

Ricardo Rodríguez Ponte*

El Banquete de Lacan: una puntuación de la primera parte del Seminario sobre la Transferencia

Estas notas apuntan a paliar de algún modo la demora en la desgrabación de las reuniones del seminario que llevo adelante este año: *El Seminario «La Transferencia». Una introducción*.¹ Pretenden igualmente proporcionar a los participantes del mismo una guía de lectura de las 11 primeras reuniones de ese Seminario de Lacan. No está excluido que añadamos más adelante las referencias con las que el propio Lacan vuelve a su comentario del *Banquete* de Platón en las siguientes clases del mismo Seminario, así como en tal o cual otro Seminario, por ejemplo en la clase 24 del Seminario sobre *La identificación*, o en tal o cual escrito, por ejemplo al final de «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano». Tampoco está excluido que algún participante de mi seminario haga suyo el proyecto de completar, comentar, incluso discutir, estas notas necesariamente fragmentarias y aproximativas.

Tanto una sumaria como una exhaustiva confrontación de la lectura que efectúa Lacan de este diálogo de Platón con las traducciones y comentarios del mismo realizados por los “especialistas”, vuelve evidente la justificación del título que le he dado a estas notas: la lectura lacaniana destaca aspectos que nadie había destacado antes, como el término y la función del *agalma* o la función deíctica del hipo de Aristófanes cuando se lo encadena a los juegos de palabras a propósito del nombre y discurso de Pausanias, así como el sentido “a contrapelo” entre los enunciados manifiestos de los discursos sostenidos en el texto de Platón por sus protagonistas visibles y la más que verosímil posición enunciativa de este último a la luz de los varios deícticos que Lacan fue sabiendo detectar. *El banquete* de Lacan, seguramente, no es, no podría ser, no habría interés

* Psicanalista, analista miembro da Escola Freudiana de Buenos Aires.

en que lo fuera, *El banquete* de Platón; pero tampoco es el de sus muchos comentadores, al que su singularidad, si no su intención manifiesta – interrogar qué puede y debe ser el deseo del analista –, vuelve conjunto.

A continuación señalaré, clase por clase – cada una de éstas indicada con un número romano –, aquellos puntos que a mi entender llevan a la tesis más o menos final relativa a lo que *El banquete* de Platón, según Lacan, nos puede enseñar respecto del amor en su relación con el deseo y, más allá, con el deseo del analista, dejando de lado lo que en estas 11 primeras clases del Seminario, a pesar de su indudable interés, no apunte decididamente a esto.

I. En el comienzo era el amor

I.1 – Hablar de *disparidad subjetiva de la transferencia* apunta a cuestionar que la noción de *intersubjetividad* pueda por sí sola suministrar el marco en el cual se inscribe el fenómeno, y a calificar lo que la transferencia contiene de esencialmente impar. No se trata meramente de una disimetría entre los sujetos en juego en la mal llamada “situación” analítica, puesto que – lo veremos más adelante – a lo que apunta el deseo en el trasfondo de la relación de amor, es a un *objeto*.

I.2 – Atendiendo a lo que vendrá después, conviene también puntualizar las reiteradas referencias al “*ex nihilo* propio de toda creación” en su “íntimo enlace con la evocación de la palabra”. El contexto previo de esta referencia, así como el de su íntimo enlace con la objeción a la idea del Soberano Bien platónico como meta del *eros*, se localizará en el Seminario anterior, sobre *La ética del psicoanálisis*. Igualmente, para las también reiteradas referencias al *entre-dos-muertes* y a la función de barrera constituida por *la belleza*. Podemos adelantar que la belleza tendrá su función aparente en la dialéctica socrática del *Banquete*, pero también que el discurso de Alcibíades aportará al respecto una interesante vuelta de tuerca. En el mismo orden de ideas, podemos considerar como ya adquirido que el dominio de Eros llega infinitamente más lejos que cualquier campo que pueda cubrir el Bien, así como que forma parte del discurso corriente que la acción del analista no debe tener como término el bien del paciente, sino precisamente su eros.

I.3 – El secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que dirá Lacan este año de la transferencia. En principio, este secreto tiene que ver con la diferencia entre el *amado* y el *amante*, que Sócrates sabría reconocer.

I.4 – La relación analítica, en su fondo, supone el hecho de aislarse con otro para enseñarle lo que le *falta*. Ahora bien, por la naturaleza de la transferencia, lo que le falta, va a aprenderlo en tanto que *amante*.

II. Decorado y personajes

II.1 – Sócrates es el primero que ha amado a Alcibíades, es su *proto-erastés*. Dada esta condición previa, una pregunta pertinente será por los esfuerzos de seducción que éste, según confesará al final del diálogo, ha ejercido en relación al primero: si ya se sabía amado por Sócrates, ¿por qué su insistencia en que éste se lo manifestara, que le diera un signo de este deseo?

II.2 – Alrededor de la irrupción de Alcibíades – según Lacan, quien al respecto se distingue de todos los comentaristas del *Banquete* – gira todo aquello de lo que se trata en *El banquete*. Por otra parte, es ahí que se esclarecerá más profundamente, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor, como la cuestión de su relación con la transferencia. Los sucesivos discursos previos recibirán el golpe de su articulación con la irrupción de Alcibíades y su asombrosa confesión. La propuesta – no muy argumentada por Lacan, en verdad – es la de considerar el texto de *El banquete* como una especie de relato de sesiones psicoanalíticas. La de Alcibíades sería la irrupción de la vida en la dialéctica de los discursos.

II.3 – En la sociedad griega antigua, las mujeres tenían en el amor el rol activo.

II.4 – El “amor griego” permite captar una articulación elidida en lo que hay de demasiado complicado en el amor con las mujeres. Nos permite desprender en la relación del amor dos *partenaires* en lo neutro: el *erastés* y el *erómenos*. El *amante* como *sujeto del deseo*, y el *amado* como aquél que, en esa pareja, es el único en tener alguna cosa. Lo que lleva a la pregunta por si lo que tiene el *erómenos* tiene alguna relación con aquello de lo que el sujeto del deseo carece [cf. II.7].

II.5 – El amor es un sentimiento cómico. Por lo que sabemos de Seminarios anteriores, por lo que podemos adelantar de este, esta afirmación se esclarecerá por la articulación del deseo con la función del falo.

II.6 – El amor es dar lo que no se tiene.

II.7 – Los efectos del lenguaje sobre el sujeto nos llevan a la noción del *deseo* en tanto que deseo de otra cosa; no obstante, el deseo se fija ante algo. La dialéctica del amor de Sócrates nos llevará a ese momento de báscula donde, de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir esa significación que se llama el *amor*.

III. La metáfora del amor (Fedro)

III.1 – El problema del amor nos interesa en tanto va a permitirnos comprender lo que sucede en la transferencia. De allí el interés de distinguir las posiciones del *erastés* y del *erómenos* en la pareja amorosa, como articulación esencial del problema del amor.

III.2 – Con quienes nos son más próximos, uno no hace más que dar vueltas alrededor del fantasma que sustituye a su ser verdadero. Ahora bien, este ser, que de todos modos se trata de alcanzar por los caminos del deseo, es el propio. En parte, esto podría estar ilustrado, en el discurso de Fedro, por lo que cuenta a propósito de Orfeo, a saber, la diferencia que hay entre el objeto de nuestro amor en tanto que lo recubren nuestros fantasmas, y el ser del otro, en tanto que el amor se interroga para saber si lo puede alcanzar. Es a ese ser del otro que Alcestes se sustituye en la muerte. Se trata de una sustitución, pero no es la metáfora que nos interesa [cf. III.6].

III.3 – En la relación de amor (deseo) el otro no es sujeto, es objeto, y esto, como se verá más adelante en el Seminario, no es lo peor para el otro (peor para él es hacer de él un sujeto). Anticipo de la noción de *agalma*: imágenes cuyo exterior representaba un sátiro o un sileno, conteniendo en su interior “cosas preciosas”. Es la comparación que hará Alcibíades de Sócrates. A esto tenderá finalmente nuestra pregunta, a partir de una interrogación por lo que el fenómeno de la transferencia se presume que imita al máximo, hasta confundirse con él: el amor.

III.4 – Quien va al encuentro de un analista, lo hace por principio de la suposición de que no sabe lo que tiene, y ahí está la implicación del inconsciente: un “él no sabe” fundamental. Ahora bien, si lo que lo trae al comienzo es un “no sabe lo que tiene”, al final del análisis encontrará no un tener, sino una falta. Consideremos este saber, o no saber, en términos de la pareja amorosa:

III.5 – Lo que caracteriza al *erastés*, al amante, es esencialmente lo que le falta (es el sujeto del deseo), pero como analistas añadimos: él no sabe lo que le falta (este no saber resulta del inconsciente). Por otra parte, el *erómenos*, el objeto amado, no sabe lo que tiene, lo que tiene oculto, y que constituye su atractivo; lo que tiene es llamado a revelarse en la relación de amor. Ahora bien, no hay coincidencia entre los términos: lo que le falta al *erastés* no es ese “lo que tiene” que está oculto en el *erómenos*. Ahí está todo el problema del amor.

III.6 – *El amor como significación es una metáfora*, es decir, una sustitución: es en tanto que la función del *erastés*, del que ama, en tanto que es el sujeto de la falta, viene al lugar, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado, que se produce la significación del amor. El sentido de esta metáfora, para Lacan, está indicado por la referencia a Aquiles, y no a Alceste, en el discurso de Fedro: Aquiles, el amado, se comporta como se esperaría que se comportara el amante. Ahí está la significación del amor: *el erómenos deviene erastés*. Al pasar, esto introduce la observación de que en la pareja erótica es del lado del amante, sujeto de la falta, que se encuentra la actividad, lo que, trasladado a la pareja heterosexual, lleva a esto: es del lado de la mujer que está a la vez la falta y también, por eso, la actividad. Del lado del amado está el objeto.

III.7 – Los dioses pertenecen a lo real, es un modo de revelación de lo real. La filosofía, el cristianismo (y la ciencia) llevan a que las revelaciones que el hombre encontraba en lo real fuera a buscarlas en el *logos*, es decir en el nivel de una articulación significativa. Era la exigencia de Sócrates: pasar de la *doxa* a la *episteme*.

IV. La psicología del rico (Pausanias)

IV.1 – A la pareja de la *intersubjetividad*, en la que el otro es otro sujeto, Lacan opone la pareja *erastés-erómenos*, que nos propone otra aprehensión del otro, en función del deseo. El ser del otro en el deseo no es un sujeto, el otro en tanto que apuntado en el deseo es apuntado en tanto objeto amado. El deseo por el objeto amado es comparable a la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer la rosa que se ha abierto, para atizar el tronco que se enciende de pronto – y aquí comienza el mito de Lacan.

IV.2 – La fórmula metáfora-sustitución del *erastés* al *erómenos*: es esta metáfora la que engendra la significación del amor. Lacan retoma su mito: el gesto de alcanzar el fruto, etc., es solidario de la maduración del fruto, etc., pero cuando la mano ha ido suficientemente lejos en su movimiento hacia el objeto, si del fruto sale una mano al encuentro de la nuestra, etc., y en ese momento la mano se fija en la plenitud del objeto, ahí se produce el milagro del amor. Pero no se trata del amor de enfrente, sino del propio: cuando quien era primeramente *erómenos*, el objeto amado, súbitamente se vuelve *erastés*, el que desea.

IV.3 – Si los dioses es una manifestación de lo real [cf. III.7], todo pasaje de esa manifestación a un orden simbólico nos aleja de la revelación de lo real.

IV.4 – Pausanias plantea la relación amorosa como un intercambio provechoso: belleza por sabiduría. Esto formará parte del planteo de Alcibíades en su reclamo a Sócrates. Contra la lectura tradicional, Lacan sostiene que no es esa la propuesta del llamado “amor platónico”. Los juegos de palabras a propósito del nombre de Pausanias y el hipo de Aristófanes indican que Platón se burla de Pausanias.

IV.5 – Luego del discurso de Agatón, Sócrates devuelve las cosas a su raíz: ¿amor de qué? Del *amor* pasamos así al *deseo*: a él le falta, es idéntico por sí mismo a la falta.

V. La armonía médica (Erixímaco)

V.1 – El psicoanalista es un hombre de quien se viene a buscar la ciencia de lo que uno tiene como más íntimo. En el

comienzo del análisis, esta ciencia, él es supuesto tenerla. De esta manera, definimos la situación en términos subjetivos, en la disposición de aquél que llega como demandante. Lo que comporta objetivamente esta situación, y que la sostiene, es el inconsciente. Ahora bien, ¿cómo esta situación, definida así, subjetivamente, engendra algo que se parezca al amor?

V.2 – Si algo que se parezca al amor parece definir la transferencia, en verdad la transferencia cuestiona (pone en causa) al amor.

V.3 – Si en un extremo de la partida del análisis tenemos que el sujeto va a la búsqueda de lo que tiene, y no conoce, sabemos que, en el otro extremo, lo que va a encontrar es aquello de lo que carece, y es como eso de lo que él carece que se articula lo que encontrará en el análisis: su deseo. Ahora bien, el deseo no es un bien, algo que se tendría.

V.4 – En el tiempo de la eclosión del amor de transferencia se lee la inversión de la posición que, de la búsqueda de un bien, hace la realización del deseo. La *realización del deseo* no es la posesión de un objeto, sino la emergencia a la realidad del deseo como tal. Situremos este momento en el discurso de Alcibíades.

V.5 – Esencial a la posición médica: la noción de armonía, acuerdo, que Erixímaco lleva incluso al plano cosmológico, punto sobre el que volverá Aristófanes en el siguiente discurso al referirse a la concepción cosmológica del hombre.

V.6 – Conviene atender al intercambio primero entre Agatón y Sócrates, respecto del pasaje de lo lleno a lo vacío entre dos vasos comunicantes. Contra lo que ilusiona Alcibíades, Sócrates se sabe vacío del *agalma*: deseante puro, no puede reconocerse como *erómenos*.

V.7 – En *El banquete* no hay un solo discurso que no deba tomarse con una sospecha de cómico, incluido el de Sócrates. En el de Fedro esto está claro, cuando habla de la apreciación de los dioses, quienes justamente no podían comprender nada del amor.

VI. La irrisión de la esfera (Aristófanes)

VI.1 – Si el universo al que apunta el discurso pre-socrático es un universo que trata de volverse universo discursivo, un

universo de discurso – se supone que el universo debe entregarse al orden del significante, de manera que sus elementos se ordenen a la manera del discurso – , de Sócrates procede la idea nueva y esencial de que es preciso garantizar el saber. Lo que Sócrates llama *episteme* implica que el discurso engendra la dimensión de la verdad como tal. Para ello se basa en una combinatoria primitiva que, en la base de nuestro discurso, es siempre la misma: un juego de oposiciones referido al puro dominio del discurso. (No está de más recordar que la aprehensión de lo real, en esa época, no era concebida como lo correlativo del sujeto, así fuese universal.)

VI.2 – En *El banquete*, el único que habla del amor como conviene es el cómico Aristófanes (para Platón, un payaso, lo que no quiere decir que Platón se proponga hacernos reír del amor). Es el primero que habla del amor como nosotros: lo que más anhelan los amantes es hacer, de dos, uno. Es el amor como anhelo de fusión. A diferencia de los demás participantes del banquete, Aristófanes, con su estilo cómico, parece tomar al amor en serio e incluso a lo trágico, y se acerca a nosotros, los modernos, en cuanto a la sobreestimación narcisística del sujeto supuesto en el objeto amado. La ilustración de Aristófanes es conocida: los seres dobles, cortados en dos por Zeus, que buscan reunirse con su otra mitad.

VI.3 – En otro nivel, la ilustración de Aristófanes constituye una irrisión de la esfera platónica. Platón se divierte burlándose de su propia concepción del mundo. Pero de rebote, apunta al resorte de la fascinación por la forma esférica: la curiosa alusión al cambio de lugar de los genitales en el mito del andrógino, en el contexto de una redondez sin sobresalencias que tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria, sugiere que la adhesión afectiva a esta última se sostiene en una *Verwerfung* de la castración. En ese punto, Aristófanes habla como Juanito.

VI.4 – Siendo el único lugar de esta sucesión de discursos donde se conjugan el amor y el genital, esto confirma la previa afirmación de Lacan respecto de que el resorte de lo cómico es su referencia al falo.

VII. La atopía de Eros (Agatón)

VII.1 – La doctrina de Freud implica el deseo en una dialéctica. El deseo no es una función vital, está tomado en una dialéctica porque está suspendido, bajo la forma de metonimia, a una cadena signifiante, la cual es como tal constituyente del sujeto. Para lo que es del deseo, es esencial que nos remitamos a sus condiciones: el sujeto conserva una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia; se trata de una demanda, que constituye una reivindicación eternizada en el sujeto. El genio de Freud es haber designado el soporte de esta demanda, de esta memoria, en la cadena signifiante, cuando se refirió al automatismo de repetición y su carácter mortífero, tendencia a la muerte que articula un deseo que introduce el desorden en el orden de un viviente supuestamente sumiso a la adaptación.

VII.2 – Lo que está alcanzado, si no prefigurado, en la tragedia antigua por relación a Freud – quien lo reconoce de entrada como relacionándose con la razón de ser que acaba de descubrir en el inconsciente – , es el *él no sabía*, a escribir en el grafo en la línea de la enunciación.

VII.3 – El misterio de Sócrates es la instalación de lo que él llama *episteme*, la ciencia, término que no tiene en él el mismo sentido que para nosotros. En Sócrates, se trata de la promoción, a una dignidad absoluta, del signifiante como tal, lo que impone manipularlo referido a su coherencia interna. Esta promoción parece coherente con el efecto de abolir en un hombre el temor y el temblor ante la segunda muerte. La coherencia del signifiante es llevada a una potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de la certeza. Esta idea de la ciencia, por otra parte, funda su creencia en la inmortalidad del alma, creencia cuyos efectos permanecen hasta hoy. ¿A qué responde su posición, a qué atopía del deseo? En nuestros términos, dicha atopía coincide con cierta pureza tópica, en cuanto que ella designa el punto central donde, en nuestra topología, el espacio del entre-dos-muertes está en el estado puro, y vacío el lugar del deseo como tal. El deseo ya no es allí sino su lugar.

VII.4 – Lo anterior nos da un primer punto de referencia para situar nuestra pregunta por la transferencia. La complejidad de su cuestión de ningún modo se podría limitar a lo que suce-

de en el paciente, por lo que se trata de articular qué debe ser el *deseo del analista*. ¿Cuáles son las coordenadas que el analista debe ser capaz de alcanzar para simplemente ocupar el lugar que es el suyo, el cual se define como el lugar que debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro?

VII.5 – En contrapunto con lo que había dicho del discurso de Aristófanes, aquí Lacan señala que Agatón, el poeta trágico, produce un discurso abiertamente irrisorio. El mismo Agatón lo sabe, y, tras él, Platón.

VII.6 – El vacío que en la tragedia antigua es introducido por el mandato a nivel de la segunda muerte, ya no puede ser sostenido con un dios – el cristiano – que ya no puede dar órdenes insensatas ni crueles. El amor viene a llenar ese vacío.

VIII. De *episteme* a *mythos* (Sócrates, Diotima)

VIII.1 – Cuando Agatón, de *erómenos* de Sócrates, pasa a ser su *erotómenos*, su interrogado, surge el tema de *la función de la falta*: ¿amor de qué? ¿deseo de qué? – sino de lo que no se tiene, de lo que falta.

VIII.2 – Pero una vez introducida la función de la falta como constitutiva de la relación de amor – lo que es el *retorno a la función deseante del amor* –, Sócrates pasa la palabra a Diotima. Ante lo que está en juego, el amor, es preciso un cambio de discurso: interrogar al significante sobre su coherencia de significante, esencia del método socrático, no llega lejos en relación al amor. Ante el asunto del amor, el propio Sócrates está en dificultades.

VIII.3 – El paso esencial de Sócrates respecto de los sofistas es sostener que el saber, el único seguro, se afirma por la sola coherencia del discurso que es diálogo, asegurada la autonomía de la ley del significante. Este paso de Sócrates prepara nuestro campo, pero la novedad del análisis es que algo puede sustentarse en la ley del significante sin que eso comporte un saber, incluso excluyéndolo expresamente, al constituirse como inconsciente, es decir como necesitando a su nivel el eclipse del sujeto para subsistir como cadena inconsciente, como constituyendo lo que hay de irreductible en la relación del sujeto con el significante. Por eso no nos sorprende que el discurso

socrático, el de la *episteme*, no pueda rebasar cierto límite cuando concierne al amor. Algo, cuando se trata del discurso del amor, escapa al saber de Sócrates, y éste se borra, se divide, y hace hablar en su lugar a una mujer, a la mujer que hay en él. Por otra parte, esto no es exclusivo de este texto: cuando se llega a un cierto término de lo que puede ser obtenido en el plano de la *episteme*, del saber, es preciso pasar al *mito*.

VIII.4 – Diotima introduce el mito – forjado por Platón – del engendramiento de Eros por Poros y Penia (Aporía) en la fiesta por el nacimiento de Afrodita. Poros duerme, no sabía. Masculino = deseable. Femenino = activo. La fórmula lacaniana ya vista – el amor es dar lo que no se tiene – encuentra su ilustración en este mito: Aporía no tiene otra cosa para dar que su falta constitutiva. Por otra parte, a esa fórmula la encontramos, según Lacan, en el propio discurso de Diotima, cuando pone en concordancia el amor como demonio, ser intermedio entre lo bello y lo feo, entre los hombres y los dioses, con la *doxa*, intermediaria entre la ciencia y la ignorancia: la opinión verdadera, *ortho-doxa*, da la verdad sin poder dar cuenta de ella.

VIII.5 – Pero incluso el discurso de Diotima está condenado a dejar opaco el objeto de los sucesivos elogios del *Banquete*, el que se elucidará con la entrada de Alcibiades.

IX. Salida del ultramundo (Diotima, Alcibiades)

IX.1 – Articulado el amor en términos de falta, Diotima añade que lo bello no tiene relación con el tener, sino con el ser, y propiamente con el ser mortal, cuya particularidad es que se perpetúa por medio de la generación. Diotima introduce en el diálogo su concepción del *eros* como un ascenso hacia las formas perfectas, inmortales. Lo bello funciona como guía en ese tránsito de lo mortal hacia lo que éste aspira, la inmortalidad. Pero el discurso de Diotima introduce a continuación un deslizamiento, puesto que de pronto este deseo de lo bello hace girar la cosa: de guía de la búsqueda que era, deviene objeto de la misma, sustituyéndose a los objetos que eran su soporte. El *erastés* es conducido hacia un lejano *erómenos* por todos los *eromenoi*, *erómenos* que es término de una identificación última por la cual el *erastés* deviene *erómenos*. Cuanto más desea el sujeto, según esta dialéctica, más deseable se vuelve, puesto que

apunta a su propia perfección. Pero Platón no queda en eso, pues después de Diotima introduce a Alcibíades.

IX.2 – Diotima ha comparado al amor, como demonio, con la *doxa*, intermediaria entre la *episteme*, la ciencia, y la *amathia*, la ignorancia. Esto explica por qué Sócrates, quien sólo sabe lo referido a las cosas del amor, no puede hablar de ello más que permaneciendo en la zona del *él no sabía*, por lo que hace hablar en su lugar a Diotima, quien, en suma, habla sin saber. Sócrates no puede postularse en su saber más que al mostrar que, del amor, sólo hay discurso desde el punto en que él no sabía.

IX.3 – Es de subrayar que Aporía está antes que Amor. Aporía, que no posee otra cosa que falta, es *erastés*, sin que haya sido nunca *erómenos*. No hay metáfora del amor en Aporía.

IX.4 – La entrada de Alcibíades es la entrada de la realidad en el terreno del amor. Ahí donde la dimensión del amor se manifiesta en lo real, no tiende a la armonía. No hay unión de los *erastés* en su ascenso al *erómenos*. En el corazón de la acción del amor, se introduce un objeto que no es el de la competencia y la comunicación instaurada por el transactivismo, sino el objeto de la codicia única. Nos acercamos al objeto *a* del fantasma, por la vía del *agalma*.

X. *Agalma* (Alcibíades)

X.1 – A lo largo de esta clase, Lacan abordará las distintas significaciones que se le han dado a la palabra *agalma*, para precisar la que le parece más justa, pivote de su explicación del amor en sus relaciones con el deseo. No se reduce a su condición de “adorno”, ni tampoco, como a veces se traduce, a figuras o estatuas de dioses. En todo caso, su función de “trampa para dioses” nos acerca a su verdadera función en la economía del deseo. No está lejos de lo que Lacan había introducido como siendo la función del falo en la articulación entre la demanda y el deseo, y, por lo tanto, de la función fetiche del objeto.

X.2 – Alcibíades cambia la regla del juego del banquete, e introduce el amor en su cruda realidad: nadie quiere compartir el *erómenon*. Del elogio del amor se pasa al elogio del otro, y con él, al amor en acto, en la relación de uno al otro. Ahora

bien, cuando entra en el juego del amor el otro, habrá dos otros: al-menos-tres del amor.

X.3 – El discurso de Alcibíades nos saca de la vía ascendente de las identificaciones por las que el *erastés*, de *erómenos* en *erómenos*, se vuelve él mismo *erómenos*. Alcibíades no busca en Sócrates su bien, sino el objeto, que también buscará en Agatón. Es el hombre del deseo. No obstante, hay un enigma, ¿por qué Alcibíades, sabiéndose deseado por Sócrates, le reclama a éste un *signo* de ese deseo?

X.4 – En su confesión pública, Alcibíades deja algo en claro: no es la vía de la belleza – preconizada por Diotima, por boca de Sócrates – la que él sigue: Sócrates no es bello, pero su fea envoltura oculta lo que es importante, lo que está en su interior, *agalma*, y que sólo Alcibíades habría podido ver manifestarse, pretende, algo que no carece de relaciones con la palabra y la voz de Sócrates, comparado al flautista Marsias. Ese objeto precioso, indicado pero no nombrado, pone a Alcibíades, el sujeto del deseo, a las órdenes de los mandatos de Sócrates – punto que nos remite a la función del *Che vuoi?* en la constitución del *fantasma*: “¿hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?”.

X.5 – De la oposición absolutamente moderna *sujeto-objeto* resulta el prejuicio de que sería más digno tomar al otro en el amor como un sujeto, bajo el pretexto de la intercambiabilidad de los objetos: un objeto vale lo que otro. Lacan comenta que hacer del otro un sujeto es peor: un sujeto no *vale* lo que otro, *es* otro, al que podemos imputar ser como nosotros mismos, alguien sujeto a una combinatoria significativa, y como tal calculable. Pero el objeto del que hablamos los analistas, en tanto objeto parcial, no es el objeto de la equivalencia ni del transactivismo de los bienes. Se trata del *objeto del deseo*, y éste no tiene equivalencia con los demás. Además, el aspecto profundamente parcial del objeto en tanto pivote, centro y clave del deseo humano, no debemos integrarlo en ninguna dialéctica de totalización. El otro, en tanto objeto del deseo, puede ser la adición de un montón de objetos parciales, pero no una totalidad. La ideología del “amor genital”, dirigido a la “totalidad” del otro, oblativo al tomarlo como sujeto, parte del supuesto de una armonía preestablecida que la experiencia del análisis desmiente.

XI. Entre Sócrates y Alcibíades

XI.1 – Al entrar, Alcibíades cambia la regla del juego: en lugar de hacer el elogio del amor, se hará el elogio del vecino. Así comienza su elogio de Sócrates. En el curso de ese elogio, describe a Sócrates como un sileno que oculta en su interior los *agalmas*. ¿Cuál es la naturaleza del *agalma* encerrado en el interior de Sócrates, según Alcibíades? No está dicho, sino sugerido, por la comparación que éste hace del primero con el sátiro Marsias: sus palabras encantan, así como la flauta del sátiro, pero no por su música, sino por el saber que encierran o hacen suponer. Luego relata una escena pasada, entre él y Sócrates: Alcibíades se sabía deseado por Sócrates, se sabía su *erómenos*, pero reclama no obstante un signo de ese deseo. Sócrates, su *erastés*, se lo rehusa. ¿Por qué? Porque en el contexto de la demanda de Alcibíades, la de intercambiar belleza (corporal) por belleza (saber), darle ese signo habría implicado aceptarse como *erómenos*, es decir, como poseedor de ese saber que toda su posición niega. La posición constitutiva de Sócrates es la de un vacío en ese lugar, el famoso “sólo sé que no sé nada”. Pero también, que lo poco que sabe concierne al amor. Darle ese signo hubiera sido acceder a la metáfora del amor, la sustitución del *erómenos* por el *erastés*, sustitución imposible en su caso, por no admitirse como *erómenos*. En cambio, en el camino de su reclamo de ese signo, la metáfora del amor se ha efectuado en Alcibíades: de *erómenos* deviene *erastés*. ¿Qué hace Sócrates con eso?

XI.2 – En ese punto, Sócrates interviene, dando satisfacción a la demanda, no pasada, sino presente, de Alcibíades. Su intervención tiene caracteres de *interpretación*. En primer lugar, porque incide no sobre los enunciados de Alcibíades, sino sobre la marca en los mismos de su enunciación: el carácter pretendidamente accesorio de su consejo a Agatón, luego de haber situado el elogio de Sócrates en las coordenadas de un “no sé lo que digo” atribuido al vino. Al mismo tiempo, situando el *agalma* que sabe no poseer en un lugar tercero, Agatón, ante quien trata de hacer pasar la imagen de Alcibíades *erastés*, deseante, haciendo él mismo su elogio. Si no obstante Sócrates también se engaña en este paso, es que dirige a Alcibíades hacia Agatón en la idea de un camino ascendente hacia el bien. Pero no era esa la posición de Alcibíades,

quien no quiere el *agalma* por algo, ni para su bien, lo quiere porque lo quiere, señalando así la función de ese objeto del fantasma en el deseo: detener la metonimia en el punto donde el sujeto se abole ante el objeto. Alcibíades se revela así como el sujeto del deseo, sin temor a la castración, sin retroceder por rechazo de la feminidad.

XI.3 – Queda la pregunta de por qué Alcibíades se obstinaba en recibir un signo de un deseo del que ya se sabía el objeto. Pero como dije en la introducción a estas breves notas, la lectura del *Banquete* de Lacan no se limita a estas once clases que dedica explícitamente a su comentario. Incluso la noción todavía un poco difusa del *agalma* como objeto del deseo necesitará algunas vueltas más hasta acabarse como la del objeto *a* en el fantasma fundamental.

Sobre esta traducción

En ocasión de sus Jornadas de Noviembre de 1982 sobre «La transferencia», la Escuela Freudiana de Buenos Aires comprometió a varios de sus miembros en el emprendimiento de la traducción completa del Seminario VIII de Jacques Lacan, titulado entonces *La Transferencia*.² Para llevar a cabo esa traducción, la Escuela contaba con la desgrabación directa de 19 reuniones de ese Seminario, provenientes – así lo hacía constar en su «Preliminar» – de la *École de la Cause Freudienne*, en París, llenándose los baches con una versión resumida que consta en total de 28 reuniones.³ Por más cuidado que se puso en ese momento en la confección de esa versión, el material sobre el que se trabajaba – podemos decirlo hoy, diecisiete años después – era francamente insuficiente. Más o menos por esa época, Mayéutica, Institución Psicoanalítica, ofrecía la traducción de un resumen – no sabemos si el mismo que el anteriormente mencionado – de dicho Seminario, igualmente insatisfactorio hoy, precisamente por su carácter de resumen.⁴ Ambas versiones estaban profusamente acompañadas de notas – tanto las de traducción como las que podríamos denominar, con un término cuya ambivalencia lamentamos, eruditas – que hemos tenido en cuenta a la hora de redactar las nuestras, aunque para ello optamos en todo momento por seguir un criterio que de nada valdría explicitar si no se mostrara por sí mismo explícito.⁵

Poco después, concretamente en julio de 1983, se constituyó en Francia una asociación cuyos fines explícitos eran producir, con la transcripción crítica de un seminario de Lacan, un cuestionamiento relativo al pasaje de la obra hablada de Lacan a través de la escritura – es que ya entonces muchos discípulos de Lacan hacían oír sus voces de disgusto por la forma en que Jacques-Alain Miller, por otra parte designado por el primero para cumplir esas funciones, establecía el texto del Seminario con vistas a su publicación en las Éditions du Seuil, siendo el primero publicado el del año 1964, que conocemos como Seminario 11 (según cuenta Lacan más de una vez, podría ser legítimamente numerado como 13),⁶ en 1973, con el título original modificado, con el consentimiento de Lacan, para que terminara denominándose *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.⁷ Con vistas a los fines antedichos, la asociación mencionada al comienzo de este párrafo eligió el Seminario que suele circular bajo el nombre de *La transferencia*, y empezó por restituir su título original, tal como consta explícitamente en la primera de las sesiones de dicho Seminario: *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, y fue sacando las transcripciones críticas del mismo en un boletín llamado *stécriture*, neologismo que forjara Lacan en el «Postfacio» del primero de sus Seminarios publicados acompañándolo de unas consideraciones relativas a la transcripción en las que los integrantes de la asociación mencionada creían poder autorizarse precisamente para cuestionar la debida a la pluma de Miller y proponer otra.⁸ Pero no pretendo incursionar explícitamente en esos meandros. Simplemente lo menciono para advertir que he tenido ante mí todo el tiempo la versión del Seminario publicada en el boletín *stécriture* para confrontarla con la versión que, en cambio, y por motivos que diré más adelante, he elegido traducir.

En marzo de 1991, Éditions du Seuil sacó a la venta este Seminario según el “texto establecido por Jacques-Alain Miller”.⁹ Es la fuente que he tomado como base para esta traducción. A ella se deben los títulos y epígrafes que preceden a cada clase del Seminario, todos obra de Miller. En nuestro *anexo 2* (*cf.* más adelante) el lector tendrá una rápida idea de las objeciones que podrían levantarse contra ella; las mismas, más detalladas, resultarían de la minuciosa confrontación que hemos efectuado entre la versión de Miller (en adelante JAM) y la ver-

sión del Boletín *stécriture* (en adelante ST), si consideraciones con vistas a la legibilidad del texto final no nos hubieran llevado a una despiadada selección de las notas que tomamos durante ese apasionante ejercicio – lo que podría llevarlo a una pregunta que juzgamos por demás legítima: ¿por qué he elegido la versión JAM, y no la versión ST, como texto-base de esta traducción? Digamos que es una tentativa, imaginada en un momento de pesimismo que no ha cesado: entiendo que, entre el lector corriente, y tal vez entre todos los lectores, a la larga, como resultado de una trama de citas y remisiones en los artículos redactados por los psicoanalistas, la versión JAM prevalecerá. La tentativa es la de que, antes que todos los textos “no establecidos” se hundan en el olvido, algunos lectores cuenten con una versión que les facilite el contraste con el “texto establecido” que manejarán sus eventuales interlocutores. Cuando es el optimismo el que prima en mi ánimo, imagino que esta versión que propongo ayudará a extender la conciencia de que habría que desechar todos los “textos establecidos” por francamente cuestionables en su pretensión de “única edición autorizada”, y no delegar una tarea que es tarea de Escuela, si es cierto que “la teoría analítica y la práctica. no pueden disociarse una de otra”.¹⁰ El tiempo dirá.

Una noticia más. Luego de la publicación de Seuil, un grupo de psicoanalistas ligados a la *école lacanienne de psychanalyse*, así como al anterior intento del Boletín *stécriture*, confrontaron línea por línea, según afirman, la versión JAM con la versión ST. Resultado de este trabajo, al que se le agregó un conjunto de artículos presentados en un coloquio efectuado en París, los días 15 y 16 de junio de 1991, bajo el título sin ambigüedad de «Para una transcripción crítica de los seminarios de Jacques Lacan», fue la publicación, en septiembre de 1991, de un libro titulado *Le transfert dans tous ses errata* (en adelante DTSE).¹¹ Por nuestra parte, hemos confrontado también, al traducir, la versión JAM con las variantes que propone este libro.

Así, los términos que en el cuerpo del texto que proponemos como traducción aparecen entre asteriscos, * *, provienen de la versión DTSE, reservándonos los asteriscos dobles, ** **, para lo que, proveniente de la versión ST, nos parezca sustantivo aceptar. Si lo incorporado entre asteriscos simples o dobles sustituye a lo correlativo en la versión JAM, los asteriscos serán acompañados de la indicación de una nota

al pie de página, en la que los términos sustituidos de la versión JAM serán vertidos entre corchetes, []. Si en alguna ocasión opto no obstante por la versión de Miller, los términos en cuestión irán entre corchetes en el cuerpo del texto, yendo entre asteriscos, en nota *ad hoc*, los términos propuestos por las versiones DTSE y/o ST. Cuando no hay nota al respecto, es que los términos incluidos entre asteriscos o entre corchetes son incluidos por una sola de las versiones.

Los términos entre llaves, { }, son en todos los casos intrusiones de esta traducción.

En cuanto a las referencias al *Banquete*, de Platón, conviene recordar que tres cifras y una letra remiten a la paginación, ya clásica, de Henri Estienne (Lacan lo recuerda en la clase 2 del Seminario). El lector de francés aprovechará si se procura el texto establecido y traducido por Leon Robin, que era el que Lacan utilizaba.

No insistiré en lo que esta versión aceptó como pérdida irrecuperable, y que todo lector de las versiones “no establecidas” de los seminarios – aun de aquellas inaceptables por el número y calidad de sus errores – captará inmediatamente: la inconfundible “respiración” de la frase lacaniana que sigue como puede y no sin titubeos y contradicciones las vueltas de un pensamiento enseñante que se busca a sí mismo, que en modo alguno podría entrar en el molde del ritmo quebrado y la entonación asertiva, profesoral, del “límpido” estilo de Jacques-Alain Miller.

Notas

¹ Red de Seminarios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, 1999.

² Jacques LACAN, Seminario VIII, *La transferencia* (1960-1961), dos tomos, varios traductores, Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, Enero de 1982.

³ La versión que publica Seuil, con texto establecido por Jacques-Alain Miller, consta de 27 sesiones del Seminario. La solución de este enigma es que la versión de la E.F.B.A., inadvertidamente, reparte en dos resúmenes no fechados la clase 19 del Seminario.

- ⁴ Jacques LACAN, *La transferencia (Seminario 1960/61)*, traducción de José Luis Etcheverry y revisión técnica de Roberto Harari, Mayéutica, Institución Psicoanalítica, Buenos Aires, 1981.
- ⁵ Lo que no quiere decir que hayamos dado con una solución libre totalmente de conflicto, de la que hace doce años desesperamos. Cf. Ricardo E. RODRÍGUEZ PONTE, «La traducción hacia un significante nuevo», trabajo presentado en las Jornadas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: «La formación del analista», que tuvieron lugar en el Centro Cultural General San Martín, el 20 de Junio de 1987; posteriormente publicado en AA.VV., *La formación del analista*, Puntosur editores, Buenos Aires, 1990.
- ⁶ Por ejemplo, véase lo que afirma en la primera clase de este Seminario, así como lo que añadimos en nuestra nota *ad hoc*.
- ⁷ Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre XI, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, Paris, 1973. Primera traducción castellana: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barral Editores, España, 1977, con prólogo de Oscar Masotta.
- ⁸ «Ustedes no comprenden *stécriture*...» etc cf. la p. 253 de la versión francesa, a la que remite la nota anterior, o pág. 289 de la versión castellana más en circulación actualmente: Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 11, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1986.
- ⁹ Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.
- ¹⁰ Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 4, *La relación de objeto*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. Cf. clase del 21 de Noviembre de 1956, p. 13.
- ¹¹ E.L.P. «*Le transfert*» dans tous ses errata, seguido de *Pour une transcription critique des séminaires de Jacques Lacan*, E.P.E.L., Paris, septiembre de 1991.