definido al cual ahora tenemos que oponer qué apertura le aporta la otra función, la que hoy introduce con este acceso-rio, sin embargo no accidental, del *shofar*.

¿Tengo necesidad, para cerrar mi discurso, de anticipar lo que articularé paso a paso la vez que viene, a saber, cómo nuestra tradición más elemental, la de los primeros pasos de Freud, nos ordena distinguir esa otra dimensión? ¿Qué nos dice ésta? Al respecto, una vez más, rendiré homenaje a nuestro amigo Stein, por haberlo articulado muy bien en su discurso: “si el deseo”, dice él — y yo suscribo su fórmula, pues la encuentro más que brillante — “si el deseo fuera primordial, si fuera el deseo de la madre lo que comandara la entrada en juego del crimen original, estaríamos en el terreno del vodevil”. El origen, nos dice Freud, de la manera más formal — y al olvidarlo, toda la cadena se deshace, y es por no haber asegurado ese punto de partida de la cadena, que el análisis, hablo del análisis tanto en la teoría como en la práctica, parece sufrir esa forma de dispersión donde uno puede preguntarse a ciertas horas qué es susceptible de conservarle todavía su coherencia — el origen, es porque el asesinato del padre y todo lo que él comanda es lo que resuena — si hay que entender lo que podemos esperar que no sea más que metáfora en la boca de Reik — como un bramido de toro agobiado que se hace escuchar todavía en el sonido del *shofar*, digamos, más simplemente, que es por el hecho original inscripto en el mito del asesinato como punto de partida de algo de lo que, en consecuencia, tenemos que captar su función en la economía del deseo, es a partir de ahí como prohibición imposible de transgredir, que se constituye, en la forma más fundamental, el deseo original.

Este es secundario, por relación a una dimensión que, aquí, tenemos que abordar, por relación al objeto esencial, que hace función

de *a*, esta función de la voz y lo que ella aporta como nuevas dimensiones en la relación del deseo con la angustia. Ese es el rodeo por donde van a retomar su valor las funciones deseo, objeto, angustia, en todos los pisos, hasta el piso del origen. Y para no dejar, a la vez, de adelantarme a vuestras preguntas y de decirles también, quizá, a los que se las han formulado, que no olvido ese campo y los surcos que tengo que trazar en él para completarlo, ustedes han podido observar que no hice referencia, ni del objeto, ni del estadio anal, al menos desde la reanudación de nuestras entrevistas. Es que también él es, hablando con propiedad, impensable, salvo en la reconsideración total de la función del deseo a partir de ese punto, que, por estar aquí enunciado en último lugar, es el más original, el que retomaré la próxima vez alrededor del objeto de la voz.

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

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

**Anexo 1:**

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE ESTA 19ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

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