Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU
DISPARIDAD SUBJETIVA,
SU PRETENDIDA SITUACIÓN,
SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

corregido en todas sus erratas

establecimiento del texto,
traducción y notas
Ricardo E. Rodríguez Ponte

para circulación interna
de la
Escuela Freudiana de Buenos Aires

Sobre el Seminario 8 de Jacques Lacan
LA TRANSFERENCIA
EN SU
DISPARIDAD SUBJETIVA,
SU PRETENDIDA SITUACIÓN,
SUS EXCURSIONES TÉCNICAS
y nuestra traducción

Ricardo E. Rodríguez Ponte

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*.[1] 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.[2] Por más cuidado que se puso en

---

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

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.[3] 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.[4]

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),[5] en 1973, con el título original

[2] 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.

[3] Jacques LACAN, *La transferencia (Seminario 1960/61)*, traducción de José Luis Etcheverry y revisión técnica de Roberto Harari, Mayéutica, Institución Psicoanalítica, Buenos Aires, 1981.

[4] 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.

modificado, con el consentimiento de Lacan, para que terminara denominándose *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.[6] 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.[7] 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".[8] 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

[5] Por ejemplo, véase lo que afirma en la primera clase de este Seminario, así como lo que añadimos en nuestra nota *ad hoc*.

[6] 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.

[7] "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.

[8] Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.

la versión 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".[9] 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**).[10] Por nuestra parte, hemos confrontado también, al traducir, la versión **JAM** con las variantes que propone este libro.

---

[9] Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 4, *La relación de objeto*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. *Cf.* clase del 21 de Noviembre de 1956, p. 13.

[10] 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.

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 intromisiones 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.

Marzo de 1999

NOTA DE OCTUBRE DE 2002

Por razones de índole personal que no vienen al caso, suspendí la traducción de este Seminario a comienzos del 2000, luego de concluida la versión crítica de la clase 21 del mismo. Superadas aquellas razones, hoy retomo la tarea, no sin advertir que en el interín he aportado a la misma dos nuevos textos-fuente. En primer lugar, el de la "segunda edición corregida" (en verdad, no tan corregida) del texto establecido por Jacques-Alain Miller para las Éditions du Seuil (modificando un poco lo dicho en nuestro *Prefacio* anterior, distinguiremos ambas ediciones con las respectivas abreviaturas: **JAM/1** y **JAM/2**). En segundo lugar, la versión crítica del Seminario que ofrece la *école lacanienne de psychanalyse* en su página: *http://www.ecole-lacanienne.net/* (en adelante **ELP**), que retoma en forma completa el texto ya establecido por la versión **ST**, por lo que también emplearemos los asteriscos dobles ya indicados para lo que provenga de esta versión. La procura de estos dos nuevos textos-fuente me animó por su parte a revisar mi anterior versión como paso previo a concluirla, tarea de revisión que he aprovechado para añadir unas cuantas notas que me parecieron pertinentes. Así, esta versión completa y sustituye las versiones anteriores de mi autoría que el lector podría tener en sus manos, y, entiendo, las sustituye con ventaja.

Haberme procurado la versión crítica completa del Seminario que aquí denomino **ELP**, en complemento o reemplazo de la versión **ST**, de la que sólo contaba con las primeras 17 clases, renovó mi pregunta por lo acertado de haber elegido como versión guía la versión **JAM**. Las razones de esta decisión siguen siendo las mismas, pero confieso que ha aumentado mi "nostalgia" por una versión del Seminario que respetara el estilo del decir lacaniano. Me digo que ese gusto ya me lo he dado en las traducciones de otros Seminarios, y queda para un incierto mañana la posibilidad de retomar éste por ese sesgo hoy postergado. No hay elección sin pérdida... y esta verdad de Perogrullo no desdeña lo que la que hemos hecho ha podido aportarnos como ganancia.[11]

[11] El año 2003 me procuró dos nuevas versiones del Seminario, la de la Association Freudienne Internationale (en adelante **AFI**), que se confiesa deudora de **ST**, y la traducción de **JAM/2** en las Ediciones Paidós (en adelante **JAM/P**).

ANEXOS

anexo 1:
TEXTOS-FUENTE

anexo 2:
UNA NOTA DE DANIÈLE ARNOUX

anexo 3:
ÍNDICE DE LAS CLASES DEL SEMINARIO[12]

anexo 4:
TEXTOS DE JACQUES LACAN, PUBLICADOS Y NO PUBLICADOS, CORRESPONDIENTES AL PERIODO DEL SEMINARIO

[12] Los títulos de las mismas, así como los de las secciones en que queda dividido el Seminario, son de Jacques-Alain Miller, para la edición de Seuil. La traducción es mía.

anexo 1:
TEXTOS-FUENTE

- **JAM/1 —** Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, publicado en las Éditions du Seuil, Paris, Marzo de 1991. La enorme cantidad de despropósitos que se encuentran en esta versión, creemos, fue la razón de que todavía no haya aparecido la edición castellana de Paidós. De esta versión, hemos aceptado los títulos de los capítulos, la división interna a los mismos, así como las indicaciones temáticas que los preceden, todas obras de J.-A. Miller. La traducción está hecha en base a esta fuente.

- **JAM/2 —** Jacques LACAN, *Le Séminaire*, livre VIII, *Le transfert*, "segunda edición corregida". Texto establecido por Jacques-Alain Miller, publicado en las Éditions du Seuil, Paris, Junio de 2001. Es la fuente probable de la próxima (?) edición castellana de Paidós. Con esta versión, que corrige sólo muy parcialmente la anterior, hemos obrado como con aquella.

- **DTSE —** *Le transfert dans tous ses errata*, E.P.E.L., Septiembre de 1991. Un grupo de psicoanalistas "peinó" la versión **JAM/1** renglón por renglón, confrontándola especialmente con el texto establecido por *stécriture*, y proponiendo las alternativas más verosímiles (véase, para entender los alcances de lo que está en juego, el texto que reproducimos en nuestro *anexo 2*). De esta versión hemos aceptado la mayoría de las variantes textuales, que reemplazan palabras o párrafos correlativos de la versión anterior, así como eventuales "agregados" que consideramos, en verdad, restituciones de lo omitido en la versión anterior. Las notas extraídas de esta fuente serán indicadas señalando su origen.

- **ST —** *stécriture*, Boletín de una asociación constituida en julio de 1983 a los fines de producir, con la transcripción crítica de un seminario —en este caso, el Seminario 8—, un cuestionamiento relativo al pasaje de la obra hablada de Jacques Lacan a través de la escritura. Hemos confrontado las versiones **JAM/1** y **JAM/2** con ésta, a la que, al menos a la que teníamos entre manos, le faltan las últimas diez clases del Seminario, pero por los motivos indicados

en nuestro prefacio optamos traducir la versión **JAM**. No obstante, también hemos extraído de esta versión una buena cantidad de notas, cuyo origen señalamos.

- **ELP —** Jacques LACAN, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, versión crítica del Seminario que ofrece la *école lacanienne de psychanalyse* en su página: *http://www.ecole-lacanienne.net/*

- **EFBA —** traducción del Seminario efectuada, a partir de otras fuentes que las nuestras, por un grupo de miembros de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Al terminar de traducir cada capítulo de nuestra versión, lo hemos confrontado con ésta, por si nos llamaba la atención sobre algún aspecto que se nos podría haber escapado. Igualmente, hemos leído las abundantes notas de traducción que contiene, así como las notas relativas a los términos en alemán, griego y latín que utiliza Lacan. Cuando las incorporamos, señalamos su origen.

- **M —** traducción de un resumen del Seminario, publicada por Mayéutica, Institución Psicoanalítica. En lo relativo a las notas que proporciona, vale lo que dijimos para la fuente anterior.[13]

Por razones que pueden deducirse de nuestra nota 11, específicamente: el carácter derivado de los mismos, consideramos que la confrontación de lo ya establecido en nuestra *Versión Crítica* con los dos textos-fuente procurados últimamente, y que citamos a continuación, no tenía por qué ser sistemática.

- **AFI —** Jacques LACAN, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Séminaire 1960-1961, Éditions de l'Association Freudienne Internationale. Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres. Paris[e], Mai 2002. Quien redacta la *Note liminaire* de la edición, Claude Dorgeuille, advierte

[13] Lo que sigue de este anexo comporta una modificación de este **Prefacio** efectuada a mediados de 2003.

haberse servido del trabajo del grupo *Stécriture* para el establecimiento del texto ofrecido.

- **JAM/P —** Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 8, *La transferencia*, 1960-1961. Texto establecido por Jacques-Alain Miller. Traducción de Enric Berenguer. Ediciones Paidós, Buenos Aires, enero de 2003.

Si eventualmente aparecieran nuevas fuentes que justificaran revisiones parciales de esta traducción, serán indicadas como "fuentes adicionales" al final de la traducción de la clase modificada. Toda novedad será incorporada a la Biblioteca de la E.F.B.A. e informada por ésta a través de los medios de que dispone, si dicha novedad fuera de importancia.

anexo 2:
UNA NOTA DE DANIÈLE ARNOUX

Una escandalosa incorrección hecha al Seminario de Jacques Lacan[14]

La versión crítica del seminario de Jacques Lacan sobre la transferencia, llamada *stécriture*, fue condenada a la destrucción. Pero el trabajo efectuado entonces, permite hoy producir un juicio técnico sobre la versión de ese mismo seminario que Seuil acaba de lanzar al mercado. El debate acerca de la transcripción del seminario fue escamoteado hasta el presente por argumentos de derecho o sostenido con argumentos que no constituyen prueba. La estenografía abunda en errores. Para ubicarlos, para distinguir las homofonías, efectuar elecciones, es necesario recurrir a las notas de los auditores, verificar todas las referencias implícitas y explícitas de Lacan y servirse de esas mismas referencias para el establecimiento del texto crítico. Es necesario debatir con otros para zanjar las elecciones de doctrina que arrastra a veces una simple coma. El hecho de que se trate de una palabra transcripta —siempre viva— lejos de disminuir esta exigencia de seriedad por el contrario la aumenta. Sin entrar aquí en las finezas de un debate de especialistas, puedo mostrar al lector cotidiano que ese trabajo no tuvo lugar. El seminario *La transferencia* (caso único donde habiendo hecho ya el establecimiento susodicho, puedo juzgar...[15] pero se me dice que los otros están hechos de la misma manera) está publicado sin tener en cuenta la palabra de Jacques Lacan que supuestamente transmite. He aquí una minúscula muestra de los sinsentidos, contrasentidos y otras chanzas asignadas a Lacan:

La hâterologie por *la hâte en logique* (*hâterologie:* no existe en lengua francesa)

la hâterologie por *la prisa en lógica;*

---

[14] Este texto, traducción de Estela Maldonado y Mercedes Remondino, fue publicado en *carta circular*, escuela lacaniana de psicoanálisis, Córdoba, abril 1991.

[15] Danièle Arnoux formó parte del grupo que estableció el texto del Seminario en el Boletín *stécriture*.

l'inmérable jour por *himera, le jour* (Lacan hizo un juego de palabras entre *himeros*, el deseo e *himera* o *hemera*, el día)
inmerable, no existe en la lengua francesa.

le père esquissement viril por *l'identification au père exquisement viril, exquisit männlich* (en Freud, que Lacan cita en este lugar)
el padre esbozadamente viril por *la identificación al padre exquisitamente viril;*

les saints d'ex-voto por *les seins d'ex-voto* (hechos con molde, en serie en el museo etrusco en Roma)
los santos de ex-voto por *los senos de ex-voto;*

danger génital por *danger vital*
peligro genital por *peligro vital;*

sectes primitives por *scenes primitives*
sectas primitivas por *escenas primitivas;*

le mettre à son port por *seul maitre à son bord*
ponerlo en su sitio por *único amo a bordo;*

vainqueur d'Egypte por *vainqueur des jeux* (referencia a Píndaro)
vencedor de Egipto por *vencedor de los juegos;*

Socrate sucré por *Socrate qui est sacré*
Sócrates meloso por *Sócrates que es sagrado;*

ktesis, adquisición, por *kresis*, fusión (admitamos que se trata aquí de una simple errata, de todas maneras el lector debe conformarse con los términos en griego, ni traducidos, ni transliterados).[16]

Detengámonos allí, el promedio es de una sandez cada tres páginas. Sí, los correctores de Seuil nombrados y a quienes se les agradece al final de esta edición, hicieron su trabajo, sólo que allí ni se trata de corrección sino de establecimiento de texto. Lo más grave es que los lectores futuros pondrán a cuenta del "oscurantismo" de Lacan las inepcias que él no pro-

[16] He subsanado este último punto, en la medida de mis posibilidades (R.R.P.).

nunció jamás. Los monstruitos puestos en bastardilla como *l'esquissement, la hâterologie, l'inmerable* harán creer que Lacan hablaba lacaniano, ahora bien, él hablaba francés, o griego, o alemán. Es urgente prevenir a los lectores de Lacan presentes y por venir que no tienen que romperse la cabeza sobre los falsos conceptos en bastardillas de esta edición. El término "inutilizable" empleado por Elizabeth Roudinesco es poco decir.

Danièle Arnoux

anexo 3:
ÍNDICE DE LAS CLASES DEL SEMINARIO[17]

INTRODUCCIÓN

Clase 1: del 16 de Noviembre de 1960
Au commencement était l'amour
Al comienzo era el amor

EL RESORTE DEL AMOR.
Un comentario del *Banquete* de Platón

Clase 2: del 23 de Noviembre de 1960
Décor et personnages
Decorado y personajes

Clase 3: del 30 de Noviembre de 1960
La métaphore de l'amour. Phèdre
La metáfora del amor. Fedro

Clase 4: del 7 de Diciembre de 1960
La psychologie du riche. Pausanias
La psicología del rico. Pausanias

Clase 5: del 14 de Diciembre de 1960
L'harmonie médicale. Éryximaque
La armonía médica. Erixímaco

Clase 6: del 21 de Diciembre de 1960
La dérisión de la sphère. Aristophane
La irrisión de la esfera. Aristófanes

[17] Los títulos de las mismas, así como los de las secciones en que queda dividido el Seminario, son de Jacques-Alain Miller, para la edición de Seuil. La traducción es mía.

Clase 7: del 11 de Enero de 1961
L'atopie d'Éros. Agathon
La atopía de Eros. Agatón

Clase 8: del 18 de Enero de 1961
D'*Épistème* à *Muthos*
De *Episteme* a *Mytos*

Clase 9: del 25 de Enero de 1961
Sortie de l'ultra-monde
Salida del ultra-mundo

Clase 10: del 1º de Febrero de 1961
Agalma
Agalma

Clase 11: del 8 de Febrero de 1961
Entre Socrate et Alcibiade
Entre Sócrates y Alcibíades

EL OBJETO DEL DESEO
Y LA DIALÉCTICA DE LA CASTRACIÓN

Clase 12: del 1º de Marzo de 1961
Le transfert au présent
La transferencia en el presente

Clase 13: del 8 de Marzo de 1961
Critique du contre-transfert
Crítica de la contratransferencia

Clase 14: del 15 de Marzo de 1961
Demande et désir aux stades oral et anal
Demanda y deseo en los estadios oral y anal

Clase 15: del 22 de Marzo de 1961
Oral, anal, génital
Oral, anal, genital

Clase 16: del 12 de Abril de 1961
Psyché et le complexe de castration
Psique y el complejo de castración

Clase 17: del 19 de Abril de 1961
Le symbole Φ
El símbolo Φ

Clase 18: del 26 de Abril de 1961
La présence réelle
La presencia real

EL MITO DE EDIPO HOY.
Un comentario de la trilogía de los Coûfontaine,
de Paul Claudel

Clase 19: del 3 de Mayo de 1961
Le non de Sygne
El no de Sygne

Clase 20: del 10 de Mayo de 1961
L'abjection de Turelure
La abyección de Turelure

Clase 21: del 17 de Mayo de 1961
Le désir de Pensée
El deseo de Pensée

Clase 22: del 24 de Mayo de 1961
Décomposition structurale
Descomposición estructural

EL I MAYÚSCULA Y EL *a* MINÚSCULA

Clase 23: del 31 de Mayo de 1961
Glissements de sens de l'idéal
Deslizamientos de sentido del ideal

Clase 24: del 7 de Junio de 1961
L'identification par *ein einziger Zug*
La identificación por *ein einziger Zug*

Clase 25: del 14 de Junio de 1961[18]
L'angoisse dans son rapport au désir
La angustia en su relación con el deseo

Clase 26: del 21 de Junio de 1961
Rêve d'une ombre, l'homme
Sueño de una sombra, el hombre

Clase 27: del 28 de Junio de 1961[19]
L'analyste et son deuil
El analista y su duelo

[18] Joël Dor (*cf*. más adelante, nota 20) informa que falta el comienzo de esta sesión en la edición de **JAM**. — No obstante, la edición **JAM/1**, que lo señala en su página 419 (**JAM/2**, en la página 423), ofrece en su página 461 (**JAM/2**, en la página 467) "unas notas tomadas en la época por uno de los participantes más atentos del Seminario, mi lamentado amigo el Dr. Paul Lemoine, que permiten colmar parcialmente esa falta". En cuanto a **JAM/P**, traduce.

[19] La versión **JAM/1** fecha esta clase el 21 de Junio... al igual que la clase anterior. Obviamente, se trata de una errata. **JAM/2** la corrige.

anexo 4:
TEXTOS DE JACQUES LACAN, PUBLICADOS Y NO PUBLICADOS, CORRESPONDIENTES AL PERIODO DEL SEMINARIO

A continuación proporcionaré, dentro de lo posible en orden cronológico, la lista de los textos de Jacques Lacan correspondientes al período comprendido entre el 6 de Julio de 1960, fecha de la última clase del Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, y el 15 de Noviembre de 1961, fecha de la primera clase del Seminario 9, *La identificación*. Esta lista podría enriquecerse en el futuro:[20]

Lettre à Winnicott

5 de Agosto de 1960.

* *Ornicar?*, nº 33, 1985, pp. 7-10.

---

[20] Fuentes:

- Joël DOR, *Bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, InterEditions, Paris, 1983. Este autor equivoca en un día cada una de las fechas de las reuniones del Seminario, se equivoca al fechar las clases del mes de febrero y abril, y omite una de estas últimas.

- Joël DOR, *Thésaurus Lacan. Volume II. Nouvelle bibliographie des travaux de Jacques Lacan*, E.P.E.L., Paris, 1994. Este libro repara el anterior error de fechas.

- Jacques LACAN, *Petits écrits et conférences*, recopilación de fotocopias de diverso origen, que agrupa varios inéditos de Lacan, sin indicación editorial.

- Jacques LACAN, *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, México, 1984. *Cf. Referencias bibliográficas en orden cronológico*, pp. 897-900.

- Jacques LACAN, *Intervenciones y Textos*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1985.

- Angel de FRUTOS SALVADOR, *Los* Escritos *de Jacques Lacan. Variantes textuales*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1994.

*** Carta a Winnicott**, *Intervenciones y Textos*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1985, pp. 81-85. Traducción de Diana Silvia Rabinovich. Biblioteca de la E.F.B.A.: CG-277.

Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine

Universidad Municipal de Amsterdam, 5-9 de Septiembre de 1960. Coloquio internacional de Psicoanálisis. Publicado con la observación: "Escrito dos años antes del Congreso".

* *La psychanalyse*, nº 7, PUF, 1962, pp. 3-14.

* *Écrits*, Seuil, Paris, pp. 725-736.

*** Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina**, en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, pp. 704-715. Traducción de Tomás Segovia.

Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien

Congrès de Royaumont, 19-23 de Septiembre de 1960. Coloquio Filosófico Internacional: *La dialectique*, por invitación de Jean Wahl.

* *Écrits*, Seuil, Paris, pp. 793-827.

*** Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano**, en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, pp. 773-807. Traducción de Tomás Segovia.

Position de l'inconscient

Congreso de Bonneval, 30 de Octubre al 2 de Noviembre de 1960. Lacan tuvo varias intervenciones, las que fueron condensadas en este texto a pedido de Henri Ey para ser publicado en el libro *L'inconscient*, en 1966. Escrito en 1960, retomado en 1964.

* *L'inconscient*, Desclée de Brower, Paris, 1966, pp. 159-170.

* *Écrits*, Seuil, Paris, pp. 829-850.

*** Posición del inconsciente**, en *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1970.

* **Posición del inconsciente**, en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, pp. 808-829. Traducción de Tomás Segovia.

Lettre de Jacques Lacan à Jenny Pdosse

1960. Inédita.

Lettre de Jacques Lacan à Wladimir Granoff

24 de Julio de 1961. Inédita.

Intervention aux Journées provinciales de la Sócieté française de psychanalyse

Octubre de 1961. Registrada por Wladimir Granoff. Inédita.

Maurice Merleau-Ponty

* *Les temps modernes*, nº 184/185, 1961, pp. 245-254.

* *Petite bibliothèque de psychanalyse*, Éditions des Grandes têtes molles de notre époque, pp. 8-16

* *Petits écrits et conférences, 1945-1981*, inédito, pp. 252-260. Biblioteca de la E.F.B.A.: CG-254.

* **Maurice Merleau-Ponty**, en AA.VV., *Análisis de las alucinaciones* (S. Tendlarz comp.), Paidós, Buenos Aires.

Seminario 8: ***La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*****. Corregido en todas sus erratas.**

INTRODUCCIÓN

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

1

EN EL COMIENZO ERA EL AMOR[1]
Sesión del 16 de Noviembre de 1960

La Schwärmerei *de Platón.*
Sócrates y Freud.
Crítica de la intersubjetividad.
La belleza de los cuerpos.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

He anunciado para este año que trataré de la transferencia *en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*.[2]

Disparidad, no es un término que he elegido fácilmente. Subraya esencialmente que lo que está en cuestión va más lejos que la simple noción de una disimetría entre los sujetos. Se levanta, si puedo decir, desde el principio, contra la idea de que la intersubjetividad pueda suministrar por sí sola el marco en el cual se inscribe el fenómeno. Hay para decirlo palabras más o menos cómodas según las lenguas. Es del término *odd* que busco algún equivalente para calificar lo que la transferencia contiene de esencialmente impar.[3] No hay término para designarlo, aparte del término *imparité* {imparidad}, que no es usual en francés.

Su pretendida situación, dice todavía mi título, indicando con ello alguna referencia al esfuerzo hecho estos últimos años en el análisis para organizar lo que sucede en la cura alrededor de la noción de situación. La palabra *pretendida* está ahí para decir que me inscribo en

---

[2] Esta especificación primera, de la que no deja de hacerse cargo la versión de Jacques-Alain Miller publicada por Seuil, subraya el misterio de por qué el citado transcriptor eligió establecer como título el abreviado, o desmochado: *Le transfert* {*La transferencia*} (*cf*. **JAM/1** y **JAM/2**), a la par que argumenta nuestra decisión de seguir en este punto lo establecido por **DTSE**, **ST** y **ELP**. **—** Nota de **ST**: "El anuncio se encuentra en *La Psychanalyse*, Recherche et Enseignement freudiens de Psychanalyse, vol. 6, Paris, P.U.F., 1961, p. 313". **—** Dicho anuncio, en la sección de Cursos y Conferencias, decía así para lo que concernía a Jacques Lacan: "*Seminario:* La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas. El miércoles a las 12 h 15 (a partir del 16 de noviembre) en la Clinique des Maladies mentales et de l'Encéphale (servicio del Prof. J. Delay), 1, rue Cabanis, París (14e)". Añado al pasar que el mismo programa, en la sección de Presentación de Enfermos, anunciaba para Lacan la "Presentación de caso. El viernes, a las 11 h 15 (a partir del 18 de noviembre)".

[3] "Es evidente (*a little* too *self evident*) que la carta {*la lettre*} en efecto tiene con el lugar relaciones para las cuales ninguna palabra francesa tiene todo el alcance del calificativo inglés *odd*. *Bizarre*, por la que Baudelaire la traduce regularmente, es sólo aproximada", había escrito algunos años antes Lacan en su escrito «El seminario sobre *La carta robada*» **—** *cf*. Jacques LACAN, *Escritos 1*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, 1985, p. 17.

contra, o al menos en una posición correctiva, por relación a ese esfuerzo. No creo que se pueda decir del análisis, pura y simplemente, que hay ahí una situación. Si la hay, es una de la que también se puede decir que no es una situación, o incluso que es una situación bien falsa.

En cuanto a todo lo que se presenta como *técnica*, debe inscribirse como referido a esos principios, o al menos, a esta búsqueda de los principios que ya se evoca en la indicación que da mi título de esas diferencias de enfoque. Para decir todo, aquí es requerida una justa topología, y, por lo tanto, una rectificación de lo que está implicado comúnmente en el uso que hacemos todos los días de la noción, teórica, de transferencia. Se trata de referirla a una experiencia. A ésta la conocemos muy bien, sin embargo, al menos en tanto que, al título que sea, hayamos practicado la experiencia analítica.

He puesto mucho tiempo en llegar a este corazón de nuestra experiencia. Según la fecha en que se hace comenzar este seminario, que es éste en el cual guío a un cierto número de ustedes desde hace algunos años, es en su octavo o en su décimo año que yo abordo la transferencia.[4] Verán que esa larga demora no carecía de razón.

Comencemos entonces.

---

[4] Ocho años si contamos desde lo que se conoce como Seminario 1, *Los escritos técnicos de Freud*, el primero dictado en Sainte-Anne, diez años si se cuentan los dos seminarios anteriores, no numerados, que versaban sobre algunos de los historiales clínicos de Freud. De estos últimos, sólo contamos con unas breves notas sobre *El Hombre de los Lobos*, que traduje en 1985 (*cf.* Jacques LACAN, *«El Hombre de los Lobos». Notas de Seminario*, 1952; traducción, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Ficha Nº 1007, E.F.B.A., Noviembre de 1985), y las referencias del propio Lacan, dispersas a lo largo de sus primeros seminarios numerados, a lo ya dicho por él sobre Dora y el Hombre de las Ratas en el curso de esos dos años. — No obstante, una investigación que efectué durante mi última revisión de mi traducción de la conferencia que Lacan pronunció el 8 de julio de 1953 en la primera reunión cientifica de la recientemente fundada Société Française de Psychanalyse, bajo el título de *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, me llevó a concluir que existieron al menos tres seminarios dictados por Lacan en su consultorio, antes del que conocemos como Seminario 1, primero en dictarse en Sainte-Anne, a saber: 1950-1951, Seminario sobre *Dora*; 1951-1952, Seminario sobre *El Hombre de los Lobos*; y 1952-1953, Seminario sobre *El Hombre de las Ratas*.

1

En el comienzo —

Cualquiera me imputa en seguida que me refiero a alguna paráfrasis de la fórmula *En el comienzo era el Verbo*.[5]

Im Anfang war die Tat, dice otro.[6]

Para un tercero, ante todo, es decir en el comienzo del mundo humano, ante todo estaba la *praxis*.[7]

Tienen ahí tres enunciados en apariencia incompatibles. Pero, en verdad, desde el lugar en que estamos para decidir sobre eso, es decir desde la experiencia analítica, lo que importa no es su valor de enunciado, sino su valor de enunciación, o incluso de anuncio, quiero decir aquello en lo cual hacen aparecer el *ex nihilo* propio de toda creación, y muestran su íntimo enlace con la evocación de la palabra. A ese nivel, manifiestan evidentemente que vuelven a entrar en el primer enunciado, *En el comienzo era el Verbo*.

Si evoco esto, es para diferenciar de eso lo que yo digo, y el punto desde donde voy a partir para enfrentar este término, el más opaco, ese núcleo de nuestra experiencia, que es la transferencia.

Entiendo partir, quiero partir, voy a tratar de partir — comenzando con toda la torpeza necesaria — partir hoy de esto, que el término *en el comienzo* tiene ciertamente otro sentido en el análisis.

---

[5] Juan, **1**, 1.

[6] GOETHE, *Fausto*, I, 3. Citado por Freud al final de *Tótem y tabú*.

[7] Marx.

En el comienzo de la experiencia analítica, recordémoslo, fue el amor. Este comienzo es otra cosa que la transparencia a sí misma de la enunciación, que daba su sentido a las fórmulas de recién. Es un comienzo espeso, un comienzo confuso. Es un comienzo no de creación, sino de formación. Llegaré en seguida al punto histórico en que nace del encuentro de un hombre y de una mujer, de Joseph Breuer y de Anna O. en la observación inaugural de los *Studien über Hysterie*, donde nace lo que ya es el psicoanálisis, y que la propia Anna bautizó con el término de *talking-cure*, o aun de deshollinamiento de chimenea, *chimney sweeping*.[8]

Antes de llegar a ello, quiero recordar un instante, para quienes no estaban aquí el año pasado, algunos de los términos alrededor de los cuales ha girado nuestra exploración de lo que he llamado la ética del psicoanálisis.[9]

El año pasado, he querido explicar ante ustedes — digamos, para referirme al término de creación que he dado recién — la estructura creacionista del *ethos* humano como tal, el *ex nihilo* que subsiste en su corazón, y que constituye, para emplear un término de Freud, el núcleo de nuestro ser, *Kern unseres Wesens*.[10] He querido mostrar que este *ethos* se envuelve alrededor de este *ex nihilo* como subsistiendo en un vacío impenetrable.

Para abordarlo, y para designar ese carácter impenetrable, he comenzado, recuerdan ustedes, por una crítica cuyo fin consistía en rechazar expresamente lo que ustedes me permitirán llamar, o al menos

---

[8] Josef BREUER y Sigmund FREUD, *Estudios sobre la histeria* (1893-95), «Señorita Anna O.» (Breuer), en Sigmund FREUD, *Obras Completas*, Volumen 2, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980. *Cf*. p. 55.

[9] Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Hay versiones castellanas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires y (según el texto establecido por Jacques-Alain Miller) de la Editorial Paidós.

[10] "A consecuencia de este advenimiento tardío de los procesos secundarios, el núcleo de nuestro ser, que consiste en mociones de deseos inconcientes, permanece inaprehensible..." — *cf*. Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), en *Obras Completas*, Volumen 5, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, pp. 592-593.

lo que aquéllos que me escucharon me dejarán llamar, la *Schwärmerei* de Platón.

Schwärmerei, para aquéllos que no lo saben, designa en alemán ensoñación, fantasía {*fantasme*}, dirigida hacia algún entusiasmo, y más especialmente hacia la superstición, **el fanatismo**. En resumen, se trata de una notación crítica, añadida por la historia, en el orden de la orientación religiosa. El término de *Schwärmerei* tiene netamente esta inflexión en los textos de Kant.[11] Y bien, **lo que yo llamo** la *Schwärmerei* de Platón, es haber proyectado sobre lo que yo llamo el vacío impenetrable la idea del Soberano Bien.

Tal es el camino que, con más o menos éxito, seguramente, en una intención formal, he tratado de seguir — ¿qué resulta para nosotros del rechazo de la noción platónica del Soberano Bien como ocupando el centro de nuestro ser?

Para alcanzar nuestra experiencia, sin duda, pero con un objetivo crítico, *he procedido a partir de lo que podemos llamar la conversión aristotélica*[12] por relación a Platón. Aristóteles está para nosotros, sin ninguna duda, superado en el plano ético, pero en el punto al que hemos llegado, el de deber mostrar la suerte histórica de las nociones éticas a partir de Platón, la referencia aristotélica es seguramente esencial.

---

[11] La raíz de *Schwarmerein* remite literalmente a "enjambres", aunque, como sugiere Lacan en este pasaje, en la historia pasa a designar a los activistas de la Reforma religiosa en el siglo XVI, deslizando su significado hacia los de "sectario" y "fanático", de allí que a veces, como en una versión castellana de la *Crítica del juicio* que he consultado, se traduzca por "exaltación". En la clase del 8 de Mayo de 1963, de su Seminario 10, *La angustia*, Lacan vuelve sobre esta connotación religiosa del término, por relación a lo que ahí denomina "un mito del origen psicológico del conocimiento", y dice: "...son las aspiraciones, los instintos, las necesidades, añadan religiosas, desde luego, no darán sino un paso más, seremos responsables de todos los extravíos de la razón, la *Schwärmerei* kantiana con todos sus desemboques implícitos sobre el fanatismo" — *cf*. Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia, Versión Crítica*, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, de Ricardo E. Rodríguez Ponte.

[12] [he procedido en parte de lo que podemos llamar la conversión aristotélica] — en este punto, coinciden las versiones **JAM/1**, **JAM/2**, **ST** y **ELP**.

Al seguir lo que la *Etica a Nicómano* contiene de un paso decisivo en la edificación de una reflexión ética, es difícil no ver que, si ella mantiene la noción de Soberano Bien, cambia profundamente su sentido. Por un movimiento de reflexión inversa, lo hace consistir en la contemplación de los astros, es decir de la esfera más exterior del mundo. Y es justamente porque esta esfera, que era para Aristóteles un existente absoluto, increado, incorruptible, está para nosotros decisivamente volatilizada en el espolvoreo de las galaxias, último término de nuestra investigación cosmológica, que podemos tomar la referencia aristotélica como punto crítico de lo que es en la tradición antigua la noción de Soberano Bien.

Por este paso, hemos sido puestos contra la pared, una pared siempre la misma desde que una reflexión ética trata de elaborarse. Nos era preciso asumir o no aquello de lo que la reflexión **ética**, el pensamiento ético, jamás ha podido desembarazarse, a saber que no hay algo bueno, *good*, *Gute* y placer, sino a partir del Bien. Y nos quedaba buscar el principio del *Wohl tat*, del obrar bien, y lo que infiere permite que podamos decir que eso quizá no es simplemente la B.A., la buena acción, así fuese ella llevada a la potencia kantiana de la máxima universal.[13]

Si debemos tomar en serio la denuncia freudiana de la falacia de las satisfacciones llamadas morales, en tanto que en ellas se disimula una agresividad que realiza ese resultado de sustraer su goce a quien la ejerce, aun repercutiendo sin fin su perjuicio sobre sus *partenaires* sociales — lo que indican estas largas condicionales, circunstanciales, es exactamente el equivalente de *El malestar en la cultura* en la obra de Freud. Uno debe preguntarse por qué medios operar honestamente con *el deseo*[14]. Es decir — ¿cómo preservar el deseo en el acto, la relación del deseo con el acto? El deseo encuentra ordinariamente en el acto más bien su colapso que su realización, y, a lo mejor, el acto no presenta al deseo más que su hazaña, su gesta heroica. ¿Cómo preser-

[13] Sobre este punto, véase: Jacques LACAN, «Kant con Sade», en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, 1985, p. 745.

[14] [los deseos] — Nota de **DTSE**: "Se trata del deseo en su singularidad y no de una eventual lista de los deseos".

var, digo, del deseo con ese acto, lo que se puede llamar una relación simple, o saludable?

No mastiquemos las palabras de lo que quiere decir *saludable* en el sentido de la experiencia freudiana. Eso quiere decir desembarazado, tan desembarazado como sea posible, de esa infección que es para nosotros — pero no solamente para nosotros, para todos desde siempre, desde que se abren a la reflexión ética — el fondo bullente de todo establecimiento social como tal.

Esto supone, desde luego, que el psicoanálisis, en su manual operatorio mismo, no respete esa nube, esa catarata nuevamente inventada, esa llaga moral, esa forma de ceguera, que constituye una cierta práctica desde el punto de vista que se dice sociológico. Podría recordar aquí lo que ha podido presentificar a mis ojos tal encuentro reciente de aquello en lo que desemboca, vacío y escandaloso a la vez, esa investigación que pretende reducir una experiencia como la del inconsciente a la referencia de dos, tres, incluso cuatro modelos sociológicos — pero mi irritación, que fue grande, ha pasado, y dejaré a los autores de tales ejercicios en los caminos trillados que quieran recogerlos.[15]

Preciso que, al hablar en estos términos de la sociología, por cierto no hago referencia al nivel de meditación en que se sitúa la re-

---

[15] Lacan alude aquí seguramente a la intervención de Henri Lefebvre en el sexto Coloquio de Bonneval organizado por Henri Ey ese mismo año. *Cf.* Henri EY, *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1970. En su ponencia titulada «Modelos sociológicos del inconsciente» Henri Lefebvre propone efectivamente cuatro modelos sociológicos del inconsciente (*op. cit.*, pp. 375 y ss), pero la raíz de la "irritación" de Lacan respecto de este autor habría que remontarla a un encontronazo un poco anterior entre ambos, durante el Coloquio de Royaumont sobre la dialéctica, y luego, en este mismo Coloquio de Bonneval, en la discusión que siguió a la ponencia de Jean Laplanche y Serge Leclaire titulada «El inconsciente: un estudio psicoanalítico», en los que Lefebvre le buscó las cosquillas a Lacan con sus ironías a propósito del papel del lenguaje en el estatuto del inconsciente. Es en el curso de esta última discusión donde encontramos la referencia de Lefebvre al póker (*op. cit.*, p. 168) sobre la que volverá más adelante Lacan en esta misma clase del Seminario. La respuesta de Lacan, tanto a la ponencia de sus discípulos como a la intervención de Lefebvre, sigue inmediatamente a ésta última (*op. cit.*, pp. 168 y ss), y fue publicada finalmente en los *Escritos*, tras algunas revisiones, con el título «Posición del inconsciente».

flexión de un Lévi-Strauss — consulten su discurso inaugural en el Collège de France — quien se refiere expresamente a una meditación ética sobre la práctica social.[16] La doble referencia a una norma cultural por una parte, más o menos míticamente situada en el neolítico, y a la meditación de política de Rousseau por otra parte, es ahí suficientemente indicativa. Pero dejemos, eso aquí no nos concierne.

Recordaré solamente que es por el sesgo de la referencia propiamente ética que constituye la reflexión salvaje de Sade, que es sobre los caminos insultantes del goce sadianista, que les he mostrado uno de los accesos posibles a la frontera propiamente trágica donde se sitúa la *Oberland* freudiana.[17] Es en el seno de lo que algunos de ustedes han bautizado el entre-dos-muertes — término muy exacto para designar el campo donde se articula como tal todo lo que sucede en el universo diseñado por Sófocles, y no solamente en la aventura de *Edipo Rey*[18] — que se sitúa ese fenómeno por el que creo poder decir que hemos introducido un punto de referencia en la tradición ética, en la reflexión sobre los motivos y las motivaciones del Bien. Este punto de referencia, lo he designado propiamente como siendo el de la belleza, en tanto que ella adorna, o más bien, en tanto que ella tiene por función el constituir la última barrera antes del acceso a la cosa última, a la cosa mortal, en ese punto a donde la meditación freudiana ha llegado a hacer su última confesión bajo el término de pulsión de muerte.

Les pido perdón por este largo rodeo, que no es más que un breve resumen en el que he creído que debía perfilar lo que hemos dicho el año pasado. Este rodeo era necesario para recordar, en el origen de lo que vamos a tener que decir ahora, aquello sobre lo cual nos hemos detenido en lo concerniente a la función de la belleza. En efecto, no he

---

[16] El texto de la clase inaugural pronunciada por Claude Lévi-Strauss al ocupar la cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia, el 5 de enero de 1960, fue publicado en castellano como capítulo de «Introducción» en Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.

[17] La referencia es, nuevamente, a su Seminario del año anterior, sobre *La ética del psicoanálisis*.

[18] En dicho Seminario, la referencia elegida fue a la *Antígona*, también de Sófocles.

tenido necesidad de evocar, para la mayoría de ustedes, lo que constituye el término de lo bello, de la belleza, en ese punto de inflexión que he llamado la *Schwärmerei* platónica.

Provisoriamente, a título de hipótesis, vamos a considerar que ésta constituye, en el nivel de una aventura si no psicológica, al menos individual, el efecto de un duelo que bien podemos decir inmortal, puesto que está en la fuente misma de todo lo que se ha articulado después, en nuestra tradición, sobre la idea de inmortalidad — el duelo inmortal de aquél que encarna esa apuesta de sostener su pregunta, que no es otra que la pregunta de cualquiera que habla, hasta el punto en que él la recibía, a esta pregunta, de su propio demonio, según nuestra fórmula, bajo una forma invertida.[19, 20] He nombrado a Sócrates — Sócrates, puesto así en el origen, digámoslo inmediatamente, de la más larga transferencia, lo que daría a esta fórmula todo su peso, que haya conocido la historia *del pensamiento*.

Entiendo hacérselos sentir — el secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que diremos este año de la transferencia.

---

[19] Años después, Lacan relataba así el origen de su *fórmula*: "En realidad es siempre lo mismo. Es el cuento del mensaje que cada quien recibe en su forma invertida. Digo esto desde hace mucho tiempo y la gente se ríe. A decir verdad, se lo debo a Claude Lévi-Strauss. Se inclinó hacia una excelente amiga mía, que es su esposa, Monique, para llamarla por su nombre, y le dijo, a propósito de lo que yo estaba expresando, que así era, que cada quien recibe su mensaje en forma invertida. Monique me lo repitió. Imposible dar con una fórmula más afortunada para lo que quería decir en aquel momento. Pero me la pasó él. Como ven, tomo lo mío donde lo hallo" — *cf*. Jacques LACAN, «La tercera» (VIIº Congreso de la Escuela Freudiana de París, Roma, 1974), en *Intervenciones y Textos 2*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1988, p. 77.

[20] "...lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita" — *cf*. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31*d*. Salvo indicación en contrario, me valdré en lo sucesivo en la versión castellana de este diálogo efectuada por J. Calogne Ruiz, en PLATÓN, *Apología de Sócrates – Banquete – Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, 1993.

2

Este secreto, Sócrates lo ha confesado. Pero no es porque uno lo confiese que un secreto cesa de ser un secreto. Sócrates pretende no saber nada, sino saber reconocer lo que es el amor, saber reconocer infaliblemente, nos dice — paso al testimonio de Platón, particularmente en el *Lisis*, parágrafo 204*c* — ahí donde los encuentra, dónde está el amante y dónde está el amado.[21]

Son múltiples las ocurrencias de esta referencia de Sócrates al amor, y nos devuelven a nuestro punto de partida, en tanto que entiendo acentuarlo hoy. En efecto, por púdico, o inconveniente, que sea el velo mantenido, semi-apartado, sobre el accidente inaugural que desvió al eminente Breuer de dar toda su consecuencia a la primera experiencia, sin embargo sensacional, de la *talking-cure*, es muy evidente que eso era una historia de amor. Que esta historia de amor no haya existido solamente del lado de la paciente, tampoco es dudoso.[22]

No es suficiente decir, en los términos exquisitamente discretos que son los nuestros, como el señor Jones lo hace en tal página de su primer volumen de la biografía de Freud, que Breuer debió ser la víctima de lo que nosotros llamamos, dice, una contratransferencia un poco acentuada. Está claro que Breuer amó a su paciente. Como la prueba más evidente de eso no necesitamos más que lo que, en caso parecido, es su salida perfectamente burguesa, el retorno a un fervor conyugal reanimado, el viaje de urgencia a Venecia, que además tuvo como resultado el fruto de una nueva niña que se añadió a la familia, cu-

---

[21] El texto aludido por Lacan pertenece al diálogo platónico titulado *Lisis o de la amistad*, donde podemos leer (habla Sócrates): "Hippotales, hijo de Hierónimo, le dije, no tengo necesidad de que me digas, si amas o no amas; me consta, no sólo que tú amas, sino también que has llevado muy adelante tus amores. Es cierto que en todas las demás cosas soy un hombre inútil y nulo, pero el dios me ha hecho la gracia de un don particular que es el de conocer a primer golpe de vista el que ama y el que es amado" — *cf.* PLATÓN, *Obras Completas*, tomo I, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1967, p. 456.

[22] La referencia, nuevamente, es al caso de la «Señorita Anna O.», en los *Estudios sobre la histeria*.

yo fin, muchos años después, nos indica bastante tristemente Jones, debía confundirse con la irrupción catastrófica de los nazis en Viena.[23]

No hay que ironizar sobre este tipo de accidentes, salvo, desde luego, por lo que estos pueden presentar de típico en relación a cierto estilo propio de las relaciones llamadas burguesas con el amor. Ellos revelan la necesidad {*besoin*}, la necesariedad {*nécessité*}, de un despertar en relación a esa incuria del corazón que se armoniza tan bien con el tipo de abnegación en que se inscribe el deber burgués.

No está ahí lo importante. Poco importa que Breuer haya resistido o no. Lo que más bien debemos bendecir, en este momento, es el divorcio ya inscripto más de diez años antes, entre Freud y él. Eso sucede en 1882, serán necesarios diez años para que la experiencia de Freud desemboque en la obra de los *Studien über Hysterie* escrita con Breuer, quince años para que Breuer y Freud se separen. Todo está ahí. El pequeño Eros, cuya malicia, en lo más súbito de su sorpresa, ha

---

[23] El párrafo del libro de Jones al que alude Lacan es el siguiente: "La paciente, que en su opinión se había mostrado como un ser asexual, y durante todo el tratamiento no había hecho la menor alusión a tan escabroso tema, estaba sintiendo ahora los dolores de un falso parto histérico (pseudociesis), culminación lógica de un embarazo imaginario que se había iniciado y había seguido su curso, inadvertidamente, en respuesta a la atención médica de Breuer. Aunque sumamente violento frente a esto, Breuer consiguió calmarla hipnotizándola, y bañado en sudor frío, abandonó la casa. Al día siguiente partió con su mujer rumbo a Venecia, donde pasaron una segunda luna de miel, cuya consecuencia fué el nacimiento de una hija. Es curioso comprobar que la hija concebida en circunstancias tan especiales habría de suicidarse sesenta años más tarde, en Nueva York" — *cf.* Ernest JONES, *Vida y Obra de Sigmund Freud*, Tomo I, pp. 235-236, Ediciones Hormé, Buenos Aires, 1976. Ahora bien, estudios posteriores, como los de Lucy Freeman y H. F. Ellenberger, descubrieron que esta hija de Breuer, cuyo nombre era Dora, fue concebida varios meses antes de este episodio final del tratamiento de Anna O., y según conjeturan Lisa APPIGNANESI y John FORRESTER en su libro *Las mujeres de Freud*, Planeta, Buenos Aires, 1996, p. 103, esta Dora, nacida tres meses antes de la supuesta escena del parto histérico de Bertha, habría sido concebida exactamente un año antes de dicha escena; en cuanto a su "suicidio", no fue "sesenta años más tarde, en Nueva York", como extrañamente informa Jones, sino a la llegada de la Gestapo para conducirla a un campo de concentración, por lo que denominarlo suicidio sin más es por lo menos menospreciar el contexto del asunto. Una interesante sinopsis de estos y otros datos relacionados puede leerse en el artículo de Karina GLAUBERMAN, «Fin de siglo. Viena: alumbramiento e iluminismo», cuyo texto se encontrará en la Biblioteca de la E.F.B.A.

golpeado al primero, y lo obligó a la fuga, encuentra su amo en el segundo, Freud. ¿Y por qué?

Yo podría decir — déjenme divertirme un momento — que es porque, para Freud, estaba cortada la retirada. Este elemento pertenece al mismo contexto que el que conocemos desde que tenemos su correspondencia con su novia, el de esos amores intransigentes de los que era sectario. Él encuentra mujeres ideales, que le responden según el modo físico del erizo, *Sie streben dagegen*,[24] como lo escribe en el sueño de la inyección de Irma, donde las alusiones a su propia mujer no son evidentes, ni confesadas — *ellas están siempre a contrapelo*. La *Frau Professor* aparece en todos los casos como un elemento del dibujo permanente que nos entrega Freud, de su sed, y dado el caso es el objeto del maravillarse de Jones, quien no obstante, si creo en mis informaciones, sabía lo que quería decir someterse.

Ese sería un curioso común denominador entre Freud y Sócrates, Sócrates, del que ustedes saben que él también tenía que vérselas en su casa con una incómoda *harpía*[25]. La diferencia entre ambas, para ser sensible, sería aquella cuyo perfil nos ha mostrado Aristófanes, entre la nutria pomposa y la comadreja lisistratesca, cuya potencia de mordida tenemos que sentir en las réplicas de Aristófanes. Simple diferencia de olor.[26]

Ya es bastante sobre este asunto. Pienso que ahí no hay más que una referencia ocasional, y que este dato en cuanto a la existencia con-

---

[24] "Ella se resiste a eso": remite al relato del sueño de la inyección de Irma, cuando Freud lleva a Irma hasta la ventana para revisar el interior de su garganta, y entonces dice: "Se muestra un poco renuente, como las mujeres que llevan dentadura postiza" — *cf.* Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, Volumen 4, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, p. 128. — Nota de **EFBA**: "En sus orígenes, el verbo *sträuben* significa: erizar (plumas, pelos) como lo hacen los animales que son atacados [...]. En el siglo XIV, el verbo *sträuben* se convierte en reflexivo: *sich sträuben:* erizarse, adquiriendo el sentido figurado: resistirse, oponerse a algo".

[25] {*mégère*} — [ama de casa {*ménagère*}] — **JAM/2** corrige: [harpía] — su nombre, recordémoslo, era Xantipa.

[26] No he encontrado, en la comedia *Lisistrata*, de Aristófanes, ninguna referencia a la comadreja o a la nutria.

yugal no es de ningún modo indispensable, pueden quedarse tranquilos, para vuestra buena conducta. Tendremos que buscar más adelante el misterio de lo que está en cuestión.

A diferencia de Breuer, y cualquiera que sea la causa de esto, el camino que adopta Freud hace de él el amo del temible diosecillo. Él elige, como Sócrates, servirlo para servirse de él. Ahí, en ese *servirse de él*, del Eros — todavía teníamos que subrayarlo — comienzan para nosotros los problemas. Pues, ¿servirse de él para qué?

Es respecto a eso, precisamente, que era necesario que les recuerde los puntos de referencia de nuestra articulación del año pasado — ¿servirse de él para el Bien? Sabemos que el dominio de Eros llega infinitamente más lejos que cualquier campo que pueda cubrir el Bien. Partamos al menos teniéndolo por adquirido, y es en esto que los problemas que plantea para nosotros la transferencia no hacen aquí más que comenzar. Por otra parte, es una cosa perpetuamente presentificada en mi espíritu — y en el de ustedes, en tanto que es lenguaje corriente, discurso común sobre el análisis, decir, en lo que concierne a la transferencia, que ustedes no deben de ninguna manera, ni preconcebida, ni permanente, postular como primer término de vuestra acción el bien, pretendido o no, de vuestro paciente, sino precisamente su eros.

No creo que deba dejar de recordar aquí una vez más lo que conjuga, en el máximo de lo escabroso, la iniciativa socrática y la iniciativa freudiana, aproximando sus soluciones en la duplicidad de términos de esta expresión masiva — Sócrates, él también, elige servir a Eros para servirse de él, **o** sirviéndose de él. Eso lo condujo muy lejos, obsérvenlo — a un muy lejos que uno se esfuerza por camuflar haciendo de eso un puro y simple accidente de lo que recién llamaba el fondo bullente de la infección social. ¿Pero no es cometer con él una injusticia, no darle la razón, creerlo? ¿Creer que él no sabía perfectamente que iba propiamente a contracorriente de todo ese orden social en medio del cual inscribía su práctica cotidiana? ¿Su comportamiento no era verdaderamente insensato, y escandaloso, a pesar de los méritos con que la devoción de sus discípulos haya entendido revestirlo inmediatamente, poniendo de relieve sus aspectos heroicos? Está claro que ellos no han podido hacer otra cosa que ** **[27] regis-

trar lo que es una característica mayor en Sócrates, y que el propio Platón calificó con una palabra que siguió siendo célebre entre aquéllos que se aproximaron al problema de Sócrates — su *atopía* {άτοπία} en el orden de la ciudad.

En el lazo social, [las opiniones no tienen su lugar][28] si no son verificadas por todo lo que asegura el equilibrio de la ciudad, y, en consecuencia, Sócrates no solamente no tiene en ella su lugar, sino que no está en ninguna parte. ¿Qué hay de asombroso si una acción tan vigorosa en su carácter inclasificable que ella vibra todavía, y tomó su lugar, hasta nosotros, qué hay de asombroso en que ella haya desembocado en la pena de muerte? — es decir, de la manera más clara, en la muerte real, infligida en una hora escogida de antemano, con el consentimiento de todos, y para el bien de todos — y después de todo, sin que los siglos jamás hayan podido decidir después si la sanción era justa o injusta.[29] De ahí, ¿a dónde va el destino de Sócrates? — un destino que no es excesivo, me parece, considerar, no como extraordinario, sino como necesario.

Freud, por otra parte, ¿no es siguiendo el rigor de su camino que descubrió la pulsión de muerte? Esto es también algo muy escandaloso, aunque menos costoso, sin ninguna duda, para el individuo. ¿Es esa una verdadera diferencia?

La lógica formal repite desde hace siglos, no sin razón en su insistencia, que Sócrates es mortal, que, entonces, siempre debía morir algún día. Pero no es que Freud haya muerto tranquilo en su cama lo que aquí nos importa. El año pasado me esforcé en mostrarles la convergencia de lo que ahí está dibujado con la aspiración sadianista. La idea de la muerte eterna debe aquí distinguirse de la muerte en tanto que ella hace del ser mismo su rodeo, sin que podamos saber si ahí hay sentido o contrasentido {*non-sens*}, y también de la otra, la segunda, la de los cuerpos, los que siguen sin compromiso a Eros — Eros,

[27] [no]

[28] **no hay creencias saludables**

[29] Una interesante, resumida y clara reconsideración de esta cuestión se encontrará en Pablo DA SILVEIRA, *Historias de filósofos*, Alfaguara / Fundación Banco de Boston Uruguay, Buenos Aires, 1999. *Cf*. el capítulo titulado «¿Por qué mataron a Sócrates?».

por donde los cuerpos se juntan, con Platón en una sóla alma, con Freud sin alma en absoluto, pero en todo caso en uno solo — Eros en tanto que une unitivamente.

Seguramente, pueden ustedes interrumpirme aquí. ¿A dónde los llevo? Este Eros, me lo acordarán ustedes, es perfectamente el mismo en los dos casos, incluso si nos resulta insoportable. Pero esas dos muertes, ¿para qué nos las vuelve a traer usted, ese camelo {*bateau*} del año pasado? ¿Piensa todavía en eso? ¿Y para hacernos pasar qué? El río que las separa.[30] ¿Estamos en la pulsión de muerte o en la dialéctica? Les respondo — sí. Sí, **si la una como la otra nos lleva al asombro.**[31]

Estoy de acuerdo con que me extravío, que no tengo por qué llevarlos a los impases últimos, que al hacerlo en el punto de partida, los haré asombrar, si ya no lo han hecho, de Freud, si no de Sócrates.

Sin duda, estos impases mismos, si ustedes no quieren asombrarse de nada, se les probará que son simples de resolver. Basta con que tomen como punto de partida algo muy simple, claro como agua de roca, la intersubjetividad **por ejemplo**. Yo te intersubjetivo, tú me intersubjetivas de la barbita, el primero que se ría recibirá una bofetada, y bien merecida.

Se dice — ¿quién no ve que Freud ha desconocido que no hay otra cosa en la constante sado-masoquista? El narcisismo explica todo. Y se dirigen a mí — ¿No estuvo usted cerca de sostenerlo? Hay que decir que en ese tiempo yo ya era reacio a la función de su herida, al narcisismo, pero qué importa. Y se me dirá también que mi intempestivo Sócrates bien hubiera debido volver, él también, a esa intersubjetividad. Sobre todo, él sólo cometió un error, el de violar la marcha, sobre la cual conviene siempre regularnos, de las masas, de las que todos sabemos que hay que esperarlas para mover el dedito en el terreno de la justicia, pues ellas llegarán a eso necesariamente mañana. Así es

---

[30] *bateau*, empleado en el renglón anterior en el sentido de "mentira", "engaño", "camelo", recupera aquí su primer sentido: "barco" — de ahí "el río que separa".

[31] [si la una lleva a la otra para devolverles el asombro.]

como el asombro es regulado, virado a la cuenta de la falta {*faute*}. Los errores jamás serán otra cosa que errores judiciales.

Esto, sin perjuicio de las motivaciones personales, de aquella que puede constituir en mí esa necesidad de cargar las tintas que siempre tengo, y que hay que buscar en mi gusto por la fanfarronada. Volvemos a caer sobre nuestros pies. Es una inclinación perversa. Pues mi sofística puede ser superflua. Entonces, vamos a volver a partir procediendo del **a*[32], y retomaré, para tocar tierra, la fuerza de la lítote, para encarar la cosa sin que incluso estén ligeramente asombrados.

3

La intersubjetividad, ¿no es ella lo que es lo más extraño al encuentro analítico? Allí, éste puntuaría que nos sustraemos a ella, seguros de que es preciso evitarla. La experiencia freudiana se fija desde que ella aparece. No florece más que por su ausencia.

El médico y el enfermo, como se dice para nosotros, esa famosa relación de la que nos burlamos, ¿van ellos a intersubjetivarse a más y mejor? Quizá, pero podemos decir que, en ese sentido, uno y otro no las tienen todas consigo. *Me dice eso para consolarme o para complacerme*, piensa uno. *¿Quiere enrollarme?*, piensa el otro. La relación pastor-pastora misma, si se entabla así, se entabla mal. Está condenada, si queda en eso, a no desembocar en nada. Es por eso que, justamente, esas dos relaciones, médico-enfermo, pastor-pastora, deben diferenciarse a todo precio de la negociación diplomática y de la encerrona.

Lo que se llama el póker, el póker de la teoría, aunque no le guste al señor Henri Lefèbvre, no hay que buscarlo en la obra del señor von Neumann[33] como sin embargo lo ha afirmado recientemente

[32] [A] **—** Nota de **DTSE**: "El parágrafo siguiente critica la intersubjetividad, «la relación pastor-pastora». Se trata de «a» en el sentido del pequeño otro."

— lo que hace que, vista mi benevolencia, no puedo deducir de eso más que una cosa, que él no conoce de la teoría de von Neumann más que el título que figura en el catálogo de las ediciones Hermann. Es cierto que, de paso, el señor Henri Lefèbvre pone en el registro del póker la discusión filosófica misma en la que estábamos metidos. Si no es su derecho, después de todo, no puedo hacer otra cosa que dejarle el vuelto de su mérito.

Para volver al pensamiento de nuestra pareja intersubjetiva, mi primer cuidado como analista será no ponerme en el caso de que mi paciente tenga incluso que darme parte de tales reflexiones, y lo más simple para ahorrárselo es justamente evitar toda actitud que se preste a la imputación de consuelo, *a fortiori* de seducción. Aunque evitara absolutamente esta imputación, puede suceder que ella se me escape como tal — si veo al paciente, en último término, tomar tal actitud — pero no puedo hacerlo más que en la medida en que subraye que es sin saberlo que supongo que él lo haga. Todavía será preciso que yo tome mis precauciones para evitar todo malentendido, a saber, tener el aspecto de cargarlo con una trapacería, por poco calculada que sea ella.

Esto tampoco es decir, entonces, que se volvería propio del análisis el retomar la intersubjetividad en un movimiento que la llevaría a una potencia segunda — como si el analista entendiera que el analizado se embrolla para que él mismo, el analista, lo vuelva al camino. No, esta intersubjetividad es propiamente reservada, o mejor todavía, remitida *sine die*, para dejar aparecer otro asidero, cuya característica es justamente ser esencialmente la transferencia.

El paciente mismo lo sabe, la llama, se quiere sorprendido en otra parte. Ustedes dirán que eso es otro aspecto de la intersubjetividad — incluso, cosa curiosa, en el hecho de que soy yo mismo quien aquí habría abierto el camino. Pero donde sea que se sitúe esta iniciativa, ella no puede serme imputada ahí sino a contrasentido.

Y de hecho, si yo no hubiera formalizado en la posición de los jugadores de bridge las alteridades subjetivas que están en juego en la posición analítica, jamás se habría podido fingir verme dar un paso

[33] Nota de **ST**: "Neumann J. von, Morgenstein, O., *Theory of games and economic behavior*, Princetown 1953".

convergente con el esquema de falsa audacia al que un Rickman se atrevió un día bajo el nombre de *two bodies' psychology*.

Creaciones tales siempre tienen un cierto éxito en el estado de respiración anfibia en que se sustenta el pensamiento analítico. Para que ellas lo logren, bastan dos condiciones. En primer término, que se las suponga venir de zonas de actividad científica honorables, de donde pueda volver en la actualidad, por otra parte fácilmente ajada, para el psicoanálisis, una bonificación de lustre. Aquí, éste era el caso, pues Rickman era un hombre que tenía, poco después de la guerra, el aura benéfica de haberse bañado en la revolución rusa, lo que se suponía que lo había puesto en plena experiencia de interpsicología. La segunda razón del éxito, es la de no molestar en nada la rutina del análisis. Y es así que se rehace un camino por medio de flechas indicadoras mentales que nos vuelven a conducir al garage.

El nombre de *two bodies' psychology* al menos habría podido tener la virtud de despertarnos en el sentido de lo que la atracción de los cuerpos, que ese nombre evoca, pueda jugar su papel en la pretendida situación analítica. Pero este sentido, obsérvenlo, es justamente el que está completamente elidido del empleo de su fórmula.

Es curioso que tengamos que pasar por la referencia socrática para ver su alcance. En Sócrates, quiero decir ahí donde se lo hace hablar, la referencia a la belleza de los cuerpos es permanente. Ella es, si podemos decir, animadora de ese momento de interrogación en el cual nosotros incluso no hemos entrado todavía, y donde incluso no sabemos todavía cómo se reparten la función del amante y la del amado. Por lo menos, ahí las cosas son llamadas por su nombre, lo que nos permite hacer a este respecto algunas observaciones útiles.

Si algo en la interrogación apasionada que anima el punto de partida del proceso dialéctico tiene efectivamente relación con el cuerpo, hay que decir que en el análisis, esta relación se subraya por medio de trazos cuyo valor de acento toma su peso de su incidencia particularmente negativa. Que los propios analistas — espero que aquí, nadie se sentirá aludido — no se recomienden por un encanto corporal, es a eso que la fealdad socrática da su más noble antecedente, al mismo tiempo que, por otra parte, nos recuerda que eso de ningún modo es un obstáculo al amor. Pero es preciso de todos modos subrayar que el

ideal físico del psicoanalista, al menos tal como se modela en la imaginación de la masa, comporta una adición de grosor obtuso y de limitada patanidad que verdaderamente vehiculiza con ella toda la cuestión del prestigio.

La pantalla del cine es aquí el revelador más sensible. Para servirnos simplemente de la última película de Hitchcock,[34] vean bajo qué forma se presenta el que esclarece los enigmas, quien ahí se presenta para zanjar sin apelación al término de todos los recursos. Francamente, lleva todas las marcas del intocable.

Igualmente palpamos ahí un elemento esencial de la convención, puesto que se trata de la situación analítica. Para que ella sea violada de una manera que no sea indignante — tomemos siempre el mismo término de referencia, el cine — es preciso que quien desempeña el papel del analista — vean *De pronto, el verano pasado* — que el terapeuta, quien lleva la *caritas* hasta devolver noblemente el beso que una desdichada le encaja en los labios, sea buen mozo. Ahí, es absolutamente preciso que lo sea. Es cierto que también es neurocirujano, y que prontamente se lo remite a sus trepanaciones. No es una situación que podría durar.

En suma, el análisis es la única praxis donde el encanto es un inconveniente. Rompería el encanto. ¿Quién oyó hablar, entonces, de un analista con encanto?

No son éstas observaciones inútiles, aunque puedan parecer hechas para divertirnos. Importa que sean evocadas en su momento. No es menos notable que en la dirección del enfermo, el acceso mismo al cuerpo, que el examen médico parece requerir, es allí habitualmente sacrificado, por regla. Vale la pena que eso sea destacado. No basta con decir que eso es para evitar unos excesivos efectos de transferencia. ¿Y por qué esos efectos serían más excesivos, a ese nivel? Tampoco es el hecho de una pudibundez anacrónica, como se ve subsistir sus huellas en algunas zonas rurales, en los gineceos islámicos, en ese increíble Portugal donde el médico no ausculta sino a través de sus vestidos a la bella extranjera. Nosotros encarecemos al respecto, y una auscultación, por necesaria que pueda parecer al inicio de un trata-

[34] Nota de **ST**: "*Psicosis*".

miento, o que lo sea en su curso, funciona allí como ruptura de la regla.

Veamos las cosas bajo otro ángulo. Nada menos erótico que esa lectura de los estados instantáneos del cuerpo en la que sobresalen algunos psicoanalistas, pues es en términos de significante, podemos decir, que esos estados del cuerpo son traducidos. El foco de la distancia por la que esta lectura se acomoda, exige de parte del analista [tanta aversión como interés][35].

No decidamos demasiado rápidamente el sentido de todo eso.

Se podría decir que esta neutralización del cuerpo, que parece, después de todo, el fin primero de la civilización, tiene que ver aquí con una urgencia mayor, y que tantas precauciones suponen la posibilidad de su abandono. No estoy seguro de eso. [Aquí solamente introduzco la cuestión de lo que es esta *epojé*.][36] Sin duda, sería apreciar mal las cosas no reconocer, en el punto de partida, que el psicoanálisis exige en su inicio un alto grado de sublimación libidinal a nivel de la relación colectiva. La extrema decencia que bien podemos decir que es mantenida de la manera más habitual en la relación analítica, da para pensar que, si el confinamiento regular de los dos interesados en un recinto al abrigo de toda indiscreción no desemboca sino muy raramente en una coacción corporal del uno sobre el otro, es que la tentación que ese confinamiento entrañaría en cualquier otra ocupación es menor aquí que en otra parte. Atengámonos a eso, por el momento.

La célula analítica, incluso mullida, **incluso todo lo que ustedes quieran**, no es nada menos que un lecho de amor, y eso se sostiene en que, a pesar de todos los esfuerzos que se hacen para reducirla al denominador común de la situación, con toda la resonancia que podemos dar a este término familiar, no es una situación como para llegar a eso. Como recién lo decía, es la situación más falsa que haya.

---

[35] **un interés equivalente**

[36] **Aquí solamente introduzco la cuestión de lo que es el cuerpo. Atengámonos por el momento a esta observación.**

Lo que nos permite comprenderlo, es justamente la referencia que la vez que viene trataremos de tomar a lo que es, en el contexto social, la situación del amor mismo. Es en la medida en que podremos acercarnos a lo que Freud ha palpado más de una vez, a saber lo que es en la sociedad la posición del amor, posición precaria, posición amenazada, digámoslo inmediatamente, posición clandestina — es en esa misma medida que podremos apreciar por qué, y cómo, en el marco más protegido de todos, el del consultorio analítico, la posición del amor se vuelve todavía más paradojal.

Suspendo aquí, arbitrariamente, este proceso. Que les baste con ver en qué sentido entiendo que tomemos la cuestión.

Rompiendo con la tradición que consiste en abstraer, en neutralizar, y en vaciar de todo su sentido lo que puede estar en juego en el fondo de la relación analítica, entiendo partir del extremo de lo que supone el hecho de aislarse con otro ¿para enseñarle qué? — lo que le falta {*ce qui lui manque*}.

Situación todavía más temible, si pensamos justamente que, por la naturaleza de la transferencia, **ese "lo que le falta"**[37], va a aprenderlo en tanto que amante. Si estoy ahí para su bien, no es ciertamente en el sentido, tranquilizador, en que la tradición tomista lo articula como *Amare est velle bonum alicui*,[38] puesto que ese bien es ya un término más que problemático — si consintieron en seguirme el año pasado, está superado.

No estoy ahí, al fin de cuentas, para su bien, sino para que él ame. ¿Esto quiere decir que debo enseñarle a amar? Seguramente, parece difícil elidir la necesidad de esto — para lo que es amar y lo que es el amor, habrá que decir que las dos cosas no se confunden. Para lo que es amar y saber lo que es amar, debo al menos, como Sócrates, poder darme el testimonio de que sé algo de eso. Ahora bien, si entramos en la literatura analítica, eso es precisamente lo que menos está dicho. Parece que el amor en su acoplamiento primordial, ambivalente, con el odio, sea un término que vaya de suyo. No vean otra cosa,

[37] [lo que le falta]

[38] Amar es querer el bien de alguien.

en mis observaciones humorísticas de hoy, que algo destinado a hacerles cosquillas en la oreja.

El amor, sin embargo, una larga tradición nos habla de él. Viene a desembocar, en último término, en esa enorme elucubración de un Anders Nygren,[39] quien lo escinde radicalmente en esos dos términos increíblemente opuestos en su discurso, del Eros y el Agape. Pero detrás de eso, durante siglos, no se ha hecho otra cosa que debatir sobre el amor. ¿No es, otra vez, algo para asombrarse el que nosotros, los analistas, que nos servimos de él, que no tenemos sino esa palabra en la boca, se pueda decir que, por relación a esa tradición, nos presentamos verdaderamente como los más despojados, desprovistos de toda tentativa, incluso parcial, no digo de revisión, de adición a lo que durante siglos se ha proseguido sobre este término, sino incluso de algo que simplemente no sea indigno de esa tradición? ¿No hay ahí algo sorprendente?

Para mostrárselos y hacérselos sentir, he tomado como objeto de mi próximo seminario el recuerdo de un texto de interés verdaderamente monumental, original por relación a toda la tradición que es la nuestra sobre el asunto de la estructura del amor — *El Banquete*.

Si alguien, que se sintiera suficientemente aludido, quisiera dialogar conmigo al respecto, no veré en ello más que ventajas para inaugurar una relectura de ese texto atiborrado de enigmas, donde todo está para mostrar, y especialmente todo lo que la masa misma de esa elucubración religiosa que nos penetra por todas nuestras fibras, que está presente en todas nuestras experiencias, debe a ese testamento extraordinario de la *Schwärmerei* de Platón.

Les mostraré lo que podemos encontrar allí, lo que podemos deducir de eso, como puntos de referencia esenciales, y hasta en la historia de ese debate sobre lo que verdaderamente ha pasado en la primera transferencia analítica. Que podamos encontrar allí todas las claves posibles, pienso que, cuando hayamos hecho la experiencia de eso, no será dudoso para ustedes.

---

[39] Nota de **ST**: "Nygren A., «*Erôs et Agapé*, la notion chrétienne de l'amour et de ses transformations», trad., Jundt, P., Paris, Aubier, éditions Montaigne, 3 v, 1952".

Seguramente, estos no son términos — tan ostensibles — que dejaré pasar fácilmente en algún resumen publicado. Tampoco son fórmulas cuyos ecos me gustaría que fueran a alimentar en otra parte las habituales arlequinadas. Esperaré que, este año, sepamos entre quiénes estamos y quiénes somos.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Seminario 8: ***La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*****. Corregido en todas sus erratas.**

EL RESORTE DEL AMOR

Un comentario de *El Banquete* de Platón

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

2

DECORADO Y PERSONAJES[1]
Sesión del 23 de Noviembre de 1960

Alcibíades.
Los eruditos.
El Banquete, *una sesión.*
El registro en el cerebro.
El amor griego.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Hoy se trata de entrar en el examen del *Banquete*. Al menos, es lo que les he prometido.

Lo que les dije la vez pasada parece haberles llegado de diversas maneras. Los degustadores degustan. Se dicen — ¿será un buen año? Simplemente, me gustaría que no se detengan demasiado en lo que puede aparecer como aproximativo en algunos de los abordajes por donde trato de esclarecer nuestro camino.

La vez pasada traté de mostrarles los bastidores de la escena en la cual va a situarse lo que tenemos que decir en lo que concierne a la transferencia. Es muy cierto que la referencia al cuerpo, y especialmente a lo que puede afectarlo en el orden de la belleza, no era simplemente una ocasión para mostrarse ingenioso alrededor de la referencia transferencial.

En este caso, se me objeta que en el cine, que yo tomé como ejemplo de la aprehensión común relativa al aspecto del psicoanalista, sucede algunas veces que el psicoanalista sea un buen mozo, y no solamente en el caso excepcional que señalé. Respondo que eso es precisamente en el momento en que **en el cine,** el análisis está tomado como pretexto para la comedia.

En resumen, verán que las principales referencias que he resaltado la vez pasada encuentran su justificación en el camino por donde hoy vamos a tener que conducirnos.

¿Cómo resumir lo que es *El Banquete*? No es cómodo, dado el estilo y los límites que nos son impuestos por nuestro lugar y nuestro objeto **particular**, el cual, no lo olvidemos, es particularmente el de la experiencia analítica. Ponerse a hacer un comentario en buen orden de este texto extraordinario quizá sería forzarse a un muy largo rodeo, que no nos dejaría ya, a continuación, suficiente tiempo para otras partes de ese campo al cual *El Banquete* nos ha parecido ser una introducción iluminante **de nuestro estudio**, y es por eso que lo hemos elegido. Entonces, deberemos proceder según una forma que

no es, evidentemente, la de un comentario, digamos, universitario **de *El Banquete***.

Por otra parte, estoy forzado a suponer que al menos una parte de ustedes no está verdaderamente iniciada en el pensamiento platónico. No les digo que, a este respecto, yo mismo me considere como absolutamente armado. No obstante, tengo bastante experiencia, y bastante idea de él, como para creer que puedo permitirme concentrar los proyectores sobre *El Banquete*, respetando todo un trasfondo. Además, les ruego a aquéllos que estén en condiciones de hacerlo, que me controlen, y que me hagan observar, dado el caso, lo que este esclarecimiento podría tener, no de arbitrario — forzosamente lo es — sino, en su arbitrariedad, de forzado, y de descentrante.

Asimismo, no me disgusta — y creo incluso que es preciso ponerlo de relieve — no sé qué de crudo, de nuevo, en el abordaje de un texto como el de *El Banquete*. Es por eso que ustedes me disculparán que se los presente bajo una forma al comienzo un poco paradojal, o que quizá les parecerá así.

Me parece que alguien que lee *El Banquete* por primera vez, si no está **absolutamente** obnubilado por el hecho de que es un texto de una tradición [respetada][2], no puede dejar de experimentar el sentimiento que más o menos expresan estas palabras — *estar pasmado*.

Diré más — si tiene un poco de imaginación histórica, **me parece que** debe preguntarse cómo ha podido quedar conservada para nosotros semejante cosa, a través de lo que gustosamente llamaré las generaciones de monjes y de escribientes, *gente que no parece que por destino estuvieran hechas para transmitirnos algo que me parece que no puede dejar de impresionarnos*[3] que, por una de sus partes al menos, por su final, se relaciona más bien, por qué no decirlo, con lo

---

[2] **respetable**

[3] [toda gente que no parece que por destino estuvieran hechas para transmitirnos un texto que no puede dejar de impresionarnos] — Nota de **DTSE**: "«Algo» designa *El Banquete*. Pero con ese «algo», Lacan habla tanto del texto mismo como de lo que en él es transmitido, y de lo que va a estar en cuestión en este seminario. Por otra parte, al suprimir el «me parece», la versión Seuil da un vuelco categórico a lo que se enunciaba como una impresión".

que en nuestros días se llama una literatura especial, la que puede caer bajo el golpe de los registros de la policía.

A decir verdad, si ustedes saben leer, simplemente — y, una vez no es costumbre, creo que luego de mi anuncio de la vez pasada, muchos de ustedes han hecho la adquisición de esta obra, y han debido entonces meter la nariz en ella — no pueden dejar de estar sorprendidos, por lo menos, por lo que pasa en la segunda parte de ese discurso, entre Alcibíades y Sócrates.

Lo que pasa entre Alcibíades y Sócrates va más allá de los límites de lo que es el banquete.

1

¿Qué es entonces el banquete?

Es una ceremonia con reglas, una especie de rito, de concurso íntimo entre gente de la elite, de juego de sociedad. El sostén de un simposio tal no es pues un simple pretexto para el diálogo de Platón, *eso se refiere a costumbres, a costumbres regladas diversamente según las localidades de Grecia, el nivel de cultura, diríamos*[4]. El reglamento que se impone allí no tiene nada de excepcional — que cada uno aporte allí su cuota bajo la forma de una pequeña contribución, que consiste en un discurso reglado sobre un asunto.

La regla ha sido dada al comienzo de nuestro banquete, que no se beberá demasiado en él. El pretexto de esto es sin duda que la mayor parte de las personas que están ahí ya tiene una fuerte resaca por haber bebido un poco de más en la víspera, pero nos damos cuenta también, de esta manera, de la importancia y seriedad del grupo de eli-

[4] [pero se refiere a costumbres, a costumbres reales, diversamente practicadas según las localidades de Grecia, y, digamos, el nivel de cultura] — Nota de **DTSE**: "No se encuentra «reales» en ninguna versión. Parece que sea una invención de la versión Seuil, la que de paso es llevada a añadir «practicadas», que seguramente no es sinónimo de «regladas»".

te que componen esa noche los co-bebedores. Sin embargo, se produce algo que no estaba previsto, un desorden, si se puede decir.

En el momento en que la reunión está lejos de haber finalizado, y cuando uno de los invitados, el llamado Aristófanes, tiene algo para hacer notar, rectificación a la orden del día o pedido de explicación, surge y entra un grupo de personas, ellas, completamente ebrias — Alcibíades y sus compañeros. Y Alcibíades, más bien haciendo la suya, usurpa la presidencia, y comienza a sostener un discurso cuyo carácter escandaloso entiendo que les voy a hacer valer.

Esto supone que nos hagamos una cierta idea de quién es Alcibíades, y también Sócrates, lo que nos lleva lejos.

De todos modos, yo quisiera que ustedes se den cuenta de quién es Alcibíades. Para el uso corriente, lean en la *Vida de los varones ilustres* lo que Plutarco escribe de él,[5] y se darán cuenta del formato del personaje de Alcibíades. Pero ahí todavía será necesario que ustedes hagan un esfuerzo, pues esta vida nos es descrita por Plutarco en lo que llamaré la atmósfera alejandrina, esto es, a saber, un raro momento de la historia, donde todo de los personajes parece pasar al estado de **de una suerte de** sombra. Hablo del acento moral de lo que nos llega de esa época, que participa de una **suerte de** salida de las sombras, de una **especie de** νέκυια {*nekuia*} como se dice en la *Odisea*.[6] La fabricación de Plutarco, sus personajes, con lo que además han comportado como modelo, como paradigma para toda una tradición moralista que ha seguido, tienen no sé qué que nos hace pensar en el ser de los zombies. Es difícil hacer correr allí de nuevo una verdadera sangre. Pero traten de imaginarse, a partir de esa singular carrera que nos traza Plutarco, lo que ha podido ser ese hombre, ese hombre llegando ahí ante Sócrates, es decir ante aquél que por otra parte declara haber sido su πρωτος έραστής {*protos erastés*}, el primero que lo ha amado, a él, a Alcibíades.[7]

---

[5] PLUTARCO, *Vidas paralelas*, «Cayo Marcio Coriolano y Alcibíades», Editorial Planeta, Barcelona, 1990.

[6] La *nekuia*, sacrificio para la evocación de los muertos, es el título del canto XI de la *Odisea*.

Alcibíades es una especie de pre-Alejandro. Sus aventuras políticas están todas, sin ninguna duda, marcadas por el signo del desafío, de lo extraordinario, de la hazaña, de la incapacidad de ubicarse, ni de detenerse, en ninguna parte — en todas partes por donde pasa dando vuelta la situación, haciendo pasar la victoria de un campo al otro por todas partes donde se pasea, pero en todas partes prófugo, exilado y, hay que decirlo, a causa de sus malas acciones.

[7] He aquí la semblanza que Platón, por boca de Sócrates, traza de Alcibíades y de la relación entre ambos al comienzo de su diálogo titulado *Alcibíades o de la naturaleza del hombre:* "Hijo de Clinias, estarás sorprendido de ver, que habiendo sido yo el primero a amarte, sea ahora el último en dejarte; que después de haberte abandonado mis rivales, permanezca yo fiel; y en fin, que teniéndote los demás como sitiado con sus amorosos obsequios, sólo yo haya estado sin hablarte por espacio de tantos años. No ha sido ningún miramiento humano el que me ha sugerido esta conducta, sino una consideración por entero divina, que te explicaré más adelante. Ahora que el dios no me lo impide, me apresuro a comunicarme contigo, y espero que nuestra relación no te ha de ser desagradable para lo sucesivo. En todo el tiempo que ha durado mi silencio, no he cesado de mirar y juzgar la conducta que has observado con mis rivales; entre el gran número de hombres orgullosos que se han mostrado adictos a tí, no hay uno que no hayas rechazado con tus desdenes, y quiero explicarte la causa de este tu desprecio para con ellos. Tú crees no necesitar de nadie, tan generosa y liberal ha sido contigo la naturaleza, comenzando por el cuerpo y concluyendo con el alma. En primer lugar te crees el más hermoso y más bien formado de todos los hombres, y en este punto basta verte para decir que no te engañas. En segundo lugar, tú te crees pertenecer a una de las más ilustres familias de Atenas, Atenas que es la ciudad de mayor consideración entre las demás ciudades griegas. Por tu padre cuentas con numerosos y poderosos amigos, que te apoyarán en cualquier lance y no los tienes menos poderosos por tu madre. Pero a tus ojos el principal apoyo es Pericles, hijo de Jantipo, que tu padre dió por tutor a tu hermano y a tí, y cuya autoridad es tan grande, que hace todo lo que quiere, no sólo en esta ciudad, sino en toda la Grecia y en las demás naciones extranjeras. Podría hablar también de tus riquezas, si no supiera que en este punto no eres orgulloso. Todas estas grandes ventajas te han inspirado tanta vanidad, que has despreciado a todos tus amantes, como hombres demasiado inferiores a tí, y así ha resultado que todos se han retirado; tú lo has llegado a conocer, y estoy muy seguro de que te sorprende verme persistir en mi pasión, y que quieres averiguar qué esperanzas he podido conservar para seguirte solo después que todos mis rivales te han abadonado." — *cf.* PLATÓN, *Obras Completas*, tomo I, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1967, pp. 141-142 (103*a* y ss.). — No debe confundirse este *Alcibíades*, conocido como "el primer Alcibíades", con otro diálogo, menos seguramente atribuido a Platón, titulado *Alcibíades o de la oración*, conocido como "el segundo Alcibíades".

Parece que si Atenas perdió la guerra del Peloponeso, fue debido a que ella experimentó la necesidad de llamar a Alcibíades, en pleno curso de las hostilidades, para hacerle dar cuenta de una oscura historia, la de la llamada mutilación de los Hermes, que nos parece tan inexplicable como extravagante con el paso del tiempo, pero que comportaba seguramente, en su fondo, un carácter de profanación, y, hablando propiamente, de injuria a los dioses.

Tampoco podemos dejar absolutamente en paz la memoria de Alcibíades y de sus compañeros. Sin duda, no fue sin razones que el pueblo de Atenas le pidió cuenta de eso. Hay ahí una práctica evocadora, por analogía, de no sé qué misa negra. No podemos no ver sobre qué fondo de insurrección, de subversión por relación a las leyes de la ciudad, surge un personaje como el de Alcibíades **—** un fondo de ruptura, de desprecio por las formas, por las tradiciones, por las leyes, y sin duda por la religión misma.

Ahí está precisamente lo que un personaje tal arrastra tras de sí como inquietante. No arrastra menos, por todas partes por donde pasa, una seducción muy singular. Y tras esa requisitoria del pueblo ateniense, él se pasa ni más ni menos al enemigo, a Esparta, a esa Esparta de la que no por nada él es responsable de que sea la enemiga de Atenas, puesto que previamente hizo todo lo posible para que fracasaran las negociaciones de concordia.

He aquí entonces que él se pasa a Esparta, e inmediatamente no encuentra nada mejor, ni más digno de su memoria, que hacerle un hijo a la reina, a la vista y con conocimiento de todos. Resulta que se sabe muy bien que el rey Agis no se acuesta con su mujer desde hace diez meses, por razones que les ahorro. *****Ella tiene un niño, y también Alcibíades dirá: por lo demás, no es por placer que hice eso*****[8], es por-

[8] [La reina tiene entonces un niño de él. No es por placer que hice eso, dice a Orestes] **—** Nota de **DTSE**: "No es posible que Alcibíades se haya dirigido al personaje conocido bajo el nombre de Orestes. En las *Vidas* de Plutarco, se puede verificar que Alcibíades no se dirige a un Orestes ni a ninguno cuyo nombre tendría una consonancia próxima." **—** La nota de **DTSE** destaca en cambio la consonancia entre *au reste* {por lo demás} y *Oreste* {Orestes}. **— JAM/2** corrigió: [La reina tiene entonces un niño de él. Por lo demás, no es por placer que hice eso]

que me pareció digno de mí asegurar un trono a mi descendencia, y de honrar así el trono de Esparta con alguien de mi raza.[9]

Este tipo de cosas, nos damos cuenta, pueden cautivar un cierto tiempo, se perdonan mal. Y ustedes saben, seguramente, que Alcibíades, tras haber aportado ese presente y algunas ideas ingeniosas para la conducción de las hostilidades, va a llevar sus cuarteles a otra parte, y no deja de hacerlo en el tercer campo, el de los persas. Se rinde ante quien representa el poder del rey de Persia en Asia Menor, a saber Tisafernes, quien, nos dice Plutarco, no ama demasiado que digamos a los griegos, hablando con propiedad los detesta, pero es seducido por Alcibíades.

Es a partir de ahí que Alcibíades va a dedicarse a volver a enderezar la fortuna de Atenas. Lo hace a través de condiciones cuya historia es igualmente muy sorprendente, puesto que parece que fue por medio de una red de agentes dobles y de una traición permanente. Todo lo que él proporciona como advertencias a los atenienses es inmediatamente, a través de un circuito, informado a Esparta, y a los propios persas, quienes lo hacen saber a aquél de la flota ateniense que ha pasado la información, de suerte que Alcibíades resulta a su vez estar informado de que en las altas esferas se sabe perfectamente que él ha traicionado.

En fin, cada uno de esos personajes se las arregla como puede. Lo cierto es que, en medio de todo eso, Alcibíades endereza la fortuna de Atenas. Y en consecuencia, sin que podamos estar absolutamente seguros respecto de los detalles, que varían según la manera con que los historiadores antiguos lo informan, no hay que asombrarse si Alcibíades vuelve a Atenas con **lo que podríamos llamar** las marcas de un triunfo absolutamente desacostumbrado, lo que, a pesar de la alegría del pueblo ateniense, será el comienzo de un vuelco de la opinión. Pues nos encontramos en presencia de alguien que no puede dejar de provocar a cada momento lo que se puede llamar la opinión.

[9] *cf.* PLUTARCO, *op. cit.*, p 629: "...y él, por burla, solía decir que no la había seducido por hacer agravio ni halagado del deleite, sino para que descendientes suyos reinasen sobre los lacedemonios".

Su muerte es también una cosa muy extraña. Se ciernen las oscuridades en relación a quién es su responsable. Parece que, tras una serie de vuelcos de su fortuna, cada uno más asombroso que el otro — como si, en todos los casos, cualesquiera que fuesen las dificultades en que se mete, jamás pudiera ser abatido — una especie de inmenso concurso de odio va a desembocar en que se termine con él, por procedimientos que son los que la leyenda, el mito, dicen que hay que usar con el escorpión — se lo rodea de un círculo de fuego, del que se escapa, y es desde lejos, a golpes de jabalinas y de flechas, que hay que abatirlo.

Tal es la singular carrera de Alcibíades. Si les he hecho aparecer en él el nivel de una potencia, de una penetración de espíritu muy activa, excepcional, diré sin embargo que el rasgo más sobresaliente del personaje es todavía el reflejo que le añade lo que se dice de su belleza. No solamente la belleza precoz del niño Alcibíades, en tanto que conocemos ese rasgo completamente ligado a la historia del modo de amor reinante entonces en Grecia, a saber el amor por los niños, sino su belleza largo tiempo conservada, la que en una edad avanzada hace de él alguien que seduce tanto por su forma como por su excepcional inteligencia.

Así es el personaje. Y hélo aquí que llega al banquete, a ese concurso que reúne a unos hombres sabios y graves, aunque en ese contexto de amor griego sobre el cual vamos a poner el acento inmediatamente, y que aporta ya un fondo de erotismo permanente sobre el cual se desprenden los discursos sobre el amor. Y él cuenta a todo el mundo algo que se deja resumir en estos términos — los vanos esfuerzos que él ha hecho en su juventud, en el tiempo en que Sócrates lo amaba, para inducir a éste a acostarse con él.

Eso está desarrollado ampliamente, con detalles, y una enorme crudeza de términos. No es dudoso que él haya querido llevar a Sócrates a perder su control, a manifestar su turbación, a ceder a los envites corporales y directos, a un acercamiento físico. Y eso es dicho públicamente, por un hombre ebrio, sin duda, pero del que Platón no desdeña informarnos sus palabras en toda su extensión.

No sé si me hago entender bien. Imaginen un libro que apareciera, no digo en nuestros días — puesto que Platón lo hace aparecer

aproximadamente unos cincuenta años después de la escena que es relatada — imaginen que en un libro que aparecería dentro de un cierto tiempo, para facilitar las cosas, un personaje que sería, digamos, el señor Kennedy, un Kennedy que habría sido al mismo tiempo James Dean, venga a contar en un librito destinado a la elite cómo ha hecho de todo, en los tiempos de su universidad, para hacerse hacer el amor por **... (digamos una especie de profe)** — les dejo el cuidado de la elección de un personaje. No es absolutamente necesario tomarlo del cuerpo docente, puesto que Sócrates no era completamente un profesor, pero de todos modos era uno, un poco especial. Imaginen que sea alguien como el señor Massignon, y que sea al mismo tiempo Henry Miller. Eso produciría un cierto efecto, y conduciría a algunas molestias al Jean-Jacques Pauvert que publicaría esa obra. Recordemos eso en el momento en que se trata de constatar que es por las manos de aquellos que de todos modos debemos llamar unos Hermanos diversamente ignorantinos,[10] que esa obra asombrosa nos ha sido transmitida a través de los siglos, lo que hace que, sin ninguna duda, tengamos el texto completo. Es en eso que yo pensaba, no sin cierta admiración, mientras hojeaba la admirable edición que nos ha dado de él Henri Estienne, con una traducción latina. Esta edición es bastante definitiva, ya tan perfectamente crítica, como para que todavía hoy, en todas las ediciones diversamente eruditas, se nos proporcione su paginación. Para aquéllos que entren en el asunto sin experiencia, sepan que los pequeños *872 a* y otros con los que ven anotadas las páginas, es la paginación Henri Estienne, que data de 1575.[11]

Ciertamente, Henri Estienne no era un ignorantino, pero cuesta trabajo creer de alguien que es capaz — no hizo otra cosa — de consagrarse a edificar ediciones tan monumentales, que su apertura a la vida sea tal que le permita aprehender plenamente el contenido de lo que hay en ese texto — en tanto que es un texto sobre el amor.

En la misma época que Henri Estienne, otras personas se interesaban en el amor, y, bien puedo decírselos todo, cuando el año pasado les hablé, largamente, de la sublimación alrededor del amor de la mu-

[10] "Hermanos ignorantinos" era el nombre que habían tomado, por humildad, los religiosos de la orden de San Juan de Dios.

[11] **ELP** propone la fecha 1578.

jer, la mano que yo sostenía en lo invisible no era la de Platón, ni la de ningún erudito, sino la de Margarita de Navarra. Aludí a ello sin insistir. Sepan que, para esa especie de banquete, de simposio, que es también su *Heptamerón*, ella excluyó cuidadosamente a esos personajes de negras uñas que aparecían en la época, renovando el contenido de las bibliotecas. Ella no quiere más que caballeros, señores, personajes que, hablando del amor, hablan de algo que tuvieron el tiempo de vivir. E igualmente, en todos los comentarios de *El Banquete*, es precisamente de esa dimensión, que muy a menudo parece faltar, que tenemos ganas. Pero poco importa.

Para esa gente que jamás duda de que su comprensión, como dice Jaspers, alcance los límites de lo concreto, sensible, comprensible, la historia de Alcibíades y Sócrates ha sido siempre difícil de tragar. No necesito otro testimonio que éste, que Louis Le Roy,[12] Ludovicus Rejus, primer traductor al francés de esos textos que acababan de emerger del Oriente para la cultura occidental, simplemente se detuvo ahí **a la entrada de Alcibíades**. No tradujo más. Le pareció que ya se habían hecho suficientes bellos discursos antes de que Alcibíades entrara — lo que es precisamente el caso, por otra parte. Alcibíades le pareció algo sobreañadido, apócrifo.

No es el único en comportarse así. Les ahorro los detalles, pero Racine recibió un día, de una dama que se había dedicado a ello,[13] el manuscrito de su traducción de *El Banquete*, para que él la revea. Racine, que era un hombre sensible, consideró eso como intraducible, no solamente la historia de Alcibíades, sino todo *El Banquete*. Nosotros tenemos sus notas, las que nos prueban que consideró muy atentamente el manuscrito que le fuera enviado. Pero en cuanto a rehacerlo — puesto que se trataba nada menos que de rehacerlo, hacía falta alguien como Racine para traducir el griego — él se rehusó. Muy poco para él.

Tercera referencia. Tengo la suerte de haber recogido hace mucho tiempo, en un rincón, las notas manuscritas de un curso de Víctor Brochard sobre Platón. Es muy notable, las notas están notablemente

[12] Nota de **ELP**: 1559.

[13] Nota de **ST**: "La abadesa de Fontevrault, Mme. de Rochechouart-Mortemart".

tomadas, la escritura es exquisita, y, a propósito de la teoría del amor, él se refiere a todo lo que conviene, el *Lisis*, el *Fedro*, y sobre todo *El Banquete*. Pero hay un muy lindo juego de sustitución cuando se llega al asunto de Alcibíades — él ensarta, encarrila las cosas sobre el *Fedro*, que **en ese momento** toma el relevo. De la historia de Alcibíades, él no se encarga.

Esta reserva merece más bien nuestro respeto. Testimonia por lo menos del sentimiento de que ahí hay algo que es problemático. Y eso nos gusta más que verlo resuelto por medio de singulares hipótesis, que no son raras de aparecer.

La más bella entre ellas, a que no lo adivinan, y el señor Léon Robin se suma a ella, lo que es sorprendente, es que Platón quiso ahí hacerle justicia a su maestro. *Los eruditos descubrieron que un tal Polícrates había hecho salir un panfleto algunos años después de la muerte de Sócrates. Ustedes saben que él sucumbió bajo diversas acusaciones de las que se hicieron portadores tres personajes, entre ellos un tal Anito. Cierto Polícrates*[14] habría puesto en la boca de uno de ellos, Anito, una requisitoria cuyo cuerpo principal habría estado constituido por el hecho de que Sócrates sería el responsable de aquello de lo que les hablé recién, a saber la estela de corrupción y de es-

[14] [Los eruditos descubrieron que un tal Polícrates había hecho salir, algunos años después de la muerte de Sócrates, un panfleto en donde vemos a éste sucumbir bajo diversas acusaciones de las que se hicieron portavoces tres personajes. Este Polícrates] — Nota de **DTSE**: "Que Sócrates haya sucumbido bajo diversas acusaciones de las que se hicieron portavoces tres personajes, por otra parte se lo sabe, aunque más no sea por la *Apología de Sócrates* de Platón, de dónde, sin duda el «Ustedes saben que...» de Lacan. Inversamente, una de las características del panfleto de Polícrates que importa aquí es que el tal Anito acusa allí a Sócrates de ser el responsable de las nefastas actividades de Alcibíades. ¿Por qué haber hecho desaparecer la mención de su nombre?". — Como el lector comprobará en el renglón siguiente del seminario traducido, podría haber prescindido de esta nota, inútil, si no simplemente malevolente, pues la versión de Miller no ha hecho desaparecer la mención del nombre de Anito. La dejo por esta vez, como testimonio de que aun el trabajo más serio y cuidadoso puede extraviarse a veces cuando lo ciega la mera pasión. Pueden no gustarnos, entre otras cosas, los textos establecidos por Miller, pero el anti-millerismo, como casi cualquier otro "anti-", suele ser un boomerang. Como siempre pienso a propósito de políticas institucionales que ahora no viene al caso mencionar, conviene ser cuidadoso a la hora de elegir un enemigo; uno termina identificándose con él.

cándalo que toda su vida arrastró tras de sí Alcibíades, con el cortejo de trastornos, si no de catástrofes, que suscitó.

Hay que confesar que la idea de que Platón haya tratado de demostrar la inocencia de Sócrates y sus costumbres, si no su influencia, poniéndonos delante una escena de confesión pública de ese tipo, es verdaderamente una torpeza infantil. ¿En qué piensa la gente que emite tales hipótesis? Que Sócrates haya resistido a los avances de Alcibíades, y que eso por sí solo pueda justificar la presentación de ese fragmento de *El Banquete*, como destinado a realzar el sentido de su misión ante la opinión pública, a mí me deja estupefacto.

Una de dos — o bien ahí estamos ante una secuela de razones de las que Platón no nos dice casi nada, o bien ese fragmento tiene en efecto su función. ¿Por qué la irrupción del personaje de Alcibíades? — y al lado del personaje de Sócrates, al que podemos unirlo, que sin duda pertenece a un horizonte más alejado, pero que de algún modo le está ligado de la manera más indisoluble. Alcibíades, llegándose aquí en carne y hueso, tiene de hecho la más estrecha relación con la cuestión del amor.

Veamos ahora qué pasa con eso, puesto que ahí está el punto alrededor del cual gira todo aquello de lo que se trata en *El Banquete*. Ahí es que va a esclarecerse más profundamente, no tanto la cuestión de la naturaleza del amor, como la cuestión que aquí nos interesa, a saber la de su relación con la transferencia. Y es por eso que pongo el acento sobre la articulación entre los discursos pronunciados en el simposio — al menos según el texto que nos lo relata — y la irrupción de Alcibíades.

2

En primer lugar, tengo que bosquejarles algo que concierne al sentido de esos discursos, pero ante todo al texto que nos es retransmitido de eso, el relato.

¿Qué es este texto? ¿Y qué es lo que nos cuenta Platón? Uno puede preguntárselo ante todo. ¿Es una ficción, una fabricación? — como manifiestamente lo son muchos de sus diálogos, que son composiciones que obedecen a determinadas leyes. Dios sabe que habría mucho que decir al respecto. ¿Por qué ese género? ¿Por qué esta ley del diálogo? Es preciso que dejemos algunas cosas de lado, y les indico solamente que hay ahí un montón de cosas por conocer. Pero *El Banquete* tiene de todos modos otro carácter, el cual no es completamente extraño al modo bajo el cual nos son mostrados algunos de esos diálogos.

Para hacerme comprender, les diré ante todo que vamos a tomar *El Banquete*, digamos, como una especie de relato de sesiones psicoanalíticas. Es efectivamente de algo así que se trata. A medida que progresa el diálogo, y que se suceden las contribuciones de los diferentes participantes en ese simposio, algo sucede, que es el esclarecimiento sucesivo de cada uno de esos *flashes* por el que le sigue, y finalmente, lo que nos es relatado como un hecho bruto, incluso molesto — la irrupción de la vida ahí adentro, la presencia de Alcibíades. Y a nosotros nos toca comprender el sentido que hay en su discurso.

Entonces, pues, si es de eso que se trata, tendríamos a partir de Platón una suerte de registro. Como no había magnetófono, diremos que es un registro en el cerebro.

El registro en el cerebro es una práctica excesivamente antigua, y que incluso ha sostenido durante largos siglos el modo de escucha de las personas que participaban de las cosas serias, en tanto que el escrito no había tomado esta función de factor dominante en la cultura que tiene en nuestros días. Como las cosas pueden escribirse, aquellas que son para retener están para nosotros en lo que he llamado los kilos de lenguaje, pilas de libros y montones de papel. Pero cuando el papel era más raro y los libros mucho más difíciles de fabricar y de difundir, era una cosa esencial tener una buena memoria, y, si puedo decir, vivir todo lo que se escuchaba en el registro de la memoria que lo guarda. Y no es simplemente en el comienzo de *El Banquete*, sino en todas las tradiciones que conocemos, que tenemos el testimonio de que la transmisión oral de las ciencias y de las sabidurías es en ellas absolutamente esencial. Es por eso, además, que todavía conocemos algo de ellas.

No existiendo la escritura, es la tradición oral la que cumple con la función de soporte.

Es a eso que Platón se refiere cuando nos presenta el modo bajo el cual nos llega el texto de *El Banquete*. Lo hace contar por alguien que se llama Apolodoro. Conocemos el personaje, que existe históricamente. Se supone que llega en un tiempo que, por relación a la aparición de *El Banquete*, está fechado un poco más de treinta años antes, si se toma la fecha de aproximadamente 370 para la salida del texto. Es pues antes de la muerte de Sócrates[15] que se ubica lo que Platón nos dice que es el momento en que es recogido por Apolodoro el relato de lo que ha sucedido. Y éste se supone que lo ha recibido de Aristodemo, dieciséis años después del presunto simposio al que este último habría asistido, puesto que tenemos razones para saber que es en 416 que se habría sostenido.

Es pues dieciséis años después que un personaje extrae de su memoria el texto literal de lo que se habría dicho. Por consiguiente, lo menos que se puede decir, es que Platón utiliza todos los procedimientos necesarios para hacernos creer en ese registro en el cerebro que se practicaba corrientemente, que siempre se ha practicado en esas fases de la cultura. El subraya que este Aristodemo, cito 178 *a, no había conservado un entero recuerdo*, no más que Apolodoro mismo, que hay pedazos de la banda estropeados, que puede haber faltas relativas a ciertos puntos. Todo esto, evidentemente, no zanja absolutamente la cuestión de la veracidad histórica, pero tiene sin embargo una gran verosimilitud. Si es una mentira, es una bella mentira — y como manifiestamente es, por otra parte, una obra de amor, y como quizá llegaremos a ver despuntar la noción de que, después de todo, sólo los mentirosos pueden responder dignamente al amor — en este mismo caso *El Banquete* respondería ciertamente a lo que es como la referencia electiva de la acción de Sócrates en el amor — eso, sí, nos es dejado sin ambigüedad.

Es precisamente por eso que *El Banquete* es un testimonio tan importante. Sabemos que el propio Sócrates afirma no conocer verdaderamente algo sino en ese registro. Sin duda, el *Teages*, donde lo dice, no es un diálogo de Platón, pero es de todos modos un diálogo de

[15] 399 A.C.

alguien que escribía sobre lo que se sabía de Sócrates y sobre lo que quedaba de él. Y Sócrates, nos es atestiguado ahí que ha dicho expresamente que no sabía nada, en suma, más que esa cosita, σμικρου τινος {*smikrou tinos*}, de ciencia, μαθήματος {*mathematos*}, que concierne a των έρωτικων {*ton erotikon*}, las cosas del amor. Lo repite en términos propios, y en términos que son exactamente los mismos, en un punto de *El Banquete*.[16]

¿Cuál es el asunto de *El Banquete*? El asunto ha sido propuesto por el personaje de Fedro. Este es, ni más ni menos, el que dió su nombre a otro diálogo, al que me referí el año pasado a propósito de lo bello, y donde también se trata de amor, pues los dos están ligados en el pensamiento platónico. A Fedro se lo llama πατηρ του λόγου {*pater tou logou*}, el padre del asunto a propósito del cual va a tratarse en *El Banquete*. El asunto es el siguiente — ¿para qué sirve ser sabio en amor? Y sabemos que Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa.

No se vuelve sino más sorprendente hacer la observación siguiente, que ustedes podrán apreciar en su justo valor cuando se remitan al texto — Sócrates no dice casi nada en su nombre. Ese casi nada, se los diré hoy si tenemos tiempo, es importante, creo incluso que llegamos justo al momento en que puedo decírselos — es sin duda esencial, pues es alrededor de ese casi nada que gira verdaderamente la escena, y que se comienza, como era preciso esperárselo, a hablar verdaderamente del asunto.

Sócrates efectúa una especie de regulación, de acomodamiento de la altura a la cual se considerarán las cosas, y, al fin de cuentas, por relación a lo que dicen los otros, Sócrates no pone al amor tan alto. Lo que dice consiste más bien en encuadrar las cosas, en regular las luces de manera que se vea justamente esa altura, que es media. Si Sócrates nos dice algo, eso es seguramente que el amor no es cosa divina. No pone a eso muy alto, pero es eso que él ama. Incluso, no ama más que eso.

---

[16] Nota de **ST**: "Esta cita está extraida del *Teages* (128*b*): «...yo no sé nada fuera al menos de un muy pequeño conocimiento, el de las cosas de amor...». En el *Banquete* (177*d*): «...ni sin duda para mí, que aseguro no saber nada más que lo que se relaciona con el amor»".

Merece que se subraye el momento en el cual toma la palabra, justo después de Agatón. Hago entrar a los personajes según las necesidades de mi discurso, en lugar de presentárselos desde el comienzo. Ahí están Fedro, Pausanias, Aristodemo, llegado a último momento y sin invitación, es decir, que se encontró con Sócrates, y que Sócrates lo trajo. Están también Erixímaco, que es un colega de la mayoría de ustedes, puesto que es médico, y Agatón, que es el anfitrión. Sócrates, quien trajo consigo a Aristodemo, llega muy tarde, porque en el camino tuvo lo que podríamos llamar una crisis. Las crisis de Sócrates consisten en detenerse de pronto, y pararse en un pie, en una esquina. Esa noche se detuvo en la casa vecina, donde no tenía nada que hacer. Se plantó en el vestíbulo, entre el paragüero y el perchero, y ya no hay manera de despertarlo. Es preciso introducir un poquito de atmósfera alrededor de estas cosas. De ningún modo son historias tan aburridas como las ven en el colegio.

Un día, me gustaría hacerles un discurso — en el que tomaré mis ejemplos en el *Fedro*, justamente, o incluso en tal pieza de Aristófanes — sobre un rasgo absolutamente esencial sin el cual no hay manera de comprender cómo se sitúa lo que llamaré, en todo lo que nos propone la Antigüedad, el círculo iluminado **de Grecia**.

Nosotros vivimos todo el tiempo en medio de la luz. En suma, la noche nos es vehiculizada por un río de neón. Pero imaginen que hasta una época relativamente reciente — no hay necesidad de remitirse al tiempo de Platón — la noche era la noche. Cuando alguien llega a golpear, en el comienzo del *Fedro*, para despertar a Sócrates, porque hay que levantarse un poquito antes del amanecer — espero que esto esté en el *Fedro*, pero poco importa,[17] está al comienzo de un diálogo de Platón — es todo un asunto. El se levanta, y está verdaderamente en la oscuridad, es decir que si da tres pasos vuelca las cosas. Igualmente al comienzo de una pieza de Aristófanes.[18] Cuando se está en la oscuridad, se está verdaderamente a oscuras. Es ahí que uno no reconoce a la persona que le toca la mano.

---

[17] La nota de **ELP** informa que en la clase siguiente del Seminario Lacan rectificará su referencia: el diálogo en cuestión es el *Protágoras*, y no el *Fedro*.

[18] Nota de **ST**: *La asamblea de las mujeres*.

Para tomar lo que sucede todavía en el tiempo de Margarita de Navarra, *El Heptamerón* está lleno de historias que reposan en el hecho de que en esa época, cuando uno se desliza en el lecho de una dama, a la noche, está considerado como una de las cosas más posibles que haya, a condición de no hablar, hacerse tomar por su marido o por su amante. Y eso se practica, parece, corrientemente. Evidentemente, lo que yo llamaré, con un muy otro sentido, la difusión de las luces, cambia muchas cosas en la dimensión de las relaciones entre los seres humanos. La noche no es para nosotros una realidad consistente, no puede verterse con un cucharón, hacer un espesor de negro. Eso nos quita algunas cosas, muchas cosas.

Todo esto, para volver a nuestro asunto, que es al que tenemos precisamente que llegar, a saber lo que significa este círculo iluminado en el que estamos, y aquello de lo que se trata a propósito del amor cuando se habla de él en Grecia.

Cuando se habla de él, y bien, como diría el señor Perogrullo, se trata del amor griego.

3

El amor griego, es preciso que se hagan a esta idea, es el amor por los bellos muchachos. Y luego, guión, nada más.

Está muy claro que cuando se habla del amor, no se habla de otra cosa. Todos los esfuerzos que hagamos para poner eso en su lugar están de antemano consagrados al fracaso. Para tratar de ver exactamente lo que es eso, estamos sin duda obligados a empujar el mueble de una cierta manera, a restablecer determinadas perspectivas, a ponernos en una cierta posición más o menos oblicua, a decir que, forzosamente, no sólo eso había, evidentemente, por supuesto. No deja de ser cierto que, en el plano del amor, no había otra cosa.

Pero entonces, por otra parte, si se dice eso Van a decirme que el amor por los muchachos es algo universalmente aceptado. Hace

tiempo que lo dicen algunos de nuestros contemporáneos, que lamentan no haber podido nacer un poco más temprano. ¡Y no! De todos modos, lo cierto es que, en toda una parte de Grecia, eso estaba muy mal visto, y que en toda otra parte de Grecia — Pausanias lo subraya en *El Banquete* — eso estaba muy bien visto. Y como esto era en la parte totalitaria de Grecia, entre los beocios, entre los espartanos, donde todo lo que no está prohibido es obligatorio, no solamente esto estaba muy bien visto, sino que era el servicio ordenado, no se trataba de sustraerse a él. Hay personas que son mucho mejores, dice Pausanias — entre nosotros, los atenienses, está bien visto, pero de todos modos está prohibido, y, naturalmente, eso refuerza el valor de la cosa.

Todo eso no nos enseña gran cosa, sino que era más verosímil, y a condición de que comprendamos más o menos a qué corresponde. Para hacerse una idea de eso, hay que referirse a lo que he dicho el año pasado del amor cortés. No es lo mismo, pero ocupa en la sociedad una función análoga. **Quiero decir que** Es muy evidentemente del orden **y de la función** de la sublimación, en el sentido en el cual, el año pasado, intenté aportar **sobre este tema** una ligera rectificación en vuestros espíritus respecto de lo que es realmente su función.

No se trata, ahí, de nada que podamos poner bajo el registro de una regresión a escala colectiva. Si es cierto que la doctrina analítica nos indica, como el soporte del lazo social en tanto que tal, a la fraternidad entre hombres, la homosexualidad — es ella la que sujeta al hombre a la neutralización del lazo — no es eso lo que está aquí en cuestión. De ningún modo se trata de una disolución del lazo social y de un retorno a la forma innata. Evidentemente, es muy otra cosa — es un hecho de cultura, y también es en los medios de los amos de Grecia, en el medio de las gentes de una determinada clase, en el nivel donde reina y donde se elabora la cultura, que este amor es puesto en práctica. Este amor es evidentemente el gran centro de elaboración de las relaciones interhumanas.

Les recuerdo, bajo otra forma, lo que yo había indicado al final de un seminario precedente, el esquema de la relación de la perversión con la cultura, en tanto que ella se distingue de la sociedad. Si la sociedad entraña, por su efecto de censura, una forma de desagregación que se llama la neurosis, es en un sentido contrario de elaboración, de

construcción, de sublimación, digamos la palabra, que puede concebirse la perversión cuando ella es producto de la cultura. Y el círculo se cierra, aportando la perversión elementos que trabajan la sociedad, favoreciendo la neurosis la creación de nuevos elementos de cultura.[19]

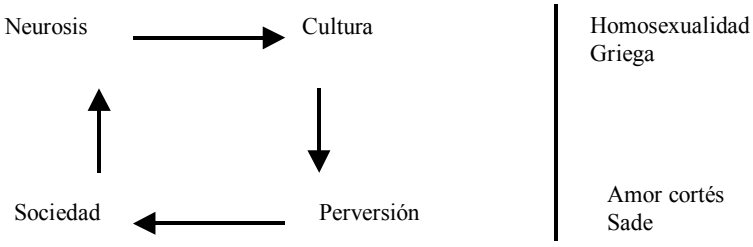
Esto no impide que el amor griego siga siendo una perversión, por más sublimación que sea. Ningún punto de vista culturalista tiene que hacerse valer aquí. Que no se nos venga a decir, bajo el pretexto de que era una perversión aceptada, aprobada, incluso festejada, que eso no era una perversión. La homosexualidad no deja menos de seguir siendo lo que es, una perversión. Decirnos, para arreglar las cosas, que si nosotros la curamos, es porque en nuestro tiempo la homosexualidad es completamente otra cosa, porque ya no está de moda, mientras que en el tiempo de los griegos ella jugaba su función cultural, y, como tal, es digna de todos nuestros respetos, es verdaderamente eludir el problema.

Lo único que diferencia la homosexualidad contemporánea **de la que nos ocupamos** y la perversión griega, por Dios, creo que casi no se lo puede encontrar en otra parte que en la calidad de los objetos. Aquí, los estudiantes del liceo son acneicos y están cretinizados por la educación que reciben. Entre los griegos, son favorables las condiciones para que sean ellos el objeto de los homenajes, sin que uno esté obligado a ir a buscar a esos objetos en los rincones apartados, en el arroyo. Esa es toda la diferencia. Pero la estructura, no se distingue en nada.

Esto produce escándalo, vista la eminente dignidad con que hemos revestido el mensaje griego. Para este uso, uno se rodea de buenas palabras. De todos modos, se nos dice, no crean que las mujeres recusaran por eso los homenajes que convenían. *Así ocurre con Só-

---

[19] Nota de **ST**:



crates, no se olviden, justamente en *El banquete*, donde, se los he dicho, él dice muy pocas cosas en su nombre — pero es enorme lo que él habla — mientras que hace hablar en su lugar a una mujer: Diotima.*[20] ¿No ven en ello el testimonio de que el supremo homenaje es devuelto, incluso en boca de Sócrates, a la mujer? He ahí, al menos, lo que las buenas almas no dejan jamás de hacernos valer, en este recodo. Y se añade — Usted sabe, cada tanto iba a devolverle la visita a Lais, a Aspasia, a Teodota, quien era la amante de Alcibíades — en fin, todo lo que se puede acompañar de los chismes de los historiadores. Y Xantipa, la famosa, de la que yo les hablaba el otro día — ella estaba ahí el día de su muerte, usted sabe, e incluso que lanzaba gritos como para ensordecer al mundo. Pero hay un inconveniente — esto nos es atestiguado en el *Fedón* — Sócrates invita a que se la haga salir lo más rápidamente, que se la acueste prontamente, y que se pueda hablar tranquilos, no se tienen más que algunas horas. Salvo eso, la función de la dignidad de las mujeres estaría preservada entre los griegos.

Por mi parte, no dudo de la importancia de las mujeres en la sociedad griega antigua. Diré incluso que es una cosa muy seria, cuyo alcance verán ustedes a continuación. Es que ellas tenían lo que llamaré su verdadero lugar. Y no solamente tenían su verdadero lugar, sino que tenían un peso completamente eminente en las relaciones de amor. Tenemos de ello todo tipo de testimonios. Se comprueba, en efecto, a condición, siempre, de saber leer — no hay que leer a los autores antiguos con unas lentes que tengan rejillas — que ellas tenían un rol que está velado para nosotros, pero que es sin embargo muy eminentemente el suyo en el amor — el rol activo, muy simplemente. La diferencia que hay entre la mujer antigua y la mujer moderna, es que la mujer antigua exigía lo que se le debía, que ella acometía al hombre.

---

[20] [Así ocurre con Sócrates, no se olviden que en *El Banquete*, si dice muy poca cosa en su nombre, hace hablar en su lugar a una mujer, Diotima.] — Nota de **DTSE**: "Se encuentra en la estenotipia: «pero es enorme aquéllos que hablan» {*«mais c'est énorme ceux qui parlent»*}. En la versión Seuil, no establecida, este miembro de la frase desaparece. Es justamente porque en *El banquete* Sócrates dice muy poca cosa en su nombre que «es enorme lo que él habla» {*«c'est énorme ce qu'il parle»*}. Cuando se sabe el caso que hará Lacan en este seminario de la posición de Sócrates, lo que ve allí de proximidad con la del analista, parece fastidioso pasar en silencio lo que es de la relación de Sócrates con la palabra".

Eso es lo que ustedes pueden palpar en muchos casos. Cuando se despierten a este punto de vista sobre la cuestión, observarán muchas cosas en la historia antigua que, de otro modo, parecerían extrañas. Aristófanes, quien era un muy buen director de *music-hall*, no nos ha disimulado cómo se comportaban las mujeres de su tiempo. Jamás hubo nada más característico y más crudo en lo concerniente a las empresas de las mujeres, y es justamente por eso que el amor sabio, si puedo decir, se refugiaba en otra parte. Ahí tenemos una de las claves de la cuestión, y que no está hecha para asombrar tanto a los psicoanalistas.

Todo esto parecerá quizá un muy largo rodeo en nuestra empresa, que es la de analizar un texto cuyo objeto es saber qué es ser sabio en amor. Debe excusarse este rodeo. Nosotros sabemos que este texto resulta del tiempo del amor griego, y que este amor es, si puedo decir, el de la escuela, quiero decir de los escolares. Y por unas razones técnicas, de simplificación, de ejemplo, de modelo, este amor permite captar una articulación siempre elidida en lo que hay de demasiado complicado en el amor con las mujeres. Es por esto que este amor de la escuela puede legítimamente servir, para nosotros y para todos, de escuela del amor.

Eso no quiere decir que sea para recomendar. Procuro evitar todos los malentendidos — pronto se dirá que aquí me hago el propagador del amor platónico. Hay muchas razones por las cuales eso ya no puede servir de escuela del amor. Si les dijera cuáles, sería dar grandes estocadas en cortinas de las que no se controla lo que hay detrás. Créanme — en general, lo evito. Hay razones que hacen que no haya que recomenzar, que incluso es imposible recomenzar. Una de estas razones, que quizá les asombrará si la paseo ante ustedes, es que, para nosotros, en el punto al que hemos llegado, el amor y su fenómeno, y su cultura, y su dimensión, el amor, desde hace algún tiempo, está desengranado de la belleza. Puede asombrarlos, pero es así.

Incluso si todavía no se han dado cuenta de eso, se percatarán de eso si reflexionan un poquito. Controlen eso de los dos lados, del lado de las obras bellas, del arte, por una parte, y del lado del amor, y se percatarán de que esto es verdadero. Es, en todos los casos, una condición que vuelve difícil acomodarlos a lo que está en cuestión, y es justamente por esta razón que hago todo este rodeo. Volvemos con

ello a la belleza, a su función trágica, cuya dimensión puse en primer plano el año pasado, puesto que es ella la que da su verdadero sentido a lo que Platón va a decirnos del amor.

Por otra parte, es completamente claro que, actualmente, el amor ya no está de ningún modo atribuido al nivel de la tragedia, ni tampoco a otro nivel del que hablaré en seguida. Está en el nivel de lo que se llama, en el discurso de Agatón, el nivel de Polimnia.[21] Es el **nivel del lirismo, y en el orden de las creaciones del arte, el** nivel de lo que se presenta como la más viva materialización de la ficción como esencial. Entre nosotros, es el cine.

Platón estaría colmado por esta invención. No hay mejor ilustración para las artes de lo que Platón pone en la linde de su visión del mundo. Lo que se expresa en el mito de la caverna,[22] nosotros lo vemos ilustrado todos los días por esos rayos danzantes que llegan a manifestar en la pantalla todos nuestros sentimientos en el estado de sombras. Y es precisamente a esa dimensión que pertenece más eminentemente la defensa y la ilustración del amor en el arte de nuestros días.

Es por eso que no hace mucho les he dicho — palabras que no dejaron de despertar vuestras reticencias, porque lo dije muy incidentalmente, y que será no obstante el pivote de nuestro progreso — que el amor es un sentimiento cómico. Pero es necesario un esfuerzo para llegar al punto de acomodación conveniente, que le dé su alcance.

Hay dos cosas, en mi discurso pasado, que he señalado en lo concerniente al amor, y se las recuerdo.

La primera, es que el amor es un sentimiento cómico. Verán lo que en vuestra investigación lo ilustrará, y a este respecto cerraremos el círculo que nos permitirá volver a traer lo que es esencial, la verdadera naturaleza de la comedia. Eso es tan esencial, tan indispensable,

---

[21] Polimnia (Πολύμνια) es una de las nueve musas, a la que se le atribuía en la antigüedad diversas invenciones, desde la lira a la agricultura, siendo la musa de la danza, de la mímica e incluso de la geometría o de la historia. En el *Banquete* (187*d*), Platón cita una leyenda que la presenta como madre de Eros.

[22] PLATÓN, *La República*, libro VII, 514*a* y ss.

que es por esta razón que está en *El Banquete* esa presencia que, desde hace tiempo, jamás han conseguido explicar los comentadores, la de Aristófanes, quien sin embargo era, históricamente hablando, el enemigo jurado de Sócrates.

La segunda cosa que yo quería decir, que volveremos a encontrar a todo instante, y que nos servirá de guía, es que el amor, es dar lo que no se tiene. A esto lo verán volver igualmente en una de las espiras esenciales de lo que tendremos que volver a encontrar en nuestro comentario.

Como quiera que sea, para entrar en el desmontaje por el cual el discurso de Sócrates **alrededor del amor griego** tendrá para nosotros su función esclarecedora, digamos que el amor griego nos permite desprender en la relación del amor a los dos *partenaires* en lo neutro. Se trata de ese algo puro que se expresa naturalmente en el género masculino, y que permite ante todo articular lo que sucede en el amor a nivel de esa pareja que forman respectivamente el amante y el amado, el ερασ τής {*erastés*} y el ερώμενος {*eromenós*}.

Lo que les diré la próxima vez les mostrará cómo el proceso de lo que se despliega en *El Banquete* nos permite calificar esas dos funciones, el amante y el amado, con todo el rigor del que la experiencia analítica es capaz.

En otros términos, en una época en que la experiencia analítica como tal falta, en que el inconsciente en su función propia por relación al sujeto es seguramente la dimensión menos sospechada, y, entonces, con las limitaciones que eso comporta, veremos allí articulado claramente algo que viene a encontrar la cima de nuestra experiencia, y que he tratado de desarrollar ante ustedes bajo la doble rúbrica, un primer año, de *La relación de objeto*, y a continuación, de *El deseo y su interpretación*.[23] Para decirlo en las fórmulas en la cuales hemos

[23] Una pista acerca de por qué en esta secuencia Lacan saltea uno de los Seminarios impares, el de *Las formaciones del inconsciente*, puede localizarse en la primera clase del Seminario *La identificación*.

desembocado, verán aparecer claramente al amante como el sujeto del deseo, con todo el peso que tiene para nosotros este término, el deseo — y **al *eromenos*,** al amado, como aquél que, en esa pareja, es el único en tener alguna cosa.

La cuestión es saber si lo que tiene, tiene una relación, incluso diré, una relación cualquiera, con eso de lo que el otro, el sujeto del deseo, carece.

La cuestión de las relaciones entre el deseo y eso ante lo cual se fija nos ha llevado ya a la noción del deseo en tanto que deseo de otra cosa. Hemos llegado a ello por las vías del análisis de los efectos del lenguaje sobre el sujeto. Es muy extraño que una dialéctica del amor, la de Sócrates, que está hecha enteramente precisamente por medio de la dialéctica, y de una experiencia de los efectos imperativos de la interrogación como tal, no nos vuelva a llevar a la misma encrucijada. Ella hace mucho más — nos permite ir más allá, y captar el momento de báscula, de volverse del revés donde, de la conjunción del deseo con su objeto en tanto que inadecuado, debe surgir esa significación que se llama el amor.

Para quien no ha captado esta articulación y lo que ella comporta de condiciones en lo simbólico, lo imaginario y lo real, es imposible captar aquello de lo que se trata en ese efecto, tan extraño por su automatismo, que se llama la transferencia, imposible comparar la transferencia y el amor, y medir la parte, la dosis, de lo que es preciso atribuirle a cada uno, y recíprocamente, de ilusión o de verdad.

En eso, la investigación a donde los he introducido hoy se comprobará que es para nosotros de una importancia inaugural.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

3

LA METÁFORA DEL AMOR[1]
Sesión del 30 de Noviembre de 1960

Fedro

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

El ser del otro: ¿un objeto?
Del «Conócete a ti mismo» al «El no sabe».
Los dioses pertenecen a lo real.
Orfeo, Alcestis, Aquiles.

La vez pasada quedamos en la posición del *erastés* y del *erómenos*, del amante y del amado, tal como la dialéctica del *Banquete* nos permitirá introducirla como la base, el punto giratorio, la articulación esencial, del problema del amor.

El problema del amor nos interesa en tanto que va a permitirnos comprender lo que sucede en la transferencia — y hasta cierto punto, a causa de la transferencia.

Para justificar un rodeo tan largo, que puede parecer superfluo a aquéllos de ustedes que llegan por primera vez este año a este seminario, trataré de presentificarles el sentido que deben aprehender inmediatamente del alcance de nuestra investigación.

1

Me parece que, a cualquier nivel que sea de su formación, algo debe estar presente al psicoanalista como tal, y que puede captarlo, engancharlo por el borde de su abrigo en más de un momento crucial.

Lo más simple, ¿no es el rasgo siguiente? — difícil de evitar, me parece, a partir de cierta edad, y que ya debe comportar para ustedes, de manera muy presente y por sí solo, lo que es el problema del amor. ¿Nunca les agarró en tal momento crucial que, en lo que han dado a aquéllos que les son los más próximos, algo ha faltado {*manqué*}? Y no solamente algo que ha faltado, sino que los deja, a los susodichos, a los más próximos, por ustedes irremediablemente faltos {*manqués*}? ¿Qué pasa?

Ser analistas les permite comprenderlo — con vuestros próximos, ustedes no han hecho más que dar vueltas alrededor del fantasma cuya satisfacción ustedes han buscado más o menos en ellos. A ellos, ese fantasma ha sustituido más o menos sus imágenes y aspecto característico.

Ese ser al cual pueden ustedes ser devueltos de pronto, por algún accidente, entre los que la muerte es precisamente el que nos hace escuchar mejor su resonancia, ese ser verdadero, en tanto que ustedes lo evocan, ya se aleja, ya está eternamente perdido. Ahora bien, este ser, es de todos modos precisamente el que ustedes intentan alcanzar por los caminos de vuestro deseo. Solo que, ese ser, es el vuestro. Esto, como analistas, saben ustedes bien que es, de alguna manera, a falta {*faute*} de haberlo querido, que ustedes le han faltado {*manqué*} también más o menos. Pero, al menos, ustedes están aquí en el nivel de vuestra falta {*faute*}, y vuestro fracaso lo mide exactamente.

Y ese otro del que ustedes se han ocupado tal mal, ¿es por haber hecho de él, como se dice, solamente vuestro objeto? Ojalá que a esos otros ustedes los hubiesen tratado como objetos, cuyo peso, gusto y sustancia se aprecian. Hoy estarían menos turbados por su memoria. Ustedes les habrían rendido justicia, homenaje, amor. Ustedes los habrían amado al menos como a ustedes mismos, salvo que ustedes se aman mal. Pero esa tampoco es la suerte de los mal amados que nos han caído en el reparto. Ustedes habrán hecho de ellos, sin duda, como se dice, unos sujetos — como si ese fuera el fin del respeto que merecían, respeto, como se dice, de su dignidad, respeto debido a vuestros semejantes.

Me temo que este empleo neutralizado de este término, *nuestros semejantes*, sea muy otra cosa que aquello de lo que se trata en la cuestión del amor. Esos semejantes, me temo que el respeto que ustedes les otorguen vaya demasiado rápido a devolverlos a sus caprichos de resistencia, a sus ideas tercas, a su tontería de nacimiento — a que se ocupen de sus asuntos, ¡vamos! Que se las arreglen. Ahí está precisamente, creo, el fondo de ese quedarse parado ante su libertad, que a menudo dirige vuestra conducta. Libertad de indiferencia, se dice, pero no de la suya, más bien de la vuestra.

Y es precisamente en eso que se plantea la cuestión para un analista. A saber — ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Bien sabemos, de todos modos, que es de eso que se trata en el análisis. Nuestro acceso a ese ser, ¿es o no el del amor? ¿Tiene alguna relación, este acceso, con lo que sabremos, a partir de la pregunta que promoveremos este año, en cuanto a la naturaleza del amor? Esto, lo verán, nos llevará bastante lejos. Precisamente, hay en *El Banquete* una metáfora que, entiendo, me sirve a este respecto. En esa época había, en efecto, según parece, unas imágenes cuyo exterior representaba un sátiro o un sileno, y, en el interior, como en las muñecas rusas, otra cosa encajada adentro, no sabemos demasiado qué, pero seguramente cosas preciosas. Y bien, Alcibíades compara a Sócrates a esos pequeños objetos. Y para nosotros, lo que debe haber, lo que puede haber, lo que es supuesto haber, de eso en el análisis, es a eso que tenderá nuestra pregunta, pero muy al final.

Intento abordar el problema de la relación del analizado con el analista, que se manifiesta por medio de ese tan curioso fenómeno de transferencia, de la manera que lo ciña más apretadamente y que eluda sus formas lo menos posible. Todo analista lo conoce, pero se busca abstraer más o menos su peso propio, para evitarlo. No podemos hacer nada mejor, a este respecto, que partir de una interrogación por lo que el fenómeno de la transferencia se presume que imita al máximo, incluso hasta confundirse con él — el amor.

Un célebre texto de Freud va en ese sentido, la *Observación sobre el amor de transferencia*,[2] que se ordena en lo que habitualmente se denomina los *Escritos técnicos*. Sitúa la transferencia en relación a aquello con lo cual está estrechamente en relación. Pero hay desde siempre un suspenso en el problema del amor, una discordia interna, no se sabe qué duplicidad, que es justamente lo que da lugar para que nosotros lo ciñamos más apretadamente. Justamente, esto puede ser esclarecido por la ambigüedad de algo distinto, que es esa sustitución en marcha, de la cual, tras algún tiempo de seminario aquí, ustedes deben saber que es precisamente lo que sucede en la acción analítica, y que puedo resumirles.

[2] Sigmund FREUD, «Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III)» (1915 [1914]), en *Obras Completas*, Volumen 12, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980.

Aquél que viene a encontrarnos, por principio de esa suposición de que él no sabe lo que tiene — ahí ya está toda la implicación del inconsciente, un *él no sabe* fundamental. Es por ahí que se establece el puente que puede ligar nuestra nueva ciencia a toda la tradición del *conócete a tí mismo*.[3]

Seguramente, hay una diferencia fundamental. Por ese *él no sabe*, el acento está completamente desplazado. Pienso que ya les he dicho lo suficiente al respecto, como para no tener que hacer otra cosa que puntualizar, al pasar, esa diferencia.[4]

Lo que hay verdaderamente en él mismo, lo que demanda ser, no solamente formado, educado, extraido,[5] cultivado, según el método de todas las pedagogías tradicionales, las que se ponen a la sombra del poder fundamentalmente revelador de alguna dialéctica, y son los retoños, los brotes, de la marcha inaugural de Sócrates en tanto que es filosófica — ¿es a eso que vamos a llevar a aquél que llega a encontrarnos como analistas?

Simplemente, como lectores de Freud, ustedes ya deben saber perfectamente algo de lo que, al menos al primer aspecto, se da como la paradoja de lo que se nos presenta como término, *telos* {τέλος}, fin del camino, terminación del análisis. ¿Qué nos dice Freud? — sino que, al fin de cuentas, lo que encontrará al final aquél que sigue ese camino, no es esencialmente otra cosa que una falta {*manque*}.

---

[3] Nota de **ELP**: "Precepto inscripto del Delfos cuyo comentario desarrolla Sócrates ante Alcibíades (Platón, en *Alcibíades*, 124*b*)".

[4] Sobre el empleo inicial, y radical para su posición del inconsciente, que hace Lacan del *él no sabía* extraido del análisis de un sueño relatado por Freud, véase mi nota *ad hoc* en la clase 2 de mi *Versión Crítica* del Seminario *La angustia*.

[5] [Se trata de lo que el sujeto tiene verdaderamente en él mismo, de lo que demanda ser, y no solamente tener {*avoir*}. Pero, que sea educado, extraido] — Nota de **DTSE**: "En la estenotipia se encontraba «no solamente ver {*voir*} sino»: algunas notas de oyentes levantan el equívoco". — **JAM/2**, esta vez, corrige: [Se trata de lo que el sujeto tiene verdaderamente en él mismo, de lo que demanda ser educado, extraido]

Que a esa falta la llamen ustedes *castración* o *Penisneid*, eso es signo, metáfora.[6] Pero si eso es verdaderamente aquello ante lo cual llega al final a encallar el análisis, ¿no hay allí, ya, alguna ambigüedad? En resumen, al recordarles su doble registro entre el comienzo, el punto de partida de principio, de la experiencia, y su término, no se me escapa que su primer aspecto pueda aparecer, y[7] tan necesariamente, decepcionante. Sin embargo, todo su desarrollo se inscribe ahí. Su desarrollo es, hablando con propiedad, la revelación de ese algo, enteramente en su texto, que se llama el Otro inconsciente.

Para quien escuche hablar de esto por primera vez — pero pienso que aquí no hay nadie que esté en ese caso — todo eso sólo puede ser escuchado como un enigma. No es a ese título que se los presento, sino a título de recolección de los términos en que se inscribe nuestra acción. También, para aclarar inmediatamente el plano general que seguirá nuestro camino. No se trata, después de todo, en fin, de nada más que de aprehender inmediatamente lo que tienen de análogo ese desarrollo y esos términos, con la situación de partida fundamental del amor. Esta, para ser evidente, jamás ha sido, que yo sepa, situada en los términos con que les propongo articularla inmediatamente, estos dos términos de donde partimos, el *erastés*, el amante {*l'amant*}, o incluso el *eron* {*l'aimant*}, el que ama, y el *erómenos*, el que es amado {*aimé*}.

Todo esto, ¿no se sitúa mejor en el punto de partida? No hay lugar para jugar al juego del escondite. Podemos verlo inmediatamente en esa asamblea — lo que caracteriza al *erastés*, al amante, para todos aquéllos que se acercan a él, ¿no es esencialmente lo que le falta? Nosotros, podemos añadir en seguida que él no sabe lo que le falta, con ese acento particular de la inciencia que es el del inconsciente.

Y por otra parte, el *erómenos*, el objeto amado, ¿no se ha situado siempre como aquél que no sabe lo que tiene, lo que tiene oculto, y que constituye su atractivo? *¿Lo que tiene no es lo que, en la relación

---

[6] Nota de **ELP**: "El acento debe ponerse sobre el término metáfora. El empleo del término signo parece aquí un poco aproximativo".

[7] En el texto, *est* — traduzco como si dijera *et*. La transcripción **ST** no ayuda en este punto.

del amor, es llamado no solamente a revelarse, a devenir, a ser, a presentificar, lo que hasta entonces no es más que posible?*[8] En resumen, digámoslo con el acento analítico, o incluso sin este acento, el amado, él también, no sabe. Pero es de otra cosa que se trata — él no sabe lo que tiene.

Entre estos dos términos que constituyen, **si puedo decir,** en su esencia, el amante y el amado, observen que no hay ninguna coincidencia. *Lo que falta a uno no es ese «lo que tiene» oculto en el otro*[9]. Ahí está todo el problema del amor. Se lo sepa o no se lo sepa, no tiene ninguna importancia. En el fenómeno, volvemos a encontrar en todos los pasos su desgarramiento, la discordancia. Nadie tiene necesidad por eso de dialogar, de dialectizar, διαλεκτικεύεσθαι {*dialektikeuesthai*}, sobre el amor — basta con estar metido en el asunto, amar, para estar tomado en esa hiancia, en esa discordia.

¿Incluso eso es decir todo? ¿Es suficiente? Aquí no puedo hacer más. Haciéndolo, hago mucho. Me ofrezco al riesgo de cierta incomprensión inmediata. Pero aquí no tengo la intención de contárselos, y entonces enciendo mi linterna en seguida.

Por cierto, las cosas llegan más lejos. Aquí podemos dar, en los términos de los que nos servimos, una fórmula que retoma lo que indica ya el análisis de la creación del sentido en la relación significante-significado, a condición de ver su manejo y su verdad en lo que sigue. *El amor como significación — pues para nosotros es una, y no es más que eso — es una metáfora, si es que hemos aprendido a articular la metáfora como sustitución.*[10]

---

[8] [¿Lo que tiene no es lo que, en la relación del amor, es llamado no solamente a revelarse, sino a devenir, a ser presentificado, mientras que hasta entonces no era más que posible?] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil, con «no solamente... sino», explicita un devenir que Lacan deja más bien en estado de enigma".

[9] [Lo que falta a uno no es lo que hay {*ce qu'il y a*}, oculto, en el otro.] — Nota de **DTSE**: "«lo que tiene» {*«ce qu'il a»*}, característica del objeto amado, insiste desde hace media página".

[10] [El amor como significante — pues para nosotros, es uno, y no es más que eso — el amor es una metáfora — si es que hemos aprendido a articular la metáfora como sustitución.] — Nota de **DTSE**: "La elección de «significación» en lugar de

Es ahí que entramos en lo oscuro. Por el momento les ruego que lo admitan simplemente, y que lo conserven a mano, lo que aquí promuevo como lo que es, a saber, una fórmula algebraica. 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.

Quizá pondremos un cierto tiempo para esclarecer esta fórmula. Tenemos tiempo para hacerlo en el año que está por delante. Por lo menos, no habré dejado de darles desde el comienzo esta baliza, que puede servirles, no de adivinanza, sino de referencia, apropiada para evitarles algunas ambigüedades en mis desarrollos por venir.

2

Entremos ahora en ese *Banquete* del que la vez pasada les situé el decorado y les presenté sus personajes.

Éstos no tienen nada de primitivo, a despecho de la simplificación del problema que nos presentan. Son personajes muy sofisticados, hay que decirlo. Y ahora reconstruiré uno de los alcances de lo que empleé mi tiempo en decirles, la última vez, pues considero importante que eso sea emitido con todo su carácter provocador.

De todos modos, hay algo bastante humorístico si pensamos que durante casi veinticuatro siglos de meditación religiosa, no hubo una sola reflexión sobre el amor, sea entre los libertinos o entre los curas, que no se haya referido a este texto inaugural. Ahora bien, después de todo, ese banquete, tomado en su aspecto exterior, por alguien que entre ahí adentro sin estar prevenido, para el paisano que sale ahí de su terruño alrededor de Atenas, representa de todos modos una especie de asamblea de trolos, como se dice, es una reunión de maricas vie-

«significante» compromete un debate teórico. Lacan, en las últimas frases de esta sesión de seminario (p. 63, línea 15 de la versión du Seuil) vuelve a utilizar «la significación del amor»: ...lo que recién he llamado la significación del amor."

jas.[11] *Sócrates tiene cincuenta y tres años*[12], Alcibíades, siempre bello, parece, tiene treinta y seis, y el propio Agatón, en cuya casa están reunidos, tiene treinta — acaba de conseguir el premio en el concurso de tragedia, y eso es lo que nos permite fechar exactamente *El Banquete*.[13]

No hay que detenerse en esas apariencias. Siempre es en los salones, es decir en los lugares donde las personas no tienen en su aspecto nada particularmente atrayente, es en casa de las duquesas que se dicen sin embargo, en el recodo de una velada, las cosas más finas. Ellas están perdidas para siempre, desde luego, pero no para todo el mundo, en todo caso no para quienes las dicen. Ahí, nosotros tenemos la suerte de saber lo que esos personajes, cada uno a su turno, intercambiaron esa noche.

De este *Banquete*, se ha hablado mucho. Es inútil que les diga que aquellos cuyo oficio es ser filósofo, filólogo, helenista, lo han mirado con lupa. Yo no agoté la suma de sus observaciones, pero eso tampoco es inagotable, siempre da vueltas alrededor de un punto. Por poco inagotable que sea, de todas maneras está excluido que yo les restituya la suma de los pequeños debates que se entablan alrededor de tal o cual línea. Ante todo, no está dicho que ellos nos evitarían que dejemos escapar algo importante. Y además, no es cómodo para mí, que no soy ni filósofo, ni filólogo, ni helenista, que me ponga en la piel de éstos, y les dé a ustedes una lección sobre *El Banquete*. Lo que puedo esperar, simplemente, es darles al comienzo una primera aprehensión de él.

Les pido que me crean que no me fío de una primera lectura. Dénme el crédito de pensar que no es por primera vez, y para uso de este seminario, que he entrado en este texto. Concédanme también el crédito de pensar que me he tomado algún trabajo para refrescar lo

---

[11] Nota de **ELP**: "Lo humorístico juega, parece, sobre dos puntos: 1) que la meditación religiosa haya podido leer el amor divino en la pareja erastés-erómenos; 2) que la relación erastés-erómenos estaría aquí encarnada por unos personajes que han sobrepasado la edad esperada".

[12] {*Socrate a cinquante-trois ans*} — [Sócrates para {*à*} cincuenta y tres años]

[13] Agatón obtuvo su primera victoria teatral en las Leneas del 416 a. C.

que tenía como recuerdo en lo concerniente a los trabajos que se le han consagrado, incluso para informarme de aquellos que hubiera podido descuidar hasta ahora.

Les digo esto para excusarme por haber abordado las cosas por el final. Lo hice porque creo que es lo mejor. Por cierto, por el sólo hecho del método que les enseño, lo que yo comprendo ahí debe ser el objeto de una reserva por parte de ustedes. Es ahí que yo corro los mayores riesgos — agradézcanme que los corra en vuestro lugar. Que esto les sirva solamente como introducción para vuestras críticas, que no deben dirigirse tanto sobre lo que voy a decirles que he comprendido, como sobre lo que está en el texto, y que, a continuación de lo que yo les diga, se les aparecerá como lo que ha enganchado mi comprensión. Que esta comprensión sea verdadera o falsa, lo que la justifica en el texto es, como significante, imposible de contornear para ustedes, incluso si ustedes lo comprenden de otra manera.

Les ahorro entonces las primeras páginas, esas páginas que siempre existen en los diálogos de Platón. Este no es un diálogo como los otros, pero encontramos en él, sin embargo, esa situación hecha para crear lo que he llamado la ilusión de autenticidad, esos retrocesos, esos recuentos de la transmisión, de quien ha repetido lo que el otro le había dicho. Esa es siempre la manera con que Platón entiende crear en el punto de partida una cierta profundidad, y ella sirve, sin duda, a su modo de ver, para la repercusión de lo que él hace decir.

Les ahorro también el reglamento al que hice alusión la vez pasada, de las leyes del banquete. Les indiqué que esas leyes no eran solamente locales, improvisadas, sino que ellas se remitían a un prototipo. El simposio era algo que tenía sus leyes — pero no, sin duda, completamente las mismas aquí y allá, en Atenas y en Creta.

Les ahorro todas esas referencias, para llegar al cumplimiento de la ceremonia que comportará esto, que debe llamarse con un nombre, el cual, se los indico al pasar, se presta a discusión — un elogio del amor. — ¿Es εγκώμιον {*encomion*}? ¿Es επαίνεσις {*epainesis*}?[14]

[14] Nota de **ST**: "*Epainesis* será corregido por Lacan en la sesión siguiente de su seminario, donde dirá que ha forjado un neologismo. De hecho, el término existe, pero es poco usado. Es *epainos* lo que está comentado en el curso del *Banquete*.

Les ahorro la discusión, que tiene su interés, pero que es secundario. Hoy quisiera simplemente situar el progreso de lo que va a desarrollarse a través de la sucesión de los discursos.

El primero es el de Fedro. Fedro es otro personaje muy curioso. Habría que trazar su carácter, aunque eso no tenga tanta importancia. Para hoy, sepan solamente que es singular que haya sido él quien haya puesto el tema del día, que sea el πατηρ του λόγου {*pater tou logou*}, el padre del asunto, pues lo conocemos un poquito por el comienzo del *Fedro* — es un curioso hipocondríaco. Esta observación, quizá les servirá luego.

Aprovecho, mientras que pienso en ello, para presentarles mis excusas. Cuando la vez pasada les hablé de la noche, no sé por qué los remití al *Fedro*. Me acordé que no es el *Fedro* el que comienza por la noche, sino el *Protágoras*. Corregido eso, continuemos.

Fedro, Pausanias, Erixímaco. Antes de Erixímaco, habría debido estar Aristófanes, pero le agarró hipo, y deja pasar al otro antes que él. Aristófanes, el poeta cómico, es el eterno problema saber por qué se encontraba ahí con Sócrates, cuando todos saben que él hacía algo más que criticarlo, lo ridiculizaba, lo difamaba en sus comedias, y los historiadores generalmente lo tienen como en parte responsable de la condena y del fin trágico de Sócrates. Hay sin duda, para su presencia, se los he dicho, una razón profunda, de la que no doy, como tampoco los demás, la solución última. Pero quizá trataremos de arrojar sobre ella un pequeño comienzo de luz.

A continuación viene Agatón, y tras Agatón, Sócrates. Esto constituye lo que es, propiamente hablando, el banquete, es decir, todo lo que sucede hasta ese punto crucial que les puntualicé la vez pasada que debía ser considerado como esencial, a saber, la entrada de Alcibíades. A eso corresponde la subversión de todas las reglas del banquete, aunque más no sea *porque él se presenta ebrio, se profiere como estando esencialmente ebrio y habla como tal en la ebriedad*[15].

En el *Banquete* los dos términos, *epainos* y *encomion*, son a veces empleados indiferentemente, pero el segundo parece haber estado reservado por el uso para lo que está en cuestión en la especie, en el acto de honrar a una divinidad (177*c*-fin) y de hecho predomina aquí. Su discusión es propuesta por Pausanias".

Supongamos que ustedes digan que el interés de ese diálogo del *Banquete* es manifestar la dificultad de decir sobre el amor algo que se sostenga en pie. Si no se tratara más que de eso, estaríamos pura y simplemente en una cacofonía. Pero lo que Platón — al menos, es lo que yo pretendo, y hacerlo no es de una audacia especial — lo que Platón nos muestra, de una manera jamás develada, manifiesta, es que el contorno que dibuja esta dificultad nos indica el punto donde está la topología fundamental que impide decir del amor algo que se sostenga en pie.

Lo que les digo al respecto no es muy nuevo. Nadie pensó en discutirlo, de todos los que se ocuparon de ese pretendido diálogo — entre comillas, pues apenas es un texto que merezca ese título, puesto que es una serie de elogios, una serie de cancioncitas, de canciones para beber en honor del amor. Por cierto, como esas personas son un poco más astutas que las demás, eso toma todo su alcance — y por otra parte, se nos dice que es un tema que no se elige a menudo, lo que a primera vista podría asombrar.

Se nos dice que cada uno traduce el asunto en su cuerda, en su nota. Por otra parte no se sabe bien por qué, por ejemplo, Fedro será el encargado de introducirlo bajo el ángulo, se nos dice, de la religión, del mito, o incluso de la etnografía. Y en efecto, en todo eso, hay algo verdadero. Nuestro Fedro nos introduce el amor diciéndonos que es μέγας θεός {*megas theos*}, un gran dios. No sólo dice eso, sino que se refiere a dos teólogos, Hesíodo y Parménides, quienes, a títulos diversos, han hablado de la genealogía de los dioses, lo que es precisamente algo importante. La *Teogonía* de Hesíodo, el *Poema* de Parménides, no vayamos a creernos obligados a remitirnos a ellos bajo el pretexto de que *se cita un verso en el discurso de Fedro*[16]. De todos modos señalo que hace dos o tres años, quizá cuatro, apareció un estudio muy importante sobre el *Poema* de Parménides, de un contemporáneo, Jean Beaufret. **Es de una lectura muy interesante. Dicho esto** Dejemos

[15] [porque Alcibíades se presenta ebrio, porque se profiere como estando esencialmente ebrio, y que, por eso, está como tal en la ebriedad]

[16] [se cita un verso en el *Fedro*] — Nota de **DTSE**: "El transcriptor podría dar aquí la indicación de que no se trata del diálogo de Platón titulado *Fedro*". — **JAM/2** corrige: [Fedro cita un verso de éste]

eso de lado, y tratemos de darnos cuenta de lo que hay en el discurso de Fedro.

Hay, pues, la referencia a los dioses. ¿Por qué a los dioses, en plural? **De todos modos, quiero simplemente indicar algo.** No sé qué sentido tiene eso para ustedes, los dioses, especialmente los dioses antiguos, pero se habla bastante de ellos en este diálogo, como para que sea bastante útil, incluso necesario, que yo responda a esta pregunta como si ustedes me la hubieran formulado. ¿Qué piensa usted, después de todo, de los dioses? ¿Dónde se sitúa eso por relación a lo simbólico, a lo imaginario y a lo real? No es una pregunta vana, de ningún modo. La cuestión de la que se va a tratar, hasta el fin, es la de saber si, sí o no, el amor es un dios, y al menos se habrá hecho el progreso de saber con certeza, al final, que no es un dios.

No voy a darles al respecto una lección sobre lo sagrado. Me bastará con destacar algunas fórmulas sobre ese asunto. Los dioses — en tanto que existen para nosotros en el registro que nos sirve para avanzar en nuestra experiencia, si es cierto que nuestras tres categorías son de algún uso para nosotros — los dioses, es muy cierto, pertenecen a lo real. Los dioses, es un modo de revelación de lo real.

Es por esta razón que todo progreso filosófico tiende, por su propia necesidad, a eliminarlos. Es también por eso que la revelación cristiana, como muy bien lo ha subrayado Hegel, se encuentra sobre la vía de su eliminación — ella está un poquitito más adelante, va un poquitito más profundamente, en el camino {que va} del politeísmo al ateísmo *...por relación a una cierta noción de la divinidad, del dios como *summum* de revelación, de *Numen*, como resplandor, aparición (esto es una cosa fundamental) reales. El cristianismo se encuentra indiscutiblemente en el camino que va a reducirlo, que en último término va a abolirlo, en tanto que el dios de esta misma revelación tiende a desplazarlo, como el dogma, hacia el Verbo, hacia el *logos* {λόγος}*[17]. Dicho de otro modo, se encuentra en un camino paralelo al que sigue el filósofo, en tanto que su fatalidad es negar los dioses.

[17] [Por relación a la noción del dios como *summum* de revelación, de *lumen*, como resplandor y aparición — esto es una cosa fundamental — reales, el mecanismo de la revelación cristiana se encuentra indiscutiblemente en el camino que va a reducirla, y, en último término, a abolirla. En efecto, tiende a desplazar el dios de

Estas revelaciones que el hombre encontraba hasta entonces en lo real — en lo real donde lo que se revela es además real — *no es lo real que lo desplaza*[18], él va a buscarlas en el *logos*, es decir en el nivel de una articulación significante.

Es lo que hace toda interrogación que, en el punto de partida de la marcha filosófica, tiende a articularse como ciencia, y Platón nos enseña, con razón o sin ella, en lo verdadero o no, que eso era lo que hacía Sócrates. Sócrates exigía que aquello con lo que tenemos esa relación inocente que se llama *doxa* {δόξα}[19], y que está — pero en fin, ¿por qué no? — algunas veces en lo verdadero, no nos contentemos con eso, sino que nos preguntemos por qué, que sólo nos satisfagamos con ese verdadero asegurado que él llama *episteme* {έπιστήμη}, ciencia, saber que da cuenta de sus razones. Es eso, nos dice Platón, lo que era la ocupación del φιλοσοφειν {*philosophein*} de Sócrates.

Ya les he hablado de lo que llamé la *Schwärmerei* de Platón. Es preciso creer, en efecto, que algo en esta empresa queda finalmente en el fracaso, para que el rigor, el talento desplegado en la demostración de un método tal, no hayan impedido que tantas cosas en Platón hayan servido, hayan sido de provecho, a continuación, para todas las mistagogias. Hablo en primer lugar de la gnosis y de todo lo que, en el propio cristianismo, siempre siguió siendo gnóstico. Esto no impide que es claro que lo que a él le complace, es la ciencia. ¿Cómo podríamos quererlo si no hubiera llevado ese camino desde el primer paso hasta el fin?

Como quiera que sea, entonces, para introducir el problema del amor, el discurso de Fedro se refiere a esta noción de que es un gran dios, casi el más antiguo de los dioses, nacido inmediatamente des-

---

esta revelación, como el dogma, hacia el Verbo, el *logos*.] — Nota de **DTSE**: "Numen: divinidad. La transcripción du Seuil, no habiendo sabido corregir «mecanismo» como «cristianismo», se ve obligada a fabricar un «mecanismo de la revelación cristiana»". — **JAM/2** corrige: [Por relación a la noción del dios como *summum* de revelación, de *Numen*,...]

[18] [por lo real que lo desplaza] — Nota de **DTSE**: "La versión du Seuil eligió seguir la estenotipia".

[19] Nota de **ELP**: "Doxa: opinión, creencia, conjetura".

pués del Caos, dice Hesíodo. Es también el primero en el que haya pensado la diosa misteriosa, la Diosa primordial del discurso parmenídeo.

No nos es posible, aquí — y esta empresa es por otra parte, quizá, imposible de llevar adelante — determinar todo lo que podían querer decir esos términos en el tiempo de Platón. Pero traten de todos modos de partir de la idea de que las primeras veces que se decían estas cosas, está totalmente excluido que eso haya tenido ese aire de pastoreo estupidizante que eso tiene por ejemplo en el siglo XVII, en el que, cuando se habla de Eros, cada uno juega a eso. En esa época, todo eso se inscribe en un contexto muy diferente, un contexto de cultura cortés, con ecos de *La Astrea*, y todo lo que se sigue de eso, a saber, palabras sin importancia. Aquí, las palabras tienen su plena importancia, la discusión es verdaderamente teológica.

Para hacerles comprender esta importancia, no encontré nada mejor que decirles — si verdaderamente quieren captarlo, agarren la segunda *Enéada* de Plotino, y vean cómo aquello de lo que se habla se sitúa poco más o menos al mismo nivel. También se trata ahí de Eros, incluso no se trata de otra cosa. Por poco que ustedes hayan leído un poquitito un texto teológico sobre la Trinidad, no podrán dejar de percibir que ese discurso de Plotino — estamos al final del siglo III — es simplemente — creo que habría que cambiar tres términos — un discurso sobre la Trinidad. Ese Zeus, esa Afrodita, ese Eros, es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esto, simplemente para permitirles que se imaginen de qué se trata cuando Fedro habla de Eros.

Para Fedro, hablar del amor, es en suma hablar de teología. Es muy importante darse cuenta de que ese discurso comienza por una introducción así, pues para mucha gente, todavía, y justamente en la tradición cristiana, hablar del amor, es hablar de teología.

Pero ese discurso no se limita a eso. Se prosigue con una ilustración de *sus*[20] palabras. El modo de ilustración del que se trata es también muy interesante.

[20] {*ses*} — [estas {*ces*}] — Nota de **DTSE**: “Las de Fedro”.

Se nos va a hablar de este amor divino, y precisamente de sus efectos.

3

Los efectos del amor son eminentes a su nivel, por la dignidad que revelan.

Volvemos a encontrar aquí un tema que, después, se desgastó un poquito en los desarrollos de la retórica, a saber que el amor es un lazo contra el cual todo esfuerzo humano vendría a quebrarse. Un ejército formado por amados y amantes — la ilustración clásica subyacente es la famosa legión tebana — sería un ejército invencible, en tanto que el amado para el amante, como el amante para el amado, son eminentemente susceptibles de representar la más alta autoridad moral, aquella ante la cual no se cede, aquella ante la cual uno no puede deshonrarse. Esta noción desemboca en lo más extremo, en el amor como principio del último sacrificio.

No carece de interés ver sacar aquí la imagen de Alcestis en la referencia euripideana, ilustrando una vez más lo que yo les aporté el año pasado como lo que delimita la zona de la tragedia, a saber, el entre-dos-muertes. Resumo. El rey Admeto es un hombre feliz, pero al que la muerte llega de pronto a hacer signo. Alcestis, encarnación del amor, es la única — única de toda la parentela, y no los ancianos padres del rey, por poco tiempo de vida que les quede por vivir según toda probabilidad, y no los amigos, y no los hijos — la única que se sustituye a él para satisfacer la demanda de la muerte.[21]

En un discurso donde se trata esencialmente del amor masculino, ahí hay algo que puede parecer notable, y que bien vale la pena que lo retengamos. Alcestis nos es propuesta allí, entonces, como ejemplo. Esto tiene el interés de dar su alcance a lo que va a seguir. Dos ejemplos, en efecto, suceden al de Alcestis, dos que, según los de-

[21] EURÍPIDES, *Alcestis*, por ejemplo en *Tragedias*, tomo I, Editorial Gredos, Biblioteca Básica Gredos, 6, Barcelona, 2000.

cires del orador, se adentraron también en el campo del entre-dos-muertes.

El primero, Orfeo, ha logrado descender a los infiernos para ir a buscar a su mujer Eurídice. Como ustedes saben, él volvió a subir con las manos vacías, por una falta que cometió, la de volver su cabeza antes del momento permitido. Este tema mítico es reproducido en muchas leyendas de otras civilizaciones, además de la griega; hay una leyenda japonesa, que es célebre.[22] El otro ejemplo es el de Aquiles.

Casi no podré, hoy, adelantar mucho más las cosas, salvo mostrarles lo que resulta de la aproximación de esos tres héroes. Es un primer paso, que ya los pondrá sobre la vía del problema.

Tomemos ante todo las observaciones de Fedro sobre Orfeo. Lo que aquí nos interesa, es el comentario de Fedro. No está en cuestión si él llega al fondo de las cosas, ni si está justificado, nosotros no podemos ir hasta allí. Lo que nos importa, es lo que dice. Y es justamente la extrañeza de lo que dice lo que debe retenernos.

Nos dice que a los dioses no les gustó para nada lo que hizo Orfeo, hijo de Eagro. La razón que da de esto, la encontramos en la interpretación que propone de lo que los dioses le hicieron a ese tipo, quien no lo era tanto, un blando **—** no se sabe por qué Fedro no lo quiere, ni tampoco Platón. Los dioses no le mostraron una verdadera mujer, sino una mujer fantasmal.[23] Lo que hace un eco suficiente al punto por el cual introduje recién mi discurso, en lo que concierne a la relación con el otro, a saber la diferencia que hay entre el objeto de nuestro amor en

---

[22] Se trataría de la leyenda japonesa "Izanami" **—** *cf*. Diana ESTRIN, *Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, 2002.

[23] *un fantôme de femme*, literalmente "un fantasma de mujer", y que traduzco como "una mujer fantasmal" para eludir el equívoco al que me llevaría la opción, ya tomada aunque haciéndome cargo de la discusión a la que se presta, de traducir *fantasme* por *fantasma*, y no por *fantasía*, como sería más correcto desde un punto de vista exclusivamente de traductor. **—** Como lo señala la nota de **ELP**, la palabra griega en discurso de Fedro es φάσμα {*phasma*}, cuya traducción al francés es *fantôme*.

tanto que lo recubren nuestros fantasmas,[24] y el ser del otro, en tanto que el amor se interroga para saber si lo puede alcanzar.

Es verdaderamente a ese ser del otro que, según dice Fedro, vemos aquí que Alcestis se sustituye en la muerte. Encontrarán en el texto ese término, del que no podrá decirse que fuí yo quien lo puso — ὑπεραποθανειν {*huperapothanein*}. La sustitución, la metáfora, de la que les hablaba recién, está aquí realizada en el sentido literal. Alcestis se pone auténticamente en el lugar de Admeto.[25] Este ὑπεραποθανειν, señor Ricoeur, quien tiene el texto bajo los ojos, puede encontrarlo exactamente en el 180*a*. Habiendo sido eliminado Orfeo de este concurso de méritos en el amor, esta expresión es enunciada para señalar la diferencia que hay entre Alcestis y Aquiles.

Aquiles, es otra cosa. Es aquél que elige επαποθανειν {*epapothanein*}. Es *el que me seguirá* {*celui qui me suivra*}.[26] El sigue en la muerte a Patroclo.

---

[24] *cf*. la nota anterior: aquí la palabra francesa es *fantasme*.

[25] La metáfora como sustitución, "aquí realizada en el sentido literal", se observa mejor en la versión francesa que al parecer maneja Lacan. Como nos informa una nota *ad hoc* de **ELP**, en 179*b* encontramos "monè huper tou autès andros apothanein", vertido al francés como "seule, elle se met à la place de son mari dans la mort" (literalmente: "sólo ella se pone en el lugar de su marido para morir"), que la versión castellana de M. Martínez Hernández (Biblioteca Clásica Gredos) vierte como "fue la única que estuvo decidida a morir por su marido" (la excelente, y anterior, de Luis Gil para la Editorial Labor, opta por "dispuesta" en lugar de "decidida", sin otra variante). La nota citada de **ELP** señala que "su marido", es decir "tou autès andros" se encuentra situado entre el prefijo *huper* y el verbo *apothanein*. Señala también que en 180*a* (ahora la referencia es Aquiles-Patroclo y ya no Alcestis-Admeto), en la expresión "morir por", puede entenderse ese "por" como en la fórmula de Jean Tardieu "una palabra por otra" citada muy precisamente por Lacan para introducir la metáfora.

[26] La versión **ST** propone "el que me seguirás {*celui qui me suivras*}"; como esto no está confirmado por **DTSE**, dejo la versión **JAM**, y será el lector el que decida en esta cuestión que no es menor. — Nota de **ST**: "*Cf*. el comentario que hace Lacan de «tú eres el que me seguirás» {*«tu es celui qui me suivras»*}, seminario del 13 de junio de 1956 {Seminario 3, *Las psicosis*}; *epapothanein* es *morir inmediatamente después*, donde el prefijo *epi* marca la sucesión, la acumulación".

Lo que quiere decir, para un antiguo, esta interpretación del gesto de Aquiles, merecería para comprenderlo muchos comentarios. Es mucho menos claro que para Alcestis. Estamos forzados a recurrir a los textos homéricos, de donde resulta que, en suma, Aquiles habría tenido la elección. Se trata de matar a Héctor, únicamente para vengar la muerte de Patroclo. Si tú no matas a Héctor, le dice su madre Tetis, volverás tranquilamente a tu casa, y tendrás una vejez feliz y apacible. Si lo matas, tu suerte está sellada, te espera la muerte. Aquiles dudó tan poco al respecto, que tenemos otro pasaje, donde él se hace a sí mismo esta reflexión, en un aparte — Podría quedarme tranquilo. Y luego, eso es impensable, él dice por qué razones. Esta elección es por sí sola considerada como tan decisiva como el sacrificio de Alcestis. La elección de la *Moira*, del destino, tiene el mismo valor que la sustitución de ser a ser.

Verdaderamente no hay necesidad de añadir a esto, como lo hace en una nota, no sé por qué, el señor Mario Meunier, sin embargo buen erudito, que a continuación, Aquiles se mata sobre la tumba de Patroclo. Estos días me he ocupado mucho de la muerte de Aquiles, **porque eso**[27] me molestaba, y no encuentro en ninguna parte una referencia que permita articular una cosa parecida en la leyenda de Aquiles. Por otra parte, ví muchos modos de muerte, de parte de Aquiles, entre ellos algunos que le dan curiosas actividades desde el punto de vista del patriotismo griego, puesto que se supone que ha traicionado la causa griega por el amor de Polixena, que es una troyana — lo que quitaría un poquito de su alcance al discurso de Fedro.

Para atenernos a este discurso, lo importante es que Fedro se entrega a unas consideraciones ampliamente desarrolladas que conciernen a la función recíproca de Patroclo y de Aquiles en su lazo erótico. El nos desengaña sobre el siguiente punto — no se imaginen ustedes que Patroclo, como se lo creía generalmente, fuese el amado. Se deduce, nos dice Fedro, de un examen atento de las características de los personajes, que éste no podía ser sino Aquiles, mucho más joven, e imberbe.[28] Lo escribo porque esta historia vuelve sin cesar, la de saber

[27] [que]

en qué momento hay que amarlos, si eso es antes de la barba o después de la barba. Sólo se habla de eso. Esta historia de barba, la volvemos a encontrar en todas partes. Podemos agradecer a los romanos que nos hayan desembarazado de esa historia. Debe tener su razón. En fin, Aquiles no tenía barba. Entonces, él es el amado. Patroclo tenía unos diez años más. Por un examen de los textos, él es el amante.

No es eso lo que nos interesa, sino ese primer asomo donde aparece algo que tiene una relación con lo que les he dado como el punto de vista a partir del cual vamos a avanzar. En efecto, lo que los dioses encuentran sublime, más maravilloso que todo, es cuando el amado se comporta como se esperaría que se comportara el amante. En relación a este punto, el ejemplo de Alcestis se opone estrictamente al ejemplo de Aquiles.

¿Qué quiere decir esto? Esto, es el texto. No se ve por qué Fedro haría toda esta historia, que dura dos páginas, si esto no tuviera su importancia. Ustedes piensan que yo exploro el Mapa de lo Tierno, pero no soy yo, es Platón. Y está muy bien articulado. Precisamente, hay que deducir de ello lo que se impone. Puesto que Fedro opone expresamente Aquiles a Alcestis, y hace inclinar la balanza del valor a dar al amor, por parte de los dioses, en el sentido de Aquiles, eso quiere decir entonces que Alcestis estaba, ella, **en la posición del *erastés*. Alcestis, la mujer, estaba** en la posición del *erastés*, del amante. Es en tanto que Aquiles estaba en la posición del amado que su sacrificio es mucho más admirable.

En otros términos, todo el discurso teológico del hipocondríaco Fedro concluye en puntualizar que ahí está aquello hacia lo cual desemboca lo que hace un momento llamé la significación del amor. Su aparición más sensacional, más notable, sancionada, coronada por los dioses, quienes otorgan a Aquiles un lugar muy especial en el dominio de los Bienaventurados — como todos saben, es una isla que todavía existe en las bocas del Danubio, donde ahora se pergeñó un asilo o algo así para los delincuentes — se sostiene muy precisamente en esto, que aquí un amado se comporta como un amante.

[28] Nota de **ST**: “Imberbe, ageneios”. — La pertinencia de esta nota radicaría en lo que Lacan dice a continuación: “Lo escribo...”: ¿Lacan habría escrito la palabra griega en el pizarrón, como una manera de subrayar la importancia de la cuestión?

Hoy no podré avanzar más en mi discurso, pero quiero terminar sobre algo sugestivo, que quizá nos permitirá introducir ahí alguna cuestión práctica. Es esto — en la pareja erótica, es en suma del lado del amante que se encuentra, si podemos decir, en la posición natural, la actividad.

Esta observación estará para nosotros llena de consecuencias si, al considerar la pareja Alcestis-Admeto, quieren ustedes entrever esto, que está puesto a vuestro alcance particularmente por lo que descubrimos en el análisis de lo que la mujer puede experimentar de su propia falta. ¿Por qué no concebir, a un cierto nivel al menos, que en la pareja, aquí heterosexual, es del lado de la mujer que está a la vez la falta, como decimos, pero también, y por eso, la actividad?

En todo caso, Fedro no duda al respecto. ¿Y del otro lado? ¿Del lado del amado, del *erómenos*? — o, pónganlo en neutro, del *erómenon* {ερομένον}, puesto que igualmente, lo que se *eromena*, lo que se erra,[29] lo que se ama en toda esta historia del *Banquete*, ¿es qué? Es algo que se dice muy frecuentemente, en género neutro, τα παιδικά {*ta paidika*}. Es el objeto. Lo que eso designa, a saber una función neutra, está asociado a la función de lo que es amado. Es de ese lado que está el término fuerte.

Lo verán a continuación, cuando tengamos que articular por qué es más complejo el problema en el piso superior, cuando se trata del amor heterosexual. A ese nivel, se ve claramente que la disociación del activo y del fuerte nos servirá. Pero era importante puntualizarlo en el momento en que eso se encuentra tan manifiestamente ilustrado por el ejemplo de Aquiles y Patroclo. Es un espejismo creer que el fuerte se confunde con el activo, que Aquiles, porque es manifiestamente más fuerte que Patroclo, no sería el amado. Eso es lo que está denunciado aquí, en esta esquina del texto, y es la enseñanza que ahí tenemos que retener al pasar.

---

[29] {*car aussi bien ce qu'on* éromène*, ce qu'on erre*} — En su lugar, **ST** transcribe: "pues también que se eromene, lo que se ere {*car aussi bien qu'on erômene, ce qu'on ere*}". — La alternativa *ere / erre*, según se incline del lado el *eros* griego o del *errer* francés incidirá en la alternativa *éromène / erômene* destacando el *eros* {amor} griego o el *mener* {llevar, conducir} francés. — **DTSE** ni siquiera observa la discrepancia, o la desestima.

Llegado a este punto de su discurso, Fedro pasa la mano a Pausanias, el cual ha pasado durante siglos por ser quien expresa la opinión de Platón sobre el amor de los muchachos.

He reservado algunos cuidados totalmente especiales a Pausanias. Este es un personaje muy curioso, que está lejos de merecer la estima en que se lo ha tenido, la de haber merecido en este caso el *imprimatur* de Platón. A mi entender, es un personaje completamente episódico, que sin embargo es importante bajo un cierto ángulo — en tanto que el mejor comentario para poner al margen de su discurso, es esa verdad evangélica de que el reino de los cielos está prohibido a los ricos.

La próxima vez espero mostrarles por qué.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

4

LA PSICOLOGÍA DEL RICO[1]
Sesión del 7 de Diciembre de 1960

Pausanias

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Mito de la muda del amado.
Reglas del amor platónico.
El amor calvinista.
Kojève y el hipo de Aristófanes.

έπιτυμιαν διπλασιασθεισαν ερωτα ειναι,
ερωτα δε διπλασιασθευτα μανιαν γιγνεσται[2]

Hoy voy a tratar de avanzar en el análisis del *Banquete*, puesto que es el camino que he escogido para introducirlos este año en el problema de la transferencia.

La vez pasada hemos llegado hasta el final del primer discurso, el de Fedro. Saben los discursos que van a sucederse, el de Pausanias, el de Erixímaco, el de Aristófanes, el de Agatón, quien es el anfitrión de ese banquete cuyo testigo es Aristodemo. De un extremo al otro, es Apolodoro quien habla, repitiendo lo que ha recogido de Aristodemo. Después de Agatón viene Sócrates, de quien verán el singular camino que toma para expresarse sobre lo que él sabe que es el amor. Ustedes saben igualmente que el último episodio es la entrada de Alcibíades, asombrosa confesión pública en su casi indecencia, que ha permanecido como un enigma para todos los comentadores. Hay también algo, después, llegaremos a eso.

[2] Nota de **DTSE**: "Esta cita no figura en la estenotipia pero probablemente ha estado escrita en el pizarrón al comienzo de la sesión, sin traducción ni referencia. Esta frase es atribuída a Pródico, y proponemos como traducción: «un deseo redoblado es el amor, pero el amor redoblado se vuelve loca pasión» (*cf*. Dover, *Homosexualité grecque*, p. 61)". **—** Texto griego y nota *ad hoc* difieren en **ST** y **ELP**.

Quisiera evitar hacerles recorrer este camino paso a paso, discurso por discurso, que al fin de cuentas terminen extraviados o fatigados, y que pierdan el objetivo, el sentido del punto a donde vamos. Y es por esto que, la vez pasada, yo había introducido mi discurso por medio de esas palabras sobre el objeto, sobre ese ser del objeto, que siempre podemos decirnos, con más o menos razones, pero siempre con alguna razón, haber fallado {*manqué*} — esto es, por haberle hecho falta {*défaut*}.

Este ser del otro que convenía que buscáramos alcanzar mientras era tiempo, voy a volver a él, precisando de qué se trata por relación a los dos términos de referencia de lo que llamamos, dado el caso, la intersubjetividad.

1

Cuando se invoca la intersubjetividad, se pone el acento sobre lo siguiente, que *ese otro, debemos reconocer en él un sujeto como nosotros y que sería en ese yo {*je*}, en esa dirección que está lo esencial de ese advenimiento al ser del otro*[3].

Pero hay también otra dirección, que yo indico cuando trato de articular la función del deseo en la aprehensión del otro, tal como se produce en la pareja *erastés-erómenos*, la cual ha organizado toda la meditación sobre el amor, desde Platón hasta la meditación cristiana.

El ser del otro en el deseo, pienso que ya lo he indicado suficientemente, no es un sujeto. El *erómenos* es *erómenon* {ερώμενον}[4], en género neutro, y también τα παιδικά {*ta paidika*}, en el neutro plural — las cosas del niño amado, podemos traducir. El otro en tanto

[3] [ese otro, debemos reconocer en él un sujeto como nosotros. Y sería en esa dirección, que residiría lo esencial del advenimiento al ser del otro]

[4] Nota de **ST**: "*Erómenon:* participio pasado en género neutro del verbo *erao:* amar".

que es apuntado en el deseo, es apuntado, he dicho, como objeto amado.

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué podemos decir que hemos fallado {*manqué*} en aquél que ya está demasiado lejos para que volvamos sobre nuestro fallo {*défaillance*}? Es precisamente su cualidad de objeto. Lo que inicia el movimiento del que se trata en el acceso al otro que nos da el amor, es ese deseo por el objeto amado, que yo compararía, si quisiera figurárselos, 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.

Escuchen bien lo que voy a decir a continuación. Con esta imagen, que no irá más lejos, esbozo ante ustedes lo que se llama un mito. Van a verlo bien en el carácter milagroso de lo que sigue. La vez pasada les dije de los dioses, de donde se parte en *El Banquete* — μέγας θεός {*megas theos*}, es un gran dios el **Amor**[5], dice ante todo Fedro — que es una manifestación de lo real. Ahora bien, todo pasaje de esta manifestación a un orden simbólico nos aleja de la revelación de lo real.

Fedro nos dice que el Amor, que es el primero de los dioses que ha imaginado la Diosa {de}[6] Parménides (en el cual no puedo aquí detenerme) y que Jean Beaufret identifica[7] en su libro, más justamente, creo, que a cualquier otra función, a la verdad, la verdad en

---

[5] [amor] — Nota de **ST**: "Mayúscula, en tanto que traducción del *Eros* en el discurso de Fedro".

[6] Aquí corrijo yo a **DTSE**, que transcribe: "du Parménide", pues se trata de Parménides el filósofo autor del *Poema*, y no "el Parménides", que llevaría a pensar en el diálogo homónimo de Platón. En este punto al menos, la transcripción o interpolación de **JAM** es más precisa para nosotros —cada tanto, es cierto, Lacan suele preceder algún nombre propio por un artículo determinante—.

[7] [Fedro nos dice que el amor es el primero de los dioses que haya imaginado la Diosa del *Poema* de Parménides, que Jean Beaufret en su libro identifica] — Nota de **DTSE**: "La construcción de la frase de Seuil da a leer que es la Diosa la que estaría identificada a la verdad. Ahora bien, es el Amor el que está en ese lugar, escrito con una mayúscula en tanto que traducción del Eros del discurso de Fedro". — En cuanto al libro de Jean Beaufret, se titula *Le Poème de Parménide*, y fue reeditado por P.U.F., en 1984.

su estructura radical — al respecto, remítanse a la manera en que he hablado de ella en *La cosa freudiana*.[8] La primera imaginación, invención, de la verdad, es el amor. Y también nos es presentado aquí como no teniendo padre ni madre. No hay genealogía del **Amor**[9]. Y sin embargo, ya en Hesíodo, en las formas más míticas de la presentación de los dioses, se ordena una genealogía, un sistema de parentesco, una teogonía, un simbolismo.[10]

El dios cristiano, quien está a medio camino, como se los he dicho, entre la teogonía y el ateísmo, bajo el ángulo de su organización interna, ese dios trino, uno y tres, ¿qué es? — sino la articulación radical del parentesco como tal, en lo que éste tiene de más irreductiblemente, misteriosamente, simbólico. La relación más oculta, y como dice Freud, menos natural, la más puramente simbólica, es la relación del padre con el hijo. Y el tercer término permanece ahí presente, bajo el nombre del amor.

Es de ahí que hemos partido, del amor como dios, es decir como realidad que se manifiesta y se revela en lo real. Como tal, no podemos hablar de él más que míticamente. Esto es también lo que me autoriza a fijar ante ustedes *la orientación de lo que está en juego cuando trato de dirigirlos hacia la fórmula metáfora-sustitución, del *erastés* al *erómenos**[11]. Es esta metáfora la que engendra la significación del amor.

---

[8] Jacques LACAN, «La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis», en los *Escritos 1*.

[9] *cf.* nota 5.

[10] *cf.* HESIODO, *Teogonía – Los trabajos y los días – El escudo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968.

[11] [Esto es también lo que me autoriza a fijar ante ustedes la orientación de lo que está en juego, dirigiéndolos hacia la fórmula, la metáfora, la sustitución, del *erastés* al *erómenos*] — Nota de **DTSE**: "La puntuación de esta frase en la versión Seuil da a leer una fórmula así escrita: del *erastés* al *erómenos*, pero hay que tomar el texto al revés, puesto que Lacan subraya que Aquiles ha pasado de *erómenos* a *erastés*. El guión que junta metáfora-sustitución en la fórmula que Lacan propone hace eco a lo que fue una preocupación para él en ese mismo año 1960: el 23 de abril, en efecto, en el marco de la Sociedad de Filosofía, Lacan dió una larga respuesta a Chaim Perelman, oponiendo a la función de la metáfora por ana-

Para materializar esto ante ustedes, tengo el derecho de completar mi imagen, y de hacer con ella verdaderamente un mito.

Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el tronco que arde de pronto, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, del llamear del tronco. Pero cuando, en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido hacia el objeto suficientemente lejos, si del fruto, de la flor, del tronco, sale una mano que se tiende al encuentro de la mano que es la vuestra, y que en ese momento es vuestra mano la que se fija en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que llamea — entonces, lo que ahí se produce, es el amor.

Aunque conviene no detenerse en eso, y decir que es el amor enfrente, quiero decir que es el vuestro, cuando son ustedes quienes eran primero el *erómenos*, el objeto amado, y que súbitamente se vuelven el *erastés*, el que desea.

Vean lo que entiendo acentuar por medio de este mito. Todo mito se relaciona con lo inexplicable de lo real, y siempre es inexplicable que lo que sea responda al deseo.

La estructura que está en juego no es de simetría y de retorno. Tampoco esta simetría es tal, pues en tanto que la mano se tiende, es hacia un objeto. La mano que aparece del otro lado es el milagro. Pero no estamos ahí para organizar los milagros. Estamos ahí para todo lo contrario — para saber. Y lo que se trata de acentuar no es lo que pasa de ahí a más allá, es lo que pasa ahí, es decir, la sustitución del *erastés* al *erómenos* o al *erómenon*.

Algunos creyeron en alguna fluctuación en lo que la vez pasada había articulado de la sustitución metafórica del *erastés* al *erómenos*, y quisieron ver en ello alguna contradicción en el ejemplo supremo al cual los dioses dan la corona, ante el cual los propios dioses se asom-

---

logía (*cf*. Perelman et Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Université de Bruxelles, 5^{e} ed., 1988) la de la metáfora por sustitución... de un significante a otro en la cadena. Esta intervención dará el texto «La metáfora del sujeto», publicado en los *Escritos 2*".

bran, αγασθέντες {*agasthentes*}.[12] A saber que Aquiles, el amado, επαποθανειν {*epapothanein*}, muere, digamos — para permanecer en lo impreciso, pues veremos lo que quiere decir eso — por Patroclo, en lo cual es superior a Alcestis, quien se ha ofrecido a la muerte en el lugar de su marido, a quien ella ama. El término empleado por Fedro a propósito de ésta, ύπεραποθανειν {*hiperapothanein*}, se opone a επαποθανειν {*epapothanein*}. Ella muere en el lugar, ύπερ {*hiper*}, de su marido. Aquiles, es otra cosa, pues Patroclo ya está muerto.

Alcestis intercambia su lugar con su marido requerido por la muerte, ella franquea ese espacio de recién, que está entre aquél que está ahí y el otro, ella opera algo que está bien hecho para arrancar a los dioses un testimonio rendido ante ese extremo, que le valdrá recibir ese premio singular de volver entre los seres humanos de más allá de los muertos.

Pero hay algo que todavía es más fuerte, es precisamente lo que articula Fedro. *Es más fuerte que Aquiles haya aceptado su destino trágico, su destino fatal: la muerte cierta que le está prometida en lugar del retorno a su país con su padre, al seno de sus campos, si persigue la venganza de Patroclo*[13]. Ahora bien, Patroclo no era su amado. Es él quien era el amado. Con razón o sin ella, poco nos importa, Fedro articula que Aquiles, de la pareja, era el amado, y que no podía tener sino esta posición. Por su acto, que es en suma el de aceptar su destino tal como está escrito, él se pone, no en el lugar, sino a continuación de Patroclo, hace del destino de Patroclo la deuda a la cual él tiene que responder, a la cual tiene que hacer frente, y esto es lo que impone, a los ojos de los dioses, la admiración más necesaria y más grande, pues el nivel alcanzado en el orden de la manifestación del amor, nos dice Fedro, es más elevado. *Como tal, Aquiles es más honrado por los dioses, en tanto que son ellos quienes han juzgado acerca de algo con lo cual su relación, digámoslo al pasar, no es más que una relación de

---

[12] Nota de **ST**: "*Agasthentes* es el término empleado para el acto de Alcestis, 179 *d;* para Aquiles es *hyper agasthentes*, 180*a*: *ellos lo admiran todavía más*".

[13] [Es más fuerte que en lugar de retornar a su país, con su padre, al seno de sus campos, Aquiles haya aceptado su destino trágico, su destino fatal, la muerte cierta que le está prometida, si perseguía la venganza de Patroclo] — Nota de **DTSE**: "La desconstrucción de la frase de Lacan conduce a la versión Seuil a una falta en el tiempo del verbo perseguir".

admiración, quiero decir de asombro — ellos están superados por el espectáculo del valor de lo que les aportan los humanos en la manifestación del amor. Hasta cierto punto, los dioses, impasibles, inmortales, no están hechos para comprender lo que pasa a nivel de los mortales. Miden como desde el exterior algo que es como una distancia, un milagro...*[14]

Hay pues en el texto de Fedro, en el επαποθανειν {*epapothanein*} opuesto al ύπεραποθανειν {*hiperapothanein*}, un acento puesto sobre el hecho de que Aquiles, *erómenos*, se transforma en *erastés*. El texto lo dice y lo afirma — es en tanto que *erastés* que Alcestis se sacrifica por su marido, y ésta es una manifestación del amor menos radical, total, resplandeciente, que el cambio de papel que se produce a nivel de Aquiles, cuando de *erómenos* se transforma en *erastés*.

No se trata, entonces, en este *erastés* sobre *erómenos*, de una relación cuya imagen humorística estaría dada por el amante arriba del amado, *el padre sobre la madre* como dice en alguna parte Jacques Prévert.[15] Y esto es sin duda lo que ha inspirado a Mario Meunier ese

---

[14] [Aquiles es más honrado por los dioses, en tanto que son ellos quienes han juzgado acerca de su acto. Su relación es ahí de admiración, propiamente hablando, quiero decir también de asombro — están superados por el espectáculo del valor de lo que les aportan los humanos en la manifestación del amor. Hasta cierto punto, los dioses, impasibles, inmortales, no están hechos para comprender lo que pasa a nivel de los mortales. Miden ahí como una distancia, ven lo que pasa en la manifestación del amor como un milagro.] — Nota de **DTSE**: "A primera vista, la sustitución de «acto» por «algo» podría sostenerse, en consideración a la línea 32 de la página precedente {de la página 68 de **JAM/1**, línea 34 de la página 70 de **JAM/2**, *cf*., esta traducción, *supra*, la frase que comienza: "Por su acto..."}. Sin embargo, se comprueba que es otra cosa la que Lacan precisa ahora: el «algo» que supera a los dioses no es que Aquiles se mate sobre la tumba de Patroclo (*cf*. línea 20 {de la página 69 de **JAM/1**, línea 23 de la página 71 de **JAM/2**, *cf*. más adelante}), el «algo», que es un milagro, «es que Aquiles se transforme, él, el amado, en amante» (*cf*. línea 23 {de la página 69 de **JAM/1**, línea 27 de **JAM/2**, *cf*. más adelante})".

[15] Diana ESTRIN, en su libro *Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, noviembre 2002, pp. 155-156, estima, lo que parece muy verosímil, que en este párrafo Lacan está aludiendo al poema de Jacques Prévert «La pêche à la baleine» («La pesca de la ballena»), del que cita estos versos: "Alors dans sa baleinière le père tout seul s'en est allé / Sur la mer démontée... / Voilà le père sur la mer, / Voilà le fils à la maison, / Voilá la baleine en colère...", que yo traduzco: "Enton-

extraño error del que les hablaba, que le hace decir que Aquiles se mata sobre la tumba de Patroclo. No podemos decir que Aquiles, en tanto que *erómenos*, viene a sustituirse a Patroclo, puesto que Patroclo ya está más allá de todo alcance, intocable. El acontecimiento, hablando con propiedad, milagroso en sí mismo, es que Aquiles se transforme, él, el amado, en amante.

Es por ahí que se introduce, en la dialéctica del *Banquete*, el fenómeno del amor. **Inmediatamente después entramos en el discurso de Pausanias.**

2

No podemos tomar en su detalle, línea por línea, el discurso de Pausanias, a causa del tiempo. Debemos escandirlo.

Este discurso, y ustedes han leído bastante generalmente *El Banquete* para que yo lo diga, se introduce por medio de una distinción entre dos órdenes del amor. El amor, dice Pausanias, no es único. Se trata de saber a cuál debemos alabar. Ahí hay un matiz entre el *encomion* y el *epainos*, del que, no sé por qué, la vez pasada hice el *epainesis*. La alabanza, *epainos*, del amor debe entonces partir de lo siguiente, que el amor no es único. La distinción se hace por su origen. No hay, dice, Afrodita sin Amor, ahora bien, hay dos Afroditas.

Una no participa en nada de la mujer, no tiene madre, nació de la proyección sobre la tierra de la lluvia engendrada por la castración

ces, en su ballenera, el padre se ha ido solito / sobre la mar embravecida... / Vean al padre sobre la mar, / Vean al hijo en su casa, / Vean a la ballena encolerizada...” — *cf*. Jacques PRÉVERT, «La pêche à la baleine», en *Paroles*, Éditions Gallimard, 1949. De ser correcta la conjetura de Diana Estrin, lo que vuelvo a decir que me parece muy verosímil, no sobra llamar la atención sobre el hecho de que cuando Lacan evoca esos versos la homofonía le juega una mala (¡o muy buena!) pasada: *le père sur la mer* (Prévert) – *le père sur la mère* (Lacan). El texto de Lacan está confirmado por todas las versiones consultadas, y además es absolutamente pertinente en el contexto de lo que está desarrollando sobre la metáfora como sustitución.

primordial de Urano por Cronos. Es de ahí que nace la Afrodita Urania, la que no debe nada a la duplicidad de los sexos.

La otra Afrodita nació poco después, de la unión de Zeus con Dione. Les recuerdo que toda la historia del advenimiento de aquél que gobierna el mundo presente, Zeus, está vinculada — los remito a Hesíodo — a sus relaciones con los Titanes, quienes son sus enemigos, y Dione es una Titanesa. No insisto. La Afrodita nacida del hombre y de la mujer es llamada Pandemo. El acento depreciativo, de desprecio, está expresamente formulado en el discurso de Pausanias — es la Venus popular, enteramente del pueblo, la Venus de los que mezclan todos los amores, que los buscan en niveles inferiores, que no hacen del amor ese elemento de dominación elevada que aporta la Afrodita Urania.

Ahí está el tema alrededor del cual se desarrolla el discurso de Pausanias. Al encuentro del discurso de Fedro, que es un discurso de, en el sentido propio, **mitólogo**[16], un discurso sobre un mito, el de Pausanias es un discurso de sociólogo, o más bien, pues eso sería exagerado, de observador de las sociedades. En apariencia, todo se funda sobre la diversidad de las posiciones en el mundo griego respecto del amor superior, el que sucede entre aquéllos que son a la vez los más fuertes y los más vigorosos, y también que tienen más espíritu, que son αγαθοί {*agathoi*},[17] que saben pensar, es decir entre gente puesta al mismo nivel por sus capacidades — los hombres.

El uso, nos dice Pausanias, diverge enormemente entre lo que sucede en Jonia o entre los persas, donde este amor, él nos lo testimonia, estaría reprobado, y lo que sucede en Elida o entre los lacedemonios, donde este amor está más que aprobado, puesto que parece muy mal que el amado rehuse sus favores a su amante, él debe χαρίζεσθαι {*charizesthai*}.[18] Lo que sucede entre los atenienses le parece el modo

[16] [mitómano]

[17] Nota de **ST**: "*Agathoi: la gente de bien*; ahora bien, Agatón, amado de Pausanias, lleva el nombre del Bien mismo".

[18] Nota de **ST**: "*Charizesthai: acordar sus favores*".

de aprehensión superior del rito, si podemos decir, de la puesta en forma social de las relaciones del amor.

Si Pausanias aprueba a los atenienses por imponerle obstáculos, formas, interdicciones — es por lo menos así, bajo una forma más o menos idealizada, que nos lo presenta — es porque esas prácticas responden a cierto fin. Es con el propósito de que este amor se manifieste, se compruebe, se establezca, en una cierta duración, y mucho más, en una duración comparable, dice formalmente, a la unión conyugal. *Es con el propósito, también, de que la elección que suceda a la competición del amor (αγωνοθετων {*agonotheton*} dice en alguna parte hablando de este amor) presida la lucha, la competencia entre los postulantes, poniendo a prueba a aquéllos que se presentan en posición de amante*[19].

Durante toda una página, la ambigüedad está singularmente sostenida. ¿Dónde se sitúa la virtud, la función de aquél que elige? Pues también, el que es amado, aunque Pausanias lo quiera un poquitito más que un niño, ya capaz de algún discernimiento, es de todos modos aquél de los dos que sabe menos, el menos capaz de juzgar la virtud de lo que se puede llamar la relación provechosa entre los dos. Eso es lo que es dejado a una prueba ambigua entre los dos. Esta virtud está también en el amante, a saber en el modo según el cual se dirige su elección, según lo que va a buscar en el amado. Lo que va a buscar en el amado, es algo para darle. Ambos van a encontrarse en ese punto que él llama en alguna parte el punto de encuentro del discurso, donde va a tener lugar la conjunción, la coincidencia. ¿De qué se trata?

Se trata de un intercambio. El primero, como traduce Robin en el texto de la colección Budé, se muestra capaz de una contribución

[19] [Hay una competición del amor — αγωνοθετων {*agonotheton*}, el amor preside la lucha, la competencia entre los postulantes, poniendo a prueba a aquéllos que se presentan en posición de amante, y se trata de que la elección que suceda a esta competición sea la mejor.] — Nota de **DTSE**: "El desplazamiento de «la elección que suceda» efectuada por Seuil, apela al añadido de la expresión «la mejor» para calificar a esa elección, como si hiciera falta llegar a hacer sostener el discurso de Pausanias. Esto es anular la ambigüedad de ese discurso, no obstante subrayada por Lacan inmediatamente después, y perder de vista lo que él va a desarrollar un poco más adelante: a saber, que ese discurso se ha convertido en irrisión para Platón mismo, a través del episodio del hipo de Aristófanes".

cuyo objeto es la inteligencia, la φρόνησις {*fronesis*}, y el conjunto del campo de mérito, la αρετή {*areté*}. El segundo tiene necesidad de ganar en el sentido de la educación y, generalmente, del saber, la παιδεία {*paideia*} y la σοφία {*sofía*}. Ellos van a encontrarse aquí y, según su decir, van a constituir la pareja de una asociación del nivel más elevado. Es sobre el plano de la κτάομαι {*ktaomai*},[20] de una adquisición, de un provecho, de un adquirir, de una posesión, que se producirá el encuentro de esa pareja, la que va a articular para siempre ese amor que se dice superior, ese amor que, incluso cuando hayamos cambiado sus *partenaires*, se llamará, en el transcurso de los siglos, el amor platónico.

Me parece muy difícil, leyendo este discurso, no sentir de qué registro participa esta psicología. Todo el discurso se elabora en función de una cotización de los valores, de una búsqueda de los valores cotizados. Se trata verdaderamente de colocar sus fondos de inversión *psíquica*[21]. Si Pausanias demanda en alguna parte que unas reglas severas — avancemos un poco más en el discurso — se impongan al desarrollo del amor, de la corte al amado, esas reglas encuentran su justificación en el hecho de que conviene que demasiados cuidados, πολλη σπουδη {*pollé spoudé*} — se trata precisamente de esa inversión de la que yo hablaba — no sean gastados, despilfarrados por unos pequeños jovenzuelos que no valen la pena.

También, es por esta razón que se nos pide que esperemos a que ellos estén más formados, que se sepa con qué hay que vérselas. Más adelante todavía, Pausanias dirá que los que introducen el desorden en ese orden de la postulación, del mérito, son los salvajes, los bárbaros. A este respecto, el acceso a los amados debería estar preservado, dice, por el mismo tipo de interdicciones, de leyes, por medio de las cuales nos esforzamos en impedir el acceso a las mujeres libres, en tanto que por medio de ellas se unen dos familias de amos, y en tanto que ellas representan en sí mismas todo lo que ustedes quieran de un nombre, de un valor, de una firma, de una dote, como decimos hoy. En virtud

---

[20] Nota de **ST**: "*Ktaomai: adquirir, ganar, poseer*; infinitivo: *kthastai*. Dos sustantivos se forman a partir de este verbo: *ktema, bien, propiedad*; *ktesis, adquisición, posesión*".

[21] [psíquicos]

de esto, ellas están protegidas por el orden. Es una protección comparable la que debe prohibir, a los que no son dignos de ello, el acceso a los objetos deseados.

Más avanzan ustedes en este texto, más ven afirmado lo que les he indicado en mi discurso de la vez pasada, a saber, la psicología del rico.

El rico existía antes que el burgués. Incluso en una economía agrícola, más primitiva todavía, el rico existe. Existe y se manifiesta desde el origen de los tiempos, aunque más no sea por lo siguiente, cuyo carácter primordial hemos visto en las periódicas manifestaciones a manera de fiestas, a saber, el gasto de lujo. Es el primer deber del rico en las sociedades primitivas.

Es bastante curioso que, a medida que las sociedades evolucionan, ese deber parece pasar a un plano, si no segundo, al menos clandestino. Pero la psicología del rico reposa enteramente en esto, que lo que está en juego en su relación con el otro, es el valor. Se trata de lo que puede evaluarse según modos abiertos de comparación y de escala, de lo que se compara en una competición abierta, que es, hablando propiamente, la de la posesión de los bienes.

Lo que está en juego, es la posesión del amado, porque es un buen capital — el término está allí, χρηστός {*chrestos*}, y que no será suficiente una vida para hacerlo valer. También, algunos años después de este banquete, lo sabemos por las comedias de Aristófanes, Pausanias se irá un poco más lejos con Agatón, quien aquí es precisamente, a la vista y conocimiento de todos, el bienamado, aunque hace ya un cierto tiempo que él tiene lo que he llamado la barba en el mentón, término que tiene aquí toda su importancia.

Agatón tiene treinta años, y acaba de ganar el premio en el concurso de tragedia. Pausanias desaparecerá algunos años más tarde, con él, en lo que Aristófanes llama el dominio de los Bienaventurados, a saber, un sitio apartado, no solamente en la campaña, sino en un país alejado.[22] Este no es Tahití, sino Macedonia, donde permanecerá tanto

[22] ARISTÓFANES, *Tesmoforias*, en *Las once comedias*, Editorial Porrúa, México, 1978.

como se le asegure seguridad. El ideal de Pausanias en materia de amor, es la capitalización puesta al abrigo, la colocación en un cofre de lo que le pertenece por derecho como siendo lo que él ha sabido discernir, y que es capaz de valorizar.

No digo que no haya secuelas de este personaje tal como lo entrevemos por el discurso platónico, en ese otro tipo que les designaré rápidamente, porque está en el extremo de esta cadena.

Se trata de alguien que he encontrado, no en análisis — no les hablaría de él — que he encontrado el tiempo suficiente para que me abriera lo que le servía de corazón. Este personaje había conocido verdaderamente, y conocido como para tener un vivo sentimiento de los límites que impone, en amor precisamente, lo que constituye la posición del rico. Era un hombre excesivamente rico, tenía, no es una metáfora, cajas fuertes llenas de diamantes — porque nunca se sabe lo que puede suceder. Eso era inmediatamente después de la guerra, y todo el planeta podía arder.

Era un rico calvinista. Presento mis excusas a aquéllos que, aquí, pueden pertenecer a esta religión. No pienso que sea el privilegio del calvinismo producir ricos, pero no carece de importancia dar la indicación de esto, pues de todos modos se puede observar que la teología calvinista ha tenido este efecto de hacer aparecer, como uno de los elementos de la dirección moral, que es en esta tierra que Dios colma de bienes a los que ama. En otra parte también, quizá, pero desde esta tierra. Que la observación de los mandamientos divinos tiene por fruto el éxito terrestre, no ha carecido de fecundidad en todo tipo de empresas. Como quiera que sea, el calvinista en cuestión trataba el orden de los méritos que adquiría para sí desde esta tierra para el mundo futuro, exactamente en el registro de la página de una contabilidad — *Tal día, comprada tal cosa*. Y todas sus acciones estaban dirigidas en el sentido de adquirir para el más allá una caja fuerte bien llena.

Al hacer esta digresión, no quiero que parezca que cuento un apólogo demasiado fácil, pero es imposible no completar este cuadro con el dibujo de lo que fue su suerte matrimonial. Un día, atropelló a alguien en la vía pública, con el paragolpes de su enorme coche, y aunque él conducía siempre con una perfecta prudencia. La persona atropellada se sacudió. Ella era linda, era hija de un conserje, lo que de

ningún modo está excluido cuando se es linda. Ella recibió con frialdad sus excusas, con más frialdad sus propuestas de indemnización, con más frialdad todavía sus proposiciones de ir a cenar juntos. En resumen, a medida que se elevaba más arriba la dificultad para él del acceso a ese objeto milagrosamente encontrado, la noción de éste crecía en su espíritu. El se decía que ahí estaba en juego un verdadero valor. Todo eso lo condujo al matrimonio.

Lo que está en cuestión es la misma temática que la que nos es expuesta por el discurso de Pausanias. *A saber, que para explicarnos hasta qué punto el amor es un valor — juzguen un poco — él nos dice: "al amor le perdonamos todo"*[23] Si alguien, para obtener una plaza, una función pública, una ventaja social cualquiera, se entregara a la menor de las extravagancias que admitimos cuando se trata de las relaciones entre un amante y aquél a quien ama, se encontraría deshonrado, sería culpable de lo que se puede llamar una bajeza moral, ανελευθερία {*aneleutheria*}, pues es eso lo que quiere decir adulación, κολακεία {*kolakeia*}. Adular no es digno de un amo para obtener lo que desea.

Es pues a la medida de lo que sobrepasa la cota de alerta que podemos juzgar lo que es el amor. Es el mismo registro de referencia que el que ha llevado a mi buen calvinista, acumulador de bienes y de méritos, a tener en efecto, durante un cierto tiempo, una amable mujer, a cubrirla por supuesto de joyas, que cada noche eran desprendidas de su cuerpo para ser vueltas a colocar en la caja fuerte, y luego llegar al resultado de que un día ella partió con un ingeniero que ganaba cincuenta mil francos por mes.

No quisiera que parezca que yo fuerzo la nota al respecto. Se nos presenta singularmente este discurso de Pausanias como el ejemplo de que en el amor antiguo habría no sé qué exaltación de la búsqueda moral. No tengo necesidad de llegar al final de ese discurso para percibir que muestra bien la falla que hay en toda moral que se apega únicamente a lo que podemos llamar los signos exteriores del valor.

---

[23] [Este nos explica hasta qué punto el amor es un valor. Juzguen un poco, nos dice, al amor le perdonamos todo.] — Nota de **DTSE**: "Es Lacan quien dice: «Juzguen un poco»".

Pausanias, en efecto, no puede hacer otra cosa que terminar su discurso diciendo que, si todo el mundo admitiera el carácter primero, prevalente de esas bellas reglas por las cuales los valores sólo se acuerdan al mérito, ¿qué sucedería? Leamos la traducción de Robin en 185*a* — *En ese caso, incluso de haber sido completamente engañado, no hay ningún deshonor. Supongamos, en efecto, que, en vistas de la riqueza, uno haya otorgado sus favores a un amante que uno cree rico, y que, habiéndose engañado completamente, no encuentre en ello ventaja pecuniaria, porque el amante se habrá revelado pobre. Según el parecer general, uno da muestras de lo que verdaderamente es: un hombre capaz, por una ventaja pecuniaria, de ponerse a no importa qué órdenes de cualquiera, y esto no es bello. Sigamos exactamente —hasta el final— el mismo razonamiento: supongamos el caso en que, habiendo otorgado su favor a un amante que uno creía virtuoso* y que uno espere perfeccionarse gracias a su amistad, uno se haya engañado, y *que el amante en cuestión se revele* κακός {*kakós*}, fundamentalmente malo, *vicioso y desprovisto de mérito, no poseyendo virtud, no obstante es bello ser engañado*.

Generalmente se querría reconocer aquí, curiosamente, la primera manifestación en la historia de lo que Kant ha llamado la recta intención. Me parece que es verdaderamente participar de un error singular no ver más bien lo siguiente.

Sabemos por experiencia que toda la ética del amor educador, del amor pedagógico, en materia de amor homosexual e incluso del otro, participa siempre en sí de algún engaño, y es este engaño el que al final muestra la punta de la oreja. Puesto que estamos en el plano del amor griego, quizá les ha sucedido que tengan algún homosexual que les haya sido llevado por su protector, y esto siempre es, seguramente, por parte de éste, con las mejores intenciones. *Dudo que ustedes hayan visto en este orden algún efecto muy manifiesto de esta protección más o menos cálida sobre el desarrollo de aquél que es promovido ante ustedes como el objeto de ese amor que se presenta como un amor para el bien, para la adquisición del mayor bien*[24]. Es lo que me permite decirles que esto está lejos de ser la opinión de Platón.

[24] [Dudo que, de esta protección más o menos cálida, ustedes hayan visto algún efecto muy manifiesto en el orden del Bien, sobre el desarrollo de aquél que se ha promovido ante ustedes como el objeto de ese amor que se presenta como un

El discurso de Pausanias se concluye, en efecto, bastante precipitadamente, debo decir, sobre unas líneas que más o menos dicen **—** el Amor Uranio, es eso, y los que no llegaron a eso, y bien, que recurran al otro, a la Venus Pandemo, la Gran Pendeja,[25] que tampoco llegó a eso. Que se vayan a la mierda, si quieren. Es con esto, dice él, que concluiré mi discurso sobre el amor. Para lo que es de la plebe, del amor popular, no tenemos nada más para decir. Si Platón estuviera de acuerdo, ¿creen ustedes que veríamos aparecer lo que sucede inmediatamente después?

3

amor para el Bien, para la adquisición del mayor bien.] **—** Nota de **DTSE**: "Se trata de esa ética del amor educador, que es aquella predicada por Pausanias, y que Lacan llama «la psicología del rico». Seuil hace deslizar el texto de una lectura de Pausanias a una lectura de Platón, justamente lo que Lacan denuncia un poco más adelante. Este deslizamiento parece exigir otro, más radical: por una torsión del texto, Seuil introduce «el orden del bien» ahí donde sin embargo no se trata sino de ese orden de la postulación por el cual «los valores sólo son acordados al mérito» (p. 74, línea 37 {de **JAM/1**, línea 6 de la página 77 de **JAM/2**, *cf. supra*}), así como lo desarrolla el discurso de Pausanias (*cf.* también «el orden de la postulación, del mérito», p. 72, línea 6 {de **JAM/1**, línea 10 de la página 74 de **JAM/2**, *cf. supra*})".

[25] {*la Grande Pendarde*} **—** por razones que se comprenderán en seguida, optamos traducir así lo que podría haberse traducido como "la Gran Bribona" o "la Gran Pícara" **—** en este lugar, **JAM/1** transcribe *la grande paillarde*, es decir, "la gran verde" (en el sentido de "obscena") o "la gran vividora" **— DTSE** restituye *Pendarde* y añade la siguiente nota: "Al escribir «paillarde» más bien que «pendarde», Seuil abandona la homofonía «pendarde» «pandémienne» {pandemo}. Eso sería de poca importancia si no apareciera que Lacan introduce con esta homofonía todo un juego sobre otras homofonías que desarrolla algunas líneas más adelante:
- p. 76, línea 3 {de **JAM/1**, *cf.* más delante}: «Pausaniou pausaménou, habiendo hecho la pausa Pausanias»
- p. 76, línea 16 {*idem*}: «En Isocrates hay iso, y sería particularmente iso isologizar a Isócrates»".
— Añado que la cuarta acepción de "pendejo/a" proporcionada por el Diccionario de la Real Academia Española autoriza mi traducción de la palabra en cuestión.
— JAM/2 corrige: *la grande pendarde* **—** pero yo restituyo las mayúsculas.

Inmediatamente después, Apolodoro vuelve a tomar la palabra y dice — Παυσανίου παυσαμένου {*Pausaniou pausaménou*}, *habiendo hecho la pausa Pausanias*.

La expresión es difícil de traducir, y hay una pequeña nota que dice que ninguna expresión francesa corresponde, la simetría numérica de las sílabas es importante, hay probablemente una alusión, vean la nota.[26] El señor Léon Robin no es el primero al que se le escapó una mueca al respecto. Ya en la edición de Henri Estienne hay una nota al margen. Todo el mundo frunció la nariz sobre ese Παυσανίου παυσαμένου {*Pausaniou pausaménou*} porque se vió allí una intención. Voy a mostrarles que no se vió completamente cuál.

Inmediatamente después de haber cometido esta astucia, Apolodoro subraya bien que es una astucia — He aprendido de los maestros, ustedes lo ven, a ισα λέγειν {*isa legein*}, a hablar por isología. Se puede traducir por juego de palabras, pero la isología es verdaderamente una técnica. Les ahorro todo lo que ha podido gastarse de ingeniosidad para buscar de qué maestro se trata. ¿Es Pródico? ¿No es más bien Isócrates? En Isócrates hay *iso*, y sería particularmente iso isologizar a Isócrates. Eso nos lleva a algunos problemas — ustedes no pueden saber lo que esos problemas engendraron como investigaciones. ¿Isócrates y Platón eran amigos?

Se me reprocha no citar siempre mis fuentes — y bien, a partir de hoy he decidido hacerlo. Aquí, se trata de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, el cual es un personaje sensacional. Si ustedes saben leer el alemán, y sus libros les caen en las manos, adquiéranlos. Bien quisiera tener yo su libro sobre Simónides. Era un erudito alemán de comienzos de siglo, personaje considerable cuyos trabajos sobre Platón son absolutamente esclarecedores. No es a él que pongo en cuestión a propósito del Παυσανίου παυσαμένου {*Pausaniou pausaménou*}, ya que él no se demoró especialmente en esa bromita.

---

[26] La traducción de *El banquete* de Luis Gil propone: "Al hacer pausa Pausanias", y añade la siguiente nota: "Juego de palabras al estilo gorgiano con «paranomasia» (reiteración parcial de idénticos sonidos), «homoioleuton» (idéntico sonido final) e «isocolia» (idéntica estructura métrica)" — *cf.* PLATON, *El banquete – Fedón – Fedro*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.

De ningún modo creo que habría en este caso una referencia, particularmente alejada, a la manera con que Isócrates maneja la isología cuando se trata de demostrar por ejemplo los méritos de un sistema político, y todo el desarrollo que ustedes encontrarán sobre este punto en el prefacio del *Banquete* por Léon Robin es seguramente interesante, pero sin relación con este problema. Vean por qué.

Sin duda, ya tenía mi convicción en lo que concierne al alcance del discurso de Pausanias, e incluso se las he ofrecido enteramente la última vez, al decirles que es verdaderamente la imagen de la maldición evangélica, que lo que verdaderamente vale la pena está rehusado para siempre a los ricos. Pero creo haber tenido una confirmación de esto, que propongo a vuestro juicio, el domingo pasado, cuando estuve — continúo citando mis fuentes — con alguien cuya importancia en mi propia formación me molestaría no habérselas dicho ya, y del que pienso que algunos saben que es a él que le debo el haber sido introducido a Hegel, a saber, Kojève.

Yo estaba pues con Kojève, y, desde luego, puesto que yo pienso siempre en ustedes, hablé con él de Platón. Kojève, ahora, se dedica a una cosa muy distinta que a la filosofía, pues es un hombre eminente, pero a pesar de todo cada tanto escribe docientas páginas sobre Platón, manuscritos que van a pasearse por diversos sitios. En este caso, me ha dado parte de un cierto número de cosas que ha descubierto en Platón muy recientemente, pero no pudo decirme nada sobre *El Banquete*, pues no lo había releído, ya que eso no forma parte de la economía de su discurso reciente.

Entonces, me había quedado un poco en ayunas, al respecto, aunque había estado muy alentado por muchas de las cosas que me dijo sobre otros puntos del discurso platónico, y especialmente sobre esto, que es completamente evidente, que Platón nos oculta lo que piensa tanto como nos lo revela. Es a medida de la capacidad de cada uno, es decir hasta un cierto límite que por cierto no es sobrepasable, que podemos entreverlo. No deberán enojarse conmigo entonces si no les doy la última palabra de Platón, porque Platón está muy decidido, esta última palabra, a no decírnosla.

En el momento en que todo lo que yo les cuento de Platón les hará quizá abrir el *Fedón*, por ejemplo, es importante que ustedes tengan la idea de que el objeto del *Fedón* quizá no es completamente el demostrar, a pesar de la apariencia, la inmortalidad del alma. Incluso diré que su fin es evidentemente lo contrario. Pero dejemos eso de lado.

Dejando a Kojève, le dije — Entonces, ese *Banquete*, de todos modos no hemos hablado mucho de él. Y como Kojève es un tipo muy, muy bien, es decir un snob, me respondió — En todo caso, jamás interpretará *El Banquete* si no sabe por qué tenía hipo Aristófanes.

Ya les había dicho que eso era muy importante. Es evidente que eso es muy importante. ¿Por qué tendría hipo si no hubiera una razón?[27]

Ciertamente, yo no sabía nada de eso, por qué tenía hipo. Pero, alentado por ese pequeño *impulso*, me dije — Volvamos a ello — por otra parte con una gran lasitud, no esperándome nada menos cargoso que volver a encontrar nuevamente las especulaciones sobre el valor antiguo, incluso psicosomático, del hipo y del estornudo. Muy distraídamente, vuelvo a abrir mi ejemplar, y miro este texto en el sitio del Παυσανίου παυσαμένου {*Pausaniou pausaménou*}, pues es inmediatamente después que va a tratarse de que Aristófanes tome la palabra, y me doy cuenta de que durante dieciséis líneas, no se trata de otra cosa que de que se pase ese hipo. ¿Cuándo pasará ese hipo? ¿Pasará, no pasará? Si no pasa, usted haga tal cosa, y finalmente pasará. De tal suerte que con los παυσαι {*pausai*}, παύσωμαι {*pausomai*}, παύση {*pausé*}, παύεσθαι {*pauesthai*}, παύσεται {*pausetai*}, con el Παυσανίου παυσαμένου {*Pausaniou pausaménou*} del comienzo, encontramos siete repeticiones de *paus* en esas líneas, o sea un intervalo de dos líneas en promedio y un séptimo entre las ocurrencias de esa palabra

[27] Puede consultarse en la extensísima nota 57 de la traducción que M. Martínez Hernández efectuó del *Banquete* (*cf.* Biblioteca Clásica Gredos) un resumen de las innumerables interpretaciones que, desde la Antigüedad, recibió este incidente del hipo de Aristófanes. La que propone Lacan será muy original respecto de esa vasta tradición, aunque resulta extraño que éste parezca remitir sólo a la sugerencia al pasar de Kojève el impulso a preguntarse por su interpretación. La nota a la que remitimos muestra bien que se han escrito bibliotecas al respecto.

eternamente repetida.[28] Si le añaden que eso hará o no hará algo, y que yo haré lo que tú has dicho que haga, donde el término ποιήσω {*poieso*}[29] se encuentra repetido con una insistencia casi igual, las homofonías, incluso las isologías de lo que está en juego, vuelven con una línea y media de intervalo. A pesar de todo, es extremadamente difícil no ver que, si Aristófanes tiene hipo, es porque durante todo el discurso de Pausanias, se ha retorcido de la risa, y que Platón no lo ha hecho menos.

Dicho de otro modo, que Platón nos suelte algo como *es tentador para tentar*, y a continuación nos repita, durante diecisiéis líneas, la palabra *tentador* y la palabra *tentar* — debe hacernos parar bien la oreja, pues no hay otro ejemplo, en un texto de Platón, de un pasaje tan crudamente parecido a tal fragmento del Almanaque Vermot. Por otra parte, ése es también uno de los autores en los cuales formé mi juventud — allí leí por primera vez un diálogo platónico que se llama *Teodoro busca fósforos*, de Courteline, que es verdaderamente un fragmento de rey.

Creo pues suficientemente afirmado que, para Platón mismo, en tanto que habla aquí bajo el nombre de Apolodoro, el discurso de Pausanias es algo irrisorio.

Puesto que aquí hemos llegado a una hora avanzada, no les haré hoy el análisis del discurso que sigue, el de Erixímaco, quien habla en lugar de Aristófanes. La próxima vez veremos lo que quiere decir el discurso de ese médico sobre la naturaleza del amor.

---

[28] Nota de **ELP**: "Todas son formas del verbo *pauesthai*: detener, hacer cesar, apaciguar {*apaiser*: también "aplacar", "acallar", "calmar"}. Añadamos a ello que el adjetivo *Pausanias* quiere decir: *el que apacigua el dolor* según el diccionario Bailly. No obstante, *Pausanias* significaría más bien: *el que apacigua el aburrimiento* o *la tristeza* (y no *el dolor*). El juego de palabras sobre el nombre de Pausanias se vuelve con ello más divertido".

[29] Nota de **ELP**: "De *poiein*: hacer, crear, producir, actuar, ser eficaz, componer un poema, procurar".

Veremos también, lo que yo creo mucho más importante, el papel de Aristófanes. Su discurso nos hará dar un paso, el primero verdaderamente esclarecedor para nosotros, si no para los antiguos, para quienes el discurso de Aristófanes siempre quedó *enigmático como una enorme farsa*[30]. Se trata de ese *dioiquismo*, διωκίσθημεν {*diokisthemen*},[31] como él se expresa, del separado en dos, de esa *Spaltung*, de ese *splitting*, que, para no ser idéntico al que yo les desarrollo sobre el grafo, seguramente no deja de presentarles algún parentesco.

Tras el discurso de Aristófanes, veré el discurso de Agatón. Les señalo desde ahora, para que sepan a dónde van mientras aguardan la próxima vez, y al respecto no tengo necesidad de una preparación sabia para dar más valor a este rasgo, que hay una cosa y una sola que articula Sócrates cuando habla en su propio nombre, y esto es en primer lugar que el discurso de Agatón, el poeta trágico, no vale un comino. Se dice que es para tratar con consideración a Agatón que él se hace reemplazar, si puedo decir, por Diotima, y nos da su teoría del amor por boca de ésta. No veo absolutamente en qué se puede tratar de no herir la susceptibilidad de alguien que acaba de ser ejecutado. Ahora bien, eso es lo que él hace respecto de Agatón.

Les ruego desde ahora que puntúen lo que está en juego, aunque más no sea para objetarme, si hay lugar para eso. ¿Qué es lo que Sócrates articula tras todas las bellas cosas que Agatón habrá dicho del amor a su turno, no todos los bienes del amor, todo el provecho que se puede sacar del amor, sino todas sus virtudes, todas sus bellezas, nada es demasiado bello para ser puesto a cuenta de los efectos del amor, etc.? De un solo trazo, Sócrates zapa todo eso en la base, devolviendo las cosas a su raíz, que es la siguiente — ¿Amor? ¿Amor de qué?

Del amor, pasamos así al deseo, y la característica del deseo, en tanto que ’΄Ερως έρα {*Eros era*}, que Eros desea, es que lo que está en juego, es decir lo que se supone que lleva con él, lo bello mismo, él carece de eso, ενδεής {*endés*}, ενδεια {*endeia*}. En esos dos términos, él carece {*manque*}, es idéntico por sí mismo a la falta {*manque*}. Ese

[30] [enigmático, como una enorme máscara]

[31] Nota de **ST**: “De *dioikizo: dividir, separar, dispersar*”.

es todo el aporte personal que hace Sócrates en su nombre, en ese discurso del *Banquete*.

A partir de ahí, algo va a comenzar, algo que está muy lejos de llegar a nada que ustedes puedan tener en la mano. ¿Y cómo, incluso, sería concebible? Al contrario, hasta el final nos hundiremos progresivamente en una tiniebla, y volveremos a encontrar aquí la noche antigua, siempre mayor. Todo lo que hay para decir sobre el pensamiento del amor en *El Banquete* comienza ahí.

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

para circulación interna

de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

6

LA IRRISIÓN DE LA ESFERA[1]
Sesión del 21 de Diciembre de 1960

Aristófanes

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Del universo a la verdad.
Sócrates y su testigo.
El payaso.
El movimiento perfecto.

Nuestro discurso, lo espero, hoy va a pasar, ante la coyuntura celeste, por su solsticio de invierno.

Arrastrados por la órbita que comporta, ha podido parecerles que nos alejamos cada vez más de nuestro tema de la transferencia. Entonces, quédense tranquilos, hoy alcanzamos el punto más bajo de esta elipse. A partir del momento en que habíamos entrevisto que había para nosotros algo para aprender del *Banquete*, y en tanto que eso se comprueba válido, era necesario llevar hasta el punto al que vamos a hacerlo hoy el análisis de partes importantes del texto que pueden parecer que no tienen relación directa con *lo que tenemos para decir*[2].

Pero qué importa, aquí estamos, ahora, en la empresa, y cuando se ha comenzado en una cierta vía *del*[3] discurso, hay una especie de necesidad, no física, que se hace sentir cuando queremos *llevarla*[4] hasta su término.

---

[2] [*notre sujet*] — Nota de **DTSE**: "La introducción del término sujeto {*sujet*} con su carga de connotaciones psicoanalíticas es abusiva". — Debo confesar que no alcanzo a comprender los alcances de esta nota de **DTSE**: el término francés *sujet* puede traducirse tanto como "sujeto" como por "asunto" o "tema", tal como lo hemos hecho en la segunda línea de este párrafo, cuando traducimos *sujet du transfert* por "tema de la transferencia"; del mismo modo, podríamos haber traducido las palabras finales de este párrafo en su versión **JAM/1** como "que no tienen relación directa con nuestro asunto", sin que, al menos en castellano, se nos filtrara ninguna carga abusiva de "connotaciones psicoanalíticas". Lo poco de francés que conozco me dice que, incluso en ese idioma, el contexto no favorecería el malentendido.

[3] [de]

[4] [llevarlo] **— JAM/2** corrige: [llevarla]

Aquí seguimos la guía de un discurso, el de Platón en *El Banquete*. A la manera de un instrumento de música, o más bien de una caja de música, él está cargado de todas las significaciones que a través de los siglos ha hecho resonar, y es por eso que un cierto aspecto de nuestro esfuerzo es por volver a lo más cercano de su sentido. Para comprenderlo y juzgarlo, no podemos no evocar el contexto de discurso, en el sentido del discurso universal concreto, en el que se sitúa.

Quiero que me entiendan bien. No se trata, hablando con propiedad, de volverlo a localizar en la historia. Bien saben ustedes que no es ése nuestro método de comentario, y que es siempre por lo que nos hace escuchar a nosotros, que interrogamos un discurso, incluso pronunciado en una época muy lejana en la que las cosas que tenemos para escuchar no estaban en vista. Pero no es posible, en lo que concierne a *El Banquete*, no referirnos a la relación del discurso y de la historia. A saber, no cómo se sitúa el discurso en la historia, sino cómo la historia misma surge de un cierto modo de entrada del discurso en lo real.

Igualmente, es preciso que les recuerde que, en el momento del *Banquete*, estamos en el segundo siglo del nacimiento del discurso concreto sobre el universo. No olvidemos la eflorescencia filosófica, si podemos decir, del siglo VI, tan extraña, tan singular además por los ecos, o los otros modos de una especie de coro terrestre, que se hacen escuchar para la misma época en otras civilizaciones, sin relación aparente. Pero no quiero ni siquiera esbozar la historia de los filósofos del siglo VI, de Tales a Pitágoras, o a Heráclito, y tantos otros. Lo que quiero hacerles sentir, es que es la primera vez que, en *esta tradición occidental a la que se remite el libro de Russell cuya lectura les he recomendado, ese discurso se forma allí como apuntando expresamente al universo por primera vez, como apuntando a volverlo el universo discursivo*[5].

[5] [en la tradición occidental, a la que se remite el libro de Russell cuya lectura les he recomendado, se forma un discurso que apunta expresamente al universo, y apunta a volverlo discursivo] — Nota de **DTSE**: "Lacan habla de un discurso bien definido: el discurso concreto sobre el universo que ha nacido en el siglo II. La formulación «se forma», sustituyéndose al enunciado «se forma allí» anula las relaciones del discurso, de la historia y de lo real que han sido precisadas anteriormente". — Aclaremos no obstante que dicho discurso no ha nacido "en el siglo

En el punto de partida de ese primer paso de la ciencia como siendo la sabiduría, el universo aparece como universo de discurso. En un sentido, jamás habrá universo sino de discurso. Y todo lo que hallamos en esa época, hasta la definición de los elementos, sean ellos cuatro o más, lleva la marca, la acuñación, la estampilla, de este requerimiento, de este postulado, de que el universo debe entregarse al orden del significante.

Sin duda, no se trata de encontrar en el universo elementos de discurso, sino, de todos modos, unos elementos que se ordenan a la manera del discurso. Y todos los pasos que se articulan en esa época entre los sostenedores, los inventores, de ese vasto movimiento interrogatorio, muestran bien que, si de uno de esos universos que se forman, no podemos discurrir de manera coherente con las leyes del discurso — la objeción es radical. Acuérdense del modo de operar de Zenón, el dialéctico, cuando para defender a su maestro Parménides propone los argumentos sofísticos apropiados para arrojar al adversario a un embarazo sin salida.

Entonces, en el trasfondo del *Banquete*, y en el resto de la obra de Platón, tenemos una tentativa grandiosa en su inocencia, esa esperanza que habita a los primeros filósofos llamados físicos, de encontrar bajo la garantía del discurso, que es en suma todo su instrumento de experiencia, la aprehensión última sobre lo real.

Les pido perdón si evito este asunto.[6] Este, aquí, no es un discurso sobre la filosofía griega. Les propongo solamente, para interpretar un texto especial, la temática mínima que es necesario que tengan ustedes en el espíritu para juzgarlo bien.

II", como se apresuran a leer **DTSE**, **ST** y **EFBA**, lo que afirma Lacan es que el tiempo de *El banquete* —la escena relatada transcurre en el 416 a. C., calculándose el 370 a. C. para la aparición del texto— es el de dos siglos después del nacimiento de ese discurso, en el siglo VI. — En cuanto al libro de Bertrand Russell recomendado por Lacan en clase anterior, recuerdo que se trata de *Wisdom of the West* (*La sabiduría de Occidente*, Aguilar, Madrid, 1964).

[6] {*sujet*} — *cf.* nota 2.

1

Ante todo, debo recordarles que lo real, la aprehensión sobre lo real, no ha sido concebida en esa época como lo correlativo de un sujeto, así fuese universal. Ella es correlativa de un término que voy a tomar prestado de Platón, quien en la Carta VII, en el curso de una digresión, nombra lo que es buscado por la operación de la dialéctica το πραγμα {*to pragma*}.

Ese es, muy simplemente, el término del que debí echar mano el año pasado en nuestro discurso sobre la ética, y que he llamado la Cosa.[7] Esta no es *die Sache*, un asunto, o, entonces, entiendan, si quieren, el gran asunto, la realidad última, aquella de la que depende el pensamiento mismo que se afronta con ella, que la discute, y que no es, si puedo decir, sino una de las maneras de practicarla, *to pragma*, la Cosa, la praxis {πραξισ} esencial.[8]

Bien se dirán ustedes que la *teoría* {θεωρια}, cuyo término nace en la misma época, por contemplativa que pueda afirmarse, no es solamente eso, y la praxis de donde ella sale, la práctica órfica, lo muestra suficientemente.[9] La teoría no es, como nuestro empleo del término lo implica, la abstracción de la praxis, ni su referencia general, ni el mo-

---

[7] Para la distinción entre *das Ding* y *die Sache*, véase: Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, *cf.* pp. 57 y ss., sesión del 9 de Diciembre de 1959. **—** Nota de **ELP**: "Sobre el empleo de la mayúscula, *cf. Écrits*, p. 656, nota 1". **—** Jacques LACAN, *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 636, nota 7.

[8] Nota de **ELP**: "De estos dos sustantivos derivados del verbo *prasso* (recorrer, hacer), *to pragma* (neutro) es *el asunto* y *praxis* (femenino) es *la acción de practicarla*. Leemos aquí que el pensamiento que se afronta a *to pragma* es en sí mismo *la praxis*".

[9] Nota de **ELP**: "Entre las roncas invocaciones de los misterios, las técnicas catárticas del culto de Orfeo y la contemplación filosófica, no hay en el origen ninguna oposición. Koestler cita una definición de *teoría*: «estado de ferviente contemplación religiosa en la cual el espectador se identifica al dios sufriente, muere su muerte y resucita en su nuevo nacimiento». Arthur Koestler, *Los sonámbulos*...". **—** Citaré este libro más adelante, cuando Lacan se refiera a él.

delo de lo que sería su aplicación. En su aparición, ella es esa misma praxis. *La *teoría* es ella misma el ejercicio del poder de la *to pragma*, el gran asunto*[10].

Uno de los maestros de esa época — que yo elijo, el único, para citarlo, porque es gracias a Freud uno de los patrones de la especulación analítica — Empédocles — en su figura sin duda legendaria, y también es eso lo que importa, que sea esa figura la que nos fue legada — Empédocles es un omnipotente. Avanza como amo de los elementos, capaz de resucitar a los muertos, mago, señor del real {*royal*} secreto sobre las mismas tierras donde los charlatanes, más tarde, debían presentarse con una marcha paralela. Se le piden milagros, y él los produce. Como Edipo, él no muere, pero entra al corazón del mundo en el fuego del volcán, y el abismo.

Esto, van a verlo, sigue estando muy cerca de Platón. Tampoco es por azar que sea a él, en una época mucho más racionalista, que muy naturalmente le tomemos en préstamo la referencia del *to pragma*.

¿Pero Sócrates? Sería muy singular que toda la tradición histórica se haya engañado al decir que él aporta, sobre ese fondo, algo original, una ruptura, una oposición. Sócrates se explica al respecto, en tanto que podamos concederle fe a Platón, quien nos lo presenta en efecto — manifiestamente en el contexto de un testimonio histórico — experimentando un movimiento de retroceso, de lasitud, de disgusto, por relación a las contradicciones engendradas por esas primeras tentativas filosóficas, tales como acabo de caracterizárselas.

Es de Sócrates que procede esa idea nueva y esencial, de que ante todo es preciso garantizar el saber. Mostrarles a todos que no saben nada es una vía por sí misma reveladora — reveladora de una virtud que, en sus privilegiados éxitos, no siempre triunfa. Lo que Sócrates llama *episteme*, la ciencia, lo que él en suma descubre, lo que él despeja, lo que él desprende, es que el discurso engendra la dimensión de la verdad. El discurso, que se asegura por una certidumbre interna a

[10] [Ella misma es, la *teoría*, el ejercicio del poder, *to pragma*, el gran asunto] — Nota de **DTSE**: "Puntuación y elisión desembocan en hacer equivaler *teoría*, *to pragma* y ejercicio del poder".

su acción misma, asegura, ahí donde puede, la verdad como tal. Esta práctica del discurso no es otra cosa.

Cuando Sócrates dice que es la verdad, y no él mismo, la que refuta a su interlocutor, muestra ahí algo cuya mayor solidez es su referencia a una combinatoria primitiva que, en la base de nuestro discurso, es siempre la misma. De donde resulta por ejemplo que el padre no es la madre, y que es al mismo título, a ese solo título, que se puede declarar que el mortal debe ser distinguido del inmortal. Sócrates remite en suma al dominio del puro discurso toda la ambición del discurso. No es, **como se cree,** como se dice, aquél que vuelve a llevar el hombre al hombre, ni, incluso, todas las cosas al hombre. Es Protágoras quien ha dado esa consigna, *el hombre, medida de todas las cosas*. Sócrates vuelve a llevar la verdad al discurso. El es, si se puede decir, el supersofista, y es en eso que reside su misterio, pues si no fuera más que el supersofista, no habría engendrado nada más que los sofistas, a saber lo que queda de éstos, una reputación dudosa.

Es justamente otra cosa que un sujeto temporal, lo que había inspirado su acción. Y con esto llegamos a la *atopía*, al costado insituable, de Sócrates. Esto es lo que nos interesa. Allí olfateamos algo que puede esclarecernos sobre la atopía que es exigible de nosotros.

Es por su *atopía*, por ese *en ninguna parte* de su ser, que Sócrates ha provocado ciertamente, los hechos nos lo atestiguan, todo un linaje de investigaciones. Su suerte está ligada, de manera ambigua, a toda una historia que podemos fragmentar — la historia de la conciencia, como se dice en términos modernos, la historia de la religión, la de la moral, la de la política, en el límite, por cierto, y en menor medida la del arte. Toda esta línea ambigua, difusa y viviente, no tendría para designarla sino que indicarles la cuestión renovada por el más reciente imbécil, *¿Por qué los filósofos?*[11] — si no lo sentimos, a este linaje, solidario de una llama que se encuentra transmitida, aun siendo, de hecho, extraña a todo lo que ella ilumina, así fuese el bien, lo bello, lo verdadero, lo mismo, de lo que se jacta ocuparse.

[11] Jean-François REVEL, *Pourquoi des philosophes*, 1ª ed., París, Juilliard, 1957; reed., Laffont, 1976.

Si, a través de los testimonios contemporáneos o próximos, como a través de los efectos alejados, se trata de leer la descendencia socrática, puede ocurrírsenos la fórmula de una especie de perversión sin objeto.

En verdad, cuando uno se esfuerza por acomodar, por aproximar, por imaginar, por fijarse, sobre lo que podía ser efectivamente ese personaje, créanme, es fatigante. El efecto de esta fatiga, no podría formularlo mejor que con los términos que se me ocurrieron uno de estos domingos a la noche — *Este Sócrates me mata*. Cosa curiosa, a la mañana siguiente me desperté infinitamente más ágil.

Parece imposible no partir tomando al pie de la letra lo que nos es atestiguado por el entorno de Sócrates, y esto incluso en la víspera de su muerte, que es él quien ha dicho que, sobre todo, no podríamos temer nada de una muerte de la que no sabemos nada — y especialmente no sabemos, añade, si no es algo bueno.[12]

Cuando se lee eso, uno está tan habituado a no leer en los textos clásicos más que buenas palabras, que ya no les prestamos atención. Pero eso es sorprendente cuando lo hacemos resonar en el contexto de los últimos días de Sócrates, mientras que, rodeado de sus últimos fieles, les arroja esa última mirada un poco por debajo, que Platón fotografía según le cuentan, pues él no estaba allí, y que llama esa mirada de toro.[13] Piensen en su actitud durante el proceso. Si la *Apología de Sócrates* reproduce exactamente lo que dijo ante sus jueces, es difícil pensar, al escuchar su defensa, que él no quería morir. En todos los casos, repudia expresamente todo patetismo de la situación, provocando así a sus jueces, habituados a las súplicas rituales de los acusados.

Con esto apunto, como primera aproximación, a la naturaleza enigmática de un deseo de muerte. Sin duda, puede ser tenido por ambiguo, puesto que se trata de un hombre que habrá puesto setenta años en obtener la satisfacción de ese deseo, y es seguro que no podría tomarse en el sentido de la tendencia al suicidio, al fracaso, ni en el sentido de ningún masoquismo, moral u otro. Pero es difícil no formular

---

[12] *Apología de Sócrates*, 29*a*.

[13] *Fedón,* 117*b*.

el mínimo trágico ligado al mantenimiento de este hombre en una zona de *no-man's land*, de entre-dos-muertes de alguna manera gratuita.

Sócrates, ustedes lo saben, cuando Nietzsche lo descubrió, eso se le subió a la cabeza. *El nacimiento de la tragedia* salió de ahí, y a continuación toda su obra. El tono con que les hablo de él seguramente debe señalar alguna impaciencia personal, pero es sin embargo indiscutible, y Nietzsche puso el dedo sobre eso, que basta con abrir un diálogo de Platón más o menos al azar, para verificar la profunda incompetencia de Sócrates cada vez que toca el tema de la tragedia. Lean en el *Gorgias* — la tragedia pasa ahí, ejecutada en tres líneas entre las artes de la adulación — una retórica como cualquiera, nada más para decir de eso.[14] Nada trágico, ningún sentimiento trágico, como uno se expresa en nuestros días, sostiene la *atopía* de Sócrates, solamente un demonio. No lo olvidemos, a ese δαίμων {*daimon*}, pues nos habla de él sin cesar.

Ese demonio lo alucina, parece, para permitirle sobrevivir en este espacio, y le advierte de los agujeros en los que podría caer — No hagas eso. Y luego, está el mensaje de un dios, del que Sócrates mismo nos testimonia la función que ha tenido en lo que podemos llamar su vocación. Uno de sus discípulos tuvo la idea, ridícula, hay que decirlo, de ir a consultar al dios de Delfos, Apolo. Y el dios respondió — Hay algunos sabios, hay uno que no está mal, es Eurípides, pero el sabio de los sabios, lo mejor en su género, *el sagrado*[15], es Sócrates. Desde ese día, Sócrates se dijo — Es preciso que yo realice el oráculo del dios, no sabía que era el más sabio, pero, puesto que lo ha dicho, debo serlo. Es en estos términos que Sócrates nos presenta el viraje de su pasaje a la vida pública. Es, en suma, un loco que se cree en el servicio ordenado por un dios. Es un mesías, y además en una sociedad de charlatanes.

No hay otro garante de la palabra del Otro que esa palabra misma, y no hay otra fuente de trágico que ese destino mismo, que bien puede parecernos, bajo un cierto aspecto, siendo nada. Todo eso lo lleva a devolver a los dioses una buena parte del terreno del que les ha-

[14] *Gorgias*, 502*b*-*d*.

[15] {*le sacré*} — [el azucarado {*le sucré*}]

blaba el otro día, el de la reconquista de lo real, el de la conquista filosófica, es decir científica.

A este respecto, si les he dicho *los dioses son algo real*, no es para hacer paradojas, como algunos me lo confiaron. Usted se ha divertido mucho, me dijeron, para sorprendernos cuando preguntó — *¿qué son los dioses?* Todo el mundo esperaba que usted nos dijera que algo simbólico, y usted se mandó una buena farsa al decir — es algo real. Y bien, de ningún modo. No soy yo quien lo ha inventado. Ellos no son manifiestamente, para Sócrates, sino algo real.

Y este real, cumplida su parte, no es nada en absoluto en cuanto al principio de su conducta, la de Sócrates, que no apunta más que a la verdad. El está en paz con los dioses, por obedecer dado el caso, *con tal que, él, defina esta obediencia*[16]. ¿Eso es obedecerles, precisamente, o más bien absolverse irónicamente respecto de seres que tienen también ellos su necesidad? De hecho, no sentimos ahí ninguna necesidad que no reconozca la supremacía y la necesidad interna al despliegue de lo verdadero, es decir a la ciencia.

Lo que puede sorprendernos, es la seducción que ejerce un discurso tan severo, y que nos es atestiguado en el rodeo de uno u otro de los diálogos. El discurso de Sócrates, incluso repetido por niños o por mujeres, ejerce un encanto siderante, es el caso decirlo. *Así hablaba Sócrates* — una fuerza se transmite en eso, que levanta a aquéllos que se aproximan, dicen siempre los textos platónicos, al mero zumbido de su palabra, y algunos dicen a su contacto.

Obsérvenlo todavía, no tiene discípulos, sino más bien familiares, también curiosos, y luego *encantados golpeados por no sé qué secreto, santones, como se dice en los cuentos provenzales*[17]. Y luego, los discípulos de los otros llegan también, los que golpean a su puerta.

---

[16] [con tal que se le defina esta obediencia] — Nota de **DTSE**: "Sócrates, de quien Lacan acaba de decir que es en suma un loco que se cree en el servicio ordenado por un dios, regla así su relación de obediencia. La versión Seuil contradice todo el contexto del comentario de Lacan".

[17] [encantados, como se dice en los santones provenzales, iluminados]

Platón no es ninguno de éstos. Es alguien que llegó tarde, *demasiado joven, para no haber podido ver más que el fin del fenómeno*[18]. No está entre los familiares que estaban ahí en el último instante. Y ésa es precisamente la razón última, digámoslo al pasar, de ese modo de testimonio al que se engancha cada vez que quiere hablar de su extraño héroe — Fulano lo recogió de Mengano que estaba ahí, a partir de tal visita en la que fueron llevados a tal debate. El registro en el cerebro, aquí lo tengo en primera, y ahí en segunda edición.

Platón es un testigo muy particular. Se puede decir que miente, y por otra parte, que es verídico incluso si miente, pues para interrogar a Sócrates, es su pregunta, la de Platón, la que se labra su camino.

Platón es muy otra cosa. No es un vagabundo descalzo. No es un errante. Ningún dios le habla, ni lo ha llamado. Y, en verdad, creo que para él los dioses no son gran cosa. Platón es un *maître* {maestro / amo}, uno verdadero, un maestro del tiempo en que la ciudad se descompone, arrastrada por la racha democrática que preludia a las grandes confluencias imperiales — una especie de Sade un poco más raro.

Naturalmente, nadie puede imaginar jamás la naturaleza de los poderes que reserva el porvenir. Los grandes prestidigitadores de la tribu mundial, Alejandro, Seleuco, Ptolomeo, todo eso, los militares místicos, es todavía impensable. Lo que Platón ve en el horizonte, es una ciudad comunitaria, completamente indignante a sus ojos como a los nuestros. *La caballeriza en orden, eso es lo que él nos promete en un panfleto que siempre ha sido el mal sueño de todos los que no pueden reponerse de la discordia cada vez más acentuada del orden de la ciudad, con su sentimiento del bien*[19]. Eso se llama *La República*, y todo el mundo lo tomó en serio, creyendo que es verdaderamente lo que quería Platón.

---

[18] [demasiado joven para haber podido ver sólo el fin del fenómeno]

[19] [La caballeriza para todos, eso es lo que él nos promete en un panfleto que siempre ha sido el mal sueño de todos los que no pueden reponerse de la discordia cada vez más acentuada de la sociedad {*societé*} con su sentimiento del bien] — Nota de **DTSE**: "Se trata de la ciudad {*cité*} de Platón".

Hay algunos otros malentendidos y elucubraciones míticas. El mito de la Atlántida, por ejemplo, me parece más bien que es el eco del fracaso de los sueños políticos de Platón, y no carece de relaciones con la aventura de la Academia. Pero quizá les parezca a ustedes que mi paradoja tendría necesidad de estar más nutrida, y por eso paso.

Lo que Platón quiere en todos los casos, es de todos modos la Cosa, *to pragma*.

Platón tomó el relevo de los magos del siglo precedente a un nivel literario. La Academia es una ciudad reservada, un refugio de los mejores, y es en el contexto de esta empresa, cuyo horizonte ciertamente iba muy lejos, que se sitúa lo que sabemos que él soñó en su viaje por Sicilia, y, curiosamente, por los mismos lugares en los que su aventura hace eco al sueño de Alcibíades, quien claramente soñó con un imperio mediterráneo con centro siciliano. El sueño de Platón portaba un signo de sublimación más elevado. Es como una especie de utopía, cuyo director pensó que podía ser él. A la altura de Alcibíades, todo eso se reduce evidentemente a un nivel menos elevado, y quizá no llegaría más alto que una cima de elegancia masculina. Pero sería despreciar ese dandismo metafísico no ver de qué alcances era capaz.

Creo que se tiene razón cuando se lee el texto de Platón bajo el ángulo de lo que yo llamo su dandismo, y ver en él unos escritos para el exterior. Hasta llegaría a decir que él arroja a los perros que somos nosotros, los buenos menúes o malos trozos de un humor a menudo bastante infernal. Pero es un hecho, que él fue entendido de otro modo. Que el deseo cristiano, que tiene tan poco que ver con todas esas aventuras, que ese deseo cuyo hueso, cuya esencia, está en la resurrección de los cuerpos — lean a san Agustín para darse cuenta del lugar que tiene eso — que el deseo cristiano se haya reconocido en Platón, para quien el cuerpo debe disolverse en una belleza supra-terrestre y reducida a una forma extraordinaria descorporalizada, es el signo de que se está en pleno malentendido.

El carácter delirante de tal retoma de un discurso en un contexto que le es contradictorio nos devuelve precisamente a la cuestión de la transferencia. ¿Qué otra cosa hay que el fantasma platónico, afirmándose ya como un fenómeno de transferencia? No crean que sean estas

unas consideraciones generales, pues vamos a aproximarnos a eso tan cerca como sea posible.

¿Cómo es que los cristianos, a quienes un dios reducido al símbolo del Hijo había dado su vida como signo de amor, se dejaron fascinar por la inanidad — acuérdense de mi término de recién — especulativa, ofrecida como pasto por el más desinteresado de los hombres, Sócrates? ¿No hay que reconocer ahí el efecto de la única convergencia palpable entre las dos temáticas, que es el Verbo, presentado como objeto de adoración?

No se puede negar que el amor haya producido en la mística cristiana bastantes extraordinarios frutos y locuras, y según la tradición cristiana misma. En frente, es importante delinear cuál es el alcance del amor en la transferencia que se produce alrededor de este otro, Sócrates, quien no es más que un hombre que pretende conocerse allí, en el amor, pero que no deja de ello más que la prueba más simplemente natural.

Es esto. Sus discípulos le lanzaban pullas, en efecto, por perder la cabeza cada tanto ante un bello joven, y como nos lo testimonia Jenofonte, por haber un día, eso no llega lejos, tocado con su hombro el hombro desnudo del joven Critóbulo. Y Jenofonte nos dice su resultado — eso le deja un calambre, nada más, nada menos tampoco.[20] No es poca cosa, en un cínico tan experimentado — pues ya hay en Sócrates todos los rostros del cínico. La anécdota prueba, por cierto, cierta violencia del deseo, pero también, eso deja en él al amor en una función un poco instantánea. En todo caso, ella nos permite situar que para Platón, esas historias de amor, son simplemente payasadas.

El modo de unión última con *to pragma*, la Cosa, no hay que buscarlo ciertamente en el sentido de la efusión de amor, en el sentido cristiano del término. Y no es en otra parte que hay que buscar la razón de lo siguiente, que en *El Banquete*, el único que habla del amor como conviene, van a ver lo que yo entiendo por medio de este término, es un payaso.

---

[20] JENOFONTE, *Banquete*, IV, 27, 28. En *Recuerdos de Sócrates – Banquete – Apología de Sócrates*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1997, pp. 236-237.

2

Aristófanes, para Platón, no es otra cosa. Un poeta cómico, para él, es un payaso.

Este Aristófanes, quien es, créanme, un señor muy distante de la multitud, es también un tipo obsceno. ¿Debo recordarles lo que ustedes encuentran al abrir cualquiera de sus comedias? La menor de las cosas que ven surgir ustedes sobre la escena, es ésta, por ejemplo, en las *Tesmoforias*.[21] El pariente {suegro} de Eurípides va a disfrazarse de mujer para exponerse a la suerte de Orfeo, es decir, a ser despedazado en la asamblea de las mujeres, en lugar de Eurípides. Dado que las mujeres, como todavía hoy en Oriente, se depilan, se nos hace asistir en la escena a la quema de los pelos del culo, y les ahorro los otros detalles.

Eso sobrepasa todo lo que sólo podemos ver en nuestros días sobre la escena de un *music-hall* de Londres, y no es poco decir. Las palabras son mejores, pero no por eso son más distinguidas. El término de culo abierto es repetido diez réplicas de corrido para designar a aquéllos entre los cuales conviene elegir lo que hoy llamaríamos, en nuestros lenguajes, los candidatos más aptos para todos los papeles progresistas, pues es en éstos que Aristófanes se interesa particularmente.

En resumen, que sea un personaje de esta especie — y que, lo que es más, cuyo papel en la difamación de Sócrates ustedes saben — el que Platón elija para hacerle decir las mejores cosas sobre el amor, ¿no debe despertarnos un poco las entendederas?

Voy a ilustrarles inmediatamente lo que quiero decir al subrayar que es a él que Platón le hace decir las mejores cosas sobre el amor. Incluso un erudito tan acompasado, medido en sus juicios, prudente, como puede serlo el sabio universitario que ha hecho la edición que tengo ante mis ojos, el señor Léon Robin, no ha podido dejar de sor-

[21] ARISTÓFANES, *Las once comedias*, Editorial Porrúa, México, 1978.

prenderse por esto, hasta el punto de que eso le saca lágrimas — Aristófanes es el primero que habla del amor, en fin, como hablamos nosotros de él, y dice unas cosas que les quedan en la garganta.

Aristófanes hace la observación siguiente, bastante fina, y que no es lo que se espera de un bufón, pero es justamente por esta razón que es puesta en su boca.[22] *Nadie*, dice, *puede creer que es* ζή των αφροδισίων συνουσία {*he ton afrodision synousia*} — se traduce por *la comunidad del goce amoroso*, traducción que me parece detestable, y el señor Léon Robin ha hecho otra mucho mejor en *La Pléiade* hablando del *reparto del goce sexual — nadie puede creer que es el placer de estar juntos en el lecho, lo que es en definitiva el objeto en vista del cual cada uno de ellos se complace en vivir en común con el otro, y con un pensamiento en ese punto desbordante de solicitud*, en griego οϋτως επι μεγάλης σπουδης {*outos epi megales spoudes*}. Es este mismo σπουδή {*spoude*} que ustedes encontraron el año pasado en la definición aristotélica de la tragedia, que quiere decir solicitud, cuidado, diligencia, pero también, seriedad. Para decirlo de una vez, esas personas que se aman, tienen un extraño aire de seriedad.

Pasemos esta nota psicológica para designar dónde está el misterio. Aristófanes nos dice que es muy otra cosa lo que anhela manifiestamente su alma, una cosa que ella es incapaz de expresar, pero que no obstante adivina, y que propone bajo el título del enigma.[23]

> *Suponed incluso, dice Aristófanes, que, mientras reposan en el mismo lecho, Hefestos* — es decir, Vulcano, el personaje con el yunque y el martillo — *se yerga ante ellos munido de sus utensilios, y que prosiga así: «¿No es esto — el objeto de vuestros anhelos — aquello de lo que tenéis ganas: identificaros lo más posible el uno al otro, de manera que ni de noche, ni de día, os separéis el uno del otro? Si es verdaderamente de eso que tenéis ganas, estoy dispuesto a fundiros juntos, a reuniros al soplo de mi fragua, de manera que de dos como sois, os volváis uno, y que, tanto como dure vuestra vida, viváis el*

[22] 192*c*.

[23] 192*d*.

> *uno con el otro en comunidad, como no formando más que uno; y que después de vuestra muerte, ahí abajo, en el Hades, en lugar de ser dos seáis uno, tomados ambos por una muerte común... ¡Ea! ved si es a eso que aspiráis y si podéis contentaros con esa suerte...» Al escuchar estas palabras, no habría uno solo de ellos, lo sabemos bien, para decir no, ni, evidentemente, para anhelar otra cosa; sino que cada uno de ellos pensaría, al contrario, que muy buenamente acaba de escuchar formular lo que desde hace mucho tiempo en suma codiciaba: que por su reunión, por su fusión con el amado, sus dos seres no formasen finalmente más que uno solo.*

Esto es lo que Platón hace decir por Aristófanes, pero no solamente eso. Ustedes saben que Aristófanes cuenta unas cosas *que hacen reír*[24], y que él mismo ha anunciado que debían jugar entre lo risible y lo ridículo, según que la risa recaiga sobre aquello a lo que el cómico apunta, o sobre el comediante mismo. Está claro que Aristófanes hace reír, y que pasa la barrera del ridículo. ¿Platón va a hacerlo hacernos reír del amor? Esto les testimonia ya de lo contrario.

En ninguna parte, en ningún momento de los discursos del *Banquete*, se toma el amor tan en serio, ni tan a lo trágico. Ahí estamos exactamente en el nivel que nosotros, los modernos, imputamos al amor — tras la sublimación cortés de la que les hablé el año pasado, y tras lo que podría llamar el contrasentido romántico sobre esta sublimación, a saber la sobrestimación narcisística del sujeto, del sujeto supuesto en el objeto amado.

Gracias a Dios, en el tiempo de Platón no hemos llegado todavía a eso, salvo este extraño Aristófanes, pero es un bufón. Hemos llegado más bien a una observación, de alguna manera zoológica, de seres imaginarios, que toma su valor por lo que evoca en los seres reales y por lo que en ella puede ser tenido seguramente como irrisorio.[25]

---

[24] [que son gruesas]

[25] 190*e* – 191*d*.

Se trata de esos seres cortados en dos como un huevo duro, de esos seres extraños como los que encontramos en los fondos de arena, *una platija, un lenguado, una acedía*, que tienen el aspecto de tener todo lo que es preciso, dos ojos, todos los órganos pares, pero que están aplastados de tal manera que parecen ser la mitad de un ser completo.

Es claro que en el primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres que han nacido de tal bipartición, lo que Aristófanes nos muestra primero, y lo que es el basamento de todo lo que en seguida viene ahí[26], para nosotros, con una luz tan romántica, es una fatalidad pánica, que hace, a cada uno de estos seres, buscar ante todo y primero que nada su mitad, y ahí, pegándose a ella con una tenacidad, si podemos decir, sin salida, marchitarse al lado del otro, por impotencia para reunirse. He ahí lo que Aristófanes nos pinta en sus largos desarrollos, con todos los detalles, de una manera extremadamente imaginativa, proyectándola sobre el plano del mito. Tal es la imagen de la relación amorosa que forja el escultor que es aquí el poeta.

¿Es ahí que reside lo que debemos suponer, y que palpamos, que hay aquí algo risible? Muy evidentemente, no. Pero eso está sin embargo insertado en un fragmento que nos evoca irresistiblemente lo que todavía en nuestros días podríamos ver sobre la pista de un circo, si los *clowns* entraran, como se hacía algunas veces, abrazados, enganchados de a dos, acoplados vientre a vientre, y dando una o varias vueltas a la pista en un gran remolino de cuatro brazos, de cuatro piernas y de dos cabezas. Es en sí algo que vemos que anda muy bien con el modo de fabricación de ese tipo de coro que da, en otro género, *Las avispas*, *Las aves*, o incluso *Las nubes*, del que jamás sabremos bajo qué pantalla aparecían en la escena **antigua**.

¿Pero de qué especie de ridículo se trata aquí? ¿Se trata simplemente del carácter por sí solo bastante regocijante de esta imagen, lo he dicho, clownesca?

---

[26] [El primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres nacidos de tal partición, la que es el basamento de lo que en seguida viene ahí] — Nota de **DTSE**: "Las precisiones, presentes en la estenografía, no tienen por qué ser cortadas".

Es sobre eso que voy a emprender un pequeño desarrollo, que les pido que disculpen si debe hacernos dar un bastante largo rodeo, pues es esencial.

3

No soy el único en saber leer un texto, puesto que el señor Léon Robin está también sorprendido por esto, hasta el punto de que, extraordinariamente, insiste sobre el carácter esférico del personaje inventado por Aristófanes.

Es difícil no verlo, porque este esférico, este circular, este σφαιρα {*sphaira*} es repetido con tamaña insistencia.[27] Se nos dice que la espalda, los flancos, πλευρας κύκλω εχον {*pleuras kuklo echon*}, *todo eso se continúa de una manera bien redonda*. Es preciso que veamos eso como se los he dicho recién, como las dos ruedas enchufadas una sobre otra y sin embargo planas, mientras que aquí, eso es redondo.

Es redondo, y esto molesta al señor Léon Robin, *quien cambia una coma que nadie ha cambiado jamás*[28], diciendo — Lo hago así porque no quiero que se insista tanto sobre la esfera, el corte es más importante. No soy yo quien les va a disminuir la importancia de este corte, y volveremos a él en seguida, pero es difícil no ver que estamos ante algo muy singular, y cuyo término preciso voy a decirles inmediatamente **—** la irrisión de la que se trata, lo que es puesto bajo esta forma ridícula, es justamente la esfera.

---

[27] Nota de **ST**: "No es aquí el término *sphaira* (pelota, esfera, cuerpo celeste) el que es repetido con insistencia, sino *kuklos* (círculo, objeto circular, esfera, globo ocular, rueda, etc.), 189*c*, 190*a*".

[28] [quien no duda sin su nota en cambiar una coma que nadie ha cambiado jamás] — Nota de **DTSE**: "Hay ahí quizá una errata, pero en el lugar de un enunciado muy corriente de Lacan". — La nota de **DTSE** destaca en negrita este enunciado muy corriente en Lacan: *pas sans* {no sin}. **— JAM/2** corrige la presunta errata: [quien no duda en su nota en cambiar una coma que nadie ha cambiado jamás]

Naturalmente, eso no les hace reír, porque la esfera, a ustedes, no les da frío ni calor. Pero díganse precisamente que durante siglos no ha sucedido así con ella.

Ustedes, no conocen la esfera más que bajo la forma de ese hecho de inercia psicológica que se llama la buena forma. Un cierto número de personas, el señor Ehrenfels y otros, se percataron de que las formas tenían una cierta tendencia a la perfección, es decir, en el estado dudoso, a regresar a la esfera. En suma, la esfera es lo que le da más placer al nervio óptico. Esto es muy interesante, pero no hace más que iniciar el problema, pues al pasar les señalo que esas nociones de *Gestalten* sobre las que se marcha tan alegremente no hacen más que relanzar el problema de la percepción. Si hay buenas formas, la percepción debe consistir en rectificarlas en el sentido de las malas, a saber, de las verdaderas. Pero dejemos la dialéctica de la buena forma.

La forma esférica tiene aquí un sentido muy diferente que esa objetivación cuyo interés está limitado a la psicología. En Platón, y mucho antes que él, esta forma, Σφαιρος {*Sphairos*}, en masculino, como dice todavía Empédocles, cuyos versos no puedo leerles a causa del tiempo, es un ser que es *por todos los lados semejante a sí mismo, sin límites*, Σφαιρος κυκλοτερής {*Sphairos kukloteres*}, *que tiene la forma de una bola, reina en su soledad real* {*royal*}*, lleno de su propio contentamiento, de su propia suficiencia*.[29] Este *sphairos* que obsesiona al pensamiento antiguo es la forma que toma, en el centro del mundo de Empédocles, la fase de concentración de lo que él llama en su metafísica Φιλίη {*Philie*} o Φιλότης {*Philotes*}, el amor, que él llama en otra parte σχεδύνη Φιλότης {*scheduné Philotes*}, el amor que junta, que aglomera, que asimila, que aglutina; *exactamente aglutinada, es la κρησις, *kresis*, es la *kresis* de amor*[30].

Es muy singular ver volver a emerger bajo la pluma de Freud al amor como potencia unificante pura y simple, a la atracción sin límí-

[29] Nota de **ELP** (modificada): "Versos que Lacan no tiene tiempo para citar, pero que no obstante traduce".

[30] [Aglutinar, es la κτησις {*ktesis*}, la κτησις de amor.] — Nota de **DTSE**: "la sustitución de κτησις {*ktesis*}, adquisición, a κρησις {*kresis*}, fusión, falsea evidentemente el sentido". **— JAM/2** corrige: [Aglutinar, es la κρησις {*kresis*}, la κρησις de amor.]

tes, para oponerlo a Thanatos — mientras que correlativamente tenemos, y de una manera discordante, la noción tan diferente, y tanto más fecunda, de la ambivalencia amor-odio.

Esta esfera, la volvemos a encontrar por todas partes. El otro día les hablaba de Filolao. El la admite, a esta misma esfera, en el centro de un mundo donde la tierra tiene una posición excéntrica, y ustedes saben que ya se lo sospechaba en el tiempo de Pitágoras. Pero no es el sol el que ocupa el centro, es un fuego central esférico, al cual la faz habitada de la tierra vuelve siempre la espalda. Por relación a ese fuego, estamos como la luna por relación a nuestra tierra, y es por eso que no lo sentimos. *Y parece que sea para que a pesar de todo no seamos quemados por la irradiación central que el nombrado Filolao ha inventado esta elucubración que le hizo romper la cabeza ya a la gente de la antigüedad, al propio Aristóteles: αντιχθων, *antichthon*, la antitierra*[31]. ¿Cuál podía ser la necesidad de ese cuerpo estrictamente invisible, que se suponía que encerraba todos los poderes contrarios a los de la tierra, y que jugaba al mismo tiempo el rol de para-fuego? Como se dice, habría que analizarlo.

Todo esto sólo está hecho para introducirlos en la dimensión, a la que ustedes saben que yo le acuerdo una importancia muy grande, de la revolución astronómica, o incluso copernicana. Y para definitivamente poner al respecto los puntos sobre las íes, repito que no es el geocentrismo pretendidamente desmantelado por el nombrado canónigo Copérnico lo que es el punto importante, y es incluso por eso que es bastante falso y vano llamar copernicana a la revolución astronómica. En su libro *De la revolución de las órbitas celestes*,[32] él nos muestra una figura del sistema solar que se parece a la nuestra, a la de los manuales de la clase de sexto, donde vemos al sol en el medio, y todos los astros que giran alrededor en el *orbe*[33]. Pero eso no era para nada un esquema nuevo. Todo el mundo sabía, en el tiempo de Copérnico — no somos nosotros quienes lo hemos descubierto — que en la

[31] [Parece que sea para que no seamos rayados por la irradiación central, que Filolao ha inventado esta elucubración de la anti-tierra, que ya hacía romperse la cabeza a la gente de la antigüedad, al propio Aristóteles.]

[32] 1543.

[33] {*orbe*} — [orden {*ordre*}] — **JAM/2** corrige: [orbe]

antigüedad, el llamado Heráclides,[34] y Aristarco de Samos, de una manera perfectamente atestiguada, habían hecho el mismo esquema.

Copérnico no es otra cosa que un fantasma histórico. Habría sido diferente si su sistema hubiese sido, no más cercano de la imagen que tenemos del sistema solar real, sino más verdadero, es decir, menos atestado que el sistema de Ptolomeo de elementos imaginarios, que no tienen nada que ver con la simbolización moderna de los astros. Ahora bien, no hay nada de eso, puesto que su sistema está atiborrado de epiciclos.

¿Qué es eso? Es algo inventado, y en lo que nadie podía creer. La realidad de los epiciclos, no creían en ella. No se imaginen que eran tan tontos como para pensar que hay en el cielo lo que ustedes ven cuando abren vuestro reloj, una serie de rueditas. Pero tenían esta idea, que el único movimiento que se podía imaginar era el movimiento circular. Todo lo que se ve en el cielo es muy duro de interpretar, pues los pequeños planetas errantes se entregan a todo tipo de jugarretas irregulares entre sí, y se trataba de explicar sus zigzags. Y bien, uno no se quedaba satisfecho sino cuando cada uno de los elementos de su circuito podía ser reducido a un movimiento circular.

La cosa singular es que no lo hayan conseguido hacer mejor. Se podría pensar en principio que, a fuerza de combinar movimientos giratorios sobre movimientos giratorios, se podría llegar a dar cuenta de todo. Eso era perfectamente imposible, por la razón de que a medida que se observaba mejor a los astros, uno se daba cuenta de que todavía había más cosas para explicar, aunque más no fuera, cuando apareció el telescopio, su variación de tamaño. Pero no importa, el sistema de Copérnico estaba tan cargado como el sistema de Ptolomeo con esta superfetación imaginaria, que lo entorpecía y lo abarrotaba.

Sería preciso que ustedes lean durante estas vacaciones, y — van a ver que es posible — para vuestro placer, *cómo llega Kepler a dar la primera aprehensión que hayamos tenido de algo que es aquello en lo que consiste verdaderamente la fecha de nacimiento de la física moderna. Llega a ello partiendo de elementos en Platón, del mismo

[34] Se trata de Heráclides Póntico, discípulo de Platón, primer astrónomo que admitió la rotación de la tierra sobre su eje (siglo IV a. C.).

Timeo del que voy a hablarles*[35], a saber, de una concepción puramente imaginaria — con el acento que tiene este término en el vocabulario del que me sirvo con ustedes — del universo, enteramente regulada sobre las propiedades de la esfera, definida como la forma que porta en sí las virtudes de suficiencia, de manera que puede combinar en ella la eternidad del mismo lugar con el movimiento eterno.

Las especulaciones de Kepler son de esta especie. Además, son refinadas, puesto que hace entrar en ellas, para nuestro estupor, los cinco sólidos perfectos inscribibles en la esfera — como ustedes lo saben, no hay más que cinco. Esta vieja especulación platónica ya treinta veces superada vuelve a aparecer en ese momento crucial del Renacimiento, cuando los manuscritos platónicos son nuevamente integrados en la tradición occidental, y literalmente se sube a la cabeza de ese personaje, cuya vida personal, en el contexto de la revolución de los campesinos, luego de la guerra de los Treinta Años, es una vida de la gran siete. Y bien, el susodicho Kepler, a la búsqueda de las armonías celestes, llega, por un prodigio de tenacidad, y donde verdaderamente vemos el juego de escondite de la formación inconsciente, a dar la primera aprehensión de aquello en lo que consiste verdaderamente el nacimiento de la ciencia moderna. Es al buscar una relación armónica que llega a la relación de la velocidad del planeta sobre su órbita con el área de la superficie cubierta por la línea que une el planeta con el sol. Es decir que se da cuenta, al mismo tiempo, que las órbitas planetarias son elipses.

Alexandre Koyré ha escrito un libro muy hermoso, que se llama *From the closed world to the infinite universe*, aparecido en Johns Hopkins, y que ha sido traducido recientemente.[36] Y yo me preguntaba lo que hubiera podido hacer con eso Arthur Koestler, quien no siempre es considerado como un autor de la más segura inspiración. Les aseguro que *Los sonámbulos*, del que se habla en todas partes, es

---

[35] [cómo partió Kepler de los elementos de ese mismo *Timeo* del que voy a hablarles] — Nota de **DTSE**: "El acontecimiento fechado, puntualizado por Lacan, no figura en la edición de Seuil ni en la estenografía, pero se encuentra a partir de notas".

[36] Alexandre KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1979.

su mejor libro.[37] Es fenomenal, maravilloso. Ni siquiera tienen necesidad de conocer las matemáticas elementales, comprenderán todo a través de la biografía de Copérnico, de Kepler y de Galileo, con un poco de parcialidad del lado de Galileo **—** hay que decir que era comunista **—** él mismo lo confiesa.

Comunista o no, es absolutamente cierto que Galileo jamás le prestó la menor atención a lo que había descubierto Kepler. El paso genial que dió en su invención de la dinámica moderna, es por haber encontrado la ley exacta de la caída de los cuerpos. A despecho de ese paso esencial, y a pesar de que sea sobre el asunto del geocentrismo que tuvo todas sus complicaciones, esto no impide que fuera tan retardatario como los demás, tan reaccionario, tan ceñido a la idea del movimiento circular perfecto, es decir, el único posible para los cuerpos celestes. Para decirlo todo, Galileo ni siquiera franqueó lo que nosotros llamamos la revolución copernicana, y de la que sabemos que no es de Copérnico. Ven ustedes el tiempo que ponen las verdades en labrarse su camino, en presencia de un prejuicio tan sólido como la perfección del movimiento circular.

Tendría para hablarles durante horas sobre eso, porque *a pesar de todo es muy divertido considerar efectivamente por qué es así, a saber, cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, πειραρ {*peirar*}, en tanto que opuesto al απειρων {*apeiron*}*[38]. Cosa curiosa, esto es justamente porque es una de las cosas mejor hechas para verter en el *apeiron*. Sería preciso que, ante ustedes, yo haga adelgazar un poquito, decrecer, reducir a un punto, infinitizarse a esta esfera, de la

---

[37] Arthur KOESTLER, *Los Sonámbulos*, Salvat Editores, Barcelona, 1994.

[38] [es muy divertido considerar por qué es así, ver cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, en tanto que opuesto al *apeirón*] — Nota de **DTSE**: "La precisión, *peirar*, aportada por el establecimiento, es útil". — Nota de **ST**: "*Peirar* es «término», «fin», «extremidad», y en el plural «los límites»; *apeiron:* «sin fin», «infinito», «inmenso»." **— JAM/2** añade la precisión reclamada: [es muy divertido considerar por qué es así, ver cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, *peirar*, en tanto que opuesto al *apeirón*]

que por otra parte ustedes saben que ha servido de símbolo corriente para esa famosa infinitud.

Hay mucho más para decir. ¿Por qué tiene virtudes privilegiadas esta forma? Responder a esta pregunta nos sumergiría en el corazón de los problemas concernientes a la función y el valor de la intuición en la construcción matemática.

Antes de todos esos ejercicios que nos han hecho desexorcizar la esfera, si su encanto ha continuado ejerciéndose sobre los incautos, es precisamente porque la *philia* del espíritu pegaba con ella, y suciamente, como un extraño adhesivo. Al menos, ése era el caso para Platón, y los remito al *Timeo*, a su largo desarrollo sobre la esfera, que nos pinta en todos sus detalles. Esto responde curiosamente, como una estrofa alternada, a lo que dice Aristófanes de los seres esféricos.

Por un lado, en *El Banquete*, Aristófanes nos dice que esos seres tienen patas, pequeños miembros que asoman y remolinean. Por otro lado, en el *Timeo*, Platón, con una acentuación muy impactante cuando se trata del desarrollo geométrico, experimenta la necesidad de hacernos observar al pasar que la esfera tiene todo lo que es preciso en el interior de sí misma. Ella es redonda, es plena, está contenta, se ama a sí misma, y, sobre todo, no tiene necesidad de ojo ni de oreja, puesto que ella es por definición la envoltura de todo lo que puede estar vivo. Por este hecho, es el viviente por excelencia, y eso nos da, por otra parte, la dimensión mental en la que podía desarrollarse la biología — la noción de que esta forma es lo que constituía esencialmente al viviente, debemos tomarla en un deletreo imaginario extremadamente estricto.

Así, pues, la esfera no tiene ni ojos ni orejas, no tiene pies, no tiene brazos, y no se le ha conservado más que un único movimiento, el movimiento perfecto, el movimiento sobre sí misma. Hay seis de estos — hacia arriba, hacia abajo, hacia la izquierda, hacia la derecha, hacia adelante y hacia atrás.[39] De la comparación de los textos del *Banquete* y del *Timeo*, y de ese mecanismo a doble resorte, que consiste en hacer que diga payasadas el personaje que es para él el único digno de hablar del amor, resulta que, en el discurso de Aristófanes,

[39] *Timeo*, 33*b* – 34*b*.

Platón parece divertirse haciendo un ejercicio cómico sobre su propia concepción del mundo, y del alma del mundo.

El discurso de Aristófanes, es la irrisión del *Sphairos* platónico, tal como está articulado en el *Timeo*.

El tiempo me limita, y habría muchas otras cosas para decir de esto. Pero que la referencia astronómica sea aquí segura y cierta, de todos modos voy a darles la prueba de ello, pues puede parecerles que yo me divierto. Esos tres tipos de esferas que Aristófanes ha imaginado, la que es todo macho, la que es toda hembra, la que es macho y hembra — de todos modos, cada una tiene un par de genitales — los andróginos, como *él*[40] los llama, tienen orígenes. ¿Y cuáles son estos orígenes? Son estelares. Los machos vienen del sol, las todo-mujeres vienen de la tierra, y de la luna los andróginos — confirmando así, por otra parte, el origen lunar, nos dice Aristófanes, de aquéllos que tienen la tendencia al adulterio, pues esto no es otra cosa que por tener un origen compuesto.[41] Esto, para el elemento astronómico.

Y bien, ¿aquí no asoma algo que nos revela el resorte de la fascinación de la forma esférica?

Esta es la forma a la que no se trataba de tocar, de discutir, ella ha dejado al espíritu humano, durante siglos, en este error, que nos hemos rehusado a pensar que, por fuera de toda acción, de todo impulso extraño, el cuerpo esté sea en reposo, sea en movimiento rectilíneo uniforme. El cuerpo en reposo se suponía que no podía tener, por fuera del reposo, sino un movimiento circular, y toda la dinámica ha quedado trabada por eso. Ahora bien, la ilustración incidente que nos es dada de eso bajo la pluma de Platón, que también podemos llamar un poeta, acaso no nos muestra que *lo que está en juego en esas formas en las que nada sobresale, o nada se deja enganchar: sin ninguna duda, nada distinto que algo que tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria — y les he dicho recién que podríamos comentarla — pero a

[40] [se] — Nota de **DTSE**: "Es Aristófanes quien los nombra así".

[41] Nota de **ELP**: "Visto que la luna participa, ella también, de los otros dos astros, 190*b*".

cuya adhesión, en cuanto que es afectiva, se sostiene ¿en qué? — en ninguna otra cosa sino en la *Verwerfung* de la castración*[42].

Esto es tan cierto que lo encontramos en el discurso de Aristófanes. Esos seres, separados en dos como medianaranjas, van, en un tiempo *x* que no se nos precisa, puesto que es un tiempo mítico, a morir en un vano abrazo para reunirse. Se consagran a vanos esfuerzos de procreación en la tierra, y *les ahorro toda esa mítica de la procreación de la tierra, de los seres nacidos de la tierra, que nos llevaría demasiado lejos*[43]. ¿Cómo va a resolverse la cuestión? Ahí, Aristófanes nos habla exactamente como el pequeño Hans — se les va a desatornillar el genital, que tienen en el lugar equivocado, porque está en el lugar donde estaba cuando eran redondos, en el exterior, y se les va a volver a atornillar sobre el vientre, exactamente como en el caso del grifo del sueño que ustedes conocen por la observación de Freud, a la que he aludido.

Esto es único y causa estupor, bajo la pluma de Platón — la posibilidad del apaciguamiento amoroso se encuentra referida a algo que indiscutiblemente tiene relación, para decir lo mínimo, con una operación sobre el sujeto de los genitales. *Pongamos eso o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que aquello sobre lo cual el rodeo del texto insiste aquí, es sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior, lo que no quiere simplemente decir que llega ahí como posibilidad de copular, de conjugarse con el objeto amado, sino que literalmente el pasaje de los genitales a la parte anterior viene con el objeto amado en esta especie de relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición*[44]. Este es el único punto donde se traiciona, se tradu-

---

[42] [¿ ...lo que está en juego en esas formas en las que nada sobresale y no se deja enganchar, tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria? ¿Pero en qué se sostiene la adhesión a esas formas en cuanto que es afectiva? — sino en la *Verwerfung* de la castración]

[43] [les ahorro toda esa mítica que nos llevaría demasiado lejos]

[44] [Que lo pongamos o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que el rodeo del texto insiste sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior. Eso no quiere simplemente decir que el órgano genital llegue ahí como posibilidad de corte y como unión con el objeto amado, sino que literalmente viene con este objeto en una relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición] — Nota de

ce, la función del órgano genital. Cuando sabemos que la aprehensión de la tragedia por parte de Platón — él nos da mil pruebas de ello — no iba mucho más lejos que la de Sócrates, ¿cómo no sorprenderse por el hecho de que ahí, por primera vez, por única vez, en un discurso que concierne a un asunto grave, el del amor, él hace entrar en juego el órgano genital como tal?

Este hecho confirma lo que les he dicho que es *lo esencial del resorte de lo cómico, que es siempre en su fondo por esta referencia al falo*[45]. Y no es por azar que es Aristófanes quien habla de eso. Es el único en poder hacerlo. Pero Platón no sabe que, haciéndolo hablar de eso, resulta que nos aporta, a nosotros, aquí, la clavija, que hace bascular toda la continuación del discurso del otro lado.

Es en este punto que retomaremos las cosas la próxima vez.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

DTSE: "El establecimiento es más preciso que la retoma de la estenografía por Seuil". **— JAM/2** corrige: [Que lo pongamos o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que el rodeo del texto insiste sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior. Eso no quiere simplemente decir que el órgano genital llegue ahí como posibilidad de cópula {*copule*} y como unión con el objeto amado, sino que literalmente viene con este objeto en una relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición]

[45] [lo esencial del resorte de lo cómico, que es siempre, en su fondo, referencia al falo] — Nota de **DTSE**: "Simplificación abusiva".

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

5

LA ARMONÍA MEDICA[1]
Sesión del 14 de Diciembre de 1960

Erixímaco

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

De la ciencia supuesta al amor.
Del bien al deseo.
La medicina y la ciencia.
La vía de la comedia.

Se trata de ver bien la naturaleza de la empresa a donde soy llevado, a fin de que ustedes soporten sus rodeos en lo que pueden tener de fastidiosos, ya que, después de todo, ustedes no vienen aquí para escuchar el comentario de un texto griego, en el que por otra parte no pretendo ser exhaustivo.

La mayor parte del trabajo, yo la hago por ustedes, quiero decir en vuestro lugar, en vuestra ausencia, y el mejor servicio que pueda rendirles es incitarlos a que se remitan al texto. Si, a sugerencia mía, ustedes se han remitido a él, sucederá quizá que ustedes leerán aunque sea un poco con mis anteojeras. Sin duda, eso es preferible a no leer de ningún modo.

Tanto más cuanto que el objetivo que yo buscaba, lo que domina el conjunto de la empresa — y aquello en lo cual pueden ustedes acompañarla de una manera más o menos comentada — es que conviene no perder de vista aquello a lo cual estamos destinados a llegar.[2] Buscamos responder a la cuestión de la que partimos. Esa cuestión es simple, es la de la transferencia.

1

[2] [Conviene no perder de vista aquello a lo que estamos destinados a llegar, nuestro objetivo, que domina el conjunto de la empresa, y captar bien en qué pueden ustedes acompañarla de una manera más o menos comentada.] — Nota de **DTSE**: "Si esta manera de traficar la frase no entraña contrasentido, hablando propiamente, logra la hazaña de hacer, de lo que Lacan enunciaba como siendo su propio objetivo, lo que debe llegar a ser el nuestro...".

Al decir que esta cuestión es simple, quiero decir que ella se propone en unos términos ya elaborados.

He aquí un hombre, el psicoanalista, de quien se viene a buscar la ciencia de lo que uno tiene de más íntimo — ése es precisamente el estado espiritual con que se lo aborda comúnmente — *y, entonces, de lo que debería ser supuesto de entrada como siéndole lo más extraño y además que uno supone al mismo tiempo como debiendo serle lo más extraño*[3]. Y sin embargo, al mismo tiempo, esto es lo que encontramos en el comienzo del análisis — esta ciencia, él es supuesto tenerla.

Aquí definimos la situación en términos subjetivos, quiero decir en la disposición de aquél que se adelanta como el demandante. Por el momento, ni siquiera tenemos que hacer entrar allí todo lo que comporta objetivamente esta situación, y que la sostiene, a saber, lo que debemos introducir en ella de la especificidad de lo que es propuesto a esta ciencia, es decir, el inconsciente como tal. De eso, aunque tenga alguna, el sujeto no tiene ninguna especie de idea.

Esta situación, entonces, para simplemente definirla así, subjetivamente, ¿cómo engendra algo — primera aproximación — que se parezca al amor? Algo que se parece al amor, es así que se puede, en una primera aproximación, definir la transferencia.

Digamos mejor, digamos más — la transferencia es algo que pone en causa al amor,[4] lo pone en causa lo bastante profundamente, respecto de la reflexión analítica, como para haber introducido en ella, como una dimensión esencial, lo que se llama su ambivalencia. Esta

---

[3] [y, entonces, de lo que debía ser supuesto de entrada que le es lo más extraño] — Nota de **DTSE**: "La supresión de ese miembro de la frase hace desaparecer el acento puesto sobre lo que hay de paradojal en suponer al psicoanalista la ciencia de lo que uno tiene de más íntimo". — **JAM/2** apenas corrige el tiempo verbal: [y, entonces, de lo que debería ser supuesto de entrada que le es lo más extraño]

[4] *quelque chose qui met en cause l'amour*, debería traducirse en términos de "cuestionamiento", pero entiendo que no convendría perder así el lugar de la "causa", *cause*, al que podría volverse desde Seminarios posteriores una vez introducido el objeto *a* como objeto causa del deseo.

es una noción nueva, por relación a una tradición filosófica que no en vano vamos a buscarla aquí, completamente en el origen. Este abrazo estrecho del amor y del odio, he ahí un rasgo ausente en el punto de partida de esa tradición, si ese punto de partida **—** hay que elegirlo en alguna parte **—** lo elegimos socrático.

Pero hoy vamos a ver que antes hay algo, de donde, justamente, toma su punto de partida.

Esta cuestión, que es aquella en la que se articula la posibilidad de surgimiento de la transferencia, no avanzaríamos tan atrevidamente al plantearla, si ya, de alguna manera, no hubiera estado comenzado el túnel por el otro extremo. Vamos al encuentro de algo que conocemos, por haber ya ceñido bastante seriamente la topología de lo que el sujeto debe encontrar en el análisis en el lugar de lo que busca. Si él parte a la búsqueda de lo que tiene y que no conoce, lo que va a encontrar, es aquello de lo que carece {*il manque*}. Y es precisamente porque hemos articulado eso en nuestro camino precedente, que nos atrevemos a plantear la pregunta que he formulado al comienzo. Es como aquello de lo que él carece que se articula lo que encontrará en el análisis, a saber su deseo.

El deseo no es un bien en ningún sentido del término. No lo es, precisamente, en el sentido de una κτησις {*ktesis*}[5], de algo que, al título que sea, él tendría. *Es en ese tiempo, en esa eclosión del amor de transferencia, ese tiempo definido en el doble sentido cronológico y topológico, que debe leerse esta inversión, si podemos decir, de la posición que, de la búsqueda de un bien*[6], hace la realización del deseo.

---

[5] Nota de **ST**: "*Ktesis, la acción de adquirir, de poseer*, del verbo *ktaomai* ya encontrado en el discurso de Pausanias, toma también el sentido de la cosa poseída, el sentido de *ktema, bienes, propiedad, fortuna, tesoro*. La precisión dada por Lacan es una anticipación de la discusión que se abrirá con el discurso de Diotima".

[6] [Es en el tiempo, definido en el doble sentido cronológico y topológico de la eclosión del amor de transferencia, que debe leerse esta inversión que, de la búsqueda de un bien] **—** Nota de **DTSE**: "Esta manera de torcer la frase y la ausencia de puntuación entre «topológico» y «de la eclosión» la vuelven casi absurda". **— JAM/2** corrige efectivamente la puntuación: [Es en el tiempo, definido en el doble sentido cronológico y topológico, de la eclosión del amor de transferencia, que debe leerse esta inversión que, de la búsqueda de un bien]

Entienden bien que este discurso supone que realización del deseo no es justamente posesión de un objeto. Se trata, en efecto, de emergencia a la realidad del deseo como tal. Y esto es lo que me ha conducido este año a introducirles *El Banquete*. *Es precisamente porque me ha parecido, y no al azar de un encuentro sino de alguna manera cuando yo buscaba — para partir como del corazón del campo de mis recuerdos, guiado por alguna brújula que se crea por una experiencia — dónde encontrar el punto como central de lo que yo había podido retener articulado en lo que había aprendido*[7], que *El Banquete*, por lejano que nos fuese, era el lugar donde se había agitado de la manera más vibrante el sentido de esta cuestión, y particularmente en ese momento que lo concluye, cuando aparece Alcibíades.

Alcibíades irrumpe extrañamente, en todos los sentidos del término, tanto a nivel de la composición de la obra, como en la escena supuesta. Manifiestamente, la serie de discursos ordenados, prefigurada en el programa del banquete, se rompe de golpe con la irrupción de la verdadera fiesta, el trastorno que introduce ese orden diferente. Pero también, en su texto mismo, el discurso de Alcibíades es la confesión de su propio desconcierto. Lo que él dice es verdaderamente su sufrimiento, su desgarramiento de sí mismo, por una actitud de Sócrates que lo deja todavía, casi tanto como en el momento, herido, mordido por no sé qué extraña herida.

¿Y por qué esa confesión pública? ¿Y por qué esa interpretación de Sócrates que le muestra que esa confesión tiene un objetivo inmediato? — a saber, separarlo de Agatón, ocasión inmediata de un retorno al orden. Todos los que se refirieron a este texto desde que yo les hablo de él, no han dejado de quedar chocados por lo que esa extraña escena tiene de consonante con todo tipo de situaciones o de posiciones instantáneas, susceptibles de vivir en la transferencia. La cosa, no es todavía más que una impresión, y será necesario un análisis más ceñido y más fino para ver lo que nos entrega una situación que manifiestamente no debemos atribuir a una especie de presentimiento del

[7] [No es el azar de un encuentro. Sino, como yo buscaba, como en el corazón del campo de mis recuerdos, dónde encontrar el punto central de lo que había podido retener articulado en lo que había aprendido, guiado por alguna brújula que se crea por una experiencia, me ha parecido]

sicoanálissis, como dice Aragon en *El paisano de París*.[8] No, es más bien un encuentro, la aparición de algunos lineamientos, para nosotros reveladores.

Si tardo en mostrárselos, no es simplemente por un retroceso antes del salto que debe ser, como lo dice Freud, el del león, es decir, único. Es que, para comprender lo que quiere decir plenamente el advenimiento de la escena Alcibíades-Sócrates, nos es preciso comprender bien el diseño general de la obra. Establecer el terreno es indispensable. Si no sabemos lo que quiere decir Platón al traer esta escena, es imposible situar exactamente su alcance.

Hoy llegamos al discurso de Erixímaco, el médico.

2

Retengamos por un instante nuestro aliento. Que sea un médico, está bien hecho para interesarnos.

¿Esto quiere decir que el discurso de Erixímaco debe inducirnos a una investigación de historia de la medicina? Ni siquiera puedo iniciar una tarea como esa, por todo tipo de razones. Ante todo, porque ese no es nuestro asunto, y porque ese rodeo sería demasiado excesivo. Luego, porque no lo creo verdaderamente posible.

No creo que Erixímaco sea específico, que sea en tal médico que piense Platón al traernos su personaje. Pero los rasgos fundamentales de la posición que él aporta son para destacar. Estos no son forzosamente unos rasgos de historia, salvo en función de una línea de repartición muy general, pero quizá van a hacernos reflexionar un momento, al pasar, sobre lo que es la medicina.

---

[8] Nota de **DTSE**: "En realidad, es en *Tratado del estilo* (Gallimard, *L'imaginaire*, p. 148) que Aragon emplea este término. Hubiera sido bienvenida aquí una nota, para señalar este error de Lacan — un error recurrente (*cf.* sesión de *El revés del psicoanálisis* del 21 de enero de 1970)".

Ya se ha señalado que hay en Sócrates una referencia ambiente a la medicina. Muy frecuentemente, cuando quiere devolver a su interlocutor al plano de diálogo donde entiende dirigirlo hacia la percepción de un camino riguroso, él se refiere a tal arte de técnico. Si ustedes quieren saber la verdad sobre tal tema, pregunta a menudo, ¿a quién se dirigirán? Y entre éstos, está lejos de ser excluido el médico. Incluso, es tratado con una particular reverencia. El nivel en el que éste se sitúa ciertamente no es, a los ojos de Sócrates, de un orden inferior. Sin embargo, está claro que la regla de su camino está lejos de poder reducirse de ninguna manera a una higiene mental.

El médico del que aquí se trata, Erixímaco, habla como médico, e inmediatamente promueve incluso su medicina como la mayor de todas las artes. La medicina es el gran Arte.

Aquí no haré más que señalar brevemente la confirmación que aquí recibe lo que les he dicho la última vez del discurso de Pausanias. Al comenzar, Erixímaco formula en efecto expresamente lo siguiente — Puesto que Pausanias, tras un hermoso punto de partida — ésta no es una buena traducción de ὁρμήσας {*ormesas*} — habiendo dado el impulso al comienzo del discurso, no ha terminado tan brillantemente, de una manera igualmente apropiada, etc. Está claro, entonces, para todo el mundo, que Pausanias ha acabado mal su discurso, y esto está implicado como una evidencia. Hay que decir que nuestra oreja no está acomodada exactamente a eso, y que nosotros no tenemos la impresión de que el discurso de Pausanias haya decaído de esa forma. Estamos tan habituados a escuchar sobre el amor este tipo de tonterías. Es tanto más extraño ver hasta qué punto ese rasgo en el discurso de Erixímaco apela verdaderamente al consentimiento de todos, como si el discurso de Pausanias se hubiera revelado verdaderamente cenagoso para todos, como si todas esas gruesas chanzas sobre el *pausaménou* fueran de suyo para el lector antiguo.

Creo bastante esencial que nos refiramos a lo que podemos entrever de estas cuestiones de tono, al cual la oreja del espíritu *se engancha*[9] siempre, incluso si ésta no constituye abiertamente un criterio para eso. Esto es invocado muy a menudo en los textos platónicos, como aquello a lo que Sócrates se refiere a todo momento. Cuántas

[9] [se remite]

veces, antes de comenzar su discurso, o abriendo un paréntesis en el discurso de otro, no invoca a los dioses de manera formal, para que el tono sea sostenido, mantenido, acordado. Esto está muy próximo, van a verlo, de nuestro propósito de hoy.

Antes de entrar en el discurso de Erixímaco, quisiera hacer algunas observaciones cuya distancia, incluso para conducirnos a algunas verdades primeras, no por eso se da tan fácilmente. Les demostraré al pasar que la medicina siempre se ha creído científica. Es en vuestro lugar, como decía hace un momento, que fue preciso que durante estos días yo tratara de desenredar este pequeño capítulo de historia de la medicina. Me fue muy necesario, para hacerlo, salir del *Banquete*, y referirme a otros diversos puntos del texto platónico.

Por descuidado que esté este capítulo de vuestra formación en medicina, han escuchado hablar de una serie de escuelas en la Antigüedad. La más célebre, la que nadie ignora, es la escuela de Hipócrates **, la escuela de Cos**. Antes estuvo la escuela de Cnido de Sicilia, y antes todavía, aquella cuyo nombre mayor es Alcmeón, los Alcmeónidas, cuyo centro es Crotona, y cuyas especulaciones es imposible disociar de las de una escuela científica que florecía en el mismo momento, en el mismo lugar, a saber, la de los Pitagóricos. Pero especular sobre el papel y la función del pitagorismo, esencial, cualquiera lo sabe, para comprender el pensamiento platónico, nos comprometería a un rodeo en el que literalmente nos perderíamos, de manera que voy a tratar de desprender más bien algunos temas que conciernen estrictamente a nuestro propósito, a saber, el sentido de esta obra del *Banquete* en tanto que ella es problemática.[10]

No sabemos gran cosa del personaje de Erixímaco en sí mismo, pero sabemos algo de un cierto número de otros personajes que intervienen en los discursos de Platón, y que se relacionan directamente

[10] Nota de **ELP**: "Alcmeón de Crotona es un discípulo de Pitágoras (520 aprox. – aprox. 450). Hipócrates de Cos (460 aprox. – aprox. 380) toma por punto de partida la experiencia, la observación, y se opondría así a la vecina escuela de Cnido, la cual, imbuída de las teorías de los fisiólogos, tiene tendencia a reencontrar en el hombre (microcosmos) los principios de la naturaleza (macrocosmos) {...}. ¿Pero hay ahí una oposición? La continuación del discurso de Erixímaco compone la salud con el buen orden cósmico, y Lacan lo leerá con la distinción de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, respondiendo al asombro de Léon Robin".

con la escuela médica de los Alcmeónidas, en tanto que estos mismos se relacionan con los Pitagóricos. Por ejemplo, Simmias y Cebes, que dialogan con Sócrates en el *Fedón*, son discípulos de Filolao, el cual es uno de los maestros de la primera escuela pitagórica. Si ustedes se remiten al *Fedón*, verán que sus respuestas a las primeras proposiciones de Sócrates sobre lo que debe asegurar al alma su duración inmortal hacen referencia exactamente a los mismos términos que el discurso de Erixímaco, en el primer rango de los cuales está la noción de αρμονία {*armonía*}, armonía, acuerdo.

La medicina, como lo observan ustedes aquí, siempre se ha creído científica. En lo cual, por otra parte, siempre ha mostrado sus debilidades. Por una suerte de necesidad interna de su posición, siempre se ha referido a una ciencia que era la de su tiempo, fuese ésta buena o mala. Buena o mala, ¿cómo saberlo, desde el punto de vista de la medicina?

En cuanto a nosotros, tenemos el sentimiento de que nuestra ciencia, nuestra física, es una buena ciencia, y que durante siglos hemos tenido una física muy mala. Esto, efectivamente, es completamente seguro. Pero lo que no es seguro, es lo que la medicina tiene para hacer ciencia. A saber, ¿cómo, por qué abertura, por qué extremo, tiene ella para agarrar esta ciencia? — y esto, en tanto que algo no está elucidado para ella, la medicina, y que no es la menor de las cosas, puesto que se trata de la idea de salud.

¿Qué es la salud? Se equivocarían si creen que, incluso para la medicina moderna, que respecto de todas las demás se cree científica, la cosa esté plenamente asegurada. Cada tanto, la idea de lo normal y de lo patológico se propone como tema de tesis a algún estudiante, en general por personas que tienen una formación filosófica. Tenemos sobre eso un excelente trabajo del señor Canguilhem, su *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*,[11] pero cuya influencia es evidentemente muy limitada en los medios propiamente médicos. Sin tratar de especular a un nivel de certeza socrática sobre la salud en sí, lo que muestra por sí solo, muy especialmente pa-

[11] *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* es el título de su tesis de medicina, de 1943. *Cf.* G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI Editores, 1971.

ra nosotros, psiquiatras y psicoanalistas, hasta qué punto la idea de salud es problemática, son los medios mismos que empleamos para alcanzar el estado de salud. Para decir las cosas en los términos más generales, ellos nos muestran que, cualquiera que fuese la naturaleza de la salud, y la feliz forma que sería la de la salud, nos vemos llevados a postular, en el seno de esta feliz forma, algunos estados paradojales, es lo menos que se pueda decir, aquellos mismos cuya manipulación en nuestras terapéuticas es responsable del retorno a un equilibrio que permanece en el conjunto bastante incriticado como tal.

He aquí, pues, lo que encontramos en el nivel de los postulados menos accesibles a la demostración de la posición médica como tal.[12] Es justamente la que aquí va a ser promovida, en el discurso de Erixímaco, bajo el nombre de *armonía*. No sabemos de qué armonía se trata, pero la noción es muy fundamental a toda posición médica como tal. Todo lo que debemos buscar, es el acuerdo. Y no hemos avanzado mucho, por relación a la posición de un Erixímaco, sobre lo que es la esencia, o la sustancia, de esta idea de acuerdo.

Esa es una noción tomada a préstamo de un dominio intuitivo, y, a este respecto, está simplemente más cerca de las fuentes. Pero está también históricamente más definida, y más sensible, en tanto que se relaciona expresamente con el dominio musical, que es aquí el modelo, la forma pitagórica por excelencia. Igualmente, todo lo que, de una manera cualquiera, se relacione con el acuerdo de los tonos, así fuese de una naturaleza más sutil, así fuese ese tono del discurso al que hacía alusión recién, nos devuelve a esta misma apreciación. No es por nada que he hablado, al pasar, de oreja — la aprecición de consonancias es esencial a la noción de armonía.

Por poco que entren ustedes en este discurso, del que les ahorro el fastidio de leerlo línea por línea, lo que nunca es muy posible en medio de una audiencia tan amplia, verán el carácter esencial de la noción de acuerdo para comprender cómo se introduce aquí la posición médica.

[12] [He aquí pues lo que encontramos en el nivel de los postulados menos accesibles a la demostración, de la posición médica.] — Nota de **DTSE**: "Así puntuada, la frase de Seuil es incomprensible".

3

Todo lo que aquí se articula es función de un soporte que no podemos ni agotar, ni reconstruir de ninguna manera, a saber la temática de las discusiones que se pueden suponer presentes en el espíritu de los oyentes.

No olvidemos que nos encontramos en el punto histórico culminante de una época particularmente activa. Los siglos VI y V del helenismo sobreabundan de creatividad mental. Al respecto, ustedes pueden referirse a algunas buenas obras, por ejemplo, para los que leen el inglés, a ese gran libraco, como sólo los editores ingleses pueden darse el lujo de sacar, y que contiene cierto testamento filosófico, pues es Bertrand Russell, en su edad mayor, quien nos lo entrega.

Este volumen es muy bueno para el año nuevo, en sus grandes márgenes está constelado de admirables figuras en color, de una extrema simplicidad, que se dirigen a la imaginación de un niño, y comporta todo lo que es preciso saber desde este período fecundo al que hoy me refiero, la época presocrática y socrática, hasta nuestros días, con el positivismo inglés. Nadie verdaderamente importante está descuidado. Si para ustedes no hay nada mejor que ser imbatibles cuando salen a cenar, cuando hayan leído ese libro sabrán verdaderamente todo, salvo, desde luego, las únicas cosas que importan, es decir aquellas que no sabemos. Pero de todos modos les aconsejo su lectura. Se titula *Wisdom of the West*. Completará para ustedes, como por otra parte para cualquiera, un número considerable de lagunas casi obligadas de vuestra información.

Tratemos pues de poner un poco de orden en lo que se dibuja cuando nos adentramos en el camino de comprender lo que quiere decir Erixímaco.

Las personas de su tiempo se encuentran completamente ante el mismo problema que nosotros. Y sin embargo, van más directamente a la antinomia esencial. ¿Sería a falta de tener tan gran abundancia como la que tenemos nosotros, de hechos menudos con los que amueblar

sus discursos? Esa es una hipótesis que deriva del engaño y de la ilusión. Esta antinomia es precisamente la que recién comenzaba yo a promover ante ustedes **—** de todas maneras, no podemos atenernos a considerar ningún acuerdo por su valor facial. La experiencia nos enseña que el acuerdo oculta algo en su seno, y toda la cuestión está en saber lo que es exigible de esta subyacencia del acuerdo. Este punto de vista, no es solamente zanjable por la experiencia, comporta siempre un cierto *a priori* mental, por fuera del cual no es formulable.

En el seno de este acuerdo, ¿hay que exigir algo semejante, o podemos contentarnos con algo desemejante?[13] ¿Todo acuerdo supone algún principio de acuerdo? ¿Puede lo acordado salir de lo desacordado? ¿De lo conflictual? No se imaginen que sea con Freud que sale por primera vez una cuestión parecida. La prueba, es que eso es lo primero que trae ante nosotros el discurso de Erixímaco. La noción de lo acordado y lo desacordado, es decir, para nosotros, la de la función de la anomalía por relación a la normal, viene al primer plano de su discurso, aproximadamente desde la novena línea, 186*b* **—** *En efecto, lo desemejante desea y ama las cosas desemejantes. Uno*, continúa el texto, *es el amor inherente al estado sano, otro el amor inherente al estado mórbido. En consecuencia, cuando Pausanias decía recién que era bello dar sus favores a aquéllos de los hombres que son virtuosos, y feo hacerlo por unos hombres desordenados, etc*. Hénos aquí, ahora, llevados a la cuestión de física, lo que significan esta virtud y este desorden.

Inmediatamente encontramos una fórmula que no puedo hacer otra cosa que destacarla sobre la página. No es que ella nos entregue gran cosa, pero de todos modos debe ser para nosotros, los analistas, el objeto de un interés al pasar. Hay ahí cierto murmullo que es apropiado para retenernos. Erixímaco nos dice, traducción textual, que *la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo*, επιστήμη των του σώματος ερωτικων {*episteme ton tou somatos erotikon*}. No se puede, me parece, dar mejor definición del psicoanálisis.

---

[13] [¿Este acuerdo nuevo es exigido por lo semejante, o podemos contentarnos con lo semejante?] **—** Nota de **DTSE**: "Un contrasentido y una absurdidad". **— JAM/2** corrige: [En el seno de este nuevo acuerdo, ¿hay que exigir algo semejante, o podemos contentarnos con algo desemejante?]

El añade προς πλησμονην και κένωσιν {*pros plesmonen kai kenosin*} **—** *en cuanto a lo que es de la repleción y de la vacuidad*, traduce brutalmente el texto. Ahí se trata de la evocación de esos dos términos de lo lleno y de lo vacío, cuyo papel vamos a ver en la topología, en la posición mental, de lo que está en juego en ese punto de juntura de la física y la operación médica. No es el único texto en el que estén evocados ese lleno y ese vacío. Esa es una de las intuiciones fundamentales cuyo valor habría que medir en el curso de un estudio sobre el discurso socrático.

El que se dedicara a esa empresa no tendría que ir muy lejos para encontrar una referencia más. Vean en el comienzo del *Banquete*. Sócrates se ha demorado en el vestíbulo de la casa vecina, donde podemos suponerlo en la posición del gimnosofista, parado en un pie, como una cigüeña, e inmóvil hasta que no haya encontrado la solución de no sé qué problema. Llega a casa de Agatón después de que todo el mundo lo ha esperado. Y bien, has encontrado tu asuntito, ven cerca mío, le dice Agatón. Y Sócrates hace un discursito para decir **—** Puede que sí, puede que no, pero lo que tú esperas, es que aquello de lo que actualmente me siento lleno, va a pasar a tu vacío, tal como lo que pasa entre dos vasos[14] cuando nos servimos, para esta operación, de una hebra de lana. Hay que creer que, por no se sabe qué razón, esta operación de física divertida era practicada bastante a menudo, puesto que esta referencia probablemente hacía imagen para todo el mundo. El pasaje del interior de un vaso a otro, la transformación de lo lleno en vacío, la comunicación del contenido, es una *de las imágenes profundas de algo que regla*[15] lo que podríamos llamar la codicia fundamental de todos esos intercambios filosóficos. Debemos retenerla para comprender el sentido del discurso que nos es propuesto.

---

[14] Aquí, **DTSE** propone "vasos comunicantes". Ignoro, como cualquiera hoy, si Lacan pronunció efectivamente este segundo término, pero además ignoro si el mismo figura en más de una transcripción o nota del Seminario **—**se encuentra, efectivamente, en la transcripción crítica que denominamos **ST**, no en las fuentes de la versión EFBA**—**. De todos modos, es por lo menos una redundancia y estrictamente un error, si no del transcriptor, entonces de Lacan: dichos vasos no serían "comunicantes" antes de que los comuniquemos por la hebra de lana u otro medio semejante.

[15] [de las imágenes profundas que reglan] **—** Nota de **DTSE**: "Contrasentido".

Un poco más adelante encontramos la referencia a la música como en el principio del acuerdo[16] que es el fondo de lo que va a sernos propuesto como siendo la esencia de la función del amor entre los seres, y eso nos lleva a encontrar, en la página que sigue, es decir en el parágrafo 187, viva en el discurso de Erixímaco, esa elección que yo les decía que es primordial sobre el asunto de lo que es concebible como estando en el principio del acuerdo, a saber lo semejante y lo desemejante, *el orden y lo conflictual*[17].

Cuando se trata de definir esta armonía, Erixímaco nota la paradoja que encontramos bajo la pluma de un autor más o menos un siglo anterior, Heráclito de Efeso. Es en efecto a la oposición de los contrarios que Heráclito se refiere expresamente como siendo el principio de la composición de toda unidad. La unidad, nos dice Erixímaco, al oponerse a sí misma se compone, del mismo modo que la armonía del arco y la de la lira. Este ωσπερ αρμονίαν τόξου τε και λύρας {*osper armonian toxou te kai lyras*} es extramadamente célebre, aunque más no sea por haber sido citado aquí al pasar. Pero está citado en muchos otros autores, y ha llegado hasta nosotros en esos pocos fragmentos dispersos que los eruditos alemanes han reunido en lo que concierne al pensamiento presocrático. Entre los que nos quedan de Heráclito, éste es verdaderamente dominante. En el libraco de Bertrand Russell cuya lectura les recomendaba recién, hallarán efectivamente representados el arco y su cuerda, e incluso el dibujo simultáneo de una vibración, que es aquella de donde partirá el movimiento de la flecha.

Lo que es chocante, es la parcialidad, cuya razón no vemos bien en el pasaje, de la que da prueba Erixímaco en lo que concierne a la formulación heracliteana. El encuentra que tiene algo para decir al respecto. Parece que ahí hay alguna de esas exigencias cuya fuente podemos sondear mal. Ahí nos encontramos en una confluencia en la que no estamos en condiciones, sobre todo tratándose de personajes tan pasados, tan fantasmáticos {*fantomatiques*}, de poner aparte prejuicios, apriorismos, elecciones hechas en función de una cierta consistencia de los temas en un conjunto teórico, vertientes psicológicas.

---

[16] "acuerdo" y "acorde", la palabra francesa es la misma: *accord*.

[17] [el orden, lo conflictual] **—** Nota de **DTSE**: "Esa coma en el lugar de la «y» oscurece la frase". **— JAM/2** corrige: [el orden y lo conflictual]

Debemos contentarnos con señalar que ahí hay, efectivamente, algo cuyo eco hallamos en muchos otros sitios del discurso platónico. *No sé qué aversión se señala en la idea de referir a la conjunción que sea una oposición de los contrarios*[18], e incluso si se la sitúa en lo real, *el nacimiento de algo que no parece serle de ninguna manera asimilable — a saber la creación del fenómeno del acuerdo, algo que se afirma y se postula, es experimentado, es asentido, como tal*[19]. Parece que cuando se trata de velar por la idea de armonía — para hablar en términos médicos, de dieta o de dosaje — la idea de medida, de proporción, debe ser mantenida hasta en su principio. La visión heracliteana del conflicto como creador en sí mismo no puede ser de ninguna manera sostenida al gusto de ciertos espíritus — o de ciertas escuelas, dejemos la cosa en suspenso.

Hay ahí una parcialidad que no compartimos. Todo tipo de modelos de la física nos han aportado la idea de una fecundidad de los contrarios, de los contrastes, de las oposiciones, y de una no-contradicción absoluta del fenómeno con su principio conflictual. Toda la física lleva mucho más del lado de la imagen de la onda que del lado de la forma, de la *Gestalt*, de la buena forma, no importa lo que haya hecho con eso la psicología moderna. No podemos dejar de sorprendernos, digo, tanto en ese pasaje como en muchos otros de Platón, al ver sostenida la idea de no sé qué callejón sin salida, qué aporía, de no sé qué preferencia a otorgar del lado del carácter forzosamente fundamental del acuerdo con el acuerdo, de la armonía con la armonía.

4

[18] [No sé qué aversión se señala allí en la idea de referirse a la conjunción de los contrarios que sea] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. A juzgar por el *item* precedente {*cf*. nota anterior}, la versión Seuil tiene decididamente un problema con la oposición de los contrarios".

[19] [como la creación de un fenómeno que me parece que no le es asimilable en nada, a saber el del acuerdo.]

Si ustedes se remiten a un diálogo extremadamente importante de leer para el sub-basamento de nuestra comprensión del *Banquete*, a saber el *Fedón*, verán que toda la discusión con Simmias y Cebes reposa sobre la noción de armonía.

Como se los decía el otro día, todo el alegato de Sócrates por la inmortalidad del alma es presentado allí de la manera más manifiesta bajo la forma de un sofisma, que no es otro que aquel alrededor del cual hago girar mis observaciones — *a saber, que la idea misma del alma en tanto que armonía no supone que esté excluido que entre en ella la posibilidad de su ruptura*[20]. Cuando sus dos interlocutores objetan que esta alma, cuya naturaleza es constancia, permanencia, duración, igual podrá desvanecerse al mismo tiempo que se disloquen los elementos corporales cuya conjunción constituye su armonía, Sócrates no responde otra cosa, sino que la idea de armonía de la que participa el alma es en sí misma impenetrable, que ella se sustraerá, que ella huirá ante la proximidad misma de lo que pueda cuestionar su constancia.

La idea de la participación de cualquier cosa existente en esa esencia incorporal que es la idea platónica muestra claramente su ficción y su engaño. Y esto a tal punto, en ese *Fedón*, que es imposible no decirse que no tenemos ninguna razón para pensar que, ese engaño, Platón lo ve menos que nosotros. La pretensión que tenemos de ser más inteligentes que el personaje que ha desarrollado la obra platónica tiene algo de formidable, de inimaginable, de verdaderamente pavoroso.

Es precisamente por eso que, cuando Erixímaco canta su cancioncita, sin que eso tenga inmediatamente unas consecuencias evidentes, tenemos el derecho de preguntarnos lo que quiere decir Platón cuando en *El Banquete* hace que se sucedan en ese orden esa serie de salidas. Al menos, hemos llegado a percatarnos que la de Pausanias, que la precede inmediatamente, es irrisoria. Y si retenemos el tono de conjunto que caracteriza a *El Banquete*, tenemos legítimamente el derecho de preguntarnos si lo que está en juego no consuena con la obra

[20] [a saber que la idea misma del alma en tanto que armonía excluye que entre en ella la posibilidad de su ruptura] — Nota de **DTSE**: “Contrasentido”.

cómica como tal. Tratándose del amor, está claro que Platón ha tomado la vía de la comedia.

Todo lo confirmará en lo que sigue, y tengo mis razones para comenzar a afirmarlo ahora, en el momento en que va a entrar en escena el gran cómico, a propósito del cual siempre nos rompemos la cabeza para saber por qué lo ha hecho venir Platón al banquete. Escándalo, puesto que ese gran cómico es uno de los responsables de la muerte de Sócrates.

El *Fedón*, a saber, el drama de la muerte de Sócrates, se presenta para nosotros con el carácter altanero que le da el tono trágico que ustedes saben. Por otra parte, esto no es tan simple, puesto que ahí hay también algunas cosas cómicas, pero la tragedia domina, y se representa ante nosotros. En *El Banquete*, al contrario, no hay un sólo punto del discurso que no haya que tomar con una sospecha de cómico, y hasta el discurso tan breve de Sócrates en su propio nombre.

Para no dejar nada atrás, quisiera responder especialmente a alguien de mis oyentes, cuya presencia me honra mucho, y con quien he tenido a este respecto un breve intercambio.[21] No sin razón, sin motivo, *sin justeza*[22], mi interlocutor había creído que yo tomaba el discurso de Fedro en su valor facial, al contrario del de Pausanias. Y bien, en el sentido de lo que yo afirmo aquí, el discurso de Fedro, por referirse sobre el tema del amor a la apreciación de los dioses, no tiene menos, igualmente, un valor irónico. Pues los dioses, justamente, no pueden comprender nada en el amor. La expresión de una tontería divina, a mi entender, debería estar más difundida. A menudo, ella está sugerida por el comportamiento de los seres a los cuales nos dirigimos justamente en el terreno del amor. Llamar al estrado a los dioses como testigos de lo que está en juego en lo que concierne al amor me parece, de todas maneras, que no es heterogéneo a la continuación del discurso de Platón.

He aquí que hemos llegado a la entrada del discurso de Aristófanes. No obstante, no entraremos en él todavía. Simplemente, quiero

---

[21] Nota de **ST**: “Se trata de Paul Ricoeur”.

[22] [sin justicia] **— JAM/2** corrige: [justeza]

pedirles que completen por vuestros propios medios lo que queda por ver del discurso de Erixímaco.

Para el señor Léon Robin, es un enigma que Erixímaco retome la oposición del tema del amor uranio y del amor pandemo, dado lo que él nos aporta en lo que concierne al tratamiento médico, físico, del amor. En verdad, creo que nuestro asombro es verdaderamente la única actitud que conviene para responder al del autor de esta edición, pues la cosa es puesta en claro en el propio discurso de Erixímaco, confirmando la perspectiva en la cual he tratado de situárselas.

Si, a propósito de los efectos del amor, él se refiere a la astronomía, parágrafo 188, esto es en tanto que esa armonía a la cual se trata de confluir, de acordarse, concerniente al buen orden de la salud del hombre, es una sola y misma cosa con la que rige el orden de las estaciones. Cuando es el amor donde hay arrebato, *hybris* {υβρις}, algo en demasía, lo que logra prevalecer en lo que concierne a las estaciones del año, entonces comienzan los desastres, y el desorden, los perjuicios, como él se expresa, los daños, al rango de los cuales son situadas las epidemias, pero también, en el mismo rango, la helada, el granizo, la plaga del trigo, y toda una serie de otras cosas.

He aquí lo que nos vuelve a introducir en un contexto en el que son utilizables las nociones que yo promuevo ante ustedes como las categorías *fundamentales,* radicales a las que estamos forzados a referirnos para postular un discurso válido del análisis, a saber, lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Uno se asombra de que un bororo se identifique a un guacamayo.[23] ¿No les parece que de ningún modo se trata de pensamiento primitivo, sino más bien de una posición primitiva del pensamiento en lo que concierne a aquello de lo que éste se ocupa en el caso de todos, tanto en el de ustedes como en el mío? El hombre, al interrogarse, no sobre su lugar, sino sobre su identidad, tiene que localizarse, no en el interior de un recinto limitado que sería su cuerpo, sino en lo real total y bruto con el que tiene que vérselas. No escapamos a esta ley de la que resulta que es en el punto preciso de esta delineación de lo real en

[23] *cf.* «La agresividad en psicoanálisis», *Escritos 1*, p. 110.

la cual consiste el progreso de la ciencia, que siempre tendremos que situarnos.

En el tiempo de Erixímaco, no hay el menor conocimiento de lo que es un tejido vivo como tal, y está fuera de cuestión que el médico pueda hacer de los humores algo heterogéneo a la humedad, donde en el mundo pueden proliferar las vegetaciones naturales. El desorden que provocará en el hombre tal exceso debido a la intemperancia y al arrebato es el mismo que traerán los desórdenes aquí enumerados en las estaciones.

La tradición china nos presenta al Emperador cumpliendo por su mano los ritos mayores de los que depende el equilibrio de todo el Imperio del Medio, trazando al comienzo del año los primeros surcos, cuya dirección y rectitud están destinadas a asegurar el equilibrio de la naturaleza. No hay en esta posición, si me atrevo a decirlo, nada más que algo natural. Erixímaco se relaciona con la noción, para decir el término, del hombre microcosmos, esto es, a saber, no que el hombre es en sí mismo un resumen, una imagen de la naturaleza, sino que el hombre y la naturaleza son una sola y misma cosa, que no se puede pensar en componer al hombre sino con el orden y la armonía de los componentes cósmicos. Esta posición, a pesar de la limitación en la cual creemos haber reducido el sentido de la biología, ¿no ha dejado algunas huellas en nuestros presupuestos mentales? Quisiera dejarlos hoy sobre esta cuestión.

Seguramente, detectar las huellas no es tan interesante como percatarnos de dónde, a qué nivel más fundamental, nos ubicamos nosotros, los analistas, cuando agitamos, para comprendernos a nosotros mismos, nociones como la del instinto de muerte. Como Freud no lo ha desconocido, es una noción empedocleana.

La próxima vez les mostraré que el formidable *gag* que constituye el discurso de Aristófanes, manifiestamente presentado como una entrada de *clown* sobre una escena de la comedia ateniense, se refiere expresamente — les mostraré las pruebas de esto — a la concepción cosmológica del hombre. Y les mostraré, a partir de la apertura sor-

prendente que resulta de ello, la apertura dejada hiante, en lo que concierne a la idea que Platón podía hacerse del amor.

Se trata — llego hasta aquí — de la irrisión radical que la sola aproximación a los problemas del amor aporta a ese orden incorruptible, material, super-esencial, puramente ideal, participatorio, eterno e increado, que es el que toda su obra nos descubre — irónicamente, quizá.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

7

LA ATOPÍA DE EROS[1]
Sesión del 11 de Enero de 1961

Agatón

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Los mandatos de la segunda muerte.
El significante y la inmortalidad.
El deseo del analista.
La fantasía macarrónica del trágico.

Un pequeño tiempo de detención antes de hacerlos entrar en el gran enigma del amor de transferencia.

Tengo mis razones para marcar algunas veces unos tiempos de detención. Se trata, en efecto, de entendernos, y de que no perdamos nuestra orientación.

1

Desde el comienzo de este año, entonces, experimento la necesidad de recordarles que, en todo lo que les enseño, pienso que no he hecho más que hacerles observar que la doctrina de Freud implica el deseo en una dialéctica.

Ahí, ya es preciso que me detenga para hacerles notar que el cruce ya está hecho. Ya por ahí he dicho que el deseo no es una función vital, en el sentido en que el positivismo ha dado su estatuto a la vida. El deseo está tomado en una dialéctica porque está suspendido — abran el paréntesis, he dicho bajo qué forma está suspendido, bajo la forma de metonimia — suspendido a una cadena significante, la cual es como tal constituyente del sujeto, aquello por lo cual éste es distinto de la individualidad tomada simplemente *hic et nunc*. No olviden que este *hic et nunc* es lo que la define.

Hagamos el esfuerzo, para penetrar lo que es la individuación, el instinto de la individualidad, en tanto que la individuación tendría, como se nos lo explica en psicología, que reconquistar para cada una de las individualidades, por la experiencia o por la enseñanza, toda la

estructura real. Esto no es un asunto menor, y no se llega a concebirlo sin la suposición de que ella estaría al menos ya preparada para ello por una adaptación, o una acumulación adaptativa. *El individuo humano, en tanto que conocimiento, sería ya flor de conciencia al cabo de una evolución, como ustedes saben, del pensamiento.*[2]

A esto, yo lo pongo profundamente en duda, no porque yo considere que sea una dirección sin fecundidad, ni tampoco sin salida, sino solamente en tanto que la idea de evolución nos habitúa mentalmente a todo tipo de elisiones muy degradantes para nuestra reflexión, y especialmente, en lo que nos concierne a nosotros, los analistas, para nuestra ética. *De todos modos, volver sobre estas elisiones, mostrar las hiancias que deja abiertas toda la teoría de la evolución en tanto que siempre tiende a recubrir, a facilitar la concebibilidad de nuestra experiencia, volverlas a abrir, a estas hiancias, es algo que me parece esencial.*[3] Si la evolución es verdadera, una cosa sin embargo es cierta, esto es, que ella no es, como decía Voltaire hablando de otra cosa, tan natural como pretende.

Siempre es esencial que, para lo que es del deseo, nos remitamos a sus condiciones, que son aquellas que nos son dadas por nuestra experiencia, la cual conmociona todo el problema de los datos. Se trata, en efecto, de lo siguiente, que el sujeto conserva una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia. Esta es una demanda, y no un empuje, o un malestar, o una impresión, o nada que ustedes traten de caracterizar en un orden de primitividad tendencialmente definible. *Pero al contrario, se traza allí una traza {*s'y trace une trace*}, si puedo decir, delimitada por un trazo {*trait*}, aislada {*isolée*} como tal, llevada a una potencia que se diría ideográfica*[4], a

---

[2] [El individuo humano, en tanto que conocimiento, sería ya flor de conciencia al cabo de una evolución.]

[3] [En todos los casos, me parece esencial volver sobre estas elisiones, mostrar o volver a abrir las hiancias que deja abiertas la teoría de la evolución en tanto que siempre tiende a recubrirlas para facilitar la concebibilidad de nuestra experiencia.] — Nota de **DTSE**: "Lacan no ha dicho que ese recubrimiento tenía por fin esa facilitación".

[4] [Al contrario, si traza hay {*si trace il y a*}, es una traza delimitada, si puedo decir, por un trazo aislado {*d'un trait isolé*}, y llevada como tal a una potencia, diga-

condición de que se subraye bien que no se trata de ninguna manera de un índice llevable sobre lo que sea que esté aislado, sino que siempre está ligado a una concatenación, sobre una línea, con otros ideogramas, ellos mismos delimitados por esta función que los hace significantes. *Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente e inaccesible para él: — un estatuto, un pliego de cargos (no la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda), — una traza, pero que toma fecha para siempre, — un registro {*enregistrement*}, sí, pero si*[5] ustedes ponen el acento sobre el término de registro {*registre*}, con clasificación en el *dossier*. Una memoria, sí, pero en el sentido que este término tiene en una máquina electrónica.

Y bien, es el genio de Freud haber designado su soporte con esta cadena[6]. Creo habérselos mostrado suficientemente, y se los

---

mos, ideográfica] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido: no es el trazo el que está aislado, él aísla la traza que está, entonces, ella, aislada. Es toda la conjetura de Lacan sobre el origen de la escritura la que está aquí maltratada". **— JAM/2** corrige: [Al contrario, se traza allí una traza {*s'y trace une trace*}, si puedo decir, delimitada por un trazo {*d'un trait*}, aislada como tal, y llevada a una potencia, digamos, ideográfica] **—** Todo el tiempo traduzco *trace* por *traza*, incluso allí donde podría optarse por *huella*, para mantener su relación cercana a *trait*, que traduzco por *trazo*, incluso allí donde podría haver optado por *rasgo*.

[5] [Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, e inaccesible para él. Es un estatuto, un pliego de cargos. No la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda, una traza, sino algo que toma fecha para siempre. Un registro, sí, pero si] — Nota de **DTSE**: "La frase de Lacan está «balanceada»: tras la apertura constituida por la proposición principal, se encuentra como afirmada tres veces la misma cosa en tres términos diferentes (estatuto, traza, registro), cada uno estando golpeado, marcado por un «sí pero». La transcripción de Seuil ha querido «simplificar» las cosas haciendo varias frases (fueron precisos dos pequeños añadidos: «Es», «algo»). Además del cambio de estilo, de fraseo, aquí muy manifiesto, además de la pérdida de la triplicidad de la aserción, esta simplificación produce un monstruo. La palabra «traza» viene en efecto a tomar lugar en la lista de lo que Lacan rechaza (en tanto que esto daría lugar a una modulación: film y banda) mientras que pertenece a la lista de lo que él reconoce bajo condición (estatuto o pliego de cargos, traza, registro)". **— JAM/2** corrige: [Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, e inaccesible para él. Es un estatuto, un pliego de cargos. No la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda, sino una traza, que toma fecha para siempre. Un registro, sí, pero si]

mostraré todavía, especialmente en un artículo que es el que creí que debía rehacer a partir de lo que dije en el congreso de Royaumont, y que va a aparecer[7] — Freud designó su soporte, cuando habla del ello, en la pulsión de muerte misma, en tanto que *designó*[8] el carácter mortiforme del automatismo de repetición.

*La muerte **—** esto es ahí articulado por Freud como tendencia hacia la muerte, como deseo donde un impensable sujeto se presenta en el viviente en quien ello habla **—** es responsable precisamente de lo que está en juego*[9], a saber, de esa posición excéntrica del deseo en el hombre, que es desde siempre la paradoja de la ética. Paradoja completamente insoluble, me parece, en la perspectiva del evolucionismo. Los deseos, en lo que podemos llamar su permanencia trascendental, a

---

[6] [Y bien, es el genio de Freud haber designado el soporte de esta cadena.] — La nota de **DTSE** llama la atención sobre la diferencia entre *d'en avoir* (versión **ST** y **DTSE**) y *d'avoir* (versión **JAM/1**), lo que en esta última lleva al contrasentido de afirmar entonces que "es el genio de Freud haber designado el soporte de esta cadena", y entonces señala: "Lacan indica que Freud ha designado esta cadena en tanto que constituye el soporte para esta memoria de la que acaba de hablar, y no que Freud habría designado esta cadena como soportada". — Restituido el *en* en *d'en avoir*, el *de* de *de cette chaîne* ("de esta cadena") se debe entender como un *avec* ("con"). **— JAM/2** corrige: [Y bien, es el genio de Freud haber designado su soporte con esta cadena.] — **JAM/P** no se dio por enterado de la corrección.

[7] Jacques LACAN, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"», Informe al Coloquio de Royaumont, 10-13 de Julio de 1958, en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.

[8] [acentuó] — Nota de **DTSE**: "Este detalle aquí importa, pues se inscribe en el error que acaba de ser distinguido" {*cf.* nota 6}. **—** La corrección ya señalada de **JAM/2** vuelve en parte caduca esta nota de **DTSE**.

[9] [La muerte. Esto está ahí, articulado por Freud, como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto, que se presenta en el viviente en quien ello habla. Éste es precisamente irresponsable de lo que está en juego] — Nota de **DTSE**: "¿A qué se remitiría este «Éste»? ¿Al sujeto? ¿Al deseo? ¿Al viviente? Estas cuestiones, que postula su intempestiva introducción, no tienen mucho sentido que digamos en el contexto que Lacan sitúa entonces. Además, la introducción de este «Éste» produce la corrección, ella misma errónea, de «responsable» (*cf.* la estenotipia) en «irresponsable»". **— JAM/2** corrige: [La muerte. Lo que está ahí, articulado por Freud, como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto que se presenta en el viviente en quien ello habla, es precisamente responsable de lo que está en juego]

saber, el carácter transgresivo que les es fundamental, ¿por qué, cómo, no serían ni el efecto, ni la fuente de lo que constituyen? — a saber, un desorden permanente en un cuerpo supuesto sumiso, bajo la incidencia que admitamos sus efectos, al estatuto de la adaptación.

Ahí, como en la historia de la física, hasta aquí no se ha hecho más que tratar de salvar las apariencias. Y creo haberles hecho sentir, haberles dado la ocasión de completar el acento de lo que quiere decir *salvar las apariencias* cuando se trata de los epiciclos del sistema ptolomeico.[10]

No vayan a imaginarse que las personas que enseñaron durante siglos este sistema, con la proliferación de epiciclos que necesitaba, de treinta a setenta y cinco según las exigencias de exactitud que se ponía en eso, creían verdaderamente en eso, en esos epiciclos. No creían para nada que el cielo estuviera hecho como las pequeñas esferas armilares. Ellos las fabricaron, con sus epiciclos, y últimamente he visto, en un corredor del Vaticano, una linda colección, regulando los movimientos de Marte, de Venus, de Mercurio. Eso constituye un cierto número de estos epiciclos, que hay que poner alrededor de la bolita para que responda al movimiento, pero nadie creyó jamás seriamente en eso. Salvar las apariencias quería decir simplemente dar cuenta de lo que se veía en función de una exigencia de principio, el prejuicio de la perfección de la forma circular.

---

[10] Nota de **ST**, ligeramente modificada: "Si también Lacan da su propia definición de este «salvar las apariencias» un poco más adelante en este seminario, conviene recordar que esta expresión está ligada, desde el origen, a lo que Koyré ha llamado el *itinerarium mentis in veritatem* en el debate sobre el heliocentrismo; «salvar las apariencias» era, por ejemplo, ya el objetivo de la astronomía en Ptolomeo, quien afirmaba: «[El objetivo de la astronomía] es demostrar que todos los fenómenos del cielo son producidos por movimientos circulares y uniformes» — *cf. Almagesto III*, cap. 2, {*Almagesto* es el nombre árabe con el que se conoce la obra astronómica *Gran Sintaxis Matemática*, escrita por Claudio Ptolomeo entre el 150 y el 160 d.C., donde se expone el sistema que recoge sus propias observaciones así como las de Hiparco de Nicea}, citado por Duhem, p. 487, *in* Koestler, *Los Sonámbulos* {Salvat Editores, Barcelona, 1994, p. 46}. El término es retomado a continuación, a todo lo largo de este debate. *Cf.*, entre otros, A. Koestler, *op. cit.*; Alexandre Koyré, *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1991".

Y bien, es más o menos parecido cuando se explica los deseos por el sistema de las necesidades, sean éstas individuales o colectivas. Y yo sostengo que nadie cree más en eso en la psicología, entiendo en la que se remonta a toda la tradición moralista, no más que lo que jamás se ha creído en los epiciclos, incluso en el tiempo en que se ocupaban de eso. En un caso como en el otro, salvar las apariencias no significa nada más que querer reducir a las formas supuestas perfectas y exigibles en el fundamento de la deducción, lo que no se puede de ninguna manera, con buen sentido, hacer volver a entrar allí.

De este deseo, de su interpretación, y para decir todo, de una ética racional, trato de fundar con ustedes la topología básica. En esta topología, ustedes han visto desprenderse, en el curso del año pasado, la relación llamada el entre-dos-muertes, que de todos modos no es tan difícil, porque no quiere decir nada más que esto, que no hay para el hombre coincidencia de las dos fronteras que se relacionan con esta muerte.

La primera frontera, ya sea que ella esté ligada o a un vencimiento hipotecario que llamamos vejez, envejecimiento, degradación, o a un accidente que rompe el hilo de la vida, la primera frontera es aquella donde, en efecto, la vida se acaba y tiene su desenlace. Y bien, es evidente, y desde siempre, que la situación del hombre se inscribe en esto, que esta frontera no se confunde con la de la segunda muerte, que podemos definir, bajo su fórmula más general, diciendo que el hombre aspira a anonadarse en ella, para inscribirse allí en los términos del ser. La oculta contradicción, la gotita que faltaba, es que el hombre aspira a destruirse en lo mismo que él se eterniza.

Esto, ustedes lo vuelven a encontrar inscripto en todas partes, en este discurso tanto como en los demás. Encontrarán sus huellas en *El Banquete*. *Al fin de cuentas, este espacio, me ocupé de ilustrárselos*[11] el año pasado mostrándoles sus cuatro esquinas donde se inscribe el espacio donde se juega la tragedia. No hay una sola de las tragedias que no se aclare por esto, y precisamente porque *algo del espa-

[11] [Me ocupé de ilustrárselos] — Nota de **DTSE**: "¿Por qué haber suprimido esta indicación que no es trivial?" {la referida a "este espacio"}.

cio trágico — para decir el término — había sido sustraido históricamente a los poetas; en la tragedia del siglo XVII, por ejemplo...*[12]

Tomen cualquiera de las tragedias de Racine, y verán que, para que haya apariencia de tragedia, *es preciso que, por algún lado, se inscriba este espacio del entre-dos-muertes*[13]. *Andrómaca*, *Ifigenia*, *Bayaceto* — ¿tengo necesidad de recordarles su intriga?[14] — si algo subsiste allí que se parezca a una tragedia, es precisamente porque, de cualquier manera que estén simbolizadas, las dos muertes siempre están allí. Lo que hay entre la muerte de Héctor y la que está suspendida sobre la frente de Astianax no es más que el signo de otra duplicidad.[15] Que la muerte del héroe esté siempre ubicada entre una amenaza inminente para su vida, y el hecho de que él la afronte para pasar a la memoria de la posteridad, forma irrisoria del problema — eso es lo que significan los dos términos, siempre vueltos a encontrar, de *esta duplicidad de la pulsión mortífera*[16].

---

[12] [algo ha sido históricamente sustraido, para decir el término, a los poetas del espacio trágico, en el siglo XVII por ejemplo.] — Nota de **DTSE**: "«para decir el término», en la transcripción de Seuil, parece subrayar el término «sustraido», lo que no presenta ningún interés. De hecho, es el término «espacio trágico» que Lacan destaca así. «ha sido», en lugar de «había sido», produce un contrasentido. No se ha sustraido algo a los «poetas del espacio trágico» (sintagma inventado por la versión de Seuil); sino: algo del espacio trágico había sido sustraido, que subsiste (Lacan lo dice justo después) en los trágicos del siglo XVII". **— JAM/2** corrige en parte: [algo del espacio trágico ha sido históricamente sustraido, para decir el término, a los poetas, en el siglo XVII por ejemplo]

[13] [es preciso que, por algún lado, haya inscripción en el espacio del entre-dos-muertes] — Nota de **DTSE**: "Que se trate de una inscripción *de* este espacio es todavía subrayado por el hecho de que Lacan da este espacio mismo como activo, como sujeto del inscribirse — lo que escamotea el cambio de «es preciso que» en «es preciso que haya inscripción»". **— JAM/2** corrige: [es preciso que, por algún lado, haya inscripción del espacio del entre-dos-muertes]

[14] Jean RACINE, *Teatro completo*, Editora Nacional, Madrid, 1982.

[15] Astianax o Astianacte, hijo de Héctor y Andrómaca, muerto por los griegos luego de la caída de Troya. La referencia es a *Andrómaca*, de Racine.

[16] [la duplicidad de la función mortífera]

Sí. Pero aunque esto sea necesario para mantener el marco del espacio trágico, se trata todavía de saber cómo **este espacio** está habitado. Sólamente quiero desgarrar al pasar las telas de araña que nos separan de una visión directa, para incitarlos a que se remitan a la tragedia de Racine, a esas cumbres de la tragedia cristiana, que siguen siendo para ustedes, por todas sus vibraciones líricas, tan ricas de resonancias poéticas.

Tomen *Ifigenia*, por ejemplo. Todo lo que sucede en ella es irresistiblemente cómico, hagan la prueba. Agamenón, allí, está caracterizado fundamentalmente por su terror de la escena conyugal **—** *Ahí están, ahí están los gritos que yo temía escuchar*, mientras que Aquiles *aparece allí en una posición increíblemente superficial en lo que concierne a todo lo que allí sucede*[17].

¿Y por qué? Trataré de puntualizárselos en seguida **—** en función de su relación con la muerte, relación tradicional por la que siempre es citado entre los primeros *por uno de los moralistas*[18] del círculo más íntimo alrededor de Sócrates. La historia de Aquiles, quien prefiere deliberadamente la muerte que lo volverá inmortal al rehusarse a combatir que le dejaría la vida, es además vuelta a evocar por todas partes, y en la misma *Apología de Sócrates*, donde Sócrates se refiere a ella para definir lo que va a ser su propia conducta ante sus jueces. Encontramos sus ecos hasta en el texto de la tragedia raciniana, bajo otro esclarecimiento, mucho más importante. Eso forma parte de los lugares comunes que, en el curso de los siglos, no cesan de repercutir, de volver a cobrar actualidad cada vez más, con una resonancia cada vez más hueca y ampulosa.

¿Qué es lo que le falta, pues, a la tragedia, cuando se prosigue más allá del campo de los límites que le daban su lugar en la respiración de la comunidad antigua? Toda la diferencia reposa sobre cierta sombra, oscuridad, ocultación, referida a los mandatos de la segunda muerte.

---

[17] [aparece en una posición increíblemente superficial] **—** Nota de **DTSE**: "Intempestiva omisión".

[18] [un moralismo]

En Racine no hay ninguna sombra de estos mandatos, por la razón de que ya no estamos en el texto en el que el oráculo délfico puede incluso hacerse escuchar. No hay más que crueldad, vana contradicción, absurdo. Los personajes epilogan, dialogan, monologan, para decir que seguramente, al fin de cuentas, se dieron mal las cartas.

No sucede así en la tragedia antigua. El mandato de la segunda muerte está en ella. Y por estar en ella bajo una forma velada, puede formularse y ser recibido en ella como resultando de esa deuda que se acumula sin culpable y se descarga sobre una víctima sin que ésta haya merecido el castigo. Eso es, para decir todo, ese *él no sabía* que les escribí en lo alto del grafo, sobre la línea llamada de la enunciación fundamental de la topología del inconsciente.[19] Eso es lo que ya está alcanzado en la tragedia antigua, o más bien prefigurado — diría yo, si no fuera un término anacrónico — por relación a Freud, quien lo reconoce de entrada como relacionándose con la razón de ser que acaba de descubrir en el inconsciente.

Si Freud reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo, esto no es porque Edipo ha matado a su padre, y tampoco porque tenga ganas de acostarse con su madre. Un mitólogo muy divertido, Robert Graves — quien ha hecho una vasta colección de mitos en una obra que no tiene ningún renombre, pero que es muy útil y de un buen uso práctico, dos pequeños volúmenes aparecidos en los *Penguin Books*, donde ha reunido toda la mitología antigua — cree poder ponerse malicioso en lo que concierne al mito de Edipo. ¿Por qué Freud, dice, no va a buscar su mito entre los egipcios, donde el hipopótamo, según su reputación, se acuesta con su madre y aplasta a su padre? ¿Por qué no lo ha llamado el complejo del hipopótamo? Y cree que con eso ha dado una buena patada en la barriga de la mitología freudiana.[20]

Pero no es por esta razón que Freud ha elegido a Edipo. Muchos otros héroes, además de Edipo, son el lugar de esta conjunción fundamental. El motivo por el cual Freud encuentra su figura fundamental

---

[19] *cf*. Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959).

[20] Robert GRAVES, *Los mitos griegos*. Volumen 2, p.13. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

en la tragedia de Edipo, es el *él no sabía*, que había matado a su padre y que se acostaba con su madre.

Hemos recordado, entonces, los términos fundamentales de nuestra topología. Este recuerdo era necesario para continuar el análisis de *El Banquete*, a saber, para que ustedes perciban el interés de que sea ahora Agatón, el poeta trágico, quien venga a hacer su discurso sobre el amor.

Pero es preciso todavía que yo prolongue este pequeño tiempo de detención para aclarar mi propósito respecto de lo que poco a poco, a través de este *Banquete*, promuevo ante ustedes sobre el misterio de Sócrates.

2

Este misterio de Sócrates, el otro día les decía que durante un momento tuve el sentimiento de que me mataba. No me parece insituable *, sino que es porque creo que podemos perfectamente situarlo que,*[21] está justificado que partamos de él para nuestra investigación de este año.

¿Cuál es el misterio de Sócrates? Se los recordaré en los mismos términos anotados que acabo de volver a articular ante ustedes, y para que vayan a confrontarlo con los textos de Platón, que son nuestro documento de primera mano. Puesto que observo que ya no es en vano, desde hace algún tiempo, que yo los remita a algunas lecturas, no vacilaré en invitarlos a que redoblen la lectura de *El Banquete*, que casi todos hicieron, con la del *Fedón*, que les dará un buen ejemplo del método socrático, y de por qué nos interesa.

Diremos entonces que el misterio de Sócrates, y hay que ir a ese documento de primera mano para hacerlo volver a brillar en su originalidad, es la instalación de lo que él llama *episteme*, la ciencia.

---

[21] [Y es precisamente porque creo al contrario que podemos perfectamente situarlo, que] — Nota de **DTSE**: "El añadido de «al contrario» endurece el propósito".

Ustedes pueden controlar sobre el texto lo que quiere decir eso. Es muy evidente que *eso no tiene aquí el mismo sonido, el mismo acento que para nosotros,*[22] puesto que entonces no había el más pequeño comienzo de lo que se ha articulado para nosotros bajo la rúbrica de la ciencia. La mejor fórmula que ustedes puedan dar de esta instalación de la ciencia — ¿en qué? en la conciencia — en una posición, en una dignidad de absoluto, o más exactamente en una posición de absoluta dignidad, es decir que[23] no se trata de ninguna otra cosa que de lo que nosotros podemos expresar en nuestro vocabulario como *la promoción a esta posición de absoluta dignidad, del significante como tal.*[24] Lo que Sócrates llama *ciencia*, es lo que se impone necesariamente, en toda interlocución, en función de cierta manipulación, de

---

[22] [esto no tiene aquí el mismo sentido ni el mismo acento que para nosotros,] — Nota de **DTSE**: "Caso típico: hubo que añadir «ni» para volver inaparente la transformación de «sonido» {*son*} en «sentido» {*sens*}. Seuil retoma aquí a su cuenta un malentendido de la estenotipista".

[23] "es decir que", introducida por **JAM/2**, corrige la sintaxis de **JAM/1**.

[24] [la promoción a una posición de absoluta dignidad, de un significante como tal.] — Nota de **DTSE**: "Una apuesta teórica capital se encuentra ligada a este pequeño problema de establecimiento de texto que parece ser nada, puesto que, muy «simplemente», «*d'un*» {de un} está puesto en el lugar de «*du*» {del}. Sin embargo, va con ello nada menos que la manera con la que Lacan, en ese momento, sitúa la relación de lo que él llama lo simbólico con el discurso de la ciencia. Sin entrar aquí en el debate doctrinal, observaremos que el «*du*» se impone desde que uno tiene el cuidado de establecer el texto. Esto por al menos tres razones textuales: 1 - Seuil ha debido corregir «esta posición» en «una posición» para mantener el «de un», lo que muestra, por una parte, que había allí un problema, y por otra parte, que esta transcripción no establece la rectificación de la estenotipia en el buen sitio. 2 - cuatro líneas más adelante, y siempre desarrollando el mismo tema, Lacan habla precisamente de una referencia «al» significante y no «a un» significante. 3 - en estas líneas, es cuestión de la «coherencia interna» al significante, lo que no tendría ningún sentido si Lacan hablara de un solo significante. Es aquí particularmente enojoso que Seuil se haya dispensado de proponer un establecimiento crítico del texto; en efecto, el lector puede concluir que Lacan aproxima el discurso de la ciencia al del amo, apareciéndole ese «un significante», en una lectura retrospectiva, como el S_1 puesto en posición de agente en el discurso del amo. ¡Dios sabe qué conclusión podría ser extraida de eso por un alumno celoso, y sin que uno se dé cuenta siquiera de que entonces no se haría más que apoyarse sobre una falta del establecimiento del texto!". — **JAM/2** corrige: [la promoción a una posición de absoluta dignidad, del significante como tal.]

cierta coherencia interna, que está ligada, o que él cree ligada, a la sola, pura y simple, referencia al significante.

Ustedes lo verán, en el *Fedón*, impulsado a su último término por la incredulidad de sus interlocutores, quienes, por apremiantes que sean sus argumentos, no llegan, no más que nadie, a ceder completamente a la afirmación, por parte de Sócrates, de la inmortalidad del alma. A lo que en último término él se refiere, y de una manera cada vez menos convincente, al menos para nosotros, es a propiedades como las del par y el impar. Es sobre el hecho de que el número tres no podría de ninguna manera recibir la calificación de la paridad, es sobre agudezas como ésa, que reposa su demostración de que el alma no podría recibir, porque ella está en el principio mismo de la vida, la calificación de lo destructible. Verán hasta qué punto lo que yo llamo la referencia privilegiada al significante promovida como una suerte de culto, de rito esencial, es todo lo que está en juego en cuanto a lo que aporta de nuevo, de original, de tajante, de fascinante, de seductor — tenemos el testimonio histórico de ello — el surgimiento de Sócrates en medio de los sofistas.

Segundo término a despejar de lo que tenemos de este testimonio — por Sócrates, por la presencia, esta vez total, de Sócrates, por su destino, por su muerte y por lo que él afirma antes de morir, aparece que esta promoción es coherente con ese efecto que les he mostrado, que es el de abolir en un hombre, de manera que parece total, lo que llamaré, con un término kierkegaardiano, el temor y el temblor,[25] ¿ante qué? — precisamente, no ante la primera, sino ante la segunda muerte.

Al respecto, no hay vacilación para Sócrates. El nos afirma que es en esta segunda muerte — encarnada en su dialéctica por el hecho de que él lleva la coherencia del significante a la potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de la certeza — que él, Sócrates, encontrará sin ninguna duda su vida eterna.

A condición de que ustedes no le den más alcance que lo que voy a decir, me permitiré dibujar al margen, como una especie de pa-

[25] Referencia al libro de S. Kierkegaard, *Temor y temblor*.

rodia, la figura del sindrome de Cotard.[26] Este infatigable cuestionador que es Sócrates me parece que desconoce que su boca es carne, y es en eso que es coherente su afirmación, no podemos decir su certidumbre. ¿No estamos ahí, casi, ante una aparición que nos es extraña, ante una manifestación de la que diría, para emplear nuestro lenguaje, para hacerme comprender, para ir rápido, que es del orden del núcleo psicótico? Pienso en la manera, no duden de ello, muy excepcional, con que Sócrates desarrolla implacablemente sus argumentos, que no lo son tanto, pero también postula ante sus discípulos, el día mismo de su muerte, esa afirmación, más afirmante quizá que ninguna que hayamos escuchado, concerniente al hecho de que él, Sócrates, abandona serenamente esta vida por una vida más verdadera, por una vida inmortal. No duda reunirse con aquello que, no lo olvidemos, todavía existe para él, los Inmortales. La noción de los Inmortales no es eliminable, reductible, para su pensamiento. Es en función de la antinomia entre los Inmortales y los mortales, absolutamente fundamental en el pensamiento antiguo, y no menos, créanme, en el nuestro, que adquiere su valor su testimonio viviente, vivido.

Entonces, resumo. Este infatigable cuestionador, que no es un hablador, que rechaza la retórica, la métrica, la poética, que reduce la metáfora, que vive enteramente en el juego, no de la carta forzada, sino de la pregunta forzada, y que ve en ello toda su subsistencia — engendra ante nosotros, desarrolla durante todo el tiempo de su vida lo que llamaré una formidable metonimia cuyo resultado, igualmente atestiguado históricamente, es ese deseo que se encarna en una afirmación de inmortalidad. Inmortalidad, diría, helada, triste *inmortalidad negra y dorada*, escribe Valéry,[27] ese deseo de discurso infinito.

En el más allá, en efecto, si está seguro de reunirse con los Inmortales, está también, dice, más o menos seguro de poder continuar durante la eternidad — con unos interlocutores dignos de él, los que lo han precedido y todos los demás que vendrán a reunirse con él — sus pequeños ejercicios. Confiesen que esta concepción, por satisfactoria que pueda ser para la gente que ama el cuadro alegórico, de todos mo-

[26] Puede consultarse un texto de Jules COTARD sobre el «Delirio de las negaciones» en la revista *Conjetural*, nº 17, Noviembre de 1988.

[27] *El cementerio marino*.

dos es una imaginación que huele singularmente a delirio. Discutir sobre lo par, lo impar, lo justo, lo injusto, lo mortal, lo inmortal, lo caliente y lo frío, y sobre el hecho de que lo caliente no podría admitir en sí lo frío sin debilitarse, sin retirarse aparte en su esencia de caliente, como nos es largamente explicado en el *Fedón* como principio de las razones de la inmortalidad del alma, discutir sobre eso durante la eternidad, es una concepción de la felicidad muy singular.

Pongamos las cosas en su relieve. Un hombre ha vivido así la cuestión de la inmortalidad del alma. Diré más — el alma, tal como todavía la manipulamos y tal como todavía estamos estorbados por ella, la noción, la figura, del alma que tenemos, y que no es la que se ha fomentado en el curso de todas las olas de la herencia tradicional, el alma con la que tenemos que ver en la tradición cristiana, esta alma tiene como aparato, como armadura, como tallo metálico en su interior, el subproducto de este delirio de inmortalidad de Sócrates. Vivimos todavía de eso.

Y lo que simplemente quiero producir aquí ante ustedes, es el relieve, la energía de la afirmación socrática[28] concerniente al alma como inmortal. ¿Y por qué? No es evidentemente por el alcance que podemos darle corrientemente, pues *si nos referimos a dicho alcance,*[29] es muy evidente que, tras algunos siglos de ejercicio, e incluso de ejercicios espirituales, la tasa, si puedo decir, de la creencia en la inmortalidad del alma es, en todos los que tengo ante mí, creyentes o incrédulos, de las más temperadas, como se dice que la escala es temperada. No, no es eso lo que está en juego *, no es eso lo interesante, remitirlos a la energía, a la afirmación, al relieve, a la promoción de esta afirmación de la inmortalidad del alma*[30] en esta fecha, sobre

---

[28] [Lo que simplemente quiero producir aquí ante ustedes, es la energía de la afirmación socrática] — Nota de **DTSE**: "«relieve», a primera vista, parece casi superfluo. Sin embargo, el término ya ha sido empleado algunas líneas más arriba, y su retoma aquí viene a indexar lo que Lacan subraya. En la versión de Seuil, la supresión de este término va en el mismo sentido que la inserción de un corte de parágrafo entre las líneas de arriba y éstas; por esta doble operación, queda borrada una aclaración dada por Lacan sobre la manera de entender lo que dice".

[29] Nota de **DTSE**: "Supresión del carácter condicional de la afirmación".

ciertas bases, por un hombre que, en su estela, causa estupor a sus contemporáneos por su discurso, es para que ustedes se interroguen sobre lo siguiente, que tiene toda su importancia. Para que este fenómeno haya podido producirse, *para que un hombre haya podido... como se dice: «Así habló...» —este personaje tiene sobre Zarathustra {la ventaja} de haber existido— ...*[31], — ¿qué era preciso que fuera, para Sócrates, su deseo?

Esta es la cuestión crucial que creo poder puntualizar ante ustedes, y tanto más fácilmente **, precisando tanto mejor su sentido,** cuanto que he descrito ampliamente ante ustedes la topología que le da su sentido **a esta cuestión**.

Les pido que abran cualquiera de los diálogos de Platón en un pasaje que se relacione directamente con la persona de Sócrates, *para verificar lo bien fundado, a saber la posición tajante*[32], paradojal, de su afirmación de la inmortalidad, y de aquello sobre lo cual está fun-

[30] [Si les demando que se remitan a la promoción de la inmortalidad del alma] — Nota de **DTSE**: "Seuil introduce una demanda de Lacan y suprime esta multiplicidad de nombres en provecho de uno solo".

[31] [para que un hombre, que tiene sobre el Zarathustra de Nietzsche el haber existido, haya podido acceder a ese mismo *Así habló...* como se dice] — Nota de **DTSE** {ligeramente modificada por la traducción}: "¡El asunto es delicado! Al añadir «acceder», la versión de Seuil cambia abusivamente el sentido del discurso. No es Sócrates quien accede al «Así habló...»; ¿de quién, por otra parte, lo diría? Pero es a propósito de Sócrates que Lacan accede a este «Así habló», colocándose, respecto de Sócrates, en una postura enunciativa semejante a la de Nietzsche respecto de Zarathustra — esto no sin señalar, en el mismo movimiento, lo que diferencia a esos dos casos, habiendo existido Sócrates, lo que no fue el caso de Zarathustra. Seuil comete entonces un contrasentido al afirmar que Sócrates habría accedido al «Así habló» y, en el mismo paso, hace bascular el sujeto de la enunciación, pifiando así la enunciación de Lacan".

[32] [para verificar lo bien fundado de lo que les digo de la posición tajante] — Nota de **DTSE**: "Caso típico: Seuil, añadiendo «de lo que les digo», cree transmitir lo que Lacan *ha querido decir*, y nada excluye, en efecto, que él haya querido decir eso. Pero entonces, hay una ambigüedad que salta, presente no en lo que ha querido decir, sino en lo que ha dicho, la ambigüedad siguiente: ¿la verificación de lo bien fundado remite al decir de Lacan o a la posición de Sócrates? Si tal fuera el caso, entonces Lacan estaría ratificando ese bien fundado. Se ve que el problema no carece de apuesta doctrinal. Todavía sería necesario que pueda ser formulado, lo que no permite la transcripción no crítica de Seuil".

dada, a saber, la idea que es la suya, de la ciencia, en tanto que yo la sitúo como la pura y simple promoción al valor absoluto de la función del significante en la conciencia. ¿A qué responde la posición que él introduce? ¿A qué atopía? Este término, en lo que concierne a Sócrates, ustedes saben que no es mío. ¿A qué atopía del deseo?

*El término de *atopía* —de *atopos*, para designarlo, *atopos* un caso inclasificable, insituable—..., *atopía* ¡al tipo ése no se lo puede meter en ninguna parte!*[33] Eso es lo que está en juego. En lo que concierne a Sócrates, eso es lo que murmuraba el discurso de sus contemporáneos.

Para mí, para nosotros, esta atopía del deseo sobre la cual pongo un signo de interrogación, ¿no coincide, en cierta forma, con lo que podría llamar una 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, en tanto que ya no es, para Sócrates, sino deseo de discurso, de discurso revelado, revelante para siempre. De donde resulta la atopía del sujeto socrático, si es que alguna vez antes que él haya sido ocupado por ningún hombre, tan purificado, ese lugar del deseo.

A esta pregunta, no respondo. La formulo. Es verosímil, y, por lo menos, nos da un primer punto de referencia para situar lo que es nuestra pregunta, que no podemos eliminar a partir del momento en que la hemos introducido una primera vez. Y después de todo, no soy yo quien la ha introducido, ya estaba introducida desde que nos dimos cuenta de que la complejidad de la cuestión de la transferencia de ningún modo se podía limitar a lo que sucede en el sujeto llamado paciente, en el analizado. Y por consiguiente, se plantea la cuestión de articular, de una manera un poquitito más incisiva de lo que se había hecho hasta ahora, lo que debe ser el deseo del analista.

[33] [*Atopos*, un caso inclasificable, insituable. *Atopía*, no se puede meterlo en ninguna parte.] — Nota de **DTSE**: "Seuil ha suprimido la doble referencia al término y al tipo, mientras que la aserción balancea entre esos dos polos".

No es suficiente ahora con hablar de la *catarsis, la purificación didáctica, si puedo decir, de lo más grueso del inconsciente*[34] en el analista. Todo esto sigue siendo muy vago. Hay que hacerle justicia a los analistas que, desde hace algún tiempo, no se contentan con eso. No para criticarlos, sino para comprender con qué obstáculo nos enfrentamos, es preciso que nos percatemos de que *ni siquiera hemos llegado al más pequeño comienzo*[35] de lo que sin embargo se podría articular tan fácilmente, bajo forma de pregunta, en lo que concierne a lo que debe ser obtenido en alguien para que pueda ser un analista *: ¿sabría ahora un poquitito más de la dialéctica de su inconsciente?*[36] ¿Pero qué sabe exactamente de eso, al fin de cuentas? Y sobre todo, ¿hasta dónde *lo que sabe*[37] ha debido llegar en lo que concierne a los efectos mismos del saber? Y simplemente les planteo esta pregunta — ¿qué debe quedar de sus fantasmas? Ustedes saben que yo soy capaz de ir más lejos, y decir *su* fantasma, si es que hay un fantasma

---

[34] [*katharsis*, purificación, si puedo decir, de lo más grueso del inconsciente] — Nota de **DTSE**: "El término «didáctica» ha saltado en la estenotipia, fue preciso referirse a otras versiones independientes para volverlo a encontrar. Sin él, el «si puedo decir» no tiene sentido". — **JAM/2** corrige: [*katharsis* didáctica, si puedo decir, de la purificación de lo más grueso del inconsciente]

[35] [ni siquiera hemos llegado al pequeño comienzo] — Nota de **DTSE**: "¿Qué sería un «pequeño comienzo»? Una noción tan cómica se presta a la risa. Hay que tomarse la libertad de suponer que la palabra «más» no ha sido escuchada por la estenotipista y añadirla, esto no sin señalar que se lo ha hecho".

[36] [Se dice — sería preciso que ahora sepa un poquitito más de su dialéctica *à son inconscient*] — Nota de **DTSE**: "Las primeras palabras aquí subrayadas son un añadido de Seuil que, creyendo, una vez más, trascribir lo que Lacan ha querido decir, borra una ambigüedad. Además, Seuil reproduce tal cual, directamente llegado de la estenotipia, «sa dialectique à son inconscient», sintagma que resulta, hablando propiamente, un fuera de sentido {de ahí que lo dejáramos parcialmente en francés}". — **JAM/P** "traduce" como si no hubiera ningún problema.

[37] [lo que sabe de eso {*ce qu'il en sait*}] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil añade este «de eso» {*en*} que en efecto es reclamado por el sentido de lo que precede, pero que la gramaticalidad de la frase no exige. No obstante, ¿no juega aquí Lacan entre «saber de eso» {*en savoir*} y «saber»? Hay ahí más que un matiz, puesto que, justo después, es cuestión de los «efectos mismos del saber». El párrafo oscila entonces entre estos dos polos: «saber de eso» y «saber». Aunque más no sea porque impide que sea planteada la pregunta que acabamos de formular, el añadido de ese «de eso», que nada exige, no está justificado".

fundamental. Si la castración es lo que debe ser aceptado en el último término del análisis, ¿cuál debe ser el papel de la cicatriz de la castración en el *eros* del analista?

Estas son cuestiones que es más fácil plantear que resolver. Por eso es que no se las plantea, y, créanme, yo tampoco las plantearía en el vacío, cosa de cosquillearles la imaginación, si no pensara que debe haber un método, un método de sesgo, incluso oblicuo, incluso de rodeo, para aportar algunas luces en estas cuestiones a las que por el momento nos es evidentemente imposible responder de un saque. Todo lo que por el momento puedo decirles, es que no me parece que lo que se llama la relación médico-enfermo, con lo que ella comporta como presupuestos, como prejuicios, como melaza rebosante, con aspecto de gusanos de queso, nos permita avanzar mucho en ese sentido.

Para nosotros, entonces, se trata de intentar articular y situar lo que debe ser, lo que es fundamentalmente, el deseo del analista — y esto, según los puntos de referencia que pueden, a partir de una topología ya esbozada, ser designados como las coordenadas del deseo, pues no podemos encontrar nuestros puntos de referencia idóneos refiriéndonos a las articulaciones de la situación para el terapeuta o para el observador, y en ninguna de las nociones de situación tales como son planteadas en una fenomenología que se elabora a nuestro alrededor. *El deseo del analista no es tal que pueda contentarse, bastarse, con una referencia diádica*[38]. No es la relación con el paciente la que puede, por una serie de eliminaciones y de exclusiones, darnos su clave. Se trata de algo más intrapersonal.

Esto tampoco es para decirles que el analista debe ser un Sócrates, ni un puro, ni un santo. *Sin duda esos exploradores, que son Sócrates o los puros o los santos, pueden darnos algunas indicaciones concernientes al campo del que se trata, y no solamente algunas indicaciones, sino que justamente es por eso que en la reflexión referimos a ellos, nosotros, toda nuestra ciencia, entiendo experimental, sobre el campo que está en cuestión*[39]. Pero es justamente por el hecho de que

[38] [Pues el deseo del analista no es tal que pueda bastarse con una referencia diádica] — Nota de **DTSE**: "¡Los dos términos no son ciertamente sinónimos!".

la exploración ha sido hecha por ellos, que quizá podamos definir, y en términos de longitud y de latitud, 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 que debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro.

Es en esto que *El Banquete* nos interesa *, es en esto que, por este lugar completamente privilegiado que ocupa en lo que concierne a los testimonios sobre Sócrates*[40], en tanto que se supone que este texto lo enfrenta ante nosotros con el problema del amor, que para nosotros es útil explorarlo.

Creo haber dicho bastante para justificar que abordemos el problema de la transferencia por medio del comentario de *El Banquete*. Creo que era necesario que yo recuerde estas coordenadas en el momento en que vamos a entrar en lo que ocupa el lugar central, o casi central, de esos célebres diálogos, a saber, el discurso de Agatón.

3

¿Es Aristófanes o es Agatón, quien ocupa el lugar central? Poco importa decidir. Ambos seguramente ocupan el lugar central, puesto que todo lo que antes se ha demostrado, según toda apariencia se encuentra, acabado su turno, en adelante retrasado y desvalorizado, y

[39] [Sin duda estos exploradores que son Sócrates, o los puros, o los santos, pueden darnos algunas indicaciones concernientes al campo del que se trata. Esto no es decir bastante **—** en la reflexión, es a ese campo que referimos toda nuestra ciencia, entiendo experimental] **—** Nota de **DTSE**: "Seuil quiere volver la frase de Lacan más «en francés» (al precio de añadidos, de una puntuación acrobática, de desplazamientos de sintagmas y de una partición en dos frases). Resulta de ello un contrasentido, puesto que Lacan no da el campo como siendo la referencia, sino que toma al grupo compuesto por Sócrates, los santos y los puros como referencia para ese campo".

[40] [. Esto es en razón del lugar privilegiado que ocupan en él los testimonios sobre Sócrates] **—** Nota de **DTSE**: "¡La versión de Seuil ha sustituido el lugar de los testimonios en *El banquete* al lugar del *Banquete* en los testimonios! La estenotipia decía claramente: «que ocupa *El banquete*»".

puesto que lo que va a seguir no es otra cosa que el discurso de Sócrates.

Sobre el discurso de Agatón, el poeta trágico, habría un mundo de cosas para decir, no solamente eruditas, que nos arrastrarían a un detalle, incluso a una historia de la tragedia, de la que por otra parte recién les he dado cierto relieve. Lo importante no es eso, sino hacerles percibir su lugar en la economía de *El Banquete*.

Ustedes lo han leído, hay cinco o seis páginas en la traducción francesa de Robin, en la colección Guillaume Budé. Voy a tomarlo en su acmé, verán por qué. Recuerdo que aquí estoy menos para hacerles un comentario elegante que para conducirlos a aquello para lo cual *El Banquete* puede, o debe, servirnos.

Lo menos que se pueda decir del discurso de Agatón es que desde siempre ha chocado a los lectores por su extraordinaria sofística, en el sentido moderno, común, peyorativo, del término. El tipo de esta sofística es decir que *el Amor no comete injusticia, ni la sufre de parte de un dios, ni con respecto a un dios, ni de parte de un hombre, ni con respecto a un hombre*.[41] ¿Por qué? Porque *no hay violencia de la que él padezca, si padece en algo, pues* todos saben que *la violencia no pone la mano sobre el amor*. Entonces, *ninguna violencia tampoco, en lo que él hace, y que sea su obra*, **pues es de buen grado*, nos dice Agatón, *que**[42] *todos, en todo, se ponen a las órdenes del amor. Ahora bien, las cosas sobre las cuales el buen grado se pone de acuerdo con el buen grado, son aquellas *que proclaman justas "las Leyes, reinas de la Ciudad"**[43]. Moraleja — el amor es lo que está en el principio de las leyes de la ciudad, y así sucesivamente. Como el amor es

---

[41] 196*b*.

[42] [*pues es de buen grado*, se nos dice, *que*] — Nota de **DTSE**: "Hemos corregido el texto fuente apoyándonos en otras fuentes de primera mano. Ref.: *El banquete,* 196*c*".

[43] [*que proclaman justas las Leyes, reinas de la ciudad*] — Nota de **DTSE**: "En una nota, Léon Robin (que Lacan acaba de mencionar) da esta expresión como siendo una cita del retórico Alcidamante. De paso, esto resuelve el problema de las mayúsculas". — Según informa Aristóteles, Alcidamante era discípulo de Gorgias. En nuestra versión castellana no encontramos ese par de mayúsculas.

el más fuerte de todos los deseos, la irresistible voluptuosidad, *será confundido con la templanza, puesto que siendo la templanza lo que regula los deseos y las voluptuosidades en derecho, el amor debe entonces confundirse con esta posición de templanza*[44].

Manifiestamente, nos divertimos. ¿Quién se divierte? ¿Solamente nosotros, los lectores? Estaríamos equivocados de creer que somos los únicos. Agatón, ciertamente, no está aquí en posición secundaria, aunque más no sea porque, al menos en el principio *, en los términos, en la posición* de la situación, es el amado de Sócrates. Concedamos a Platón el crédito de creer que él también se divierte con lo que en adelante llamaré, y lo justificaré todavía más a continuación, el discurso macarrónico del trágico *sobre el amor*.[45] Pero estoy se-

[44] [será confundido con la templanza, puesto que la templanza es lo que regula los deseos y las voluptuosidades. En derecho, el amor debe entonces identificarse a la posición de la templanza] — Nota de **DTSE**: "La manera de puntuar compromete el sentido. Seuil ha debido cambiar «siendo» por «es» para poder cerrar una frase después de la palabra «voluptuosidades», lo que muestra que esta puntuación no conviene. Sin embargo, este rechazo no hace más que permitir formular el problema: la cuestión de saber si «en derecho» se relaciona con lo que le precede o bien con lo que le sigue permanece no decidida. Desde el único punto de vista del establecimiento de texto, nada justifica absolutamente la solución que proponemos. Sus razones, no las desarrollaremos aquí, son de orden teórico. Notemos sin embargo que la repetición del «confundir» (borrado en la versión de Seuil, que introduce un intempestivo «identificarse a la»), al sugerir que Lacan guarda su idea en la cabeza en el momento en que hace un inciso, confirmaría más bien nuestra puntuación". — En nuestra versiones castellanas, ya que no soy capaz de confrontarlas con el griego, digamos que no se trata ni de confusión ni de identificación sino de *participación:* "Pero, aparte de la justicia, participa además de la mayor templanza. Pues, según se opina comúnmente, la templanza es el dominio de los placeres y de los deseos y no hay ningún placer más fuerte que el Amor. Si los placeres, pues, son menos fuertes que él, serán dominados por el Amor y él tendrá dominio sobre ellos; y por este dominio de los placeres y de los apetitos, el Amor tendrá templanza en grado sumo." *Cf.* PLATÓN, *El banquete – Fedón – Fedro*, traducción de Luis Gil, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 67. El mismo término emplea emplea M. Martínez Hernández en su traducción del *Banquete*, 196*c*; *cf*. PLATÓN, *Apología de Sócrates – Banquete – Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, 1993.

[45] El término "macarrónico" remite a un tipo de literatura burlesca en la que el escritor incorpora a la lengua vulgar el léxico y la estructura gramatical de otra u otras (originalmente la mezcla era italiano-latín, y el término viene de *Macchero-*

guro, y ustedes lo estarán también, desde el momento en que ustedes también lo hayan leído, que estaríamos equivocados de no comprender que no somos solamente nosotros, ni Platón, los que aquí nos divertimos. Contrariamente a lo que han dicho los comentadores, está completamente fuera de cuestión que el que habla, a saber Agatón, no sepa él mismo muy bien lo que hace.

Las cosas van tan lejos y son tan gruesas, que en la cima de su discurso Agatón nos dice — Y además, voy a improvisarles dos versitos a mi manera[46] *y se expresa: *eirenén men en anthrópois pelágei de galénen... eirenén men en antrópois*, Paz entre los humanos, dice Léon Robin; lo que quiere decir: el amor es el fin del despelote, singular concepción, hay que decirlo, pues hasta esta modulación*[47] idílica, apenas habíamos dudado de ello.

Pero para poner los puntos sobre las íes, vuelve sobre eso — πελάγει δε γαλήνην {*pelágei de galénen*}, lo que quiere decir que todo anda mal. Calma chicha sobre el mar. Hay que acordarse lo que quiere decir *calma chicha sobre el mar* para los antiguos — eso quiere decir que no anda más nada, las naves quedan bloqueadas en Aulis,[48] y

nea, nombre de un poema burlesco italiano) con el objetivo de conseguir efectos cómico-burlescos.

[46] 197*c*.

[47] [El se expresa en estos términos — ειρήνην μεν εν ανθρώποις {*erinén men en anthorópois*}, lo que quiere decir — el amor, es el fin del despelote. Singular concepción. Hay que decir que hasta esta modulación] — Nota de **DTSE**: "Lo que hay que decir, según Lacan, es la singularidad de la concepción en cuestión, y no el hecho de que hasta esta modulación... etc.". — Como a continuación Lacan se dedica detalladamente a comentar y discutir la traducción francesa de estos versos que propone Agatón, y hasta, podríamos decir, a proponer una nueva, entiendo que el lector podría correr menos riesgos de desorientación si tiene presente el dístico en su conjunto (*cf.* notas de **EFBA**, corregidas por mí): ειρήνην μεν εν ανθρώποις πελάγει δε γαλήνην / νηνεμιαν ανέμων κοιτην ϋπνον τ΄ενι κήδει {*eirenén men en anthrópois pelágei de galénen / nenemian anemón coiten hypnos t'eni kedei*}, y, al menos como horizonte de sentido, las traducción castellana presente en las versiones de *El banquete* que nos acompañan: *En los hombres la paz, en el piélago calma sin brisa, / el reposo de los vientos y el sueño en las cuitas*, traduce Luis Gil (*op. cit.*, p. 69), mientras que M. Martínez Hernández propone *la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, / el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes* (*op. cit.*, p. 152).

cuando eso les sucede en alta mar, uno está excesivamente molesto, tan molesto como cuando eso les ocurre en la cama. Evocar a propósito del amor πελάγει δε γαλήνην {*pelágei de galénen*}, está muy claro que uno está bromeando un poco. El amor, es lo que los deja fuera de carrera, lo que los hace sufrir un fiasco.

Esto no es todo, después dice — ya no hay viento en los vientos. Volvemos a empezar — el amor, ya no hay amor, νηνεμιαν ανέμων {*nenemian anemón*}. Por otra parte, eso suena como los versos inolvidablemente cómicos de cierta tradición, como estos dos versos de Paul-Jean Toulet —

Bajo el doble ornamento de un nombre blandengue o sonoro,
No, no es nada más que Nanine y Nonora.

Estamos en ese registro.[49] Y κοίτην {*coiten*} además, lo que quiere decir a la cama, a la camita, *nada en el lecho*, no hay más vientos en los vientos, todos los vientos se han acostado. Luego ὕπνον τ΄ενι κήδει {*hypnon t'eni kedei*}. Cosa singular, *el amor nos aporta el sueño en el seno de las preocupaciones*, podríamos traducir en primer lugar, *pero si miran el sentido de las ocurrencias de ese *kedos*, el término griego, siempre rico*[50] de entresijos, que nos permitirían revalo-

[48] Nueva referencia a Ifigenia, aunque esta vez se trata de Eurípides.

[49] Nota de **ST**: "Registro de una tradición en la cual se inscribe la del grupo llamado de los «fantasiosos» (en el que P. J. Toulet parece reconocido como jefe). Estos versos son presentados a modo de un amable divertimento. Como epígrafe de este dístico, P. J. Toulet escribe: «traducido de Voltaire». P. J. Toulet, *Les Contrerimes*, «Poésie», Gallimard/NRF, Paris, 1979, *Coples* CII, p. 152. En el diccionario *Le Robert*, encontramos para «aliteración»: «La aliteración produce a veces felices efectos, pero a menudo engendra la cacofonía. Ej.: *Non, il n'est rien que Nanine n'honore* {"No, no hay nada que Nanine no honre"}» (Volt., *Nanine* III, 8)".

[50] [pero miren bien el sentido de esas cadencias y de ese κηδος {*kedos*}. El término griego es siempre rico] — Nota de **DTSE**: "Seuil retoma la palabra «cadencias» de la estenotipia sin ninguna distancia crítica. El añadido del «y», en el cual se resuelve, habría debido, sin embargo, poner la pulga en la oreja. Tanto más cuanto que «el sentido de las cadencias», en este contexto, no quiere decir gran cosa. Lo que sigue, donde Lacan desarrolla varias significaciones de la palabra *kedos*, muestra que era preciso corregir — no sin indicar la corrección". — Para la

rizar singularmente lo que un día el señor Benveniste, sin duda con una gran benevolencia para con nosotros, pero quizá dejando a pesar de todo algo esencial al no seguir a Freud, ha articulado sobre las ambivalencias de los significantes para nuestro primer número de *La Psychanalyse*.[51] El κηδος {*kedos*} no es simplemente la preocupación, es también el parentesco. El *hypnon t'eni kedei* nos lo esboza como pariente por alianza de un muslo de elefante, como se lo encuentra en alguna parte en Lévi-Strauss.[52] Este *hipnos*, sueño tranquilo, *t'eni kedei*, en las relaciones con la familia política, me parece digno de coronar unos versos indiscutiblemente producidos para despabilarnos si todavía no hemos comprendido que Agatón se burla.[53]

---

sintaxis de este párrafo, y hasta el próximo punto, me he valido de la versión **ST**, ya que **DTSE**, preocupada por los términos, dejó pasar que concluir con un punto luego de la palabra *kedos*... dejaba inconclusa la frase en su versión, lo que no ocurría en la versión **JAM/1**, que carece del condicional «si».

[51] Émile BENVENISTE, «Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano», en *Problemas de lingüística general*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971.

[52] Claude LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1981. *Cf.* p. 33: "*Un pariente por alianza es una nalga de elefante*. Rev. A. L. Bishop, A Selection of Sironga Proverbs, *The Southern African Journal of Science*, vol. 19, nº 80". **—** Nota de **ST**: "Este proverbio Sironga es citado en la página de introducción, fuera de todo contexto, y parece designar los sentimientos de respeto, incluso de temor que inspira un pariente por alianza, tenido aquí como equivalente del fragmento más importante. En otros términos, el parentesco por alianza es más importante que el que pasa por la filiación, tal es la tesis sostenida por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*".

[53] Nota de **ST**: "El discurso «macarrónico» del trágico sobre el amor es aquí particularmente puesto en evidencia como poesía burlesca por la traducción que Lacan propone de los dos versos de Agatón". **—** A la traducción castellana del griego que hemos recordado en nuestra nota 47, y a la que ahora proponemos de sendas traducciones francesas obra de Léon Robin, la primera para la versión que maneja Lacan y la segunda para «La Pléiade» (*Paz entre los humanos y calma sobre los mares, / Reposo de los vientos acostados, sueño en medio de la pena. — La paz en los humanos, la calma sobre el mar; / Ningún soplo, vientos acostados, un sueño sin preocupación!*), agregamos entonces la que propone Lacan por medio de este comentario: *Es el fin del despelote, calma chicha sobre el mar, / No hay más viento en los vientos, a la camita, en la familia política*.

Por otra parte, a partir de ese momento, él literalmente se desencadena, y nos dice que el amor, es lo que *literalmente*[54] nos libera, nos desembaraza de *la creencia de que somos extraños los unos para los otros*. Naturalmente, cuando uno está poseído por el amor, se da cuenta de que todos formamos parte de una gran familia, es verdaderamente a partir de ese momento que uno está calentito y en casa. Y así sucesivamente, eso continúa durante algunas líneas. Les dejo al placer de vuestras veladas el esmero de relamerse los labios con eso.

¿Están ustedes de acuerdo con que el amor es *el artesano del humor fácil,* que *destierra todo mal humor*, que es *liberal*, que es *incapaz de ser malintencionado*? Hay ahí una enumeración sobre la que me gustaría demorarme ampliamente con ustedes. Se dice que el amor es el padre de Τρυφή {*Tryphé*}, de Ἁβρότης {*Abrotes*}, de Χλιδή {*Chlidé*}, de las Χάριτες {*Charites*}, de ῞Ιμερος {*Himeros*}, y de Πόθος {*Pothos*}. En un primer abordaje, podemos traducir **—** *Bienestar, Delicadeza, Languidez, *Gracias, Ardores*[55], Pasión*. Necesitaríamos más tiempo del que disponemos para ello aquí para hacer el doble trabajo que consistiría en encontrar el paralelo de los términos griegos y para confrontarlos con el registro de los favores y de la honestidad en el amor cortés, tal como lo había recordado ante ustedes el año pasado. Les sería fácil, entonces, ver que es completamente imposible contentarse con la aproximación que hace en una nota el señor Léon Robin con la *Carte du Tendre*,[56] *o*[57] con las virtudes del Caballero en la *Minne*, que por otra parte no evoca.

Podría mostrarles, texto en mano, que *no hay uno de esos términos **—***Tryphé*, por ejemplo, que uno se contenta con connotar como siendo el *Bienestar***—** que no haya sido, en la mayor parte de los auto-

---

[54] Nota de **DTSE**: "¿En nombre de qué se decretaría que la repetición del «literalmente» carece de interés?".

[55] [*Gracia*] **— JAM/2** corrige: [*Gracias, Ardores*]

[56] Mapa del Tierno. — Nota de **M**: "León Robin lo dice en nota al pie de su traducción francesa: *Le Banquet*, Belles Lettres, Paris. El país o reino de Tendre es una suerte de país o jauja del amor".

[57] [como se podría hacerlo] **—** Nota de **DTSE**: "Las palabras añadidas por Seuil sugieren abusivamente que la aproximación sería del mismo orden".

res, no solamente de los autores cómicos, utilizado con las connotaciones más desagradables*[58]. En Aristófanes, por ejemplo, el término {*Tryphé*} designa lo que, en una mujer, una esposa, *introduce de golpe en la vida, en la paz de un hombre*[59], sus insoportables pretensiones. La mujer a la que se le dice τρυφέρα {*tryphera*} es una insoportable snob, la que no cesa un solo momento de hacer valer ante su marido las superioridades de su padre y la calidad de su familia. Y así sucesivamente. No hay uno solo de esos términos que no esté habitualmente, y en gran mayoría, por los autores, así se trate esta vez de los trágicos, incluso hasta de poetas como Hesíodo, *conjugado, yuxtapuesto —*Chlidé*, languidez, por ejemplo—, con el empleo de *authadia* {αύθαδια}, significando esta vez una de las formas*[60] más insoportables de la *hybris* y de la infatuación.[61]

Sólo quiero indicarles estas cosas al pasar. Continuemos. El amor está *en los pequeños cuidados para con los buenos, por el contrario jamás le sucede ocuparse de los villanos, en la fatiga y en la inquietud, en el fuego de la pasión* **{εν πόθω {*en potho*}}**[62] *y en el*

---

[58] [no hay uno de esos términos que se preste a un paralelo tal. *Tryphé*, por ejemplo, que uno se contenta con traducir por *bienestar*, es, en la mayor parte de los autores, y no solamente de los autores cómicos, utilizado con las connotaciones más desagradables] — Nota de **DTSE**: "Se puede discutir la puntuación. Eso no impide que las palabras subrayadas han sido introducidas por Seuil. De ahí, algunos contrasentidos: 1 - al decir que se «connota» *Tryphé* como «Bienestar», Lacan no dice que uno se satisface al traducirlo así, sino, al contrario, sugiere que así admitimos que no se ha llegado a traducirlo. 2 - Lacan afirma que es cada uno de los términos citados que ha constituido el objeto de connotaciones desagradables, y no, como lo sugiere la versión de Seuil, que esta connotación concerniría solamente a *Tryphé*, mientras que cada uno de los otros podría rehusar que se los aproxime a términos franceses por otras razones que aquí permanecerían no dichas".

[59] [de golpe introduce en la paz de un hombre]

[60] [conjugado, yuxtapuesto, con el empleo de αύθαδια {*authadia*}, significando una de las formas]

[61] Nota de **ST**: "*Authadia*, confianza presuntuosa, infatuación, arrogancia; *chlidé*, blandura, delicadeza, junto a *authadia* se vuelve orgullo, dignidad, arrogancia".

juego de la expresión, etc. Estas son de esas traducciones que no significan absolutamente nada, pues ustedes tienen en griego εν πόνω {*en pono*}, εν φόβω {*en phobo*}, εν λόγω {*en logo*}, lo que quiere decir en *el enredo, en el temor, en el discurso*. Κυβερνήτης {*Kubernetes*}, έπιβάτης {*epibates*}, es el que maneja el timón, es también el que está siempre listo para dirigir. Dicho de otro modo, nos divertimos mucho. *Pono, phobo, potho, logo*, están en el mayor desorden. Se trata siempre de producir el mismo efecto de ironía, incluso de desorientación que, en un poeta trágico, no tiene otro sentido que el de subrayar que el amor es lo que es verdaderamente inclasificable, lo que viene a ponerse de través en todas las situaciones significativas, lo que jamás está en su lugar, lo que siempre está *fuera de temporada*[63].

Ya sea que esta posición sea algo defendible o no con todo rigor, seguramente no está ahí la cima del discurso concerniente al amor en ese diálogo; no es eso lo que está en juego[64]. Lo importante es que sea en la perspectiva del poeta trágico que nos sea producido sobre el amor el único discurso que sea abierta y completamente irrisorio. Y por otra parte, para precintar lo bien fundado de esta interpretación, *no hay más que leer cuando Agatón concluye:*[65] *Que este discurso, mi obra, dice, sea, oh Fedro, mi ofrenda al dios, mezcla tan perfectamente medida como soy capaz de ello*, más simplemente, *componiendo tanto como soy capaz de ello el juego y la seriedad*.

---

[62] Nota de **ST**: "Lacan va a omitir tres veces ese *en potho*, en la pasión, en su lugar en la serie: *pono*, *phobo*, *potho*, *logo*". **—** Aunque al parecer luego **JAM/1** reintroduce el término omitido por Lacan, si ése fue efectivamente el caso.

[63] {*hors de saison*} **—** [fuera de sus goznes {*hors de ses gonds*}] **—** Nota de **DTSE**: "La multiplicidad de las fuentes permite localizar y rectificar este tipo de error de la estenotipia". **— JAM/2** corrige: [fuera de temporada]

[64] [Que esta posición sea defendible o no, no es eso lo que está en juego, y ciertamente, con todo rigor, no está ahí la cima del discurso concerniente al amor en *El Banquete*.] **—** Nota de **DTSE**: "«con todo rigor» puede, como lo hemos decidido, relacionarse con lo que precede; o bien con lo que sigue. Al desplazar este sintagma, al hacerlo preceder por un «y ciertamente» de su cosecha, la versión de Seuil enmascara definitivamente la ambigüedad".

[65] [no hay más que decir la conclusión de Agatón.] **— JAM/2** corrige: [no hay más que leer la conclusión de Agatón.]

El discurso mismo se afecta, si podemos decir, por su connotación, como discurso divertido, discurso del que divierte, y no es ningún otro que Agatón como tal, es decir, como aquél a quien se está festejando, no lo olvidemos, por su triunfo en el concurso de tragedia — estamos en el día siguiente de su éxito — quien tiene derecho a decir sobre el amor.

Nada hay ahí que deba desorientar. En toda tragedia situada en su contexto pleno, es decir en el contexto antiguo, el amor siempre parece un incidente al margen, y, si podemos decir, a la rastra. Muy lejos de ser el que dirige y que corre delante, el amor no hace allí otra cosa que rezagarse. Es el término mismo que encontrarán ustedes en el discurso de Agatón — el amor está a la rastra de aquélla a la que bastante curiosamente lo compara en un pasaje, y que es *Ate* {Ατη}.

El año pasado les he promovido su función en la tragedia. *Ate*, es la desgracia, la cosa que se ha puesto en cruz y que jamás puede agotarse, la calamidad que está detrás de toda la aventura trágica y que, como nos dice el poeta, pues es a Homero que en esta ocasión nos referimos, *sólo se desplaza corriendo sobre la cabeza de los hombres, por sus pies demasiado delicados para posarlos en el suelo*.[66] Así pasa, *Ate*, rápida, indiferente, siempre golpeando y dominando, inclinando las cabezas y volviendo locos a los hombres. Cosa singular, es en ese discurso que uno se refiere a ella para decirnos que el amor debe tener como ella la planta de los pies muy frágil para no poder desplazarse sino sobre la cabeza de los hombres. Y al respecto, para confirmar una vez más el carácter fantasioso del discurso, se hacen al-

[66] "La hija mayor de Zeus es la Ofuscación y a todos confunde / la maldita. Sus pies son delicados, pues sobre el suelo no / se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina / dañando a las gentes y a uno tras otro apresa en sus grilletes", traduce Emilio Crespo Güemes este fragmento de HOMERO, *Ilíada*, Canto XIX, 91-94, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, p. 388. En cuanto a Fernando Gutiérrez, traductor para la edición de la Editorial Planeta (R.B.A. Editores, Historia de la Literatura, Barcelona, 1995, p. 365), optó no por "Ofuscación" sino por "Error pernicioso". La clásica traducción de Luis Segalá y Estalella, a pesar de no estar en verso y su horrible traslación de los nombres griegos de los dioses a los latinos, parece no obstante más cerca de *Ate* al vertirla como "perniciosa Desgracia", *cf*. HOMERO, *La Ilíada*, W. M. Jackson Inc. Editores, Buenos Aires, 1952, p. 309.

gunas bromas sobre el hecho de que, después de todo, quizá los cráneos no sean tan tiernos.

Volvamos una vez a la confirmación del estilo de este discurso. Toda nuestra experiencia de la tragedia, {y} ustedes lo verán más especialmente a medida que, por el hecho del contexto cristiano, el vacío —que se produce en la profunda fatalidad antigua, en lo cerrado, lo incomprensible del oráculo fatal, lo inexpresable, del mandato a nivel de la segunda muerte— ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas, ni crueles, verán que el amor viene a llenar ese vacío[67].

Ifigenia, de Racine, es su *más bella ilustración, de alguna manera encarnada*[68]. Fue preciso que hayamos llegado al contexto cris-

[67] [Toda nuestra experiencia de la tragedia nos confirma el análisis que hacemos del estilo de este discurso. Por el hecho del contexto cristiano, un vacío se produce en la fatalidad profunda, en lo cerrado, lo incomprensible, lo inexpresable, del mandato a nivel de la segunda muerte. A medida que ese mandato ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas ni crueles, el amor viene a llenar ese vacío] **—** Dos notas de **DTSE**: 1) "La frase {la primera, subrayada por mí} es una pura creación de Seuil, un montaje gramatical cuyo sujeto es el de la frase siguiente y cuyo complemento de objeto directo una invención del transcriptor." 2) "En algunas líneas, Seuil hace decir aquí a Lacan muchas cosas que él no ha dicho y que son otros tantos contrasentidos. Lacan no ha dicho que el contexto cristiano producía un vacío (lo que se le hace sostener gracias a la supresión de un «que»), sino, al contrario, que el contexto cristiano era tal que un vacío que estaba producido desde la antigüedad ya no podía ser sostenido (las referencias explícitas a la antigüedad no están presentes en la estenotipia **—** prueba del interés que hay en disponer de diferentes versiones independientes). Lacan no ha dicho tampoco que ya no podía sostenerse un mandato, sino que ya no podía sostenerse un vacío (el grupo de palabras de la versión Seuil aquí subrayadas {segunda frase subrayada} es un puro montaje del transcriptor)". **— JAM/2** corrige, al menos modifica su versión anterior: [Toda nuestra experiencia de la tragedia nos confirma el análisis que hacemos del estilo de este discurso. Por el hecho del contexto cristiano, un vacío se produce en la fatalidad profunda, en lo cerrado y lo incomprensible del oráculo fatal, en lo inexpresable del mandato a nivel de la segunda muerte. A medida que ese mandato ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas y que viene de hacer que la muerte ya no sea cruel, viene también el amor. El toma ese lugar, llena ese vacío.]

tiano para que Ifigenia ya no sea suficiente como personaje trágico, y que haya que doblarla con Erifila. Justificadamente, no simplemente para que ella {Erifila} pueda ser sacrificada en su lugar, sino porque ella es la única verdadera enamorada. Este amor, se nos lo hace terrible, horrible, malvado, trágico, para restituir cierta profundidad al espacio de la tragedia. Y es también porque este amor, que ocupa bastante la pieza, con Aquiles principalmente, cada vez que se manifiesta como amor puro y simple, y no como amor negro, amor de celos, es irresistiblemente cómico.

En resumen, aquí llegamos a la encrucijada donde, como será recordado en las últimas conclusiones de *El Banquete*, no es suficiente, para hablar del amor, con ser poeta trágico, hay que ser también un poeta cómico.

Es en este punto que Sócrates recibe el discurso de Agatón. Para apreciar cómo lo acoge, era necesario, lo verán en lo que sigue, articularlo con tanta acentuación como hoy creí que debía hacerlo.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[68] [más bella ilustración. Esta mutación está de alguna manera encarnada] **—** Nota de **DTSE**: "La noción de una mutación encarnada es una invención del transcriptor".

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

8

DE *EPISTEME* A *MYTHOS*[1]
Sesión del 18 de Enero de 1961

Del amor al deseo.
Límites del saber socrático.
Sócrates dioiquizado.
Masculino deseable, femenino deseante.
Métaxu *del amor.*

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Hemos llegado, entonces, en *El Banquete*, al momento en que Sócrates va a tomar la palabra en el *epainos*, o el *encomion*. Les he dicho, al pasar, que estos dos términos no son completamente equivalentes, pero no he querido detenerme en su diferencia, que nos habría llevado a una discusión un poco excéntrica.

En la alabanza del amor, nos es afirmado, por el propio Sócrates, y su palabra no podría ser discutida en Platón, que si él sabe algo, si hay algo en lo cual él no es ignorante, es en las cosas del amor.[2] No perdamos este punto de vista en todo lo que va a suceder.

1

La última vez les señalé, pienso que de una manera suficientemente convincente, el carácter extrañamente irrisorio del discurso de Agatón.

Agatón, el trágico, habla del amor de una manera que da el sentimiento de que él hace bufonadas en un discurso macarrónico. En todo momento, la expresión que nos sugiere, es que él chacotea un poco. He subrayado, hasta en el contenido y el cuerpo de los argumentos, como en el estilo y el detalle de la elocución misma, el carácter excesivamente provocador de los versitos en los que en determinado momento se expresa, y cómo es desconcertante ver el tema de *El Banquete* culminar en un discurso así. Esta lectura no es nueva, aunque la función que le damos en el desarrollo de *El Banquete* pueda serlo. El carácter irrisorio del discurso de Agatón ha detenido desde siempre a los que lo han leído y comentado. Esto hasta el punto de que — para citar a ese personaje de la ciencia alemana de comienzos del siglo cuyo nombre, el día que se los dije, no sé por qué los hizo reír — Wilamowitz-Moellendorff dice, siguiendo en esto la tradición de casi todos

[2] 198*d*.

los que lo precedieron, que el discurso de Agatón se caracteriza por su *Nichtigkeit*, su nulidad.

Es entonces muy extraño que Platón haya puesto este discurso en la boca de aquél que precede inmediatamente a Sócrates, y que es, no lo olvidemos, el amado de Sócrates en el momento del banquete.

Del mismo modo, aquello por lo cual Sócrates va a introducir su intervención, está en dos puntos.[3]

Antes incluso de que Agatón tome la palabra, se intercala una especie de intermedio. Sócrates dice algo así como — Después de todo lo que acaba de ser escuchado, si ahora Agatón añade su discurso a los demás, ¿cómo voy a poder hablar yo?[4] Agatón, por su lado, se excusa, y anuncia, él también, alguna vacilación, temor, intimidación, para hablar ante un público, digamos, tan esclarecido, tan inteligente, εμφρονες {*emphrones*}.[5] *Y una especie de inicio de discusión, de debate, se produce con Sócrates, quien en ese momento comienza a interrogarlo un poco a propósito de la observación que se acaba de hacer, la de que si Agatón, el poeta trágico, viene de triunfar sobre la escena trágica, es que sobre la escena trágica él se dirige a la multitud, y que aquí se trata de otra cosa.*[6] — ¿Entonces es ante nosotros que te ruborizarás por mostrarte eventualmente inferior? ¿Ante los demás, ante la multitud, la muchedumbre ruidosa, te sentirías sereno para avanzar temas menos asegurados?[7] Ahí, en fin, no sabemos muy bien en qué nos

---

[3] Nota de **DTSE**, reducida: "Esta frase falta en la versión Seuil".

[4] 194*a*.

[5] 194*b*.

[6] [Y se inicia al respecto un debate con Sócrates, quien comienza a interrogarlo más o menos en estos términos] — Nota de **DTSE**: "La referencia que hace Lacan al reciente éxito de Agatón en tanto que poeta trágico, éxito que subraya tanto más la vacilación de Agatón durante *El Banquete*, fue silenciada en la versión Seuil. Es cierto que Lacan ya ha mencionado esta referencia en el curso de la sesión precedente. No obstante, al no repetirla, Seuil hace desaparecer una articulación, vuelve menos pertinente esta oposición, a la que Sócrates remite a Agatón, entre la multitud, la muchedumbre ruidosa, y esta asamblea de *El Banquete*".

[7] 194*c*.

estamos metiendo. La pendiente podría ser escabrosa. ¿Es una especie de aristocratismo del diálogo? ¿O, como es más verosímil, pues toda la práctica de Sócrates testimonia de ello, se trata de mostrar que incluso un ignorante, incluso un esclavo, es susceptible, convenientemente interrogado, de revelar en sí mismo los gérmenes de un juicio seguro, y de la verdad?

Sobre esta pendiente, interviene Fedro **—** Agatón, no te dejes arrastrar por Sócrates.[8] El no tiene otro placer, dice expresamente, que hablar con aquél que ama, y si nos comprometemos en este diálogo, no terminaremos más. En ese punto, Agatón empieza su discurso, tras lo cual Sócrates se encuentra en posición de retomarlo.

Para hacerlo, se lo dejaron servido. Su método se muestra en seguida con una superioridad deslumbrante, y con la mayor facilidad hace aparecer lo que acaba de estallar dialécticamente en el discurso de Agatón. *El procedimiento es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, propiamente hablando, de manera de denunciar su inepcia, su *Nichtigkeit*, su nulidad*[9], que los comentadores, y especialmente el que evocaba hace un momento, piensan que Sócrates vacila en llevar demasiado lejos la humillación de su interlocutor. Habría ahí un resorte que explica por qué Sócrates se detiene, y toma la mediación de aquélla que en la continuación de la historia no será sino una figura prestigiosa, Diotima, la extranjera de Mantinea. Si hace hablar a Diotima en su lugar, si se hace enseñar por ella, sería para no permanecer mucho más tiempo en posición de magisterio respecto de aquél al que le ha dado el golpe decisivo.

---

[8] 194*d*.

[9] [El prejuicio es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, que denuncia su inepcia y su nulidad] **—** Nota de **DTSE**: "La versión Seuil se atiene a la estenotipia, mientras que, con toda evidencia, el término «prejuicio» no conviene aquí. Por otra parte, el término *Nichtigkeit* ha desaparecido sin otra forma de proceso. En fin, al reemplazar la locución conjuntiva «de manera de» por un simple pronombre relativo, Seuil borra el carácter de intención que Lacan imputa a Sócrates en su manera de proceder". **— JAM/2** corrige parcialmente: [El procedimiento es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, que denuncia su inepcia y su nulidad]

Se hace relevar por un personaje imaginario que le enseña a él mismo, a fin de amenguar la confusión que le ha impuesto a Agatón.

No estoy de acuerdo con esta posición. Si miramos el texto más atentamente, no podríamos decir que ése sea completamente su sentido. Ahí mismo donde se nos quiere mostrar, en el discurso de Agatón, la confesión de su extravío — Me temo, Sócrates, que no he sabido absolutamente nada de las cosas que estaba diciendo[10] — la impresión que nos queda al escucharlo es más bien la de alguien que responde — No estamos en el mismo plano, yo he hablado de una manera que tenía un sentido, un trasfondo, digamos incluso, en el límite, he hablado por medio de enigmas — no olvidemos αινος {*ainos*}, y αινίττομαι {*ainittomai*}[11], lo que nos lleva directamente a la etimología misma del enigma — lo que he dicho, lo he dicho con cierto tono.

Y del mismo modo, en el discurso-respuesta de Sócrates leemos que hay cierta manera de concebir la alabanza que consiste en enrollar alrededor del objeto de la alabanza todo lo que puede decirse de mejor. Es una manera que, por un momento, Sócrates desvaloriza, ¿pero es exactamente eso lo que ha hecho Agatón? Por el contrario, parece que en el exceso mismo de su discurso, había algo que no pedía otra cosa que ser escuchado. Para decirlo todo, al escuchar la respuesta de Agatón de una manera que, creo, es la buena, podemos tener por un instante la impresión de que, en el límite, Sócrates, al introducir aquí su crítica, su dialéctica, su modo de interrogación, se encuentra en la posición pedante.

Está claro que, sea lo que fuere que haya hecho Agatón, eso participaba de una especie de ironía. Es Sócrates, llegado ahí con sus demasiado claras intenciones, quien cambia la regla del juego. Y en verdad, cuando Agatón retoma[12] — Έγώ, φάναι, ω Σώκρτες, *σοί ούκ

---

[10] 201*b*.

[11] Nota de **ST**: "*Ainos*, relato, cuento, historia, fábula, apólogo, alabanza, que se encuentra en *epainos*, alabanza respecto de... — *Ainissomai, ainittomai* (forma ática), decir con palabras encubiertas, dejar entender, hacer alusión, o sea, hablar por medio de enigmas".

[12] 201*c*.

αν δυναίμην άντιλέγειν {*ego, phanai, oh Socrates, soi ouk an dunaimen antilegein*}*[13], no me pondré a antilogar, a discutir contigo, sino que estoy de acuerdo, adelante con tu modo, según tu manera de hacer — ahí vemos a alguien que se desprende, que dice al otro — Pasemos ahora al otro registro, a otra manera de obrar con la palabra. Pero no podríamos decir, como los comentadores, y hasta aquél cuyo texto tengo ante los ojos, Léon Robin, que eso es, de parte de Agatón, un signo de impaciencia.

Para decirlo todo, si verdaderamente[14] el discurso de Agatón puede ponerse entre las comillas de este juego verdaderamente paradojal, de esta especie de hazaña sofística, no tenemos más que tomar en serio, es la mejor manera, lo que el propio Sócrates dice de eso. Para emplear el término francés que mejor le corresponde, es un discurso que lo sidera, que lo *deja pasmado* {*méduse*},[15] como está expresamente dicho, puesto que Sócrates hace un juego de palabras sobre el nombre de Gorgias y la figura de la Gorgona. Un discurso así, que cierra la puerta al juego dialéctico, lo deja pasmado {*méduse*} a Sócrates, y lo transforma, dice, en piedra. No es ése un efecto para desdeñar.

Por cierto, Sócrates lleva las cosas al plano de su método, sometido a nosotros por Platón. Se trata de su método interrogativo, de su manera de cuestionar, y también de articular, de dividir el objeto, de operar según esa *diairesis*[16] gracias a la cual *el objeto se presenta al examen estando situado, articulado de cierta manera — cuyo registro podemos localizar con el progreso que ha constituido un desarrollo del saber sugerido en el origen por el método*[17]. Pero el alcance del dis-

---

[13] [etc.]

[14] [Para apreciar si]

[15] 198*c*.

[16] διαιρεσις, distribución, partición.

[17] [el objeto se presenta al examen, situado de cierta manera cuyo registro podemos localizar. El método socrático sugiere así en el origen un desarrollo del saber, que constituirá un progreso] — Nota de **DTSE**: "Seuil pifia aquí un poco «la articulación» de lo que formula Lacan. La localización del registro se hace «con» el progreso".

curso agatonesco no es aniquilado por eso. Es de otro registro, pero sigue siendo ejemplar, y juega una función esencial en el progreso de lo que se nos demuestra por la vía de la sucesión de los elogios que conciernen al amor.

Sin duda, es para nosotros significativo, rico de enseñanzas, de sugestiones, de preguntas, que sea Agatón, el trágico, quien haya hecho del amor, si podemos decir, el *romancero* cómico, y que sea Aristófanes, el cómico, quien haya hablado de él en su sentido de pasión, con un acento casi moderno. La intervención de Sócrates interviene a manera de ruptura, pero sin desvalorizar, ni reducir a nada, lo que acaba de enunciarse en el discurso de Agatón. ¿Podemos tener por nada o por una simple antífrasis, el hecho de que Sócrates ponga todo el acento sobre el hecho de que eso era καλον λόγον {*kalón logón*}, un bello discurso?[18] La evocación de lo ridículo, de lo que puede provocar la risa, a menudo ha sido hecha en el texto que precede, pero Sócrates no parece de ningún modo decirnos que sea eso lo que esté en cuestión en el momento de ese cambio de registro. En el momento en que él trae el troquel que su dialéctica hunde en el tema para aportarle lo que se espera de la luz socrática, es de un desacuerdo que tenemos el sentimiento, y no de un balance que sea enteramente para anular lo que ha sido formulado en el discurso de Agatón.

Con la interrogación socrática, con lo que se articula como siendo propiamente el método de Sócrates, por el cual, si ustedes me permiten este juego de palabras en griego, el *erómenos*, el amado, va a convertirse en el *erotómenos*, el interrogado, *Sócrates no hace más que hacer surgir un tema*[19] que desde el comienzo de mi comentario he anunciado varias veces, a saber, la función de la falta.

Todo lo que Agatón dice por ejemplo sobre lo bello, que pertenece al amor, que es uno de sus atributos, sucumbe ante la interrogación de Sócrates **—** Este amor del que hablas, ¿es o no amor de al-

---

[18] 198*b*.

[19] [hace surgir un tema] **—** Nota de **DTSE**: "Ahí donde Sócrates era sujeto, la versión Seuil no ve más que el método. Por otra parte, la supresión del «no... más que» hace desaparecer lo que es visto por Lacan como esencial en el método socrático. No se trata de un tema entre otros que podría hacer surgir Sócrates por el hecho de su método".

go?[20] Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?[21]

Paso el detalle de la articulación de esta pregunta, Sócrates la da vuelta y la vuelve a dar vuelta con una agudeza que, como de costumbre, hace de su interlocutor alguien que él maneja y maniobra. *Esa es precisamente la ambigüedad del cuestionario de Sócrates: es que él es siempre el maestro*[22], incluso ahí donde, para nosotros que leemos, eso podría en muchos casos parecer una escapatoria. Poco importa, además, saber lo que en esta ocasión debe, o puede, desarrollarse con todo rigor. *Es el testimonio que constituye la esencia de la interrogación socrática lo que aquí nos importa*[23], y también lo que Sócrates introduce, quiere producir y de lo que convencionalmente habla para nosotros.

Nos es atestiguado que el adversario no podría rehusar la conclusión, esto es, a saber, que *en ese caso como en cualquier otro en que el objeto del deseo, para aquél que experimenta ese deseo, es algo que no está a su disposición, y que no está presente, en resumen, algo que no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto, es de este tipo de objeto que él tiene deseo, así como amor*. El texto, seguramente, está traducido de una manera débil — επιθυμει {*epithumei*}, él desea, του μη ἑτοίμου {*tou me hetoimou*}, hablando propiamente, es *lo que no está listo para llevar*, του μη παρόντος {*tou me parontos*}, *lo que no está ahí*, ο μη εχει {*ho me echei*}, *lo que no tiene*, ο μη εστιν αύτος {*ho me estin autos*}, *lo que no es él mismo*, ου ενδεής εστι {*ou endées esti*}, *eso de lo que es carente*, *eso de lo que carece esencialmente*.

---

[20] 199*d-e*.

[21] 200*a*.

[22] [Esa es precisamente la ambigüedad de su cuestionario — Sócrates sabe que él es siempre el maestro] — **JAM/2** corrige parcialmente: [Esa es precisamente la ambigüedad de su cuestionario — es que él es siempre el maestro]

[23] [Lo que nos importa aquí, es el testimonio que constituye la esencia de la interrogación socrática] — el contrasentido que aquí señala **DTSE** se diluye en la traducción castellana, y habría que forzar ésta para evidenciar el primero.

Eso es lo que es articulado por Sócrates en lo que introduce en ese discurso nuevo. Se trata de algo de lo que él ha dicho que no se sitúa en el plano del juego verbal, por el cual el sujeto es capturado, cautivado, fijado, fascinado, y es en eso que su método se distingue del método sofístico. Ese discurso que él prosigue, nos dice, sin buscar la elegancia, con las palabras de todos, hace residir en él el progreso en el intercambio, el diálogo, el consentimiento obtenido de aquel a quien se dirige. Y este consentimiento mismo es presentado como el surgimiento, la evocación necesaria, en aquel a quien se dirige, de los conocimientos que ya tiene.

Ese es, ustedes lo saben, el punto de articulación esencial sobre el cual reposa toda la teoría platónica del alma, de su naturaleza, de su consistencia y de su origen. En el alma, ya están ahí desde siempre todos esos conocimientos, de tal modo que para volverlos a evocar y revelar bastan preguntas justas. Esto atestigua la antecedencia del conocimiento, y, por este hecho, no podemos sino suponer que el alma participa de una anterioridad infinita. Ella no solamente es inmortal, es existente desde siempre. Ahí está lo que se presta a la reencarnación, ofrece campo a la metempsicosis. Sin duda, esto es lo que, en el plano del mito, que es otro que el de la dialéctica, acompaña al margen el desarrollo del pensamiento platónico.

Una cosa está hecha ahí para sorprendernos. Habiendo introducido lo que recién he llamado el troquel de la función de la falta como constitutiva de la relación de amor, Sócrates, hablando en su nombre, se atiene a eso. Y es plantear una cuestión justa preguntarse por qué se sustituye por la autoridad de Diotima.

Pero esta cuestión, igualmente, es resolverla demasiado fácilmente decir que es por consideración al amor propio de Agatón. Si las cosas son como se nos dice, Platón sólo tendría que hacer una toma completamente elemental de judo o de jiu-jitsu, puesto que Agatón dice expresamente — Te lo ruego, incluso no sabía lo que decía, mi discurso está en otra parte.[24] Pero no es tanto Agatón quien está en dificultades, como el propio Sócrates. Como no podemos suponer de ninguna manera que Platón haya concebido el mostrarnos a Sócrates como un pedante tan pedestre, tras el discurso seguramente aéreo de

[24] 201*b*.

Agatón, aunque más no sea por su estilo divertido, debemos pensar que si Sócrates pasa la mano en su discurso, es por otra razón que porque no podría continuar él mismo sin ofender demasiado a Agatón.

Esta razón, podemos situarla inmediatamente — es en razón de la naturaleza del asunto, de la cosa, del *to pragma* que está en juego.

2

Podemos sospechar, y lo que sigue lo confirma, que es porque se habla del amor que es preciso pasar por ahí, y que Sócrates se ve conducido a proceder así.

Notemos en efecto el punto sobre el cual ha llevado su cuestión. La eficacia que ha producido como siendo la función de la falta es, de manera muy patente, el retorno a la función deseante del amor, la sustitución de επιθυμει {*epithumei*}, él desea, a ερα {*era*}, él ama.[25] Se puede puntualizar en el texto el momento en el que, preguntando a Agatón si él piensa que el amor es o no amor de algo, sustituye el término *deseo* al término *amor*.[26]

Es evidentemente en tanto que el amor se articula en el deseo, se articula de una manera que aquí, hablando propiamente, no está articulada como sustitución, que la sustitución no es —podemos legítimamente objetarle— la función misma del método[27] que es el del sa-

[25] En **JAM/P** leemos en cambio: [la sustitución de επιθυμει {*epithumei*}, él ama, por ερα {*era*}, él desea.] — el error es de la traducción de Paidós, no de la versión francesa de Seuil.

[26] 199*d-e*.

[27] [La manera en que el amor se articula en el deseo, hablando propiamente, no está aquí articulada, podemos legítimamente objetarle en nombre del método mismo] — Nota de **DTSE**: "Este «en nombre del método», quizá se supone que contiene lo que Lacan desarrolla alrededor de la sustitución. De todos modos, es exigir mucho del lector...". — **JAM/2** corrige parcialmente: [La manera en que el

ber socrático. Tenemos el derecho de señalar que la sustitución es ahí un poco rápida. No estoy diciendo por eso que él cometa allí una falta, puesto que es precisamente alrededor de la articulación del *eros*-amor y del *eros*-deseo, que va a girar efectivamente toda la dialéctica que se desarrolla en el conjunto del diálogo. Todavía conviene que la cosa sea puntualizada al pasar.

Observemos todavía que no es por nada que encontramos así aislado lo que es, hablando con propiedad, la intervención socrática. Sócrates llega hasta el punto en que lo que la vez pasada llamé su método, que es el de hacer llevar el efecto de su cuestionamiento sobre lo que llamé la coherencia del significante, se vuelve manifiesto, visible, en el modo de hablar mismo de su discurso. Vean la manera con que introduce su pregunta a Agatón **—** ειναί τινος ό ΄Ερως ερως, η ούδενός {*einai tinos ho Eros eros, e oudenos*}, *¿sí o no, el Amor es amor de algo o de nada?* Como el genitivo griego, a semejanza del genitivo francés, tiene sus ambigüedades, *algo* puede tener dos sentidos, y estos dos sentidos están articulados de una manera masiva, casi caricaturesca, en la distinción que hace Sócrates **—** τινος {*tinos*} puede querer decir ser de alguien, ser el descendiente de alguien. **Lo que yo te pregunto, no es si es respecto*, dice, *de tal padre o de tal madre*, sino lo que hay detrás**[28]. Esto, es toda la teogonía de la que ha sido cuestión

amor se articula en el deseo, hablando propiamente, no está aquí articulada como sustitución, podemos legítimamente objetarle en nombre del método mismo]

[28] [*Lo que yo pregunto*, dice, *no es si es respecto de tal padre o de tal madre*] **—** Nota de **DTSE**: "La versión Seuil hace desaparecer el destinatario de la pregunta {*te*}. Además, al suprimir el «sino lo que hay detrás» añadido por Lacan, esta versión retira el anuncio de lo que es esencial, y que va a ser precisado inmediatamente después, a saber, «de qué, como significante, el amor es el correlativo»". **—** Confrontemos con la versión castellana de *El Banquete* de la que estamos valiéndonos: "...dime aún esto: ¿Es por su naturaleza el Amor de tal clase que sea amor de algo o de nada? Y lo que pregunto no es si el Amor es amor de una madre o de un padre..." **—** esta versión tampoco localiza, salvo contextualmente, el destinatario de la pregunta, pero además, en este punto, el traductor introduce una nota que vale la pena reproducir: "«Amor de una madre o de un padre», tres interpretaciones se han dado de este genitivo. a) Genitivo subjetivo: amor que siente una madre; b) genitivo objetivo: amor por una madre; c) genitivo de origen: y no pregunto si tiene una madre o un padre. He preferido mantener en castellano la anfibología del texto griego con el carácter ambiguo de nuestro genitivo". **—** En cuanto al «sino lo que hay detrás» añadido por Lacan, he aquí cómo continúa el texto: "... **—**pues sería ridícula la pregunta de si el Amor es amor de madre o de padre**—**,

al comienzo del diálogo. No se trata de saber de qué desciende el amor, de quién, de cuál dios, es — como se dice, mi reino no es de este mundo. No, se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué, como significante, el amor es el correlativo.

A la primera manera de entender la cuestión, Sócrates opone un ejemplo que no podemos no destacar. Es lo mismo, dice, que preguntar a propósito de *Padre* — ¿Qué implica cuando dices *padre*? No se trata de un padre real, a saber lo que tiene como niño, sino de esto, que, cuando se habla de un padre, se habla obligatoriamente de un hijo. El padre es, por definición, padre del hijo en tanto que padre. *Sin ninguna duda tú dirías, si quisieras dar una buena respuesta*, traduce Léon Robin, *que es precisamente de un hijo o de una hija que el Padre es padre*. Ahí estamos sobre el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia de significante. Ahí, Sócrates es fuerte. Ahí, está seguro. Y eso es lo que permite la sustitución un poco rápida de la que hablé, entre el *eros* y el deseo — Ese es a sus ojos un proceso, un progreso, que está marcado, dice, por su método.

Si pasa la palabra a Diotima, ¿por qué no sería porque, en lo que concierne al amor, las cosas no podrían ir más lejos con el método propiamente socrático? Todo lo demuestra, y el discurso de Diotima mismo.[29]

¿Por qué tendríamos que asombrarnos por ello? Si el *initium* de la marcha socrática constituye un paso por relación a los sofistas, sus contemporáneos, es que un saber, el único seguro, nos dice Sócrates en el *Fedón*, puede afirmarse por la sola coherencia de ese discurso que es diálogo, y que se prosigue alrededor de la aprehensión, como necesaria, de la ley del significante. Cuando se habla del par y del impar, ¿tengo necesidad de recordarles que ahí se trata de un dominio enteramente cerrado sobre su propio registro? Pienso que me he tomado

---

sino que hago la pregunta de la misma manera que si a propósito del concepto de «padre» preguntara: ¿Es el padre de algo o no? En ese caso, me responderías sin duda alguna, si quisieras responderme bien, que el padre es padre de un hijo o de una hija." — *cf.* PLATÓN, *El banquete – Fedón – Fedro*, traducción de Luis Gil, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, pp. 72-73.

[29] 201*d*.

bastante trabajo en mi enseñanza, aquí, que los he ejercitado el tiempo suficiente, para mostrarles que el par y el impar no deben nada a ninguna otra experiencia que a la del juego de los significantes mismos. No hay nada par o impar, dicho de otro modo, contable, sino lo que ya está llevado a la función de elemento del significante, de grano de la cadena significante. Podemos contar las palabras o las sílabas, pero no podemos contar las cosas más que a partir de esto, que las palabras y las sílabas ya están contadas.

Estamos precisamente en ese plano, cuando Sócrates se sitúa fuera del mundo confuso del debate de los físicos que lo preceden, como de la discusión de los sofistas que organizan a diversos niveles lo que podríamos llamar, de manera abreviada — y ustedes saben que no me resuelvo a eso sino con todas las reservas — el poder mágico de las palabras. Sócrates afirma, al contrario, el saber interno al juego del significante. Al mismo, tiempo postula que ese saber enteramente transparente a sí mismo es lo que constituye su verdad.

Ahora bien, ¿no es sobre ese punto que, nosotros, hemos dado un paso, por el cual estamos en desacuerdo con Sócrates? El paso sin duda esencial de Sócrates asegura la autonomía de la ley del significante, y prepara para nosotros ese campo *del verbo justamente, hablando con propiedad, que, a él, le habrá permitido toda la crítica del saber humano como tal*[30]. Pero la novedad del análisis, si es que lo que les enseño en lo que concierne a la revolución freudiana es correcto, es justamente lo siguiente, que algo puede sustentarse en la ley del significante, no solamente sin que eso comporte un saber, sino 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 su fondo, en la relación del sujeto con el significante.

Es por esta razón que somos los primeros, si no los únicos, en no estar forzosamente sorprendidos por que el discurso propiamente socrático, el de la *episteme*, del saber transparente a sí mismo, no pueda proseguirse más allá de cierto límite que concierne a tal objeto,

[30] [del verbo que le habrá permitido criticar todo el saber humano como tal] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. Lacan acaba justamente de decir que hay desacuerdo con Sócrates sobre la cuestión del saber".

cuando este objeto — si éste es aquel sobre el cual el pensamiento freudiano ha podido aportar algunas luces nuevas — cuando este objeto es el amor.

Como quiera que sea, ya sea que aquí ustedes me sigan o que no me sigan, está claro que, en un diálogo como *El Banquete* de Platón, cuyo efecto a través de los tiempos se ha mantenido con la fuerza que ustedes saben, con esa constancia, con esa potencia interrogativa, con esa perplejidad también que se desarrolló alrededor, no podemos contentarnos con una razón tan miserable como esa de que, si Sócrates hace hablar a Diotima, es simplemente para evitar hacerle cosquillas excesivamente al amor propio de Agatón.

Si me permiten una comparación que conserva todo su valor irónico, supongan que yo tenga que desarrollarles el conjunto de mi doctrina sobre el análisis, verbalmente o por escrito, poco importa, y que, haciendo esto, en un momento crucial yo pase la palabra a Françoise Dolto, ustedes dirían — De todos modos, hay algo, ¿por qué hace eso? Esto, desde luego, suponiendo que si yo le pasara la palabra, no sería para hacerle decir tonterías. No sería mi método, y por otra parte, me daría trabajo poner eso en su boca.

Eso molesta mucho menos a Sócrates, como van a verlo, pues el discurso de Diotima se caracteriza por lo siguiente, que a todo momento nos deja ante unas hiancias de las que comprendemos bien por qué no es Sócrates quien las asume. Mucho más, Sócrates las puntualiza, a esas hiancias, con toda una serie de réplicas que son — es sensible, basta con leer el texto — cada vez más divertidas. Al principio las réplicas son muy respetuosas, luego cada vez más del estilo *¿Tú crees?*, luego a continuación *Sea, vayamos aún hasta donde tú me arrastras*, y finalmente, eso se vuelve netamente *Diviértete, m'hija, yo te escucho, charla siempre*.

Es preciso que lean ustedes ese discurso para darse cuenta de que se trata de eso[31].

[31] Nota de **DTSE**: "La versión Seuil hace desaparecer este envite de Lacan a remitirse al texto mismo del *Banquete*".

Aquí, no puedo dejar de hacer una observación sobre algo que no parece haber chocado a los comentadores. Aristófanes, a propósito del amor, ha introducido un término que es transcripto muy simplemente en francés bajo el nombre de *dioecisme* {*dioiquismo*}, y que califica la *Spaltung*, la división del ser primitivo todo redondo, de la esfera irrisoria de la imagen aristofanesca, cuyo valor les he dicho a ustedes. Emplea este término por comparación con una práctica que tenía curso en el contexto de las relaciones comunitarias, de las relaciones de la ciudad, resorte sobre el cual jugaba toda la política en la sociedad griega. El *dioiquismo* consistía, cuando se quería terminar con una ciudad enemiga, y esto se hace todavía en nuestros días, en dispersar sus habitantes, y ponerlos en lo que se llama campos de reagrupamiento. Esto se había hecho poco antes del momento en que había aparecido *El Banquete*, y es incluso uno de los puntos de referencia que permiten fecharlo, pues hay ahí, parece, algún anacronismo, dado que el acontecimiento al que Platón estaría aludiendo, a saber una iniciativa de Esparta, habría sucedido posteriormente al encuentro presunto que narra *El Banquete*.[32]

Este *dioiquismo* es para nosotros muy evocador. No es por nada que recién empleé el término de *Spaltung*, evocador de la rehendidura {*refente*} subjetiva. ¿No es en la medida en que algo, cuando se trata del discurso del amor, escapa al saber de Sócrates, que éste se borra, *se dioiquiza*, y hace hablar en su lugar a una mujer? — por qué no, la mujer que hay en él.

Como quiera que sea, nadie discute — y algunos, Wilamowitz-Moellendorff en particular, lo han acentuado — que hay una diferencia de registro entre lo que Sócrates desarrolla en el plano de su método dialéctico, y lo que nos presenta a título del mito a través de lo que nos restituye de él el testimonio platónico. No es el caso solamente aquí, esto está siempre, en el texto, netamente separado. Cuando se llega, y en muchos otros campos que el del amor, a un cierto término

[32] En la versión castellana de *El banquete* que nos acompaña, *op. cit.*, el término en cuestión es vertido como "disgregado", y va acompañado por la siguiente nota de Luis Gil: "Se alude al parecer al διοιχισμός {*dioiquismos*} o disgregación política de Mantinea en 385 a. de J. C. por los lacedemonios. Evidente anacronismo (pues el banquete presente se supone celebrado en el 416 a. de J. C.) y que según los críticos puede servir para señalar la fecha de composición de esta obra".

de lo que puede ser obtenido[33] en el plano de la *episteme*, del saber, para ir más allá, es preciso el mito.

Nos es muy concebible que haya un límite en el plano del saber, si es que éste es únicamente lo que es accesible al hacer jugar pura y simplemente la ley del significante. En la ausencia de conquistas experimentales bien avanzadas, está claro que en muchos dominios, y en dominios en los que, nosotros, no tenemos necesidad de ello, será urgente pasar la palabra al mito.

Lo notable, es justamente el rigor de este encadenamiento. Se embraga, en el plano del mito. Platón siempre sabe perfectamente lo que hace, o hace hacer a Sócrates. Se sabe que se está en el mito, μύθους {*mythous*}. No hablo del mito en el empleo común de la palabra, pues μύθους λέγειν {*mythous leguein*} no quiere decir eso, sino *lo que se dice*. Y a través de toda la obra platónica, en el *Fedón*, en el *Timeo*, en *La República*, vemos surgir unos mitos en el momento que hay necesidad de ellos para suplir la hiancia *de lo que no puede ser asegurado dialécticamente*[34].

A partir de ahí veremos mejor lo que se puede llamar el progreso del discurso de Diotima.

Alguien que está aquí escribió un día un artículo titulado, si mi recuerdo es bueno, *Un deseo de niño*.[35] Este artículo estaba construido enteramente sobre la ambigüedad de la expresión *deseo del niño* — es

---

[33] [que no puede ser obtenido] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. No se trata de obtener un término, sino de ir más allá del término de lo que puede ser obtenido en el plano de la *episteme*". — **JAM/2** corrige: [de lo que puede ser obtenido]

[34] [de lo que puede ser asegurado dialécticamente] — Nota de **DTSE**: "Nuevo contrasentido, en el hilo del precedente. Es lo que no puede ser asegurado dialécticamente lo que hace hiancia, y no a la inversa". — Una interpretación demasiado al servicio de lo preinterpretado, y por ello innecesaria: en la hiancia de lo que puede ser asegurado dialécticamente surge lo que no puede ser asegurado dialécticamente.

[35] Nota de **ST**: "Se trata de W. Granoff, quien en octubre de 1955 pronunció una conferencia en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, titulada «Desire for children children's desire» (Un deseo de niño), cuyo texto apareció en *La Psychanalyse*, nº 2, 1956".

el niño quien desea, o se desea tener un niño. No es simple accidente del significante si las cosas son así, y la prueba de ello es que es alrededor de esta ambigüedad que viene justamente a pivotear el ataque del problema por parte de Sócrates. En efecto, ¿qué es lo que nos decía Agatón, al fin de cuentas? Que el Eros era el *eros*, el deseo, de lo bello — en el sentido, diría, en que es el dios Bello quien desea. ¿Y qué es lo que Sócrates le ha replicado? Que un deseo de bello implica que lo bello, no se lo posee.

Uno podría estar tentado a desviarse de esas argucias verbales, pero ellas no tienen un carácter de vanidad, de detalle sin importancia y de confusión. Y lo que nos lo muestra, es que es alrededor de esos dos términos que va a desarrollarse todo el discurso de Diotima.

3

Para señalar bien la continuidad entre Diotima y él, Sócrates nos dice que es en el mismo plano y con los mismos argumentos de los que se ha servido respecto de Agatón, que Diotima introduce su diálogo con él.[36]

La Extranjera de Mantinea nos es presentada como un personaje de sacerdotisa, de maga. No olvidemos que en ese punto crucial de *El Banquete*, se nos ha hablado mucho de las artes de la adivinación, de la manera de operar para hacerse oír por los dioses y desviar las fuerzas naturales. Diotima es una sabia en esas materias de brujería, de mántica, como diría el conde de Cabanis, de toda γοητεια {*goeteia*}. El término es griego, y está en el texto.[37] También se nos dice de ella algo de lo que me asombra que no se le preste una gran atención, esto es, que ella habría logrado, por medio de sus artificios, hacer retroceder la peste por diez años, y además en Atenas.[38] Hay que confesar

[36] 201*e*.

[37] 203*a*.

[38] 201*d*.

que esta familiaridad con los poderes de la peste es de una naturaleza como para hacernos reflexionar, y situar la estatura y el paso de la figura de una persona que va a hablarnos del amor.

Es pues en ese plano que se introducen las cosas, y que Diotima encadena al responder a Sócrates, quien, en ese momento, hace el ingenuo, o finge perder su griego.[39] El le plantea la pregunta — Entonces, si el amor no es bello, ¿es que es feo? He ahí, en efecto, a dónde desemboca la consecuencia del método llamado por más o menos, sí o no, presencia o ausencia. Es lo propio de la ley del significante — lo que no es bello es feo. Por lo menos, eso es lo que implica, con todo rigor, la prosecución del modo ordinario de interrogación de Sócrates. A lo cual la sacerdotisa está en posición de responderle — Hijo mío, no blasfemes. ¿Y por qué todo lo que no es bello sería feo? Diotima nos introduce entonces el mito del nacimiento del Amor, que bien vale la pena que nos detengamos en él.

Este mito sólo existe en Platón. Entre las innumerables exposiciones míticas del nacimiento del Amor que cuenta la literatura antigua, y me he dado el trabajo de escrutar una buena parte de ella, no hay huella de nada que se parezca a lo que aquí va a sernos enunciado. Es sin embargo el mito que sigue siendo el más popular. Resulta entonces que un personaje que no debe nada a la tradición en la materia, para decir todo, un escritor de la época de la *Aufklärung* como Platón, es completamente susceptible de forjar un mito, y un mito que se vehicula a través de los siglos de manera viva para funcionar como tal. ¿Quién no sabe, desde que Platón lo ha dicho, que el Amor es hijo de Πόρος {*Poros*} y de Πενια {*Penia*}?

Poros, el autor cuya traducción tengo ante mí, simplemente porque ella está enfrente del texto {griego}, lo traduce, no sin pertinencia, por *Expediente*.[40] Si eso quiere decir *Recurso*, es seguramente una traducción válida. *Astucia* también, puesto que Poros es hijo de Μετις {*Metis*}, quien es más la invención que la sabiduría. En frente de él,

[39] Lacan parece jugar aquí con la expresión francesa *perdre son latin*, literalmente "perder su latín", empleada en el sentido de "no comprender nada".

[40] 203*b*.

tenemos la persona femenina que va a ser la madre de {Amor}[41], Penia, a saber *Pobreza*, incluso *Miseria*. Ella está caracterizada en el texto como αποριά {*aporía*}, a saber, que ella no tiene recursos. Es lo que ella sabe de sí misma — los recursos, ella no los tiene. El término *aporía*, ustedes lo reconocen, es el que nos sirve en lo concerniente al proceso filosófico. Es un impase, eso ante lo cual nos declaramos insolventes, hemos llegado al extremo de los recursos. He ahí entonces a la Aporía hembra enfrente del Poros, el Expediente, lo que parece bastante esclarecedor.

Lo que es muy lindo en ese mito, es la manera con que la Aporía engendra a Amor con Poros. En el momento en que ha sucedido eso, era la Aporía quien velaba, quien tenía bien abiertos los ojos. Ella había llegado, se nos dice, a las fiestas del nacimiento de Afrodita, y como buena Aporía que se respete, en esa época jerárquica, se había quedado en la escalinata, cerca de la puerta. Por ser Aporía, es decir, por no tener nada para ofrecer, no había entrado en la sala del festín. Pero la suerte de las fiestas es justamente que en ellas ocurren cosas que invierten el orden corriente. Poros se duerme. Se duerme porque está ebrio, y esto es lo que le permite a la Aporía hacerse embarazar por él, y tener de él este retoño que se llama el Amor, cuya fecha de concepción coincidirá entonces con la fecha de nacimiento de Afrodita. Es precisamente por eso, se nos explica, que el amor siempre tendrá alguna oscura relación con lo bello, lo que en efecto está en juego en el desarrollo de Diotima. Se sostiene en que Afrodita es una bella diosa.[42]

He aquí, entonces, las cosas dichas claramente — es lo masculino lo que es deseable, es lo femenino lo que es activo. Es por lo menos así que suceden las cosas en el momento del nacimiento del Amor.

Si a propósito de esto les traigo la fórmula de que el amor, es dar lo que no se tiene, no hay nada forzado en ella, cuestión de salirles

---

[41] [amor] — la corrección es mía; entiendo que se trata del nacimiento del diosecillo en cuestión, por lo que conviene la mayúscula, y no del sentimiento que éste inspira.

[42] 203*c*.

con uno de mis camelos. Es evidente que se trata precisamente de eso, puesto que la pobre Aporía, por definición y por estructura, no tiene nada para dar, más que su falta, *aporía*, constitutiva. La expresión *dar lo que no se tiene* se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202*a* del texto de *El Banquete*, ανευ του εχειν λόγον δουναι {*aneu tou echein logon dounai*}. Esta es exactamente la fórmula, calcada a propósito del discurso. Ahí se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla.

Esto es dicho en el momento en que Diotima va a ser llevada a decir a qué pertenece el amor. Y bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de praxis, que es del mismo nivel y de la misma calidad, que la *doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones — es la traducción que damos del término *doxa* — que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La *doxa* puede ser verdadera, pero no es *episteme*, uno de los temas trillados de la doctrina platónica es distinguir su campo. El amor, como tal, forma parte de ese campo. Está entre la *episteme* y la *amathía*,[43] del mismo modo que está entre lo bello y *lo feo*[44]. No es ni lo uno ni lo otro. Esto está bien hecho para recordar la objeción de Sócrates, objeción fingida, sin duda, ingenua, de que si el amor carece de bello, es pues que sería feo. No es feo. Todo el dominio ejemplificado por la *doxa*, a la cual nos remitimos sin cesar en el discurso de Platón, puede mostrar que el amor, según el término platónico, está μεταξύ {*metaxu*}, entre los dos.

Eso no es todo. No podríamos contentarnos con una definición tan abstracta, incluso negativa, del intermediario. Es aquí que nuestra locutora hace intervenir la noción de lo demónico, como intermediario entre los inmortales y los mortales, entre los dioses y los hombres.[45] Noción que aquí es esencial evocar, en cuanto que confirma lo que les he dicho que debíamos pensar de lo que son los dioses, a saber que pertenecen al campo de lo real. Los dioses existen, su existencia no es discutida aquí. Lo demónico, el demonio, el δαιμόνιον {*daimonion*}, y

---

[43] αμαθια, *amathía*, ignorancia.

[44] [lo verdadero] — **JAM/2** corrige la errata: [lo feo]

[45] 202*e*.

los hay muchos otros además que el amor, es aquello por lo cual los dioses hacen escuchar su mensaje a los mortales, sea que duerman, sea que estén despiertos.[46]

Cosa extraña que tampoco parece haber retenido mucho la atención, este *sea que duerman, sea que estén despiertos*, ¿a qué remite eso? ¿A los dioses o a los hombres? Les aseguro que, en el texto griego, podemos dudar al respecto. Todo el mundo traduce según el buen sentido, que eso remite a los hombres, pero está en el dativo, que es precisamente el caso en que están los *theoi* en la frase, de manera que este es un pequeño enigma más, en el que no nos detendremos mucho tiempo. Digamos simplemente que el mito sitúa el orden de lo demónico en el punto en que nuestra psicología habla del mundo del animismo.

Esto está bien hecho para incitarnos también a rectificar lo que tiene de sumaria la idea que nos hacemos de la noción que tendría el primitivo, de un mundo animista. Lo que se nos dice al pasar, es que ese es el mundo de los mensajes que llamaremos enigmáticos, lo que quiere decir, pero sólamente para nosotros, de los mensajes en los que el sujeto no reconoce el suyo propio. Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autentificar en el único sentido propio del término, en tanto que está fundado en el dominio de lo simbólico. A saber, que muchos de esos mensajes que creíamos que eran mensajes opacos de lo real no son más que los nuestros propios. Eso es lo que está conquistado para nosotros sobre el mundo de los dioses. Esto, en el punto al que hemos llegado en *El Banquete*, todavía no está conquistado.

La próxima vez, continuaremos parte por parte el mito de Diotima, y habiendo dado la vuelta por él, veremos por qué está condenado a dejar opaco lo que es el objeto de las alabanzas que constituyen la sucesión de *El Banquete*. El campo donde puede desarrollarse la eluci-

[46] 203*a*.

dación de su verdad es solamente lo que seguirá a partir de la entrada de Alcibíades.

Lejos de ser un alargue, una parte caduca, incluso a rechazar, la entrada de Alcibíades es esencial. Es solamente en la acción que se desarrolla a continuación entre Alcibíades, Agatón y Sócrates, que puede ser dada de una manera eficaz la relación estructural donde podremos reconocer lo que el descubrimiento del inconsciente y la experiencia del psicoanálisis, particularmente la experiencia transferencial, nos permiten, a nosotros, finalmente, poder expresar de una manera dialéctica.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

9

SALIDA DEL ULTRA-MUNDO[1]
Sesión del 25 de Enero de 1961

La fascinación por la belleza.
La identificación al supremo amable.
El «él no sabía» de Sócrates.
Hay que ser tres para amar.
El objeto de codicia único.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

La última vez llegamos al punto en que Sócrates, hablando del amor, hace hablar en su lugar a Diotima.

Marqué con el acento del signo de interrogación esta asombrosa sustitución en el acmé, en el punto de máximo interés del diálogo. *...a saber cuando Sócrates, tras haber aportado el giro decisivo presentando la falta en el corazón de la pregunta sobre el amor —el amor no puede ser articulado sino alrededor de esa falta por el hecho de que de lo que desea no puede tener sino falta—, y tras haber aportado ese giro en el estilo siempre triunfante, magistral, de esa interrogación, en tanto que la lleva sobre esa coherencia del significante — les he mostrado que ella era lo esencial de la dialéctica socrática — el punto donde distingue la *episteme*, la *ciencia*, de cualquier otro tipo de conocimiento, en ese punto, singularmente, él va a dejar la palabra de manera ambigua a aquélla que, en su lugar, va a expresarse por medio de lo que, hablando propiamente, llamamos el mito*[2]. Les he señalado en esta ocasión que el término no está tan especificado como puede estarlo en nuestra lengua, con la distancia que hemos tomado de lo que distingue el mito de la ciencia. Μύθους λέγειν {*mythous legein*}, es a la vez una historia precisa, y el discurso, lo que se dice. Es a eso que Sócrates se confía dejando hablar a Diotima.

Acentué de un trazo el parentesco de esta sustitución con el *dioiquismo* cuya forma, esencia, ya había indicado Aristófanes, como estando en el corazón del problema del amor. Por una singular división, es a la mujer, a la mujer que está en él, dije, quizá, que a partir de cierto momento, Sócrates deja hablar.

---

[2] [Sócrates le aportó el giro decisivo presentando la falta en el corazón de la cuestión sobre el amor. El amor, en efecto, no puede ser articulado sino alrededor de esta falta, por el hecho de que, de lo que desea, no puede tener sino falta. Les he mostrado que esta interrogación en el estilo siempre triunfante y magistral, en tanto que Sócrates la lleva sobre la coherencia del significante, era lo esencial de su dialéctica. Es en el punto donde él distingue la *episteme*, la ciencia, de cualquier otro tipo de conocimiento, que, singularmente, deja la palabra, de manera ambigua, a aquélla que, en su lugar, va a expresarse por medio del mito.] — Nota de **DTSE**: "El recorte de la larga frase desvía su sentido borrando las articulaciones temporales de la demostración".

Este conjunto o esta sucesión de formas, esta serie de transformaciones — en el sentido que adquiere este término en la combinatoria — se expresa en una demostración geométrica. Y es en esta transformación de las figuras a medida que el discurso avanza, que tratamos de *volver a encontrar*[3] los puntos de referencia de estructura que, para nosotros, y para Platón que nos guía en esto, darán las coordenadas del objeto del diálogo, a saber, el amor.

1

Entrando en el discurso de Diotima, vemos en él algo que se desarrolla, que nos hace deslizar cada vez más lejos de ese trazo original[4] que Sócrates ha introducido en su dialéctica al proponer el término de la falta {*manque*}.

Aquello sobre lo cual Diotima va a interrogarnos, aquello hacia lo cual nos lleva, se esboza ya a partir de la pregunta que trae en el punto donde ella retoma el discurso de Sócrates — ¿de qué carece {*manque*}, el que ama? Ahí, nos encontramos llevados inmediatamente a la dialéctica de los bienes, para la cual les pido que se remitan a nuestro discurso del año pasado sobre la ética.[5] Estos bienes, ¿por qué los ama, el que ama?[6] *...y ella prosigue: «Es para gozar (*ktesei*) de ellos».[7] Y es aquí que se produce la detención, el retorno: «¿Es pues

[3] [encontrar]

[4] Entre *original* y *originel*, ambas traducibles por "original", hay matices semánticos diferentes, sobre los que llama la atención la siguiente nota de **DTSE**: "La estenotipia indica «original», algunas notas «originel». Seuil retiene «originel». Señalemos que «originel» instituye ese trazo en el origen del amor, mientras que la cuestión de la naturaleza de esa falta y de su puesta en juego queda abierta. Un caso típico en el que una transcripción crítica propondría una variante".

[5] Jacques LACAN, Seminario 7, 1959-1960, *La ética del psicoanálisis*.

[6] 204*c*.

de todos los bienes que va a surgir esta dimensión del amor?» Y es aquí que Diotima, haciendo una referencia también digna de ser señalada con lo que hemos acentuado como siendo la función original de la *creación* como tal, de la ποίησις {*poiesis*}, va a tomar allí su referencia para decir: «Cuando hablamos de *poiesis*, hablamos de *creación*, ¿pero no ves que el uso que hacemos de ella es de todos modos más limitado, pues es a esa especie de creadores que llamamos poetas, a ese tipo de creación que hace que sea a la poesía y a la música que nos referimos...»?*[8, 9]. Del mismo modo, toda aspiración hacia los bienes es amor, pero para que hablemos de amor propiamente dicho, hay algo que se especifica. Es así que ella introduce la temática del amor de lo bello. Lo bello especifica la dirección en la cual se ejerce el llamado, el atractivo hacia la posesión, hacia el goce de poseer, hacia la constitución de un *ktema*.[10] Ahí está el punto a donde Diotima nos lleva para definir el amor.

En el rodeo del discurso, un rasgo de sorpresa, un salto, nos es suficientemente subrayado. Este bien, ¿en qué se relaciona con lo bello, en qué se especifica especialmente como lo bello? Es entonces que Sócrates testimonia, en una de sus réplicas, de su maravillarse, de esa misma sideración que ya ha sido evocada a propósito del discurso sofístico. Diotima da aquí pruebas de la misma impagable autoridad que

---

[7] 205*a*.

[8] [Es, prosigue ella, para gozar de ellos. Es aquí que se produce la detención, y la marcha atrás.

¿Es pues de todos los bienes que va a surgir la dimensión del amor? Diotima toma aquí una referencia digna de ser notada, a lo que hemos acentuado como siendo la función original de la creación como tal, de la ποίησις {*poiesis*}. Cuando hablamos de *poiesis*, dice ella, hablamos de creación, ¿pero no ves que el uso que hacemos de ella es más limitado, cuando nos referimos a la poesía y a la música? La denominación del todo sirve para designar la parte.] — Nota de **DTSE**: "Ha sido dejada de lado la referencia a los creadores que es sin embargo explícita en *El Banquete*. La frase «la denominación del todo sirve para designar la parte» es introducida a título explicativo".

[9] 205*b*-*d*.

[10] 206*a*.

aquella con la cual los sofistas ejercen su fascinación, y Platón nos advierte que, a ese nivel, ella se expresa completamente como ellos.[11]

Lo que ella introduce es lo siguiente, que lo bello no tiene relación con el tener, con nada que pueda ser poseído, sino con el ser, y, propiamente, con el ser mortal.

Lo propio de lo que es del ser mortal es que se perpetúa por la generación.[12] Generación y destrucción, tal es la alternancia que rige el dominio de lo perecedero, tal es también la marca que hace de éste un orden de realidad inferior — al menos es así que eso se ordena según la perspectiva del linaje socrático, tanto en Sócrates como en Platón. Y es precisamente porque el dominio de lo humano está golpeado por esta alternancia de la generación y de la corrupción, que encuentra su regla eminente en otra parte, más alto, en el dominio de las esencias, que no son alcanzadas ni por la generación ni por la corrupción, el de las formas eternas, la participación en las cuales es única para asegurar lo que existe en su fundamento de ser.

¿Y lo bello? Precisamente, en ese movimiento de la generación que es el modo bajo el cual el mortal se reproduce, el modo por el cual se aproxima a lo permanente y a lo eterno, su modo de participación, frágil, en lo eterno, en ese pasaje, en esa participación alejada — y bien, lo bello es lo que lo ayuda, si se puede decir, a franquear los escollos difíciles. Lo bello es el modo de una especie de parto, no sin dolor, pero con el menor dolor posible, del penoso tránsito de todo lo que es mortal hacia aquello a lo que aspira, es decir la inmortalidad. Todo el discurso de Diotima articula la función de la belleza como siendo ante todo una ilusión, un espejismo fundamental, por el cual el ser perecedero y frágil es sostenido en su búsqueda de la perennidad, que es su aspiración esencial.

Hay ahí, casi sin pudor, la ocasión de toda una serie de deslizamientos que son otros tantos escamoteos. Diotima introduce primero, como siendo del mismo orden, la constancia en la que el sujeto se reconoce como siendo en su vida, su corta vida de individuo, siempre el

---

[11] 206*b* - 208*b*.

[12] 207*d*.

mismo a pesar de que no haya un detalle de su realidad carnal, desde sus cabellos hasta sus huesos, que no sea el lugar de una perpetua renovación.[13] *Nada es jamás lo mismo, todo fluye, todo cambia —el discurso de Heráclito está ahí, subyacente—, nada es jamás lo mismo y sin embargo algo se reconoce, se afirma, se dice ser siempre sí-mismo*[14]. Es a eso que Diotima se refiere, significativamente, para decirnos que la renovación de los seres por la vía de la generación es análoga, es al fin de cuentas de la misma naturaleza. Que los seres se sucedan los unos a los otros reproduciendo el mismo tipo, el misterio de la morfogénesis, es el mismo que sostiene la forma **individual** en su constancia.

Hay ahí referencia primera a la muerte, y función acusada del espejismo de lo bello como siendo lo que guía al sujeto en su relación con la muerte, en tanto que está a la vez distanciado y dirigido por lo inmortal. Es imposible, a propósito de esto, que ustedes no hagan el paralelo con lo que he tratado de aproximar el año pasado en lo que concierne a la función de lo bello en el efecto de defensa donde interviene, como barrera en el extremo de esa zona que he definido como la del entre-dos-muertes. Si hay dos deseos en el hombre, que lo captan, por una parte en la relación a la eternidad, y por otra parte, en la relación de generación, con la corrupción y la destrucción que comporta, es el deseo de muerte en tanto que inabordable, que lo bello está destinado a velar. La cosa está clara al comienzo mismo del discurso de Diotima.

Volvemos a encontrar aquí el fenómeno ambiguo que hemos hecho surgir a propósito de la tragedia. La tragedia, es a la vez la evocación, la aproximación del deseo de muerte que, como tal, se oculta

---

[13] 207*d*-*e*.

[14] [El tema subyacente es que nada es jamás lo mismo, y punto, todo cambia, y sin embargo algo se reconoce, se afirma, se dice ser siempre sí-mismo] — Nota de **DTSE**: "La referencia al discurso de Heráclito, establecida a partir de notas de oyentes, confirma la elección «todo fluye»". — La elección a la que alude **DTSE** es entre *tout cour* ("y punto", "a secas"), que **JAM/1** extrae de la estenotipia, y *tout coule* ("todo fluye"), aportado por las notas de oyentes mencionadas. — **JAM/2** corrige: [El tema subyacente es que nada es jamás lo mismo, todo fluye, todo cambia, y sin embargo algo se reconoce, se afirma, se dice ser siempre sí-mismo]

tras la evocación de la *Ate*, de la calamidad fundamental alrededor de la cual gira el destino del héroe trágico, y es también, para nosotros, en tanto que somos llamados a participar en eso, ese momento de máxima donde aparece el espejismo de la belleza trágica.

Esa es la ambigüedad alrededor de la cual les he dicho que se operaba el deslizamiento de todo el discurso de Diotima. Dejo que ustedes mismos lo sigan en su desarrollo. El deseo *de* bello, deseo en tanto que se liga a ese espejismo, que está tomado en él, es lo que responde a la presencia oculta del deseo de muerte. El deseo *de lo* bello, es lo que, invirtiendo esta función, hace que el sujeto elija la huella {*trace*}, los llamados, de lo que le ofrece el objeto, o algunos de los objetos. Es aquí que vemos operarse el deslizamiento en el discurso de Diotima, que, a ese bello que ahí era, no, hablando con propiedad, medio, sino más bien transición, modo de pasaje, lo hace devenir el fin mismo que será buscado. A fuerza, si podemos decir, de persistir como guía, es el guía el que se vuelve el objeto, o más bien el que se sustituye a los objetos que pueden ser su soporte, y no sin que la transición esté por ello expresamente marcada en el discurso.

Pero la transición está falseada. Diotima ha ido tan lejos como es posible en el desarrollo de lo bello funcional, de lo bello en su relación con el fin de la inmortalidad, ha ido con ello hasta la paradoja, puesto que ella evoca precisamente la realidad trágica a la cual nos referimos el año pasado hasta decir este enunciado que no deja de provocar alguna mínima sonrisa — ¿Crees tú mismo que aquéllos que se mostraron capaces de las más bellas acciones, como Alcestes — de la que hablé el año pasado a propósito del entre-dos-muertes de la tragedia — en tanto que ella aceptó morir en lugar de Admeto, no lo ha hecho para que se hable de ello, para que el discurso la haga por siempre inmortal?[15] Y es en ese punto que Diotima se detiene, diciendo — Si has podido llegar hasta eso, no sé si podrás llegar hasta la *epopteia* {έποπτεία}[16] — evocando ahí la dimensión de los misterios.

---

[15] 208*d*.

[16] Nota de **ST**: "*Epopteia, contemplación*: se encuentra en el texto el adjetivo sustantivado *ta epoptika*, 210*a*; es lo que concierne al más alto grado de iniciación, los más altos misterios (es decir, la contemplación en los misterios de Eleusis)".

Ella retoma entonces su discurso en este otro registro, donde lo que no era más que transición se vuelve fin. Desarrollando la temática de lo que podríamos llamar un donjuanismo platónico,[17] nos muestra la escala que se propone en esta nueva fase que se desarrolla según el modo de la iniciación — vemos a los objetos resolverse, en un ascenso progresivo, en lo que es lo bello puro, lo bello en sí, lo bello sin mezcla.[18] Diotima pasa bruscamente a una temática que parece que ya no tiene nada que ver con la de la generación, y que va del amor, no solamente de un bello joven, sino de esa belleza que hay en todos los bellos jóvenes, a la esencia de la belleza, luego de la esencia de la belleza a la belleza eterna. Ella toma así las cosas desde muy alto, hasta aprehender el juego, en el orden del mundo, de esa realidad que gira en el plano fijo de los astros, que es, ya lo hemos indicado, aquello por lo cual, en la perspectiva platónica, el conocimiento alcanza el de los Inmortales.

Pienso que les he hecho sentir suficientemente el escamoteo por el cual, por un lado, lo bello, ante todo definido, encontrado, como prima en el camino del ser, se vuelve el fin del peregrinaje, mientras que, por el otro, el objeto, ante todo presentado como el soporte de lo bello, se vuelve la transición hacia lo bello.

Para volver aquí a nuestros propios términos, podemos decir que la definición dialéctica del amor, tal como es desarrollada por Diotima, se encuentra con lo que hemos tratado de definir como la función metonímica en el deseo. Es eso lo que está en cuestión en su discurso — algo que está más allá de todos los objetos, que está en el pasaje de cierta mira y de cierta relación, a saber del deseo, a través de todos los objetos, y hacia una perspectiva sin límite.

Por numerosos indicios, podríamos creer que ésa es la realidad última del discurso del *Banquete*. Es, más o menos, lo que desde siempre estamos habituados a considerar como la perspectiva del Eros en la doctrina platónica.

---

[17] 211*a-d*.

[18] 211*e*.

El *erastés*, el *erón*, el amante, es conducido hacia un lejano *erómenos*, por todos los *eromenoi*, todo lo que es amable, digno de ser amado, lejano, *erómenos* — o *erómenon*, pues es también un fin neutro. El problema es entonces lo que significa, lo que puede continuar significando, más allá de ese franqueamiento, de ese salto señalado, lo que al comienzo de la dialéctica se presentaba como *ktema*, como objetivo de posesión.

Sin duda, el paso que hemos dado destaca suficientemente que el término de la mira ya no está a nivel del tener, sino a nivel del ser, y también que, en ese progreso, en esa ascesis, se trata de una transformación, de un devenir del sujeto, de una identificación última con ese supremo amable **(el *erastés* se vuelve el *erómenos*)**. Para decir todo, cuanto más lejos eleve el sujeto sus miras, más derecho tiene de amarse, si podemos decir, en su yo ideal. Cuanto más desea, más se vuelve él mismo deseable.

Es ahí que apunta la articulación teológica, para decirnos que el Eros platónico es irreductible a lo que nos ha revelado el Agape cristiano, en tanto que en el Eros platónico, el que ama, el amor, no apunta más que a su propia perfección.

Ahora bien, el comentario que estamos haciendo de *El Banquete* me parece que puede mostrarnos que no hay nada de eso.

No es ahí que se queda Platón, a condición de que queramos ver después este relieve, y preguntarnos lo que significa ante todo que Sócrates haya hecho hablar a Diotima en su lugar, y a continuación lo que sucede a partir de la llegada de Alcibíades en el asunto.

2

No olvidemos que Diotima introdujo primero al amor como no siendo de la naturaleza de los dioses, sino de la de los demonios, en tanto que ésta es intermediaria entre los Inmortales y los mortales.[19]

[19] 202*e*.

No olvidemos que, para ilustrarlo y hacerlo sentir, ella se ha servido de nada menos que de una comparación con lo que es, en el discurso platónico, intermediario entre la *episteme*, la ciencia en el sentido socrático, y la *amathia*, la ignorancia, a saber la *doxa*, la opinión verdadera,[20] en tanto sin duda que es verdadera, pero tal que el sujeto es incapaz de dar cuenta de ella, que no sabe en qué es verdadera.

A propósito de esto, he subrayado dos fórmulas muy sorprendentes. La primera, ανευ του εχειν λόγον δουναι {*aneu tou echein logon dounai*}, caracteriza la *doxa* — dar la fórmula sin tenerla[21] — y le hace un eco a la fórmula que aquí mismo damos como siendo la del amor, que es justamente dar lo que no se tiene. La otra fórmula, que hace frente a la primera, y no menos digna de ser subrayada, es, si puedo decir, a favor, mirando del lado de la *amathia*. La *doxa*, en efecto, tampoco es ignorancia, pues lo que, por suerte, alcanza lo real, lo que encuentra lo que es, το γάρ του οντος τυγχάνον {*to gar tou ontos tugchanon*}, ¿cómo sería, absolutamente, una ignorancia?[22]

Esto es precisamente lo que nos hace sentir en lo que podría llamar la puesta en escena platónica del diálogo. *Esto es que Sócrates, aun formulada la única cosa en la cual él mismo se dice que es capaz —esto es, en lo que concierne a las cosas del amor—, incluso si ha formulado al comienzo que él allí se conoce, justamente, no puede hablar de ello más que permaneciendo en la zona del *él no sabía*. Incluso sabiendo, habla, y no pudiendo hablar él mismo, que sabe, debe hacer hablar a alguien que, en suma, habla sin saber*[23].

---

[20] Nota de **ST** (modificada): "Más exactamente, la *ortho doxa*, la opinión recta".

[21] 202*a*. Lo que Lacan traduce como "dar la fórmula sin tenerla", Luis Gil, en una de nuestras traducciones de referencia, traduce como "El tener una recta opinión sin poder dar razón de ella". *Cf.* PLATÓN, *El banquete – Fedón – Fedro*, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983.

[22] *cf.* 202*a*. En nuestra traducción de referencia, *op. cit.*, leemos (habla Diotima): "¿No sabes —prosiguió— que esto no es ni conocimiento, pues una cosa de la que no se puede dar razón no puede ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues no puede ser ignorancia lo que alcanza la realidad?".

[23] [Incluso si ha formulado al comienzo que las únicas cosas en las cuales Sócrates allí se conoce, son las cosas del amor, justamente no puede hablar de ellas más

Esto es precisamente lo que nos permite, por ejemplo, volver a poner en su lugar la intangibilidad de la respuesta de Agatón, cuando éste escapa a la dialéctica de Sócrates muy simplemente diciéndole — Pongamos que yo no sabía lo que quería decir.[24] Es justamente por eso. Eso es justamente, bajo el modo tan extraordinariamente irrisorio cuyo acento hemos subrayado, lo que constituye el alcance del discurso de Agatón, su alcance especial por haber sido sostenido en la boca del poeta trágico. El poeta trágico, se los he mostrado, no puede hablar del amor sino bajo el modo del bufón, del mismo modo que ha sido dado a Aristófanes, el poeta cómico, acentuar sus rasgos pasionales, que nosotros confundimos con el relieve trágico.

**El no sabía...* No olvidemos que aquí toma su sentido el mito que ha introducido Diotima del nacimiento del Amor, que este Amor nace de *Aporía* y de *Poros*. Es concebido durante el sueño de *Poros*, el *omni-sapiente*, hijo de *Metis*, la *Invención* por excelencia, *el omni-sapiente-y-omni-potente, el recurso* por excelencia. Es mientras que él duerme, y en el momento en que no sabe más nada, que va a producirse el encuentro de donde va a engendrarse el Amor.*[25, 26] Aquélla que se insinúa por su deseo para producir este nacimiento, la Aporía, la fe-

---

que permaneciendo en la zona del *él no sabía*. Incluso sabiendo, no puede hablar él mismo de lo que sabe, y debe hacer hablar a alguien que habla sin saber.] — Nota de **DTSE**: "Para lo que es de las cosas del amor, conocerse allí implica, en griego, ser capaz de ello. La repetición, borrada en la edición de Seuil, tomaba en cuenta la complejidad de la traducción. Por otra parte, para Sócrates, hablar no puede ser hablar «de» lo que sabe. Esto es esencial".

[24] 201*b*.

[25] [*El no sabía*. Aquí toma su sentido el mito que ha introducido Diotima del nacimiento del Amor. El Amor es concebido durante el sueño de Poros, el hijo de Metis la Invención, el omni-sapiente y omni-potente, el recurso por excelencia. Es mientras que él duerme, en el momento en que no sabe más nada, que se produce el encuentro de donde se engendra el Amor.] — Nota de **DTSE**: "En la transcripción de Seuil, el Amor ha perdido a su madre Aporía y la frase podría hacer creer que es hijo de Metis. La invitación a «no olvidar» es suprimida, así como el tiempo de suspenso indicado por «va a producirse» en lugar de «se produce»". — Parte de la observación de **DTSE** es injusta: la referencia al papel de Aporía sigue inmediatamente en **JAM/1**.

[26] 203*b*-*c*.

menina Aporía, es el *erastés*, la deseante original en su posición verdaderamente femenina que he subrayado varias veces. Ella está muy precisamente definida en su esencia, en su naturaleza, subrayémoslo, antes del nacimiento del Amor, en lo siguiente, que carece {*manque*} **—** ella no tiene nada de *erómenon*. En el mito, la Aporía, la pobreza absoluta, está en la puerta del banquete de los dioses que tiene lugar el día del nacimiento de Afrodita, no es reconocida en nada, no tiene en sí misma ninguno de los bienes que le darían derecho a la mesa de los entes. Es precisamente por eso que ella está *antes* que el Amor. *Es que la metáfora, donde les he dicho que reconoceríamos siempre que se trata de amor, así fuese en la sombra, la metáfora que sustituye el *erón*, el *erastés*, al *erómenon*, aquí falta, por falta del *erómenon* en el punto de partida. La etapa, el estadio, el tiempo lógico anterior al nacimiento del amor, está descripto así.

Por otro lado, el *él no sabía* es absolutamente esencial al otro paso.*[27] Y aquí déjenme que les comunique lo que se me ocurrió anoche mientras trataba de escandir para ustedes este tiempo articular de la estructura.

Se trata del eco de ese poema admirable donde he escogido con intención el ejemplo en el cual he tratado de demostrar la naturaleza fundamental de la metáfora.[28] El poema, *Booz dormido*, bastaría por sí solo, a pesar de todas las objeciones que nuestro esnobismo puede tener contra él, para hacer de Victor Hugo un poeta digno de Homero.

---

[27] [La metáfora donde les he dicho que reconoceríamos siempre que se trata de amor, así fuese en la sombra, la metáfora que restituye el *erón*, el *erastés*, al *erómenon*, falta aquí, por falta del *erómenon* en el punto de partida. Es por lo tanto el tiempo lógico anterior al nacimiento del Amor el que está así descripto.

Por otro lado, el *él no sabía* es absolutamente esencial.] **—** Nota de **DTSE**: "El *él no sabía* es esencial, no en sí mismo, sino para «un paso» más".

[28] Jacques LACAN, Seminario 3, 1955-1956, *Las estructuras freudianas de las psicosis*, sesión del 2 de mayo de 1956. También: «La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud», conferencia del 9 de mayo de 1957 en el anfiteatro Descartes de la Sorbona, a petición de un grupo de filosofía de la Federación de los Estudiantes de Letras, redactado una semana después, publicado en *La psychanalyse*, nº 3, 1957, y finalmente en *Écrits*, 1966 **—** versión castellana en *Escritos 1*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.

No se sorprenderán ustedes del eco que me llegó de él súbitamente, al tenerlo desde siempre, el de estos dos versos —

Booz no sabía que una mujer estaba ahí,
Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella.

Vuelvan a leer el poema para percatarse de que no falta en él ninguno de los datos que confieren al drama fundamental del Edipo su sentido y su peso eternos, y hasta el entre-dos-muertes evocado algunas estrofas más arriba, a propósito de la edad y de la viudez de Booz.[29]

Hace mucho tiempo que aquélla con quien he dormido,
¡Oh Señor! ha abandonado mi cama por la vuestra;
Y todavía estamos mezclados uno al otro,
Ella a medias viva y yo a medias muerto.

El entre-dos-muertes, su relación con la dimensión trágica evocada aquí en tanto que constitutiva de la transmisión paterna, nada falta allí, y es por eso que este poema es el lugar mismo donde ustedes volverán a encontrar sin cesar la presencia de la función metafórica. Todo en él está llevado al extremo, hasta las aberraciones, si podemos decir, del poeta, puesto que llega a decir lo que tiene para decir forzando los temas de los que se sirve — *Como dormía Jacob, como dormía Judith*. Ahora bien, Judith nunca ha dormido, ése es Holofernes. Poco importa, a pesar de todo es él quien tiene razón. Lo que se perfila, en efecto, al término del poema, es lo que expresa la formidable imagen por la cual se acaba —

y Ruth se preguntaba,

Inmóvil, abriendo a medias los ojos bajo sus velos,

[29] Véase, al final de esta clase, el **Anexo 1**, que contiene el poema de Victor Hugo y mi traducción del mismo.

Qué Dios, qué segador del eterno estío
Había, al alejarse de ahí, descuidadamente arrojado
Esa hoz de oro en el campo de las estrellas.

La podadera con que Cronos fue castrado no podía faltar al término de esta constelación completa componiendo el complejo de la paternidad.[30]

Esta digresión, por la que les pido disculpas, sobre el *él no sabía*, me parece esencial para hacerles comprender lo que está en juego en el discurso de Diotima. Sócrates no puede aquí postularse en su saber más que al mostrar que, del amor, sólo hay discurso desde el punto en que él no sabía. Ese es el resorte de lo que significa la elección por parte de Sócrates, en ese momento preciso, de ese modo de enseñar.

Pero, de paso, eso prueba que ahí tampoco está lo que permite captar lo que sucede en lo que concierne a la relación del amor. Lo que lo permite, es precisamente lo que va a seguir, a saber, la entrada de Alcibíades.

3

El maravilloso, espléndido, desarrollo oceánico del discurso de Diotima, se acaba sin que, en suma, Sócrates haya hecho muecas de resistirse a él.

---

[30] ¿Por qué dejar pasar este pequeño lapsus de Lacan? No fue Cronos el castrado, sino quien castró a su padre Urano con la hoz proporcionada por su madre Gea (la Tierra). Su hijo Zeus, a su turno, lo derrocó, pero, que se sepa, no dañó sus genitales — y no falta tradición religiosa, órfica, en la que finalmente Cronos y Zeus se reconcilian. Aprovecho esta nota para señalar que esa hoz de Victor Hugo dejó su marca también en una obra a la que Lacan calificó de "tan armónica con el *phylum* de nuestro discurso" (Jacques LACAN, «El seminario sobre *La carta robada*», en *Escritos 1*, *op. cit.*, p. 17, nota 8): "Hugo me dio una hoz que era de oro", leemos en uno de los versos del poema «La luna», que Jorge Luis Borges publicó en su libro *El hacedor* (1960).

Significativamente, a continuación, Aristófanes levanta el índice para decir — De todos modos, déjenme decir una palabra.[31] Se acaba de aludir a cierta teoría, y en efecto es la suya, que la buena Diotima ha rechazado negligentemente de una patada.[32] Anacronismo completamente significativo, pues si Sócrates dice que Diotima todo eso se lo ha contado antaño, esto no le impide hacerla hablar sobre el discurso que acaba de sostener Aristófanes. Este, y con razón, tiene su palabra para decir. Platón pone allí un índice, muestra que hay alguien que no está contento. Vayamos a ver, por nuestro método, que es el de atenernos al texto, si lo que se desarrolla a continuación no tiene alguna relación con ese índice, incluso si a este índice levantado, esto es decir todo, se le corta la palabra. ¿Y por qué? Por la entrada de Alcibíades.

Aquí cambia el panorama, del que hay que fijar bien en qué mundo, de golpe, tras ese gran espejismo fascinante, de golpe nos vuelve a sumergir. Digo vuelve a sumergir, pues ese mundo no es el ultra-mundo,[33] es el mundo a secas, donde sabemos, después de todo, cómo se vive el amor. Todas esas bellas historias, por fascinantes que parezcan, *basta un tumulto, un grito, un hipo, una entrada de borracho*[34], para volvernos a traer de ellas como a lo real.

Esta trascendencia donde hemos visto jugar a la manera de un espectro {*fantôme*} la sustitución de uno al otro, vamos a verla ahora

---

[31] 212*c*.

[32] 205*d*-*e*. "Y corre por ahí un dicho —continuó— que asegura que los enamorados son aquellos que andan buscando la mitad de sí mismos, pero lo que yo digo es que el amor no es de mitad ni de todo, si no se da, amigo mío, la coincidencia de que éste sea de algún modo bueno, ya que aun sus propios pies y sus propias manos están dispuestos a amputarse los hombres, si estiman que los suyos son malos." — *op. cit.*

[33] [Aquí, cambia el panorama.

Hay que puntualizar ante todo en qué mundo nos vuelve a sumergir de golpe, tras el gran espejismo fascinante. Digo *vuelve a sumergir*, pues ese mundo no es el ultra-mundo,]

[34] [basta un tumulto, una entrada de hombres ebrios]

encarnada. Y si, como se los enseño, es preciso ser tres para amar, y no solamente dos, y bien, vamos a constatarlo aquí.

Alcibíades entra, y no está mal que ustedes lo vean surgir bajo la figura con que aparece, a saber bajo la formidable fisonomía que le produce no solamente su estado oficialmente avinado, sino que el montón de guirnaldas que lleva tiene manifiestamente una significación exhibitoria eminente en el estado divino donde se sostiene, de jefe humano.[35]

No olviden nunca lo que perdemos, por ya no tener pelucas. Imaginen bien lo que podían ser las doctas y también las frívolas agitaciones de la conversación en el siglo XVII, cuando cada uno de esos personajes sacudía a cada una de sus palabras ese emperifollo leonino, que era además un receptáculo de mugre y de parásitos. Imaginen ― la peluca del Gran Siglo. Desde el punto de vista del efecto mántico, eso nos falta.

No le falta a Alcibíades, quien va derechito al único personaje cuya identidad, en su estado, es capaz de discernir. A Dios gracias, es el dueño de casa, Agatón.[36] Va a recostarse al lado de él, sin saber dónde lo mete esto, a saber, en la posición μεταξύ {*metaxu*},[37] entre los dos, entre Sócrates y Agatón, es decir precisamente, en el punto al que hemos llegado, en el punto donde se balancea el debate entre el juego de aquél que sabe y, sabiendo, muestra que debe hablar sin saber, y aquél que, no sabiendo, ha hablado sin duda como un estornino, pero no por eso ha hablado menos bien, como Sócrates lo ha subrayado ― Has dicho muy bellas cosas.[38] Es ahí que viene a situarse Alcibíades, no sin saltar para atrás al darse cuenta de que ese condenado Sócrates está otra vez ahí.

---

[35] 212*d*-*e*.

[36] 212*e* - 213*a*.

[37] Nota de **ST**: "En el texto, en 213*b*, el término empleado por Platón para *entre los dos* es *en meso*. Lacan retoma aquí con *metaxu* el término de Diotima, 202*e*".

[38] 198*b*.

*No es por razones personales, si no los llevaré hoy hasta el final del análisis de lo que aporta toda esta escena, a saber la que gira a partir de esta entrada de Alcibíades; sin embargo, es preciso que les anuncie los primeros relieves de lo que introduce esta presencia de Alcibíades:

y bien, digamos una atmósfera de «Cena».*[39] No llegaré a acentuar el lado caricaturesco de las cosas. He hablado incidentalmente, a propósito de ese banquete, de asamblea de viejas locas, dado que no están todos en sus años mozos, pero, de todos modos, no carecen de cierto formato. Alcibíades, es alguien. Y cuando Sócrates demanda que se lo proteja contra ese personaje que no le permite mirar a ningún otro,[40] no es porque el comentario de este *Banquete* se ha hecho en el curso de los siglos en respetables cátedras, a nivel de las universidades, con todo lo que eso comporta a la vez de noble y de embrollo universal — a pesar de todo, no es por eso que vamos a dejar de darnos cuenta de que lo que ahí sucede es, hablando propiamente, ya lo he subrayado, del estilo escandaloso.

La dimensión del amor está mostrándose ante nosotros bajo un modo en que tenemos que reconocer que debe dibujarse una de sus características. Ante todo, está claro que ahí donde ella se manifiesta en lo real, no tiende a la armonía. Ese bello hacia el cual parecía ascender el cortejo de las almas deseantes, no parece, ciertamente, que estructure todo en una forma de convergencia.

Cosa singular, no está dado, en las manifestaciones del amor, que ustedes llamen a todos los demás a amar lo que ustedes aman, a

---

[39] [No es por razones personales que no los llevaré hoy hasta el final del análisis de lo que aporta toda la escena que comienza a girar a partir de la entrada de Alcibíades. Les esbozaré sin embargo los primeros relieves de lo que ella introduce.

Y bien, digamos, hay una atmósfera de escena.] — Nota de **DTSE**: "¿Estamos en presencia de una escena doméstica entre viejas locas o de Jesús rodeado de sus discípulos? La estenotipia opta por «escena» {*scène*}, ¿pero qué aporta la repetición de esta palabra? La Cena {*Cène*} es precisamente una reunión de amigos alrededor de Jesús, más o menos celosos de uno de ellos, Juan".

[40] 213*d*.

fundirse con ustedes en el ascenso hacia lo *erómenon*.[41] Sócrates, ese hombre eminentemente amable, puesto que nos lo presentan desde las primeras palabras como un personaje divino, lo primero que está en juego, es que Alcibíades quiere guardárselo.

Ustedes dirán que no creen en ello, apoyándose sobre todo tipo de cosas que lo muestran. La cuestión no está ahí. Nosotros seguimos el texto, y es de eso que se trata. Y no solamente es de eso que se trata, sino que, hablando con propiedad, es esa dimensión la que aquí es introducida.

¿Se trata de competencia? Si el término hay que tomarlo con el sentido y la función que le he dado en la articulación de esos transitivismos donde se constituye el objeto en tanto que instaura entre los sujetos la comunicación, no. Ahí se introduce algo de otro orden. En el corazón de la acción del amor, se introduce el objeto de la codicia único, si podemos decir, que se constituye como tal. Se trata de un objeto del que precisamente se quiere apartar la competencia, *un objeto que [repugna] incluso a que se lo muestre.

Y acuérdense que es así que lo he introducido hace ahora tres años en mi discurso, acuérdense que para definirles el objeto [*a*] del fantasma tomé para ustedes el ejemplo, en *La Gran Ilusión* de Renoir, de Dalio mostrando su pequeño autómata,*[42] y de ese rubor de mujer

---

[41] Nota de **ST**: "Lo que era la teoría de Diotima, 211*c* y ss.".

[42] [un objeto que repugna incluso a que se lo muestre.

Acuérdense que es así que lo he introducido en mi discurso hace ahora tres años. Acuérdense que, para definirles el objeto *a* del fantasma, tomé el ejemplo, en *La Regla del Juego* de Renoir, de Dalio mostrando su pequeño autómata,] — Nota de **DTSE**: "«repugna» está inventado por las dos transcripciones, pues ese término no figura en la estenotipia, y en cierta manera se impone. Pero la transcripción crítica {versión **ST**} indica, por medio de corchetes, su solución de este problema de falta de una palabra. ¡*La Gran Ilusión* es evidentemente un error! Nada permite volver a encontrar este error de Lacan en la transcripción de Seuil. Decir «La gran ilusión» en lugar de «La regla del juego» cuando es cuestión del amor y del objeto *a* minúscula parece sin embargo del más alto interés". — Lacan se refirió a esta escena de *La regla del juego*, de Renoir, en el Seminario 6, 1958-1959, *El deseo y su interpretación*, sesión del 10 de Diciembre de 1958: "Voy a tomar un ejemplo en *La regla del juego*, el film de Jean Renoir. En alguna parte,

con el cual se borra tras haber dirigido su fenómeno. Es en la misma dimensión que se desarrolla esta confesión pública, connotada con no sé qué molestia de la que el propio Alcibíades tiene tanta conciencia que la desarrolla al hablar.

Sin duda, estamos en la verdad del vino — esto está articulado — *in vino veritas*. Kierkegaard lo retomará cuando él también vuelva a hacer su *Banquete*[43] — pero verdaderamente es preciso haber franqueado todos los límites del pudor para hablar del amor como Alcibíades habla de él cuando exhibe lo que le ha sucedido con Sócrates.

¿Qué hay ahí detrás como objeto, que introduce en el sujeto mismo tal vacilación?

Es aquí, en la función del objeto en tanto que está propiamente indicada en todo este texto, que los dejo hoy, para introducirlos en ella la próxima vez.

---

el personaje que está representado por Dalio, que es el viejo personaje como se lo ve en la vida en cierta zona social — y no hay que creer que siquiera esté limitado a esa zona social — es un coleccionista de objetos y más especialmente de cajas de música. Recuerden, si se acuerdan todavía de ese film, el momento en que Dalio descubre ante una numerosa asistencia su último descubrimiento: una más especialmente bella caja de música. En ese momento, el personaje está literalmente en esa posición que podríamos llamar y que debemos llamar exactamente la del pudor: se ruboriza, se borra, desaparece, está muy molesto. Lo que ha mostrado lo ha mostrado. ¿Pero cómo podrían comprender los que están ahí que ahí nos encontramos, a ese nivel, en ese punto de oscilación que captamos, que se manifiesta, en el extremo, en esa pasión por el objeto del coleccionista? Esta es una de las formas del objeto del deseo. Lo que el sujeto muestra no sería nada más que el punto mayor, el más íntimo de él mismo; lo que es soportado por ese objeto, es justamente lo que no puede develar, a sí fuese a él mismo, es algo que está en el borde del mayor secreto. Es eso, es en esta vía que debemos buscar, a saber, lo que es para el avaro su cajita. Tenemos que dar un paso más para estar completamente a nivel del avaro, y es por esto que el avaro sólo puede ser tratado por la comedia." — la traducción es mía.

[43] Alusión al libro de Kierkegaard, del que hay versión castellana: Soren KIERKEGAARD, *In vino veritas / La repetición*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976.

Haré girar lo que les diré alrededor de un término que está en el texto, y cuyo uso en griego nos deja entrever la historia y la función que creo haber vuelto a encontrar, del objeto que está en juego. Este término es el término αγαλμα {*agalma*}, que es lo que se nos dice que es lo que oculta ese sileno hirsuto de Sócrates.

Hoy les dejo, de ese término, en el discurso mismo, cerrado, el enigma.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Anexo 1:
EL POEMA DE VICTOR HUGO[1]

Booz Endormi

Booz s'était couché de fatigue acceblé
Il avait tout le jour travaillé dans son aire;
Puis avait fait son lit à sa place ordinaire;
Booz dormait auprès des boisseaux pleins de blè.

Ce vieillard possédait des champs de blès et d'orge
Il était, quoique riche, à la justice enclin;
Il n'avait pas de fange en l'eau de son moulin;
Il n'avait pas d'enfer dans le feu de sa forge.

Sa barbe était d'argent comme un ruisseau d'abril.
Sa gerbe n'était point avare ni haineuse;
Quand il voyait passer quelque pauvre glaneuse:
"Laissez tomber exprès des èpis", disait il.

Cet homme marchait pur loin des sentiers obliques,
Vêtu de probité candide et de lin blanc,
Et toujours du côte des pauvres ruisselant,
Les sacs de grains semblaient des fontaines publiques.

Booz était bon maître et fidèle parent;
Il était génereux; quoiqu'il fût économe;
Les femmes regardaient Booz plus qu'un jeune homme;
Car le jeune homme est beau, mais le vieillard est grand.

Le vieillard, qui revient vers la source première,
Entre aux jours éternels et sort des jours changeants;
Et l'on voit de la flamme aux yeux des jeunes gens,
Mais dans l'oeil du vieillanrd on voit de la lumière.

Donc, Booz dans la nuit dormait parmi les siens.
Près des mueles, qu'on eût prises pour des décombres.
Les moissonneurs couchés faisaient des groupes sombres;
Et ceci se passait dans des temps très anciens.

Booz Dormido

Booz se había acostado, de fatiga agobiado
Todo el día había trabajado en su era;
Luego había tendido su lecho en su lugar acostumbrado;
Booz dormía junto a los celemines llenos de trigo.

Ese viejo poseía campos de trigo y de cebada
Era, aunque rico, a la justicia inclinado;
No había fango en el agua de su molino,
No había infierno en el fuego de su fragua,

Su barba era de plata como un arroyo de abril.
Su gavilla no era avara ni malévola;
Cuando veía pasar a una pobre espigadora:
"Dejen caer a propósito algunas espigas", decía.

Ese hombre andaba puro lejos de los senderos oblicuos,
Vestido de cándida probidad y lino blanco,
Y siempre chorreando del lado de los pobres
Los sacos de granos parecían fuentes públicas.

Booz era buen amo y fiel pariente,
Era generoso, aunque fuese ahorrativo.
Las mujeres miraban a Booz más que a un joven,
Pues el joven es bello, pero el anciano es grande.

El anciano, que vuelve hacia la fuente primera,
Entra a los días eternos y sale de los días mudables;
Sí, vemos la llama en los ojos de los jóvenes,
Pero en el ojo del anciano vemos la luz.

Entonces, Booz dormía a la noche entre los suyos,
Cerca de molinos que uno hubiese tomado por escombros.
Los segadores acostados formaban grupos sombríos;
Y esto sucedía en tiempos muy antiguos.

---

[1] La fuente francesa de este poema proviene de la conocida colección *Referencias en la Obra de Lacan*, que edita la Fundación del Campo Freudiano en la Argentina. No puedo citar mejor, pues sólo cuento con la fotocopia del poema, del que he corregido las que me parecían ser unas mínimas erratas. En la misma fotocopia está la traducción del mismo efectuada por Diana Etinger de Alvarez, con la que he confrontado la mía, así como la he confrontado también con la traducción, de autoría indeterminada, que se ofrece en Rinty D'ANGELO, Eduardo CARBAJAL y Alberto MARCHILLI, *Una introducción a Lacan*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1984, pp.60-63.

Les tribus d'Israël avaient pour chef un juge,
La terre, où l'homme errait sous la tente, inquiet,
Des empreintes de pieds de géants qu'il voyait.
Était mouillée encore et molle du déluge.

Comme dormait Jacob, comme dormait Judith,
Booz, les yeux fermés, gisait sous la feuillée.
Or, la porte du ciel s'étant entre-bâillée
Au-dessus de sa tête, un songe en descendit.

Et ce songe était tel, que Booz vit un chêne
que, sorti de son ventre, allait jusqu'au ciel bleu;
Une race y montait comme une longue chaîne;
Un roi chantait en bas, en haut mourait un Dieu.

Et Booz murmurait avec la voix d'l'âme:
"Comment se pourrait-il que de moi ceci vint?
Le chiffre de mes ans a passé quatre vingt,
Et je n'ai pas de fils, et je n'ai plus de femme.

Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,
Ô Seigneur! a quitté ma couche pour la vôtre;
Et nous sommes encore tout mêles l'un à l'autre,
Elle à demi vivant et moi mort à demi.

Une race naîtrait de moi! Comment le croire?
Comment se pourrait-il que j'eusse des enfants?
Quand on est jeune, on a des matins triomphants;
Le jour sort de la nuit comme d'une victoire;

Mais vieux, on tremble ainsi qu'à l'hiver le bouleau;
Je suis veuf, je suis seul, et sur moi le soir tombe;
Et je courbe, ô mon Dieu! mon âme vers la tombe,
Comme un boeuf ayant soif penche son front vers l'eau".

Ainsi parlait Booz dans la rêve et l'extase,
Tornant vers Dieu ses yeux par le sommeil noyés;
Le cèdre ne sent pas une rose à sa base,
Et lui ne sentait pas une femme à ses pieds.

Pendant qu'il sommeillait, Ruth, une moabite,
S'était couchée aux pieds de Booz, le sein nu,
Espérant on ne sait quel rayon inconnu.
Quand viendrait du réveil la lumière subite.

Booz ne savait point qu'une femme était là
Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d'elle.
Un frais parfum sortait des touffes d'asphodèle;
Les souffles de la nuit flottaient sur Galgala.

L'ombre était nuptiale, auguste et solennelle;
Les anges y volaient sans doute obscurément,
Car on voyait passer dans la nuit, par moment,
Quelque chose de bleu qui paraissait une aile.

Las tribus de Israel tenían por jefe a un juez,
La tierra, donde el hombre erraba bajo la tienda, inquieto,
Por las huellas de pies de gigantes que veía,
Estaba todavía húmeda y blanda por el diluvio.

Como dormía Jacob, como Judith dormía,
Booz, los ojos cerrados, yacía bajo la enramada.
Ahora bien, habiéndose entreabierto la puerta del cielo
Descendió de allí un sueño, sobre su cabeza.

Y ese sueño era tal, que Booz vió un roble
que, salido de su vientre, llegaba al cielo azul;
Una raza subía por él como una larga cadena;
Un rey cantaba abajo, arriba moría un Dios.

Y Booz murmuraba con la voz del alma:
"¿Cómo podría venir eso de mí?
La cifra de mis años pasó los ochenta,
Y no tengo hijos, y ya no tengo mujer.

Hace mucho tiempo que aquélla con quien he dormido,
¡Oh, Señor! abandonó mi cama por la vuestra;
Y todavía estamos muy mezclados uno al otro,
Ella a medias viva y yo a medias muerto.

¡Una raza nacerá de mí! ¿Cómo creerlo?
¡Cómo podría ser que yo tuviese hijos?
Cuando uno es joven, tiene triunfantes mañanas,
El día sale de la noche como de una victoria.

Pero viejo, uno tiembla como el abedul en invierno,
Soy viudo, estoy solo, y sobre mí cae la tarde;
Y encorvo, ¡mi Dios! mi alma hacia la tumba,
Como un buey sediento inclina su frente al agua".

Así hablaba Booz en el sueño y el éxtasis,
Volviendo hacia Dios sus ojos anegados de sueño;
El cedro no siente a una rosa en su base,
Y él no sentía a una mujer a sus pies.

Mientras él dormitaba, Ruth, una moabita,
Se había acostado a los pies de Booz, desnudo el seno,
Esperando no se sabe qué desconocido rayo,
Cuando llegara la súbita luz del despertar.

Booz no sabía que una mujer estaba ahí
Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella.
Un fresco perfume salía de los manojos de asfodelos,
Los suspiros de la noche flotaban sobre Galgalá.

La sombra era nupcial, augusta y solemne;
Los ángeles volaban por ella sin duda oscuramente,
Pues uno veía pasar en la noche, por momentos,
Algo azul que parecía un ala.

La respiration de Booz qui dormait
Se mêlait au bruit sourd des ruisseaux sur la mousse
On était dans le mois où la nature est douce,
Les collines ayant des lys sur leur sommet.

Ruth songeait et Booz dormait; l'herbe etait noire;
Les grelots des troupeaux palpitaient vaguement;
Une immense bonté tombait du firmament;
C'était l'heure tranquile où les lions vont boire.

Tout reposait dans Ur et dans Jérimadeth,
Les astres émaillaient le ciel profond et sombre;
Le croissant fin et clair parmi ces fleurs d'l'ombre
Brillait á l'occident, et Ruth se demmandait,

Immobile, ouvrant l'oeil à moitiè sous ses voiles,
Quel Dieu, quel moissonneur de l'éternel été,
Avait, en s'en allant, négligemment jeté
Cette faucille d'or dans les champs des étoiles.

La respiración de Booz, que dormía
Se mezclaba al ruido sordo de los arroyos sobre el musgo,
Estábamos en el mes cuando la naturaleza es dulce,
Y tienen las colinas lirios en su cima.

Ruth soñaba y Booz dormía; la hierba era negra;
Los cencerros de los rebaños palpitaban vagamente;
Una inmensa bondad caía del firmamento;
Era la hora tranquila en que los leones van a beber.

Todo reposaba en Ur y el Jerimadeth,
Los astros salpicaban el cielo profundo y sombrío;
La media luna clara y neta entre esas flores de las sombras
Brillaba al occidente, y Ruth se preguntaba,

Inmóvil, abriendo a medias los ojos bajo sus velos,
Qué Dios, qué segador del eterno estío,
Había, al alejarse de ahí, descuidadamente arrojado
Esa hoz de oro en los campos de las estrellas.

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

10

AGALMA[1]
Sesión del 1º de Febrero de 1961

El agalma *y el maestro.*
La función fetiche.
La trampa para dioses.
Del objeto parcial al otro.
Un sujeto es otro.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

La última vez los he dejado, a manera de relevo en nuestro discurso, sobre un término del que al mismo tiempo les decía que le dejaba hasta la próxima vez todo su valor de enigma — el término αγαλμα {*agalma*}.

No creía decir tan bien. Para un gran número, el enigma era tan total que se preguntaban — *¿Qué? ¿Qué ha dicho? ¿Acaso ustedes saben?* En fin, a quienes han manifestado esta inquietud, alguien de mi casa pudo dar esta respuesta — que prueba que, al menos en mi casa, la educación secundaria sirve para algo — que eso quiere decir *ornamento* {*ornement*}*, adorno* {*parure*}.

Como quiera que sea, esta respuesta no era más que una respuesta para empezar, de lo que todo el mundo debe saber. Ἀγάλλω {*Agallo*}, es *adornar* {*parer*}*, ataviar*, y αγαλμα {*agalma*} significa, en efecto, a primera vista, *ornamento, adorno*. Pero la noción de adorno {*parure*}[2] no es tan simple, y en seguida vemos que eso puede llevar lejos. ¿De qué se adorna uno? ¿Por qué adornarse? ¿Y con qué?

Si ahí llegamos a un punto central, muchas avenidas deben conducirnos a él. Pero, en fin, he retenido, para hacer de él el pivote de mi explicación, este término, *agalma*. No vean en ello ningún gusto por la rareza, sino más bien lo siguiente, que en un texto al que suponemos el más extremo rigor, el de *El Banquete*, algo nos conduce a ese punto crucial.

1

[2] *Parer* es "adornar", "engalanar", etc., y *orner* es un sinónimo. Pero junto con este sentido, el verbo tiene otro, que remite a "parar", en el sentido de "parar un golpe", "desviarlo" o "evitarlo". Conviene tener presente este segundo sentido en las preguntas que siguen.

Este término es formalmente indicado en el momento en que les he dicho que gira completamente la escena. Tras los juegos del elogio tales como hasta entonces han sido reglados por el tema del amor, entra ese actor, Alcibíades, que va a hacer que todo cambie.

Lo que me basta como prueba de esto es lo siguiente — él mismo cambia la regla del juego atribuyéndose con autoridad la presidencia. A partir de ahora, nos dice, no es más del amor que vamos a hacer el elogio, sino del otro, y particularmente, cada uno de su vecino de la derecha. **Verán que, a continuación, esto tiene su importancia, que** Esto ya es mucho decir. *Si va a tratarse de amor, es en acto, en esta relación del uno al otro, que va a tener aquí que manifestarse*[3].

Ya les he hecho observar un hecho notable, que se manifiesta desde que las cosas se comprometen en este terreno, conducidas por el director de escena experimentado que suponemos que está en el principio de este diálogo. Debo decir que esta suposición nos es confirmada por la increíble genealogía mental que mana de ese *Banquete*, cuyo anteúltimo eco les puntualicé la última vez, el *Banquete* de Kierkegaard, y el último, ya se los he mencionado, es el *Eros y Agape* de Anders Nygren, siempre suspendido a la armazón, a la estructura de *El Banquete*. Y bien, ese director de escena experimentado no puede hacer, desde que se trata de hacer entrar en juego al otro, que no haya más que uno — hay otros dos. Dicho de otro modo, como mínimo son tres. Este hecho notable, Sócrates no lo deja escapar en su respuesta a Alcibíades, cuando, tras esa extraordinaria confesión, esa confesión pública, esa salida que está entre la declaración de amor y casi, diríamos, la difamación de Sócrates, éste le responde — No es para mí que has hablado, es para Agatón.

*Todo esto nos hace sentir que pasamos a otro registro y que la relación dual de aquél que, en el ascenso hacia el amor, procede por una vía de identificación —si ustedes quieren, también, de producción de lo que hemos indicado en el discurso de Diotima— estando ayudado para ello por ese prodigio de lo bello, y llegando a ver en ese bello

[3] [Si va a tratarse de amor, es en acto, y es la relación del uno al otro la que va a tener que manifestarse aquí] — Nota de **DTSE**: "La supresión del «en» tiene por efecto debilitar la noción de puesta en acto, quitando su marco (la relación) y desplazando el acento hacia la intersubjetividad".

a él mismo identificado aquí al final a la perfección de la obra del amor, encuentra en ese bello su término mismo y lo identifica a esta perfección.*[4] *Otra cosa, pues, entra aquí en juego, otra cosa que esa relación unívoca que da al término de la obra de amor ese objetivo, ese fin de la identificación a lo que he cuestionado el año pasado, la temática del soberano bien, del bien supremo.*[5] **—** la complejidad, y precisamente la triplicidad que se ofrece para entregarnos aquello en lo que hago sostener lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, esa topología de la que resulta en su fondo la relación del sujeto con lo simbólico, en tanto que es esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura.

Eso es lo que es nuestro término, que la próxima vez articularemos para cerrar lo que habremos tenido para decir de *El Banquete*, lo que me permitirá volver a sacar antiguos modelos que les he dado de la topología intrasubjetiva,[6] *en tanto que es así que debemos com-

[4] [Esto nos hizo sentir que pasamos a otro registro que el que hemos indicado en el discurso de Diotima. Se trataba ahí de una relación dual. Aquél que se compromete en el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación, y también, si ustedes quieren, de producción, estando ayudado para ello por el prodigio de lo bello. En eso, llega a tener en ese bello su término mismo, y lo identifica a la perfección de la obra del amor.] **—** Nota de **DTSE**: "Varios problemas se plantean: 1º «hace-hizo»: ¿errata o lapsus?; 2º Recorte erróneo: no se trata de pasar a otro registro que... tampoco que Lacan haya dicho que, en general, aquél que se compromete en el amor procede por vía de identificación, sino que aquél que está tomado en una relación dual procede así; 3º Contrasentido: no se trata, en cuanto a lo bello, de tenerlo {*l'avoir*}, sino de verlo {*le voir*} como perfección. Si se tratara de tenerlo, la cuestión de la identificación estaría arruinada". **— JAM/2** corrige parcialmente: [Esto nos hace sentir que pasamos a otro registro que el que hemos indicado en el discurso de Diotima. Se trataba ahí de una relación dual. Aquél que se compromete en el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación, y también, si ustedes quieren, de producción, estando ayudado para ello por el prodigio de lo bello. En eso, llega a ver en ese bello su término mismo, y lo identifica a la perfección de la obra del amor.]

[5] [Hay ahí una relación bívoca, que tiene por fin la identificación a ese soberano bien que he cuestionado el año pasado. Aquí, otra cosa se sustituye repentinamente a la temática del Bien supremo...] **—** Nota de **DTSE**: "Sea error de la estenotipista, sea lapsus de Lacan. El sentido de la frase hace inclinar por unívoca. ¿No habría que elegir entre el bien y el Bien?".

prender toda la segunda tópica de Freud.*[7] Lo que puntualizamos hoy es esencial para alcanzar esa topología, en la medida en que tenemos que alcanzarla respecto del tema del amor. Lo que está en cuestión es la naturaleza del amor, y la de una posición, una articulación esencial pero olvidada, elidida, y sobre la cual nosotros, los analistas, hemos aportado sin embargo la clavija que permite acusar su problemática. Es sobre eso que se concentrará lo que hoy tengo para decirles a propósito del *agalma*.

Es tanto más extraordinario, y casi escandaloso, que esto no haya sido mejor valorizado hasta ahora, cuanto que es de una noción propiamente analítica que se trata. Espero hacérselos palpar inmediatamente, y obtener al respecto vuestro consentimiento.

Agalma, he aquí cómo se presenta en el texto. Alcibíades habla de Sócrates, y dice que va a desenmascararlo. Ustedes saben que Alcibíades entra en los mayores detalles de su aventura con Sócrates. ¿Qué ha intentado? — que Sócrates, diremos nosotros, le manifieste su deseo. El sabe que Sócrates tiene deseo por él, pero lo que él ha querido, es un signo.

Dejemos esto en suspenso. Es demasiado pronto para preguntar por qué. Solamente hemos llegado al punto de partida del camino de Alcibíades, y a primera vista, este no tiene el aspecto de distinguirse esencialmente de lo que se ha dicho hasta entonces. En el punto de partida se trataba, en el discurso de Pausanias, de lo que se va a buscar en el amor, y él había dicho que lo que cada uno buscaba en el otro, intercambio de buenos procederes, era lo que contenía de *erómenon*, de deseable. Es precisamente de lo mismo que parece tratarse ahora.

A manera de preámbulo, Alcibíades nos dice que Sócrates es alguien que sus disposiciones amorosas llevan hacia los bellos muchachos. Su ignorancia es general, no sabe nada, al menos en apariencia. Al respecto, Alcibíades retoma la célebre comparación con el sileno,

---

[6] *Sic* en **JAM/2**: *la topologie intrasubjective* — que **JAM/P** vierte por "la topología intersubjetiva".

[7] [en tanto que es así que hay que comprender la segunda tópica de Freud.] — Nota de **DTSE**: "Pequeño ejemplo de cambio de estilo y de tono. En la versión de Seuil, el que habla ya no está incluido entre aquéllos que tienen que comprender".

que ha evocado al comenzar su elogio, y que es doble en su alcance. Ante todo, ahí está la apariencia de Sócrates, que es todo menos bella. Pero, por otra parte, ese sileno no es simplemente la imagen que se designa con ese nombre, es también una envoltura que tiene el aspecto usual de un sileno, un continente, una manera de presentar algo. Debía tratarse de pequeños instrumentos de la industria de esa época, pequeños silenos que servían como caja de joyas, o de envoltorio para ofrecer regalos.

Es justamente de eso que se trata. Esta indicación topológica es esencial. Lo que es importante, es lo que está en el interior. *Agalma* bien puede querer decir decorado o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior. Es por ese lado que Alcibíades nos arranca de la dialéctica de lo bello que hasta entonces era la vía, la guía, el modo de captura, sobre el camino de lo deseable. El nos desengaña, y a propósito del propio Sócrates.

Sépanlo, dice, en apariencia Sócrates está enamorado de los bellos muchachos. ουτε ει τις καλός εστι {*oute ei tis kalos esti*} *que uno u otro sea bello, *melei auto ouden* {μελει αυτω ουδεν}, eso no le da frío ni calor, se burla de eso, al contrario, la desprecia, καταφρονει {*kataphronei*} se nos dice, (la belleza), hasta un punto que ustedes no pueden hacerse la idea*[8], τοσουτον οσον ουδ΄ αν εις οιηθείη {*tosouton oson oyd an eis oietheie*}, no pueden incluso imaginárselo — y a decir verdad, el fin que él persigue — ¿cuál es, justamente? Lo subrayo porque está en el texto — está expresamente articulado en ese punto que no solamente no son los bienes exteriores lo que él persigue, la riqueza por ejemplo, de la que todos, hasta entonces — somos delicados — han dicho que no era eso lo que uno buscaba en los otros, sino que tampoco es ninguna de esas otras ventajas que pueden parecer, de alguna manera, que procuran la μακαρια {*makaria*}, una dicha, υπο πλήθους {*hypo plethous*}, a quien sea. Nos equivocaríamos mucho si interpretáramos esto como si se tratara de desdeñar los bienes que son

[8] [Pero que uno u otro sea bello, μελει αυτω ουδεν {*melei auto ouden*}, eso no le da frío ni calor, se burla de eso, al contrario, lo desprecia, καταφρονει {*kataphronei*}, hasta un punto que ustedes no pueden hacerse la idea] — Nota de **DTSE**: "La estenotipia da exactamente «al contrario, la desprecia»".

bienes para la multitud.[9] Lo que es rechazado, es justamente aquello de lo que se ha hablado hasta entonces, los bienes en general.

Por otra parte, nos dice Alcibíades, su aspecto extraño, no se detengan en eso, él se hace el ingenuo, ειρωνευόμενος {*eironeuomenos*}, interroga, se hace el burro para que le enseñen, se conduce verdaderamente como un niño, pasa su tiempo en decir trivialidades. Pero σπουδάσαντος δε αυτου {*spoudasantos de autou*} — no, como se traduce, *cuando se pone a ser serio*, sino *sean serios*, *presten a ello mucha atención* — ábranlo, al sileno. Άνοιχθέντος {*Anoichthentos*}, entreabierto, no sé si alguien ha visto alguna vez los *agalmata* que están en el interior.

Es decir, Alcibíades pone inmediatamente muy en duda que alguien haya podido ver jamás de qué se trata. Sabemos que ése no es solamente el discurso de la pasión, sino que es el discurso de la pasión en su punto más tembloroso, a saber, aquel que está enteramente contenido en el origen, antes incluso de que se explique. Es de ahí, espoleado por todo lo que tiene para contarnos, que va a partir. Es pues precisamente el lenguaje de la pasión.

Ya esa relación única, personal — Nadie vió jamás de qué se trata, como me fue dado ver. Y yo lo he visto. Yo los he encontrado, a esos *agalmata* a tal punto ya divinos — χρυσα {*crysa*}, es una delicia, de oro — totalmente bellas,[10] tan extraordinarias que sólo quedaba una cosa por hacer, εν βραχει {*en brachei*}, y en el más breve plazo, por las vías más cortas, hacer todo lo que podía ordenar Sócrates. Ποιητέον {*Poieteon*}, lo que hay que hacer, lo que se vuelve el deber, es todo lo que le plazca a Sócrates ordenar.

No pienso que sea inútil articular un texto así paso a paso. Esto no se lee como leemos el *France-Soir* o el *International Journal of Psychoanalysis*.

---

[9] **ST** aclara que esta rectificación sobre "la multitud" apunta a la traducción de Léon Robin, que Lacan tiene entre manos.

[10] Nota de **ST**: "El género de *agalma*, neutro en griego, varía aquí según las traducciones que propone Lacan".

Se trata de algo cuyos efectos son sorprendentes. Por una parte, esos *agalmata*, en plural, hasta nueva orden no se nos dice lo que son. Por otra parte, eso entraña de golpe una subversión, una caída bajo el golpe de los mandatos de aquél que los posee. ¿No vuelven a encontrar en esto algo de la magia que ya les he puntualizado alrededor del *Che vuoi*? Es precisamente esa clave, ese filo esencial, de la topología del sujeto que comienza con *¿Qué quieres?* En otros términos — ¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?

Ahora bien, continúa Alcibíades, como yo creía que era serio cuando él hablaba de εμη ωρα {*eme hora*} — se traduce como la flor de mi belleza — y comienza toda la escena de seducción.

Hoy no llegaremos más lejos. Trataremos de hacer sentir lo que vuelve necesario el pasaje del primer tiempo al otro, a saber, por qué es preciso, a cualquier precio, que Sócrates se desenmascare. Vamos a detenernos solamente en esos *agalmata*.

2

Concédanme el crédito de creer que no es a este texto que se remonta para mí la problemática del *agalma*. No es que habría en eso el menor el inconveniente, pues el texto basta para justificarla, pero voy a contarles la historia como es.

Sin que, hablando con propiedad, pueda fecharlo, mi primer encuentro con *agalma* es un encuentro, como todos los encuentros, imprevisto. Es en un verso de la *Hécuba* de Eurípides que el término me llamó la atención hace algunos años, y comprenderán fácilmente por qué. Eso era un poco antes del período en que hice entrar aquí la función del falo en el lugar esencial que la experiencia analítica y la doctrina de Freud nos muestran que tiene en la articulación entre la demanda y el deseo, de manera que no dejé de sorprenderme al pasar por el empleo del término en boca de Hécuba.

Hécuba dice — ¿Adónde van a llevarme, adónde van a deportarme? La tragedia de *Hécuba* se sitúa, en efecto, en el momento de la

toma de Troya, y entre todos los sitios que ella considera en su discurso, está Delos. ¿Será a ese sitio a la vez sagrado y pestífero? Como ustedes saben, allí no se tenía el derecho de parir ni de morir. Y ahí, en la descripción de Delos, ella alude a un objeto que allí era célebre. La manera con que ella habla de él indica que era una palmera. Esa palmera, dice ella, es ωδινος αγαλμα διας {*odinos agalma días*}, es decir — ωδινος {*odinos*}, del dolor, αγαλμα διας {*agalma días*}, este último término designa a Latona. Se trata del alumbramiento de Apolo, y es el *agalma* del dolor de la divina.[11]

[11] Las palabras son de Hécuba, pero Eurípides las pone en boca del coro, que en esta tragedia está formado por las cautivas troyanas, luego de que Ulises se presentara a la primera informándole que el espectro de Aquiles se había aparecido a la noche reclamando como sacrificio una hija de Príamo, Políxena. Destinada Hécuba al destierro y la esclavitud, el coro parafrasea así sus sentimientos: "Brisa, brisa marina, que sobre las olas del mar llevas las rápidas naos surcadoras del ponto. ¿Adónde me llevarás, triste de mí? ¿De quién seré esclava? ¿A qué hogar llegaré comprada? ¿Quizás a un puerto de la tierra doria, o de Ptía, donde cuentan que el Apídano, padre de hermosísimas aguas, fecunda las campiñas? / ¿O quizás a las islas conducida, desgraciada de mí, por los remos que el mar agitan, pasaré mi desdichada vida en un hogar, donde la primera palmera y el laurel, cual ofrenda al parto de los hijos de Zeus, tendieron sus sagradas ramas en honor de la amada Leto, y junto a las doncellas delias ensalzaré la sagrada diadema y el arco de Artemis?" — *cf*. EURÍPIDES, *Tragedias*, Edición y traducción de Juan Antonio López Férez, Ediciones Altaya, Barcelona, 1995, p. 378. Extraigo del libro de Robert Graves recomendado por Lacan en la Clase 7 de este seminario los siguientes párrafos que contextúan lo aludido por éste en referencia a dicho objeto mágico: "El enamoradizo Zeus [...] engendró a Apolo y Artemis con Leto, hija de los Titanes Ceo y Febe, transformándose a sí mismo y a ella en codornices mientras se acoplaron, pero la celosa Hera envió la serpiente Pitón para que persiguiera a Leto por todo el mundo, y decretó que no pudiera dar a luz en ningún lugar en que brillara el sol. Llevada en alas del Viento Sur, Leto llegó por fin a Ortigia, cerca de Delos, donde dio a luz a Artemis, quien tan pronto como nació ayudó a su madre a cruzar el estrecho, y allí, entre un olivo y una palmera, que se alzaban en el lado septentrional del monte deliano Cinto, dio a luz a Apolo en el noveno día de parto. Delos, hasta entonces una isla flotante, se quedó inmutablemente fija en el mar y, en virtud de un decreto, a nadie se permite al presente nacer ni morir allí; los enfermos y las mujeres encinta son enviados a Ortigia. [...] Le llamaban {a Apolo} hermano gemelo de Artemis, diosa del Parto, y decían que su madre era Leto [...], conocida en Egipto y Palestina como Lat, diosa de la fertilidad de la palmera y del olivo: de aquí que la transportara a Grecia un Viento Sur. En Italia se convirtió en Latona («Reina Lat»)." — *cf*. Robert GRAVES, *Los Mitos Griegos, 1*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 65-66. — Por una nota de **ST**, nos enteramos de que lo que en la versión castellana de Eurípides que consultamos se traduce como "cual ofrenda al parto de los hijos de Zeus", en cierta traducción francesa (Hachette,

Volvemos a encontrar la temática del parto, pero de todos modos bastante cambiada, pues ahí está ese tronco, ese árbol, esa cosa mágica erigida, conservada como un objeto de referencia a través de los tiempos. Al menos para nosotros, los analistas, eso no puede dejar de despertar el registro de la temática del falo, en tanto que su fantasma es ahí, lo sabemos, en el horizonte, lo que sitúa ese objeto infantil. Y el fetiche que queda no puede no ser también, para nosotros, el eco de esa significación.

Está claro que *agalma* ahí no puede ser traducido, de ninguna manera, por ornamento o adorno, ni tampoco, como vemos a menudo en los textos, por estatua. A menudo, *theon agalmata*, cuando se traduce rápidamente, se cree que eso pega, y que se trata en el texto de las estatuas de los dioses.[12]

Ven ustedes por qué creo que es un término para puntualizar en esta significación, con el acento oculto que preside a lo que hay que hacer para retenerse en la vía de esa banalización que tiende siempre a borrar el verdadero sentido de los textos. Cada vez que ustedes vuelvan a encontrar *agalma*, presten mucha atención. Incluso si parece tratarse de las estatuas de los dioses, mirarán allí de cerca, y se percatarán de que siempre se trata de otra cosa.

Aquí no jugamos a las adivinanzas. Les doy la clave de la cuestión al decirles que es la función fetiche del objeto la que siempre está acentuada.

Aquí no hago un curso de etnología, ni siquiera de lingüística, y a este respecto no voy a enganchar la función de fetiche de las piedras redondas en el centro de un templo, del templo de Apolo, por ejemplo, pues esto es muy conocido, esta cosa.[13] Muy a menudo ustedes ven al

---

1846) se traduce como *ornements d'un enfantement divin* (ornamentos de un parto divino), correspondiente al v. 458: *odinos agalma días*.

[12] Nota de **ST**: "*Theon agalmata*, primera ocurrencia de *agalma* en el discurso de Alcibíades, es en efecto traducido por L. Robin, en el 215 b, por: *figurillas de dioses*".

[13] Nota de **ST**: "Nos parece que esas «piedras redondas» remiten al ómphalos (ombligo) de mármol (piedra sagrada que simboliza el centro de la tierra)".

propio dios representado. ¿Qué es el fetiche de tal tribu, por ejemplo, del meandro del Niger? Es algo innombrable, informe, sobre lo cual dado el caso pueden verterse gran cantidad de líquidos de diversos orígenes, más o menos viscosos e inmundos, cuya superposición acumulada, que va de la sangre a la mierda, constituye el signo de que ahí hay algo alrededor de lo cual se concentran todo tipo de efectos. El fetiche es en sí mismo muy otra cosa que una imagen o un ícono, en tanto que ésta sería reproducción.

Ese poder especial del objeto permanece en el fondo del uso, cuyo acento todavía se conserva incluso para nosotros, en los términos de ídolo o de ícono. El término de ídolo, en el empleo que hace de él Polieucto, por ejemplo, eso quiere decir — No es nada de nada, eso se derrumba. Pero, de todos modos, si ustedes dicen de Fulano o de Mengano, *Hago de él mi ídolo*, eso no quiere decir, simplemente, que ustedes hacen una reproducción, de ustedes o de él, sino que ustedes hacen de él algo distinto, alrededor de lo cual pasa algo.

Tampoco se trata para mí de proseguir aquí la fenomenología del fetiche, sino de mostrarles la función que eso ocupa en su lugar. Para hacerlo, puedo indicarles que, en toda la medida de mis fuerzas, he tratado de recorrer rápidamente los pasajes que nos quedan de la literatura griega, donde está empleado el término de *agalma*. Si no se los leo todos, sólo es para ir más rápido. Sepan simplemente que es de la multiplicidad del despliegue de las significaciones que yo les desprendo la función central, que hay que ver en el límite de los empleos. Pues, desde luego, en la línea de la enseñanza que les doy, no tenemos la idea de que la etimología consista en encontrar el sentido en la raíz.

La raíz de *agalma*, no es algo cómodo. Los autores lo aproximan a αγαυός {*agauos*}, a ese término ambiguo que es αγαμαι {*agamai*}, *yo admiro*, pero también *envidio*, *estoy celoso de*, que va a hacer αγάζω {*agazó*}, *soportar con pena*, que va hacia αγαίομαι {*agaiomai*}, que quiere decir *estar indignado*. Los autores sufren de raíces, quiero decir de raíces que llevan consigo un sentido, lo que es absolutamente contrario al principio de la lingüística, desprendiendo γαλ {*gal*} o γελ {*gel*}, el *gel* de γελάω {*gelao*}, el *gal* que es el mismo que en γλήνη {*glene*}, *la pupila*, y en γαλήνην {*galenen*}, que el otro día les cité al pasar, la mar que brilla porque está perfectamente lisa. En resumen, una idea de resplandor está ahí oculta en la raíz. Άγλαός {*A-*

glaos}, Aglaé, la brillante, está ahí para traernos un eco familiar. Eso no va contra lo que tenemos que decir al respecto. Sólo lo pongo entre paréntesis, porque no es más que una ocasión de mostrarles las ambigüedades de esta idea, que la etimología nos lleva, no hacia un significante, sino hacia una significación central. Pues uno bien puede interesarse, no en el *gal*, sino en la primera parte de la articulación fonemática, a saber *aga*, que es propiamente aquello en lo cual el *agalma* nos interesa en su relación con el *agathos*.

Dentro del género, ustedes saben que yo no frunzo el ceño ante el alcance del discurso de Agatón, pero prefiero ir francamente a la gran fantasía del *Cratilo*. Verán allí que la etimología de Agatón, es αγαστός {*agastós*}, admirable. Dios sabe por qué ir a buscar *agastón* lo admirable que hay en θοόν {*thoon*} lo rápido.[14] Tal es, por otra parte, la manera con que todo es interpretado en el *Cratilo*. Encontramos cosas bastante lindas en la etimología de ανθρωπος {*anthropos*}, donde está el lenguaje articulado.[15] Platón era verdaderamente un flor de tipo.

Agalma, en verdad, no es de ese lado que tenemos que volvernos para darle su valor. *Agalma* siempre tiene relación con las imágenes, a condición de que ustedes vean bien que, como en todo contexto, siempre se trata de un tipo de imágenes muy especial. Es preciso que yo elija entre las referencias. Las hay en Empédocles, en Heráclito, en Demócrito. Voy a tomar las más vulgares, las poéticas, aquellas que todo el mundo conocía de memoria en la Antigüedad. Voy a buscarlas en una edición yuxtalineal de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Hay por ejemplo dos ocurrencias en la *Odisea*.

Ante todo, en el libro III, en la Telemaquia. Se trata de los sacrificios que se hacen por la llegada de Telémaco. Los pretendientes, como de costumbre, trabajan duro,[16] y se sacrifica al dios un βους

---

[14] PLATÓN, *Cratilo*, 412*c* y 422*a*.

[15] Nota de **ST**, parcialmente modificada: "*Cf.* 398*e*, 399*b*-*c*, donde se verá que esta etimología no está en el texto de Platón. Es el traductor, Louis Méridier, quien indica *enarthron echein epos*, tener una palabra articulada, en una nota".

[16] Nota de **ST**: "Los pretendientes no están en esta escena, que transcurre en Pilos, en casa de Néstor". — He aquí la versión castellana de este fragmento del Canto

{*bous*}, lo que se traduce por una ternera — es un ejemplar de la especie buey. Y se convoca muy expresamente a un tal Laerkes, quien es orfebre, como Hefaistos, y se le encarga que haga un ornamento, *agalma*, para los cuernos de la bestezuela. Les ahorro los detalles prácticos que conciernen a la ceremonia. Lo importante no es lo que sucede después, que se trate de un sacrificio tipo vudú, sino lo que está dicho que ellos esperan de *agalma*. *Agalma*, en efecto, está en el asunto. Se nos lo dice expresamente. El *agalma*, es justamente ese ornamento de oro, y es al hambre de la diosa Atenea que eso es sacrificado. Y bien, se trata de que, habiéndolo visto, κεχάροιτο {*kecharoito*}, ella esté con eso *gratificada*[17] — empleemos este término puesto que es un término de nuestro lenguaje. Dicho de otro modo, el *agalma* aparece como una especie de trampa para dioses. Los dioses, esos seres reales, hay cositas que comen con los ojos.

Otro ejemplo, en el libro VIII de la misma *Odisea*. Se nos cuenta lo que ha sucedido en la toma de Troya, la famosa historia del gran caballo que contenía en su vientre a los enemigos y a todas las desdichas por venir, el caballo grávido de la ruina de la ciudad. Los troyanos, quienes lo arrastraron hasta la ciudad, se interrogan y se preguntan qué se va a hacer con él. Vacilan. No hay más remedio que creer que esta vacilación es precisamente lo que para ellos era mortal, pues sólo había dos cosas para hacer. O bien agujerear la madera, abrirle el vientre para ver lo que había adentro. O bien, habiéndolo arrastrado hasta la cima de la ciudadela, dejarlo allí ¿para ser qué? — *mega agalma*.[18] Es la misma idea que recién, es el encanto. Es también algo que

III por Fernando Gutiérrez: "Y habló Néstor entonces, el viejo señor de los carros: / —Hijos míos, cumplid prontamente mi vivo deseo / para que de los dioses me sea propicia Atenea, / que me fue tan visible en la espléndida fiesta del numen. / Que uno váyase al campo y me busque en seguida una añoja / y que traiga consigo al vaquero, que venga con ella; / que otro al negro navío del noble Telémaco vaya / y me traiga a sus hombres, a todos, excepto a dos sólo; / y otro vaya a buscarme también al orfebre Laerces, / porque habrá de cubrirle a la añoja los cuernos con oro. / [...] ... el orfebre las astas labró a golpecillos, / para que con tal obra gozara la diosa." — *cf.* HOMERO, *Odisea*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1996, p. 45.

[17] Nota de **ST**: "*In' agalma théa kecharoito idousa: pour que ce bel ouvrage truvât grâce devant les yeux de la déese* {para que esa bella obra encontrara gracia ante los ojos de la diosa}; verso 438, trad. Victor Bérard, «Les Belles Lettres»".

[18] "con el famoso Odiseo en Ilión se encontraban los jefes / dentro de ese caballo, escondidos, al cual a la acrópolis / arrastraron los propios troyanos, y hallábase er-

es ahí tan embarazoso para los troyanos como para los griegos. Es un objeto insólito. Para decir todo, es ese famoso objeto extraordinario, que todavía está de tal modo en el centro de toda una serie de preocupaciones contemporáneas — no tengo necesidad de evocar aquí el horizonte surrealista.

Para los antiguos, el *agalma* es también algo alrededor de lo cual se puede, en suma, atrapar la atención divina. Podría darles de ello mil ejemplos.

En la *Hécuba* de Eurípides, en otro sitio, se cuenta el sacrificio de Polixena a los manes de Aquiles.[19] *Y es muy lindo; ahí tenemos la excepción que es ocasión para evocar en nosotros los espejismos eróticos.*[20] Es el momento en que la heroína ofrece ella misma un pecho que es semejante, se nos dice, a *agalma*.[21] Nada indica que tengamos que contentarnos con lo que eso evoca, a saber, la perfección de los órganos mamarios en la estatuaria griega. Dado que en esa época éstos no eran objetos de museo, creo que se trata más bien de aquello cuya indicación, además, vemos por todas partes, en el uso que se hace del término cuando se dice que en los santuarios, los templos, en el curso de las ceremonias, se enganchan, ανάπτω {*anapto*}, unos *agalmata*.[22] El valor mágico de los objetos aquí evocados está mucho más ligado a

---

guido / en el ágora, y en torno suyo, sentados, los teucros, / y opinaban confusas razones, pensando tres cosas: / o con bronce implacable hacer trozos el cóncavo leño, / o arrastrarlo a la cumbre y lanzarlo por entre las rocas, / o dejarlo como una magnífica ofrenda que fuera / a los dioses propicia" — *op. cit.*, p. 129.

[19] **JAM/P** vierte esto como: "a manos de Aquiles" — pero, como decía Horacio, hasta el bueno de Homero a veces se duerme; obviamente, Aquiles ya había muerto, y es *a sus manes* que es sacrificada Polixena.

[20] [Es muy lindo, y ahí tenemos la excepción que nos da la ocasión de despertar en nosotros los espejismos eróticos.]

[21] Nota de **ST**: "*Hôs agalmatos* {ως αγάλματος} está en el verso 561 de *Hécuba*". — (Habla Taltibio) "...En cuanto hubo escuchado la palabra de mi señor, cogiendo su peplo, desgarrólo desde lo alto de la espalda hasta la mitad del costado, junto al ombligo; mostró sus senos y su pecho hermosísimo, como de estatua..." — *op. cit.*, p. 381.

[22] Nota de **ST** (abreviada): "Esta expresión se encuentra en la *Odisea*, Canto III, v. 274".

la evocación de algo que conocemos bien, y que llamamos exvoto. *Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, eso es bello como unos senos de exvoto; y en efecto, los senos de exvoto son siempre perfectos, están hechos en el torno, en el molde.*[23]

No faltan otros ejemplos, pero podemos atenernos a estos. Es suficiente para indicarnos que se trata del sentido *brillante*, del sentido *galante*, pues ese vocablo viene de *gal*, resplandor en antiguo francés. En una palabra, ¿de qué se trata? — sino de eso cuya función hemos descubierto nosotros, los analistas, bajo el nombre del objeto parcial.

3

La función del objeto parcial es uno de los más grandes descubrimientos de la investigación analítica. Y de lo que nosotros, los analistas, tenemos en este caso que asombrarnos más, es que, habiendo descubierto cosas tan notables, todo nuestro esfuerzo sea siempre borrar su originalidad.

En alguna parte está dicho, en Pausanias, que las *agalmata* que se relacionan en tal santuario con las hechiceras que estaban ahí expresamente para impedir que se produzca el parto de Alcmena, estaban αμυδρότερα {*amudrotera*}, un poquitito borradas.[24] Y bien, es eso, nosotros también hemos borrado tanto como pudimos lo que quiere decir el objeto parcial. Ahí había un hallazgo, el del costado profunda-

[23] [Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, los senos {*seins*} de Polixena, son bellos como santos {*saints*} de exvoto. Y en efecto, los santos de exvoto están hechos en el torno, en el molde, son siempre perfectos.] — **JAM/2** corrige: [Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, los senos {*seins*} de Polixena, son bellos como senos {*seins*} de exvoto. Y en efecto, los senos de exvoto están hechos en el torno, en el molde, son siempre perfectos.]

[24] No está de más precisar que este Pausanias no es el co-bebedor de *El Banquete*, sino el autor de la *Descripción de Grecia* (*circa* 180 d.C.).

mente parcial del objeto en tanto que es pivote, centro, clave, del deseo humano. Eso valía la pena que nos hubiéramos detenido un instante en él. Pero no, ni por asomo, nuestro primer esfuerzo fue interpretarlo apuntándolo hacia una dialéctica de la totalización, volcarlo al objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el único digno de nosotros, el objeto esférico sin pies ni patas,[25] el todo del otro, donde, como todos sabemos, irresistiblemente nuestro amor se termina, encuentra su acabamiento.

Incluso al tomar las cosas así, no nos hemos dicho que ese otro, en tanto que objeto de deseo, es quizá la adición de un montón de objetos parciales, lo que de ningún modo es lo mismo que un objeto total. No nos hemos dicho que lo que elaboramos, lo que tenemos que manipular de ese fondo que se llama el ello, quizá no es más que un vasto trofeo de todos esos objetos. No, en el horizonte de nuestra ascesis, de nuestro modelo del amor, nosotros hemos puesto al otro. En lo cual no nos hemos equivocado completamente. Pero de este otro hemos hecho el otro a quien se dirige esa función bizarra que llamamos la oblatividad. Amamos al otro por él mismo. Al menos cuando se ha llegado al fin y a la perfección. El estadio genital bendice todo eso.

Ciertamente hemos ganado algo con abrir cierta topología de la relación con el otro, cuyo privilegio tampoco tenemos, puesto que toda una especulación contemporánea diversamente personalista gira ahí alrededor. Pero de todos modos es bastante raro que haya algo que hayamos dejado de lado completamente en este asunto. Y uno está muy forzado a dejarlo de lado cuando toma las cosas con esta mira particularmente simplificada, que supone, con la idea de una armonía preestablecida, resuelto el problema, a saber que, en suma, basta amar genitalmente para amar al otro por él mismo.[26]

---

[25] En otra de sus caídas en la somnolencia, el traductor de **JAM/P** vierte esta frase (*l'objet sphérique sans pieds ni pattes*) como "el objeto esférico sin pies ni cabeza", lo que es discutible como juicio de valor, pero que, en todo caso, pierde radicalmente la referencia a los seres dobles del mito de Aristófanes.

[26] Vaya esta nota por muchas otras que no podría repetir en cada ocasión. Siempre que Lacan dice *lui-même* en relación al sujeto, y a riesgo de forzar el castellano, traduzco por *él mismo*, y no por *sí mismo*, como existe entre muchos lacanianos la (mala) costumbre, o la ignorancia, de hacer cuando se trata del *autorizarse de él mismo del analista* —pero también *l'être sexué ne s'autorise que de lui-même* (el

No traje, porque he terminado con eso radicalmente, en un artículo que muy pronto verán aparecer, el increíble pasaje sobre la caracterología del genital que figura en el volumen titulado *La Psychanalyse d'aujourd'hui* {*El psicoanálisis de hoy*}.[27] El tipo de prédica que se desarrolla alrededor de esta idealidad terminal, desde hace mucho les he hecho sentir su ridiculez.[28] Hoy no tenemos que detenernos en eso, pero, para volver a las fuentes, hay al menos una cuestión para plantear al respecto. Si el amor que se dice oblativo no es más que el homólogo, el desarrollo, la expansión, del acto genital en sí mismo, que bastaría, diría yo, para decir el término, para dar el *la*, la medida, no persiste menos la ambigüedad respecto de saber si ese otro — a quien dedicamos nuestra oblatividad en ese amor todo amor, todo para el otro — nosotros buscamos su goce, como parece ir de suyo por el hecho de que se trata de la unión genital, o bien su perfección.

Desde que un autor un poco cuidadoso de escribir en un estilo permeable a la audiencia contemporánea quiere evocar unas ideas tan altamente morales y tan viejas cuestiones como la de la oblatividad, lo menos que se pueda decir para despertarlos, es de todos modos poner de relieve una duplicidad latente, pues, al fin de cuentas, términos pa-

---

ser sexuado no se autoriza más que de él mismo)—; es que no solamente el *lui* no es el *soi*, lo que debiera ser obvio aun si no se pensara en las consecuencias de la indistinción, sino que, cuando uno se detiene en éstas, advierte que el *lui* plantea el problema de la identificación a la "tercera persona" presuntamente "impersonal" (estas comillas no hacen más que indicar que ahí hay un montón de problemas), problema redoblado en cuanto en esta identificación se juega un *même*, *mismo*, tanto o más problemático. ¿Hace falta añadir que es posible seguir la pista de una interrogación de Lacan relativa al *lui*, que se extendería por lo menos desde el Seminario 3, sobre *Las estructuras freudianas de las psicosis*, al Seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*?

[27] *Cf.* «La dirección de la cura y los principios de su poder», en los *Escritos 2*. El artículo de referencia es el de M. BOUVET, «La clínica psicoanalítica y la relación de objeto», donde se propone que existen dos grupos en cuanto al estilo de relaciones entre sujeto y objeto: los pregenitales y los genitales. Lacan ya se había referido a este artículo, y a esta compilación, en su Seminario 4 sobre *Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*.

[28] Esta frase desapareció en **JAM/P**. No es la única, pero aquí sólo la señalamos a título ilustrativo, pues no está entre nuestros objetivos corregir la versión de Paidós.

recidos no se sostienen bajo una forma tan simplificada, incluso pulida, como de lo que les es subyacente, a saber, la oposición absolutamente moderna del sujeto y del objeto. Y así, será alrededor de esta noción **del sujeto y del objeto** que él comentará esta temática analítica — tomamos al otro por un sujeto y no por, pura y simplemente, nuestro objeto.

El objeto del que se trata aquí está situado en el contexto de un valor de placer, de fruición, de goce. Es tenido por reducir a una función omnivalente lo único del otro en tanto que debe ser para nosotros un sujeto. Si no hacemos de él más que un objeto, no será más que un objeto cualquiera, un objeto como los otros, un objeto que puede ser rechazado, cambiado, en resumen, será profundamente devaluado. He ahí cuál es la temática subyacente a la idea de la oblatividad, tal como está articulada cuando se nos hace de ella el correlativo ético obligado del acceso a un verdadero amor, que estaría suficientemente connotado por ser genital.

Observen que hoy, estoy menos criticando esta bobería analítica, y es por esto que me dispenso de recordar los textos que testimonian de ella, que cuestionando más bien aquello sobre lo que ella reposa, a saber, que habría una superioridad cualquiera a favor del amado, del *partenaire* del amor, en el hecho de que sea considerado, como decimos en nuestro vocabulario existencial-analítico, como un sujeto.

Que yo sepa, tras haber dado una connotación tan peyorativa al hecho de considerar al otro como un objeto, nadie hizo jamás la observación que considerarlo como un sujeto, eso no es mejor. Admitamos que un objeto vale lo que otro, a condición de que demos al término *objeto* su sentido inicial, que apunta a los objetos en tanto que los distinguimos, y podemos comunicarlos. Si entonces es deplorable que alguna vez el amado se vuelva un objeto, ¿es mejor que sea un sujeto? Para responder a ello, basta con observar que, si un objeto vale lo que otro, para el sujeto esto es todavía mucho peor. Pues no es simplemente que el sujeto vale lo que otro — un sujeto, estrictamente, es otro.

Estrictamente, el sujeto es alguien a quien podemos imputar ¿qué? — nada menos que ser como nosotros este ser que es ενaρθρον εχειν επος {*enarthron echein epos*}, que se expresa en lenguaje articu-

lado,[29] que posee la combinatoria, y que puede responder a nuestra combinatoria por medio de sus propias combinaciones, que podemos entonces hacer entrar en nuestro cálculo como alguien que combina como nosotros.

Pienso que aquéllos que están formados en el método que aquí hemos inaugurado no irán a contradecirme al respecto. Esa es la única definición sana del sujeto, y al menos, la única sana para nosotros, la que permite introducir cómo un sujeto entra obligatoriamente en la *Spaltung* determinada por su sumisión al lenguaje.

A partir de estos términos, podemos ver cómo es estrictamente necesario que suceda esto, que, en el sujeto, hay una parte donde ello habla solito, en lo cual, sin embargo, el sujeto queda suspendido. Y se trata justamente de saber — ¿cómo se puede llegar a olvidar esta cuestión? — ¿cuál es, en esta relación justamente electiva, privilegiada, que es la relación de amor, la función de este hecho de que el sujeto con el cual, entre todos, tenemos el lazo del amor, es también el objeto de nuestro deseo? Si se pone en evidencia la relación de amor suspendiendo lo que es su amarra, su eje, su centro de gravedad, su enganche, es imposible decir de ella nada que no sea un escamoteo.

Hay necesidad de acentuar el correlativo objeto del deseo, pues es eso, el objeto, y no el objeto de la equivalencia, del transitivismo de los bienes, de la transacción respecto de las codicias. *sino ese algo que es la mira del deseo como tal, lo que acentúa un objeto entre todos por no tener equivalencia con los otros*[30]. Es a esta acentuación del objeto que responde la introducción en análisis de la función del objeto parcial.

Les ruego que observen a propósito de esto que todo lo que constituye el peso, la repercusión, el acento, del discurso metafísico, reposa siempre sobre alguna ambigüedad. Dicho de otro modo, si todos los términos de los que ustedes se sirven cuando hacen metafísica

---

[29] *Cf*. nuestra nota *ad hoc* anterior.

[30] [Es ese algo que es la mira del deseo como tal {*telle* — referido a la mira, y no al deseo}, que acentúa un objeto entre todos por no tener equiparación con los otros.]

estuvieran definidos estrictamente, si no tuviera cada uno más que una significación unívoca, si el vocabulario de la filosofía triunfara, objetivo eterno de los profesores, ustedes ya no tendrían para nada que hacer metafísica, pues ya no tendrían nada para decir. Se darían cuenta, entonces, que las matemáticas es algo mucho mejor — ahí, uno puede operar con signos que tienen un sentido unívoco, porque no tienen ninguno. Esto quiere decir que, cuando ustedes hablan de una manera más o menos apasionada de las relaciones del sujeto y del objeto, es porque ustedes ponen bajo el sujeto algo distinto que ese estricto sujeto del que yo les hablaba recién — y bajo el objeto también, ustedes ponen otra cosa que lo que acabo de definir como algo que, en el límite, confina con la estricta equivalencia de una comunicación sin equívoco de un *objeto*[31] científico. Si ese objeto los apasiona, es porque adentro, oculto en él, está el objeto del deseo, *agalma*. Esto es lo que constituye el peso, la cosa por la cual es interesante saber dónde está, ese famoso objeto, cuál es su función, dónde opera tanto en la inter como en la intrasubjetividad. Ese objeto privilegiado del deseo culmina para cada uno en esa frontera, en ese punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente. Ese objeto desempeña allí un papel que he tratado de formalizar en el fantasma, y sobre el cual volveré la próxima vez.

Este objeto, de cualquier manera que ustedes tengan que hablar de él en la experiencia analítica, sea que lo llamen el seno, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial. Eso es lo que está en cuestión en tanto que el análisis es un método, una técnica, que ha avanzado en ese campo abandonado, ese campo desacreditado, ese campo excluido por la filosofía, porque no manejable, no accesible a su dialéctica, y que se llama el deseo.

Si no sabemos puntualizar en una topología estricta la función de lo que significa ese objeto, a la vez tan limitado y tan huidizo en su figura, que se llama el objeto parcial, si ustedes no ven el interés de lo que yo introduzco hoy bajo el nombre de *agalma*, y que es el punto mayor de la experiencia analítica — y bien, sería una lástima. Pero ni por un instante puedo creerlo, cuando constato que, a pesar del malentendido sobre el que pueda reposar, la fuerza de las cosas hace que to-

[31] [sujeto]

do lo que más modernamente se dice en la dialéctica analítica gira alrededor de la función fundamental del objeto.

Me basta como prueba lo siguiente, que la referencia radical al objeto en tanto que bueno o malo está bien considerada en la dialéctica kleiniana como un dato primordial. Les pido que se detengan un instante sobre eso.

Nosotros hacemos girar en nuestra elaboración un montón de cosas, y especialmente un montón de funciones de identificación. Identificación a aquél a quien demandamos algo en el llamado de amor. Si este llamado es rechazado, identificación a aquél mismo al que nos dirigimos como al objeto de nuestro amor, con ese pasaje tan sensible del amor a la identificación. Tercer tipo de identificación, a propósito de la cual hay que leer un poquito a Freud, sus *Ensayos de psicoanálisis*,[32] donde verán la función tercera que toma cierto objeto característico, el objeto en tanto que puede ser el objeto del deseo del otro a quien nos identificamos. En resumen, nuestra subjetividad, la hacemos construirse enteramente en la pluralidad, el pluralismo, de esos niveles de identificación, que llamaremos el ideal del yo, el yo ideal, que llamaremos, también identificado, el yo deseante.

Pero de todos modos es preciso saber dónde, en esta articulación, se sitúa y funciona el objeto parcial. Observen simplemente que en el desarrollo presente del discurso analítico, este objeto, *agalma*, *a* minúscula, objeto del deseo, cuando lo buscamos según el método kleiniano, está ahí desde el comienzo, antes de todo el desarrollo de la dialéctica, ya está ahí como objeto del deseo. Ese peso, ese núcleo interno, central, del buen o del mal objeto, figura en toda psicología que tienda a explicarse y a desarrollarse en términos freudianos. Es ese buen objeto, o ese mal objeto, que Melanie Klein sitúa en el origen, en ese comienzo de los comienzos que se sitúa incluso antes del período depresivo. ¿No es eso, en nuestra experiencia, algo que es por sí solo ya suficientemente explícito?

---

[32] Sigmund FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), *cf*. especialmente el cap. VII, «La identificación», en *Obras Completas*, Volumen 18, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

Pienso que por hoy he hecho bastante al decirles que es alrededor de eso que concretamente, en el análisis o fuera del análisis, puede y debe hacerse la división entre dos perspectivas sobre el amor.

Una ahoga, deriva, enmascara, elide, sublima, todo lo concreto de la experiencia en ese famoso ascenso hacia un bien supremo del que es asombroso que todavía podamos nosotros, en el análisis, conservar vagos reflejos de cuatro centavos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-Dios, si puedo decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva, y la experiencia lo demuestra, todo gira alrededor de ese privilegio, de ese punto único, que está constituido en alguna parte por lo que nosotros no encontramos más que en un ser cuando verdaderamente amamos. ¿Pero qué es eso? Justamente *agalma*, ese objeto que hemos aprendido a delimitar en la experiencia analítica.

La próxima vez trataremos de situar ese objeto en la topología triple del sujeto, del pequeño otro y del gran Otro, y de reconstruir el punto donde viene a jugar.

Y veremos cómo no es sino por el otro y para el otro que Alcibíades, como cualquiera, quiere hacer saber su amor a Sócrates.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

11

ENTRE SÓCRATES Y ALCIBÍADES[1]
Sesión del 8 de Febrero de 1961

El estado de perversión.
Por qué Sócrates no ama.
«No soy nada».
La interpretación de Sócrates.
La revelación que es la nuestra.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Hay pues unos *agálmata* en Sócrates, y esto es lo que ha provocado el amor de Alcibíades.

Nosotros ahora vamos a volver sobre la escena en tanto que ésta pone en escena precisamente a Alcibíades[2] en su discurso dirigido a Sócrates, y al que Sócrates responde dándole, hablando propiamente, una interpretación. Veremos en qué puede ser retocada esta apreciación, pero podemos decir que estructuralmente, a primera vista, la intervención de Sócrates tiene todos los caracteres de una interpretación.

A saber — Todo lo que acabas de decir, tan extraordinario, tan enorme en su impudicia, todo lo que acabas de develar hablando de mí, lo has dicho para Agatón.

Para comprender el sentido de la escena que se desarrolla de uno a otro de estos términos, del elogio de Sócrates por Alcibíades a la interpretación de Sócrates, y a lo que seguirá, conviene retomar las cosas un poquito más arriba, y en el detalle, *a saber, que veamos el sentido de lo que sucede a partir de la entrada de Alcibíades, entre Alcibíades y Sócrates.*[3]

1

Les he dicho — a partir de la entrada de Alcibíades, ya no estará en cuestión el hacer el elogio del amor, sino de un otro, designado en el orden. Lo importante del cambio es lo siguiente — será cuestión

[2] [Nosotros ahora vamos a volver sobre la escena que pone en escena Alcibíades] — Nota de **DTSE**: "«Volver», en uno y otro caso, no procede del mismo objetivo".

[3] [¿Cuál es el sentido de lo que sucede a partir de la entrada de Alcibíades, entre éste y Sócrates?] — Nota de **DTSE**: "Lacan aquí no formula una pregunta, sino que afirma que retomar las cosas a partir de la entrada de Alcibíades permite establecer el sentido de lo que sucede entre Sócrates y Alcibíades".

de hacer el elogio, *epainos*, del otro, y es precisamente en esto, en cuanto al diálogo, que reside el pasaje de la metáfora. El elogio del otro se sustituye, no al elogio del amor, sino al amor mismo, y esto, desde el comienzo.

El amor de este hombre, Alcibíades, no es para mí poca cosa, dice, dirigiéndose a Agatón, Sócrates, cuyo gran amor todos saben que ha sido Alcibíades. Desde que me he enamorado de él — veremos el sentido que conviene dar a estos términos, él ha sido su *erastés* — ya no me está permitido poner los ojos en un bello muchacho, ni ponerme a charlar con ninguno, sin que él me cele y me envidie, entregándose a increíbles excesos. Apenas si no me cae encima de la manera más violenta. Cuídate, entonces, y protégeme, dice a Agatón, pues la manía y la rabia de amar de éste son también lo que me da miedo.

Es a continuación de esto que se sitúa el diálogo de Alcibíades con Erixímaco, de donde va a resultar el nuevo orden de las cosas. A saber, que se conviene que, cada uno a su turno, se hará el elogio de aquél que, por orden, siga a la derecha. El *epainos*, el elogio que entonces va a ponerse en juego, tiene, se los he dicho, una función simbólica, y precisamente metafórica. Lo que expresa tiene, en efecto, de aquél que habla a aquél de quien se habla, una cierta función de metáfora del amor. Alabar, *epainein*, tiene aquí una función ritual, que puede traducirse en estos términos — hablar bien de alguien.

Aunque no se pueda hacer valer ese texto en el momento de *El Banquete*, puesto que es muy posterior, Aristóteles en su *Retórica*, libro I, capítulo 9, distingue el *epainos* del *enkomion*. Hasta ahora les he dicho que no quería entrar en la diferencia de los dos. Sin embargo llegaremos a eso, arrastrados por la fuerza de las cosas.[4]

---

[4] *cf*. ARISTÓTELES, *Retórica*, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, pp. 115 y ss.: "El elogio es un discurso que pone ante los ojos la grandeza de una virtud. Conviene, por lo tanto, presentar las acciones como propias de tal virtud. A su vez, el encomio se refiere a las obras (si bien, para la persuasión, sirven también las circunstancias que las rodean, como, por ejemplo, la nobleza y la educación, ya que es efectivamente probable que sean buenos los hijos de buenos padres o que se comporten de una determinada manera los que han sido criados así). Y, por eso, hacemos el encomio de quienes han realizado (alguna acción). Las obras, por su parte, son signos de los modos de ser; por lo que incluso podríamos elogiar al que ninguna ha hecho, si estuviéramos persuadidos de que es capaz (de hacerlas)."

Lo que distingue al *epainos* se ve muy precisamente en la manera con que Agatón ha introducido su discurso. *El habla del objeto partiendo de su naturaleza, de su esencia,*[5] para desarrollar a continuación sus cualidades. Es un despliegue del objeto en su esencia. El *enkomion*, nos cuesta traducirlo a nuestra lengua, y el término κωμος {*komos*} que está en él implicado sin duda está allí por algo.[6] Si es preciso encontrarle algún equivalente en nuestra lengua, es algo como *panegírico*. Si seguimos a Aristóteles, se trata de trenzar la guirnalda de los altos hechos del objeto. Punto de vista que desborda el objetivo de la esencia que es el del *epainos*, que le es excéntrico.

Pero el *epainos* no es algo que se presente desde el comienzo sin ambigüedad. Es en el momento en que se ha decidido que se tratará de *epainos*, que Alcibíades replica que la observación que hizo Sócrates a propósito de *sus celos, digamos, feroces, no comporta una sola palabra verdadera.*[7] Es todo lo contrario, pues es él, el bonachón, quien, si sucede que alabo a alguien en su presencia, sea a un dios, sea a un hombre, desde el momento que se trata de otro que él, cae sobre mí — y retoma la misma metáfora que recién — τω χειρε {*to cheire*}, con la mayor violencia.

Hay ahí un tono, un estilo, una especie de malestar, de embrollo, una especie de respuesta molesta, de «cállate» casi pánico de Sócrates.[8] Cállate, *¿es que no sofrenarás tu lengua?*, se traduce con bastante justeza. A fe de Poseidón, responde Alcibíades — lo que no es poca cosa — tú no podrías protestar, te lo prohibo. Bien sabes que no haré el elogio de ningún otro en tu presencia.

---

[5] [El parte de la naturaleza del objeto]

[6] Nota de **ST**: "*Komos:* antiguamente, procesión burlesca de las fiestas de Baco, acompañada por escenas satíricas improvisadas (la palabra comedia deriva de él)".

[7] [sus celos feroces no comportan una sola palabra verdadera.] — Nota de **DTSE**: "Se trata de una apreciación personal de Lacan".

[8] [Hay ahí un tono, un estilo, un malestar, un embrollo, una respuesta molesta de *cállate*, casi pánico, de Sócrates.] — Nota de **DTSE**: "La puntuación de Seuil pierde la sucesión de binarios (tono / estilo, malestar / embrollo, respuesta molesta / cállate) e introduce un sinsentido".

Y bien, dice Erixímaco, adelante, pronuncia el elogio de Sócrates. ¿Debo infligirle ante ustedes, pregunta Alcibíades, el castigo público que le he prometido? Haciendo su elogio, ¿debo desenmascararlo? Así precisamente será a continuación, en su desarrollo. Y en efecto, no es sin inquietud tampoco, como si eso fuera a la vez una necesidad de la situación y también una implicación del género, que el elogio pueda llegar tan lejos en sus términos como hacer reír de aquél del que se trata.

También Alcibíades propone un *gentleman's agreement* — ¿Debo decir la verdad? A lo cual Sócrates no se rehusa — Te invito a decirla. Y bien, dice Alcibíades, te dejo la libertad, si franqueo los límites de la verdad, de decirme que miento. Por cierto, si sucede que erro, que me extravío en mi discurso, tú no debes asombrarte por eso, dado el personaje inclasificable — volvemos ahí a la *atopía* — tan desconcertante, que tú eres. ¿Cómo no embarullarse en el momento de poner las cosas en orden, καταριθμησαι {*katarithmesai*}, de hacer su enumeración y su cómputo? Y he aquí que el elogio comienza.

La última vez les indiqué la estructura y el tema del elogio. *Alcibíades, en efecto, dice que sin duda va a entrar en el γελως {*gelos*}, (el reír), más exactamente (en el) γελοιος {*geloios*}, en lo risible, y (entra) seguramente (en ello) al comenzar presentando las cosas por medio de la comparación que — se los hago notar —*[9] Volverá tres veces en su discurso, cada vez con una insistencia casi repetitiva. Sócrates es entonces comparado a esa envoltura ruda e irrisoria que constituye el sátiro. De alguna manera, es preciso abrirlo para ver en el interior lo que Alcibíades llama, la primera vez, *agálmata theon*, las estatuas de los dioses. Retoma, a continuación, llamándolas una vez más ****agálmata theia*,** divinas, ****thaumasta*,** admirables. La tercera vez, emplea el término *agalma aretés*, la maravilla de la virtud, la maravilla de las maravillas.

[9] [Alcibíades entra seguramente en el γελως {*gelos*}, γελοιος {*geloios*}, lo risible, al comenzar presentando las cosas por medio de la comparación que ya he subrayado.] — Nota de **DTSE**: "*gelos* y *geloios*, el reír y lo risible son dos cosas diferentes. Además, Seuil no hace mención de lo que Alcibíades anuncia, la conciencia que tiene de arriesgarse a entrar en lo risible".

En el camino, encontramos esa comparación con el sátiro Marsias, la cual, en el momento en que se instaura, es llevada muy lejos. A pesar de la protesta de Sócrates, y seguramente, él no es flautista, Alcibíades vuelve y apoya *y compara aquí a Sócrates a un sátiro no simplemente de la forma de una caja,*[10] a un objeto más o menos irrisorio, sino especialmente al sátiro Marsias, en tanto que, cuando entra en acción, todos saben por la leyenda qué encanto se desprende de su canto. Ese encanto es tal que ha incurrido en los celos de Apolo, quien lo hace despellejar por haberse atrevido a rivalizar con la música suprema, divina. La única diferencia, dice, entre Sócrates y él, es que, en efecto, Sócrates no es flautista. No es por medio de la música que él opera, y sin embargo el resultado es exactamente del mismo orden.

Aquí conviene que nos refiramos a lo que Platón explica en el *Fedro* a propósito de los estados superiores, si se puede decir, de la inspiración, tales como son producidos más allá del franqueamiento de la belleza. *Entre las diversas formas de ese franqueamiento, que yo no retomo aquí, están aquellas que son el hecho de los δεομενους {*deomenous*}, de aquéllos «que tienen necesidad de los dioses y de las iniciaciones», para éstos el camino, la vía, consiste en medios entre los cuales está el de la ebriedad producida por cierta música que produce en ellos ese estado que llamamos de posesión.*[11] Es ni más ni menos a ese estado que Alcibíades se refiere cuando dice que eso es lo que Sócrates produce por medio de las palabras. Aunque sus palabras no tengan acompañamiento, no tengan instrumento, produce exactamente el mismo efecto.

Cuando nos sucede que escuchamos a un orador, dice, así fuese un orador de primer orden, eso no nos produce sino poco efecto. Al contrario, cuando es a ti que se escucha, o bien tus palabras referidas por otro, aunque el que las refiera fuese πάνυ φαυλος {*panu phaulos*}, un hombre completamente deleznable, el oyente, así sea una mujer o

[10] [. No es simplemente a una caja en forma de sátiro que compara a Sócrates,] — Nota de **DTSE**: "Inversión injustificada del nombre y de su complemento".

[11] [Hay diversas formas de ese franqueamiento, que yo no retomo aquí. Entre los medios que utilizan aquéllos que son δεομενους {*deomenous*}, que tienen necesidad de los dioses y de las iniciaciones, está la ebriedad engendrada por cierta música, que produce un estado que llamamos de posesión.] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil suprime la idea de camino".

un hombre o un adolescente, queda conmocionado, como si hubiera recibido un golpe, y hablando propiamente κατεχόμεθα {*katechometha*} — quedamos poseídos por eso.

Ahí está situado el punto de experiencia que hace que Alcibíades considere que en Sócrates está ese tesoro, ese objeto indefinible y precioso que va a fijar su determinación tras haber desencadenado su deseo. Ese objeto está en el principio de lo que desarrollará a continuación a propósito de su resolución, luego sus empresas junto a Sócrates. Detengámonos en este punto.

Le sucedió con Sócrates una aventura que no es banal. Habiendo tomado esta determinación, podía marchar sobre un terreno un poco seguro, pues sabía la atención que, desde hacía mucho tiempo, Sócrates prestaba a lo que él llama su ωρα {*hora*} — se traduce como se puede — en fin, su *sex-appeal*. *Le parece que a él le bastaría con que Sócrates se declare*[12], para que él, Alcibíades, pueda obtener de él justamente todo lo que está en cuestión {*en cause*}, a saber lo que él mismo define como todo lo que Sócrates sabe, πάντ΄ακουσαι οσαπερ ουτος ηδει {*pant' akousai hosaper outos edei*}. Y es entonces el relato de sus andanzas. ¿Pero no podemos ya detenernos aquí?

Puesto que Alcibíades sabe ya que tiene el deseo de Sócrates, ¿por qué no presume mejor y más fácilmente su complacencia?[13] — Puesto que ya sabe que él, Alcibíades, es para Sócrates un amado, un *erómenos*, ¿qué necesidad tiene de hacerse dar por Sócrates el signo de un deseo? De ese deseo, Sócrates jamás había hecho un misterio en los pasados momentos. Ese deseo es re-conocido, y por este hecho conocido, y entonces, podríamos pensar, ya confesado. Entonces, ¿qué quieren decir esas maniobras de seducción? Alcibíades desarrolla el relato de éstas con un arte, un detalle, y al mismo tiempo una impudicia, *un desafío a los oyentes que, por otra parte, es tan netamente sentido como algo que sobrepasa los límites, que lo que lo introduce es nada menos que la frase que sirve en el origen de los misterios:*[14]

---

[12] [Le parecía que bastaría con que Sócrates se declare]

[13] [Puesto que Alcibíades sabe ya que ha captado el deseo de Sócrates, ¿por qué no presume mejor su complacencia?] — Nota de **DTSE**: "«Captado» no ha sido dicho por Lacan. Este término levanta intempestivamente un equívoco".

— Ustedes, que están ahí, tápense las orejas. No se trata sino de aquéllos que no tienen el derecho de escuchar, y menos todavía de repetir, lo que va a ser dicho, y como eso va a ser dicho, los sirvientes, a los que es mejor para ellos que no escuchen nada.

A este misterio de la exigencia de Alcibíades corresponde, después de todo, la conducta de Sócrates. *Pues si Sócrates se ha mostrado desde siempre el *erastés* de Alcibíades, sin duda nos parecerá — en una perspectiva post-socrática, diríamos: en otro registro — que es un gran mérito lo que muestra, y que el traductor de *El Banquete* apunta al margen bajo el término de su "temperancia".*[15] Pero en el contexto, esta temperancia no está indicada como necesaria. Sócrates quizá muestra ahí su virtud, ¿pero qué relación tiene con el asunto que está en cuestión? — si es cierto que lo que se nos muestra a ese nivel concierne al misterio de amor.

En otros términos, ven ustedes que yo trato de recorrer la situación que se desarrolla ante nosotros en la actualidad de *El Banquete*, para captar la estructura de ese juego. Digamos inmediatamente que todo en su conducta indica que el hecho de que Sócrates se rehuse a entrar él mismo en el juego del amor está estrechamente ligado a esto, que está postulado en el origen como el término de partida, es que él sabe.

El sabe lo que está en juego en las cosas del amor, esto es, incluso, dice, lo único que él sabe. Y nosotros diremos que es porque Sócrates sabe, que él no ama.

---

[14] [un desafío a los oyentes, que es tan netamente sentido como algo que sobrepasa los límites, que no introduce nada menos que la frase que sirve en el origen de los misterios] — Nota de **DTSE**: "Es el desafío el que es introducido por la frase, y no a la inversa". — Al pasar, **DTSE** destaca una errata en la edición Seuil: *défit*, en lugar de *défi* {desafío}. **JAM/2** corrige la errata.

[15] [Si éste, en efecto, se ha mostrado desde siempre el *erastés* de Alcibíades, puede parecer en otro registro, en una perspectiva post-socrática, que es un gran mérito lo que muestra, y que el traductor del *Banquete* apunta al margen bajo el término de su temperancia.] — Nota de **DTSE**: "«Otro registro» no es un complemento del verbo parecer. No está dicho que el mérito de su temperancia para Sócrates no sería audible más que en una perspectiva post-socrática, y entonces inaccesible a los convidados del *Banquete*".

2

Y también con esta clave demos su pleno sentido a las palabras con las que, en el relato de Alcibíades, él lo acoge,[16] después de tres o cuatro escenas en las cuales el incremento de los ataques de este último nos es presentado según un ritmo ascendente.

La ambigüedad de la situación confina siempre con lo que es lo *geloios*, lo risible, lo cómico. En efecto, es una escena payasesca que esas invitaciones a cenar se terminen con un señor que se va muy temprano, muy cortésmente, tras haberse hecho esperar, que vuelve una segunda vez, y que se escapa una vez más, y con el cual es bajo las sábanas que se produce el diálogo — *¿Duermes, Sócrates? — En absoluto*. Hay que decir que, para llegar a su último término, lo que está en juego nos hace pasar por unos caminos que están bien hechos para colocarnos en cierto nivel.

Después que Alcibíades se ha verdaderamente explicado, y ha llegado hasta decirle — esto es lo que deseo, y aunque yo me avergonzaría ciertamente ante las personas que no comprenderían, te explico a ti lo que quiero — Sócrates le responde — "En suma, tú no eres el último de los tontitos, *si es cierto que justamente todo lo que tú dices de mí yo lo poseo*[17], si en mí existe ese poder gracias al cual tú te volverías mejor. Sí, es eso, tú has debido percibir en mí alguna cosa distinta, una belleza de otra cualidad, una belleza que difiere de todas las demás, y habiéndola descubierto, *te pones desde entonces en posición de compartirla conmigo, o más exactamente, de hacer un intercambio, belleza por belleza, y al mismo tiempo" — aquí en la perspectiva socrática de la ciencia contra la ilusión — "en lugar de una opinión de belleza" — la *doxa* que no sabe su función, el engaño de la

[16] [Con esta clave, demos su pleno sentido a las palabras con que Sócrates acoge el ofrecimiento de Alcibíades] — Nota de **DTSE**: "«ofrecimiento» es una palabra añadida por Seuil. Acoger al hombre o su ofrecimiento no es idéntico".

[17] [si es cierto que justamente tú quieres lo que yo poseo]

belleza — "tú quieres intercambiar la verdad"*[18]. Y de hecho, a fe mía, eso no quiere decir otra cosa que *trocar cobre por oro*.[19]

Pero, dice Sócrates — y aquí conviene que tomemos las cosas tal como son dichas — desengáñate, examina las cosas con mayor cuidado, αμεινον σκόπει {*ameinon scopei*}, de manera que no te engañes, no siendo yo de eso ουδεν ων {*ouden on*}, hablando propiamente, nada. Evidentemente, dice, el ojo del pensamiento va abriéndose a medida que el alcance de la visión del ojo real va disminuyendo. Por cierto, tú no has llegado a eso. Pero atención — ahí donde tú ves algo, yo no soy nada.

¿Qué es lo que Sócrates rehusa en ese momento? ¿Qué rehusa en tanto que ya se ha mostrado lo que se ha mostrado ser, diré casi oficialmente, en todas las salidas de Alcibíades, hasta el punto de que todo el mundo sabe que Alcibíades ha sido su primer amor? Lo que Sócrates rehusa mostrar a Alcibíades es algo que toma otro sentido. Eso sería, si es definible en los términos que les he dado, la metáfora del amor.[20]

---

[18] [te pones desde entonces en posición de compartirla conmigo, o, más exactamente, de hacer un intercambio, belleza por belleza, y al mismo tiempo quieres intercambiar lo que es, en la perspectiva socrática de la ciencia, la ilusión, la falacia, la *doxa* que no sabe su función, el engaño, de la belleza, por la verdad.]

[19] Esta frase también es de Sócrates, pero **JAM** no suele entrecomillar, como hago yo al seguir otras fuentes.

[20] Sin modificar radicalmente la puntuación y la redacción de este parágrafo, no puedo introducir en él una precisión del texto-fuente de **DTSE**, sobre la que llama la atención en su "peinado del Seminario", y que consigno aquí en nota: "lo que Sócrates rehusa, para mostrarse lo que ya se ha mostrado ser", a propósito de lo cual **DTSE** comenta: "¿Por qué haber suprimido el interesante equívoco del «para mostrarse»?". — He aquí la versión **ST** de este fragmento del Seminario: "Lo que Sócrates rehusa en ese momento, si éste es definible en los términos que les he dicho a propósito de la metáfora del amor, lo que Sócrates rehusa (para mostrarse lo que ya se ha mostrado ser, diría, casi oficialmente en todas las salidas de Alcibíades, para que todo el mundo sepa que Alcibíades, dicho de otro modo, ha sido su primer amor) lo que Sócrates rehusa mostrar a Alcibíades es algo que toma otro sentido, que sería propiamente la metáfora del amor en tanto que Sócrates se admitiría como amado, y diré más, se admitiría como amado, inconscientemente".

Sería la metáfora del amor, en tanto que Sócrates se admitiría como amado, y diré más, se admitiría como amado, inconscientemente. Pero es justamente porque Sócrates sabe, que él se rehusa a haber sido, al título que fuese, justificado o justificable, *erómenos*, lo deseable, lo que es digno de ser amado.

¿Qué es lo que hace que él no ame? ¿Qué es lo que hace que la metáfora del amor no pueda producirse? ¿Que no hay sustitución del *erastés* al *erómenos*? ¿Que no se manifieste como *erastés* en el lugar donde había *erómenos*? Es que Sócrates no puede sino rehusarse a ello, porque, para él, no hay nada en él que sea amable. Su esencia es ese ουδεν {*ouden*}, ese vacío, ese hueco, y para emplear un término que ha sido utilizado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, esa *kenosis*, que representa la posición central de Sócrates.

Esto es tan cierto que este término de *kenosis*, de vacío — ¿opuesto a lo lleno de quién?, pero, justamente, de Agatón — está absolutamente presente en el origen del diálogo, cuando Sócrates, tras su prolongada meditación en el vestíbulo de la casa vecina, arriba finalmente al banquete, se sienta junto a Agatón, y comienza a hablar. Se cree que bromea, que dice pavadas, pero en un diálogo tan riguroso y tan austero a la vez en su desarrollo, *¿podemos creer que «nada» esté ahí para ser rellenado?*[21] El dice — Agatón, eres tú quien está lleno, y como se hace pasar de un vaso lleno a un vaso vacío un líquido con ayuda de una mecha a lo largo de la cual se derrama, del mismo modo voy a llenarme. Ironía, sin duda, pero que quiere expresar lo que es precisamente aquello que Sócrates presenta como constitutivo de su posición, y que yo les he repetido muchas veces, y está en boca de Alcibíades. A saber que, salvo en lo que concierne a las cosas del amor, él no sabe nada. *Amathia*, *inscientia*, traduce Cicerón, forzando un poco la lengua latina. *Inscitia*, eso es la ignorancia bruta, mientras que *inscientia*, es el no-saber constituido como tal, como vacío, como llamado del vacío en el centro del saber.

[21] {*à l'état de remplissable*} — [¿podemos creer que nada esté ahí de relleno {*à l'état de remplissage*}?] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido: es una referencia directa a la «nada» no rellenable de Sócrates".

Pienso que ustedes captan bien lo que aquí entiendo decir, puesto que les he expuesto la estructura de la sustitución, de la metáfora realizada, que constituye lo que he llamado el milagro de la aparición del *erastés* en el lugar mismo donde estaba el *erómenos*. Aquí está precisamente aquello cuya falta hace que Sócrates no pueda más que rehusarse a dar, si podemos decir, su simulacro. Si se postula ante Alcibíades como no pudiendo mostrarle los signos de su deseo, es en tanto que recusa haber sido él mismo, de alguna manera, un objeto digno del deseo de Alcibíades — como tampoco del deseo de nadie.

Observen por ahí que el mensaje socrático, si comporta algo que tiene referencia al amor, no parte ciertamente, en sí mismo, fundamentalmente, de un centro de amor. Sócrates nos es representado como un *erastés*, un deseante, pero nada está más alejado de su imagen que la irradiación de amor que, por ejemplo, parte del mensaje crístico. Ni efusión, ni don, ni mística, ni éxtasis, ni simplemente mandamiento, se desprende de él. Nada está más alejado del mensaje de Sócrates que *amarás a tu prójimo como a ti mismo*, fórmula que está notablemente ausente, en su dimensión, de todo lo que él dice.

Esto es precisamente lo que desde siempre ha chocado a los exégetas, quienes, en sus objeciones a la ascesis del *eros*, dicen que lo que está ordenado en ese mensaje, es *amarás ante todo en tu alma lo que te es más esencial*. Ahí sólo hay una apariencia, y el mensaje socrático, tal éste como nos es transmitido por Platón, no comete ahí un error, puesto que, van a verlo, la estructura está conservada. Y es incluso porque está conservada, que ella nos permite también entrever de una manera más justa el misterio oculto bajo el mandamiento cristiano.

Y también, si es posible dar una teoría general del amor bajo toda manifestación que sea manifestación del amor, incluso si esto puede a primera vista parecerles sorprendente, díganse que una vez que ustedes tienen su clave — hablo de lo que yo llamo la metáfora del amor — la volverán a encontrar absolutamente en todas partes.[22]

[22] [Es también por eso que es posible dar una teoría general del amor, bajo toda manifestación que sea manifestación del amor. Esto puede, a primera vista, parecerles sorprendente, pero díganse que una vez que ustedes tienen su clave — hablo de lo que yo llamo la metáfora del amor — la volverán a encontrar en todas

Yo se los he dicho a través de Víctor Hugo, pero también está el libro original de la historia de Ruth y Booz.[23] Si esa historia se sostiene ante nosotros de una manera que nos inspira — salvo una mala leche que no vería en ello sino una sórdida historia de anciano **libidinoso** y sirvientita — es que también suponemos **ahí** esa inciencia[24] — *Booz no sabía que una mujer estaba ahí* — y que ya, inconscientemente, Ruth es para Booz el objeto que él ama. Y suponemos también, ahí de una manera formal — *Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella* — que el tercero, ese lugar divino del Otro en tanto que es ahí que se inscribe la fatalidad del deseo de Ruth, es lo que da su carácter sagrado a su vigilancia nocturna a los pies de Booz.

La subyacencia de la inciencia, donde ya se sitúa, en una anterioridad velada, la dignidad del *erómenos* para cada uno de los *partenaires*, es ahí que está todo el misterio de la significación de amor que toma la revelación de su deseo.

3

Volvamos al *Banquete* para ver cómo suceden las cosas.

Alcibíades no comprende. Después de haber escuchado a Sócrates, le dice — Escúchame, yo he dicho todo lo que tenía para decir, ahora te toca a ti saber lo que debes hacer. Lo coloca, como se dice, en presencia de sus responsabilidades. A lo que Sócrates le responde — Ya hablaremos de todo eso, hasta mañana, todavía tenemos muchas cosas para decir de eso. En resumen, sitúa las cosas en el plano de la continuación de un diálogo, lo compromete en sus propias vías, las de él, Sócrates. *Es en tanto que Sócrates se hace ausente en el punto

partes.] — Nota de **DTSE**: "Lacan, con un condicional, introduce una duda sobre la existencia de una teoría general del amor".

[23] El de *Ruth*, la moabita, es uno de los libros históricos del Antiguo Testamento.

[24] *Inciencia* es un galicismo que convendría traducir por "ignorancia", si nos resignáramos a perder su referencia inmediata a la traducción de Cicerón recientemente evocada.

donde se señala la codicia de Alcibíades — ¿y esta codicia, no podemos decir que es justamente la codicia de lo mejor? — que justamente ella está expresada en términos de objeto,*[25] Alcibíades no dice — Es para mi bien o para mi mal que yo quiero eso que no es comparable a nada, y que está en ti, *agalma*. El dice — Lo quiero porque lo quiero, sea para mi bien o para mi mal. Y es justamente en eso que Alcibíades revela la función central en la articulación de la relación del amor. Y es en eso también que Sócrates se rehusa a responderle él mismo en ese plano.

El mandamiento de Sócrates es — Ocúpate de tu alma, busca tu perfección. Por su actitud de negativa, por su severidad, por su austeridad, por su *noli me tangere*, Sócrates implica a Alcibíades en el camino de su bien. ¿Pero es incluso seguro que nosotros no debamos, respecto de ese *su bien*, dejar alguna ambigüedad? Lo que ha estado en cuestión desde que ese diálogo de Platón ha trascendido en el mundo, ¿no es la identidad del objeto del deseo con ese *su bien*? ¿Y no debemos traducirlo por el bien tal como Sócrates traza su vía para aquéllos que lo siguen a él, quien aporta al mundo un discurso nuevo?

Observemos que, en la actitud de Alcibíades, hay algo, iba a decir sublime, en todo caso absoluto y apasionado, que confina con una naturaleza muy diferente y un mensaje muy distinto, el del Evangelio, donde se nos dice que aquél que sabe que hay un tesoro en un campo, y no está dicho lo que es ese tesoro, ése es capaz de vender todo lo que tiene para comprar ese campo y para gozar de ese tesoro.[26] Ahí está el margen que distingue la posición de Sócrates de la de Alcibíades. Alcibíades es el hombre del deseo.

Pero ustedes me dirán entonces — ¿Por qué quiere ser amado? En verdad, él ya lo es, y lo sabe. El milagro del amor está realizado en él en tanto que se vuelve el deseante. Y cuando Alcibíades se manifiesta como enamorado, esto no es, como quien diría, una niñería. Por-

---

[25] [El se hace así ausente en el punto donde se señala la codicia de Alcibíades.

Esta codicia ¿podemos decir que es la codicia de lo mejor? Lo que cuenta, es que ella esté expresada en términos de objeto.] — Nota de **DTSE**: "La forma de la pregunta elevada por Lacan sugiere que responde a ella positivamente".

[26] Mateo, **13**, 44.

que él es Alcibíades, aquél cuyos deseos no conocen límites, cuando se compromete en el campo referencial que es para él el campo del amor, demuestra allí un caso muy notable de ausencia de temor a la castración, dicho de otro modo, de carencia total de esa famosa *Ablehnung der Weiblichkeit*. Todos saben, en efecto, que, en los modelos antiguos, los tipos más extremos de la virilidad están siempre acompañados por un perfecto desdén por el riesgo eventual de hacerse tratar de mujer, así fuese por sus soldados, como eso le ocurrió, ustedes lo saben, a César.

Alcibíades hace aquí a Sócrates una escena femenina. A su nivel, no sigue siendo menos Alcibíades. Y es por eso que debemos todavía, antes de terminar con el discurso de Alcibíades, *acordar toda su importancia, franqueando el complemento que ha dado al elogio de Sócrates,*[27] a saber, el asombroso retrato destinado a completar la figura impasible de Sócrates. Impasibilidad quiere decir que él no puede incluso soportar ser tomado en pasivo, amado, *erómenos*. La actitud de Sócrates, lo que Alcibíades desarrolla ante nosotros como su coraje, está hecha de una profunda indiferencia por todo lo que sucede alrededor de él, así fuese lo más dramático.

Una vez franqueado el final de ese desarrollo, donde culmina la demostración de Sócrates como ser sin igual, vean cómo responde Sócrates a Alcibíades — Me parece que conservas toda tu cabeza. Ahora bien, es al abrigo de un *no sé lo que digo* que Alcibíades se había expresado. Si Sócrates, quien sabe, le dice que a él le parece que ha conservado toda su cabeza, Νήφειν μοι δοκεις {*Nefein moi dokeis*}, es decir — Aunque estés ebrio, leo en ti algo. ¿Y qué? Es Sócrates quien lo sabe, no Alcibíades.

Sócrates apunta a lo que está en juego hablando de Agatón.

Al final de su discurso, en efecto, Alcibíades se ha vuelto hacia Agatón para decirle — Mira, no te dejes agarrar por éste. Ves cómo ha sido capaz de tratarme, ten cuidado. Se lo dice accesoriamente.[28] Y en

---

[27] [acordar toda su importancia al complemento que él da a su elogio,]

[28] El carácter "como accesorio" de las palabras de Alcibíades a Agatón, es algo que señala el propio Sócrates en su interpretación de lo dicho por el primero: "Me

verdad, la intervención de Sócrates no tendría sentido si no fuese que apuntaba a ese *accesoriamente*, en tanto que la he llamado interpretación. Es accesoriamente, dice, que le has hecho un lugar al final de tu discurso. Lo que nos dice Sócrates, es que el objetivo constituido por Agatón estaba de hecho presente en todas las circunlocuciones de Alcibíades, que era alrededor de él que daba vueltas todo su discurso. Como si tu discurso — hay que traducir así, y no lenguaje[29] — no hubiera tenido otro fin que, ¿cuál? — enunciar que yo estoy obligado a amarte, a ti y a nadie más, y que, por su parte, Agatón lo está de dejarse amar por ti, y por ningún otro.

Esto, dice, es completamente transparente, κατάδηλον {*katadelon*}, en tu discurso. Sócrates dice bien que él lo lee a través del discurso aparente. Y muy precisamente, *ese drama de tu invención*, como él lo llama, ese σατυρικόν σου δραμα {*satyrikon sou drama*}, es ahí que es perfectamente transparente, esa metáfora de silenos, es ahí que vemos las cosas.

Tratemos, en efecto, de reconocer su estructura. *Si Sócrates dice a Alcibíades: "Lo que tú quieres, al fin de cuentas, es que tú seas amado por mí, y que Agatón sea tu objeto... — pues, de otro modo, no hay otro sentido a dar a ese discurso, salvo los sentidos psicológicos más superficiales, el vago despertar unos celos en el otro — no se trata de otra cosa", es efectivamente que se trata de eso.*[30] Y Sócrates lo

parece, Alcibíades —dijo entonces Sócrates—, que estás sereno, pues de otro modo no hubieras intentado jamás, disfrazando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso y lo has colocado ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más." — *cf.* PLATÓN, *Apología de Sócrates – Banquete* (traducción de M. Martínez Hernández) – *Fedro*, Ediciones Planeta-De Agostini, Barcelona, 1995, p. 200 (corresponde a 222*c*-*d*). En la versión **JAM/1**, este dato, importante para situar en el discurso de Alcibíades dónde incide la intervención de Sócrates, se pierde.

[29] Esta precisión apunta a la traducción de Léon Robin: "comme si tout ton langage n'avait pas ce but déterminé, de nous brouiller, Agathon et moi, sous prétexte que moi...". Pero el fragmento citado es traducción del propio Lacan.

[30] [Sócrates dice a Alcibíades — Lo que tú quieres, al fin de cuentas, es que tú seas amado por mí, y que Agatón sea tu objeto. No hay otro sentido a dar a ese discurso, salvo los sentidos psicológicos más superficiales, el vago despertar unos

admite, manifestando su deseo a Agatón, y demandándole en suma lo que primero le había demandado Alcibíades. La prueba de esto, es que, si consideramos todas las partes del diálogo de *El Banquete* como un largo epitalamio, y si aquello en lo que desemboca toda esta dialéctica tiene un sentido, lo que finalmente sucede es que Sócrates hace el elogio de Agatón.

Que Sócrates haga el elogio de Agatón, es la respuesta a la demanda, no pasada, sino presente, de Alcibíades. Cuando Sócrates hace el elogio de Agatón, da satisfacción a Alcibíades. Le da satisfacción por su acto actual de declaración pública, de puesta en el plano del Otro universal de lo que ha sucedido entre ellos tras los velos del pudor. La respuesta de Sócrates es ésta — Tú puedes amar al que voy a alabar porque, alabándolo, sabré hacer pasar, yo, Sócrates, la imagen de ti el que ama[31], en tanto que la imagen de ti el que ama, es por ahí que vas a entrar en la vía de las identificaciones superiores que traza el camino de la belleza.

Pero conviene no desconocer que aquí, Sócrates, justamente porque él sabe, sustituye algo a otra cosa. No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación a Dios, lo que desea Alcibíades, sino ese objeto único, ese algo que ha visto en Sócrates, y del que Sócrates lo desvía, porque Sócrates sabe que él no lo tiene.

Pero Alcibíades, él, desea siempre la misma cosa. Lo que él busca en Agatón, no duden ustedes de ello, es ese mismo punto supremo donde el sujeto se abole en el fantasma, sus *agálmata*.

Sócrates sustituye aquí su señuelo a lo que yo llamaré el señuelo de los dioses. Lo hace con total autenticidad, en la medida en que él sabe lo que es, el amor. Y es justamente porque lo sabe, que está desti-

---

celos en el otro, y eso no está en cuestión. Es efectivamente de eso que se trata.] — Nota de **DTSE**: "«eso no está en cuestión» es un decir de Sócrates a Alcibíades". — **JAM/2** modifica un poco: [Lo que tú quieres al fin de cuentas, dice Sócrates a Alcibíades, es que tú seas amado por mí, y que Agatón sea tu objeto — no hay otro sentido a dar a ese discurso, salvo los sentidos psicológicos más superficiales, el vago despertar unos celos en el otro — y eso no está en cuestión. Es efectivamente de eso que se trata]

[31] *de toi aimant* — como propusimos en una clase anterior, así diferenciamos entre *aimant* {el que ama} y *amant* {amante}.

nado a engañarse en eso — a saber, a desconocer la función esencial del objeto al que se apunta constituido por el *agalma*.

Anoche se nos habló de modelos teóricos. No es posible no evocar, a propósito de esto, aunque más no fuere como soporte de nuestro pensamiento, la dialéctica intrasubjetiva del ideal del yo, del yo ideal y, justamente, del objeto parcial, y no recordar el esquemita del espejo esférico que les he dado en otra ocasión.[32]

Ante ese espejo se crea, surge, el fantasma de la imagen real del florero oculto en el aparato. Si esta imagen ilusoria puede ser soportada y percibida como real, es en tanto que el ojo se acomoda por relación a aquello alrededor de lo cual ella viene a realizarse, a saber la flor que hemos colocado. Les he enseñado a soportar de esas tres notaciones, el ideal del yo, el yo ideal, y *a*, el *agalma* del objeto parcial, las relaciones recíprocas de los tres términos que están en juego cada vez que se constituye ¿qué? — precisamente lo que está en juego al término de la dialéctica socrática.

Se trata de lo que Freud nos ha enunciado como siendo lo esencial del enamoramiento, y que a los fines de darle consistencia, he introducido ese esquema. A saber, el reconocimiento del fundamento de la imagen narcisista, en tanto que ella es la que constituye la sustancia del yo ideal.

La encarnación imaginaria del sujeto, eso es lo que está en juego en esa triple referencia. Y ustedes me permitirán llegar finalmente a lo que quiero decir — el demonio de Sócrates, es Alcibíades.

Es Alcibíades, exactamente, en el sentido en que nos es dicho en el discurso de Diotima que el amor no es un dios, sino un demonio, a saber, quien envía a los mortales el mensaje que los dioses tienen para darle.

---

[32] *cf*. las clases sobre la tópica de lo imaginario del llamado *Seminario 1*, sobre *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954), así como, para el esquema más acabado, el proporcionado por el texto de la intervención de Lacan en el Coloquio de Royaumont «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"» (julio de 1958), en los *Escritos 2*.

Y es por esto que no hemos podido dejar de evocar la naturaleza de los dioses a propósito de este diálogo.

4

Voy a abandonarlos durante quince días, y les daré una lectura — el *De Natura deorum* de Cicerón.[33]

Es una lectura que me ha perjudicado mucho en un tiempo muy antiguo, junto a un célebre pedante quien, habiéndome visto sumergido en eso, no me auguró nada bueno en cuanto al centramiento de mis preocupaciones profesionales.

Léanlo, cuestión de que se pongan al tanto. Constatarán que ese señor Cicerón no es el plomazo que se trata de pintarles cuando se les dice que los romanos eran gente que simplemente venía después. Es un tipo que articula unas cosas que les van directo al corazón.

Verán allí también todo tipo de cosas excesivamente extrañas, como por ejemplo que en su tiempo se iba a Atenas a buscar la sombra de los grandes *pin-up*[34] del tiempo de Sócrates. Se iba allí diciéndose — voy a encontrar Cármides en todas las esquinas. Verán que nuestra Brigitte Bardot puede alinearse junto a los efectos de los Cármides. Hasta los golfillos, tenían sus ojitos así.

En Cicerón, vemos cosas curiosas. Hay especialmente un pasaje que no puedo ofrecerles, pero que es en este género — Hay que decirlo, los bellos muchachos, aquellos que los filósofos nos han enseñado que está muy bien amarlos, podemos buscarlos, *bello hay uno aquí y allá.*[35] ¿Qué quiere decir esto? ¿Es que la pérdida de la independencia política tiene por efecto irremediable alguna decaden-

[33] Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*.

[34] *pin-up* — chica preciosa, hermosa, atrayente.

[35] [hay uno aquí y allá, es todo.]

cia racial, o simplemente la desaparición de ese misterioso brillo, de ese ιμερος εναργής {*hímeros enargés*}[36], ese brillo del deseo del que Platón nos habla en el *Fedro*? Jamás sabremos nada de eso.

Aprenderán allí muchas otras cosas todavía. Aprenderán allí que es una seria cuestión la de saber dónde se localizan los dioses. Es una cuestión que para nosotros no ha perdido su importancia. Si lo que yo les digo aquí puede servirles para alguna cosa, un día de un sensible deslizamiento de las certidumbres, cuando ustedes se encuentren en una situación incierta — y bien, una de esas cosas habrá sido recordarles la existencia real de los dioses.

Entonces, ¿por qué no detenernos nosotros también en ese objeto de escándalo que eran los dioses de la mitología antigua? Sin tratar de reducirlos a paquetes de fichas ni a agrupamientos de temas, preguntémonos lo que podía querer decir que esos dioses se comportaran de la manera que ustedes saben, y cuyo modo más característico era el rapto, la estafa, el adulterio — no hablo de la impiedad, eso era cosa de ellos.

En otros términos, la cuestión de lo que es un amor de dios está francamente actualizada por el carácter escandaloso de la mitología antigua. La cima está ahí en el origen, en Homero. No hay modo de conducirse de manera más arbitraria, más injustificable, más incoherente, más irrisoria, que esos dioses. Lean la *Ilíada*, todo el tiempo están mezclados en los asuntos de los hombres, interviniendo en ellos sin cesar. Y a pesar de todo no podemos pensar que esas historias son historias extravagantes. Esa perspectiva, no la tomamos, y nadie puede tomarla, ni siquiera el Homais más obtuso.[37] No, están ahí, y muy ahí. ¿Qué puede querer decir que los dioses no se manifiesten a los hombres sino de esa manera?

Hay que ver lo que sucede cuando les agarra amar a una mortal, por ejemplo. No hay nada que aguante, hasta que la mortal, de desesperación, se transforme en laurel o en rana, no hay modo de detener-

---

[36] Nota de **ST**: "Referencia al verso 795 de la *Antígona* de Sófocles". — Sobre este término vuelve Lacan en el Seminario *La ética del psicoanálisis*.

[37] Homais, el boticario de *Madame Bovary*, de Flaubert.

los. Nada más alejado de los temblores del ser ante el amor que un deseo de dios, o de diosa, por otra parte — no veo por qué no las pongo también en el asunto.

Tuvo que venir Giraudoux para restituirnos las dimensiones, la resonancia, de ese prodigioso mito de Anfitrión. No ha sido posible, en ese gran poeta, que él no haga irradiar un poco sobre el propio Júpiter algo que podría parecerse a una especie de respeto por los sentimientos de Alcmena, pero es para volvernos posible la cosa. A quien sabe entender, ese mito permanece como un colmo de la blasfemia, podríamos decir, y sin embargo, no era así que lo entendían los antiguos.

Pues ahí, las cosas llegan más allá de todo. Es el estupro divino que se disfraza de humana virtud. En otros términos, cuando digo que nada los detiene, ellos van a hacer burla hasta de lo que es lo mejor. Ahí está precisamente toda la clave del asunto, es que los mejores, los dioses reales, llevan la impasibilidad hasta ese punto del que les hablaba hace un momento, de no poder incluso soportar la calificación pasiva.

Ser amado, es entrar necesariamente en esa escala de lo deseable de la que sabemos el trabajo que tuvieron los teólogos del cristianismo para destrabarse. Pues si Dios es deseable, puede serlo más o menos. En consecuencia, hay toda una escala del deseo. ¿Y qué es lo que deseamos en Dios, sino lo deseable? Pero entonces — ¿ya no a Dios? De manera que es en el momento en que se trataba de dar a Dios su valor más absoluto que uno se encontraba tomado en un vértigo, del que se volvía a salir difícilmente para preservar la dignidad del supremo objeto.

Los dioses de la antigüedad no andaban con vueltas. Sabían que no podían revelarse a los hombres más que en la piedra de escándalo, en el *agalma* de algo que viola todas las reglas, como pura manifestación de una esencia que permanecía completamente oculta, cuyo enigma estaba enteramente atrás. De dónde la encarnación demónica de sus escandalosas proezas. Y es en ese sentido que digo que Alcibíades es el demonio de Sócrates.

Alcibíades da la representación verdadera, sin saberlo, de lo que implica la ascesis socrática. Muestra lo que hay ahí, que no está ausente, créanlo, de la dialéctica del amor tal como ha sido elaborada ulteriormente en el cristianismo. Pues es precisamente alrededor de eso que viene a tropezar esa crisis que, en el siglo XVI, hace bascular toda la amplia síntesis, y diré, el amplio equívoco a propósito de la naturaleza del amor, que ha sido sostenida y desarrollada durante toda la Edad Media en una perspectiva tan post-socrática.

Quiero decir que, por ejemplo, el dios de Escoto Erígena no difiere del dios de Aristóteles, en tanto que él mueve como *erómenon*. Ellos son coherentes — es por su belleza que Dios hace girar al mundo. Qué distancia entre esta perspectiva y aquella que se le opone — pero que no le es opuesta, ahí está el sentido de lo que trato de articular.

Se articula opuestamente la perspectiva del *ágape*, en tanto que ésta nos enseña expresamente que Dios nos ama en tanto que pecadores, nos ama tanto para nuestro mal como para nuestro bien. Ese es en efecto el sentido de la báscula que se ha producido en la historia de los sentimientos del amor, y curiosamente, en el momento preciso en que reaparecía en sus textos auténticos el mensaje platónico. El *ágape* divino, en tanto que se dirige al pecador como tal, ése es el centro y el corazón de la posición luterana. Pero no crean que eso sea aquí algo que estaba reservado a una herejía, a una insurrección local en la catolicidad. Basta echar un vistazo, incluso superficial, a lo que ha seguido, la Contrarreforma, a saber la erupción de lo que se ha llamado el arte del Barroco, para darse cuenta de que eso no significa otra cosa que la puesta en evidencia, la erección como tal del poder de la imagen en lo que tiene de seductora.

Tras el largo malentendido que había hecho sostener la relación trinitaria en la divinidad, del conociente a lo conocido, y remontando a lo conocido en el conociente por el conocimiento,[38] vemos ahí la aproximación de esa revelación que es la nuestra, que las cosas van del inconsciente hacia el sujeto que se constituye en su dependencia, y remontan hasta ese objeto núcleo que aquí llamamos *agalma*.

---

[38] Nota de **ST**: "Cf. San Agustín, *De Trinitate*, libros VIII a XI, y Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, París, Vrin, 1943".

Tal es la estructura que regla la danza entre Alcibíades y Sócrates.

Alcibíades muestra la presencia del amor, pero no la muestra sino en tanto que Sócrates, quien sabe, puede allí engañarse, y no lo acompaña más que engañándose allí. El engaño es recíproco. Es tan cierto para Sócrates, si es un engaño y si es cierto que él se engaña, como es cierto para Alcibíades, que está tomado en el engaño.

¿Pero cuál es el engañado más auténtico? — sino aquél que sigue firme, y sin dejarse derivar, lo que le traza un amor que llamaré espantoso.

No crean que aquélla que está puesta en el origen de este discurso, Afrodita, sea una diosa que sonríe.

Un presocrático, que es, creo, Demócrito, dice que ella estaba ahí completamente sola en el origen. Y es incluso a propósito de esto que aparece por primera vez en los textos griegos el término de *agalma*.[39] Venus, para llamarla por su nombre, nace todos los días.

Todos los días es el nacimiento de Afrodita, y, para retomar en Platón mismo un equívoco que es, creo, una verdadera etimología, concluiré este discurso con estas palabras — καλημέρα {*kalemera*}, buenos días, καλιμέρος {*kalimeros*}, buenos días y bello deseo[40] —

[39] Nota de **ST**: "¿Esto es verificable, en tanto que Demócrito es un contemporáneo de Sócrates?".

[40] Nota de **ST**: "En efecto, está dicho en el *Cratilo*, 418*c*-*d*, que es «porque los humanos experimentaban alegría al ver salir la luz de la oscuridad y la deseaban que se ha hecho la palabra *himera* (deseada)» para nombrar el día. Lacan dice: *kalemera: buen día*, en griego moderno. Luego forja una agudeza sobre este modelo, fiándose a la etimología del *Cratilo*, y haciendo de κάλος ιμεροσ {*kalos himeros*} *bello deseo* (en griego antiguo) un *kalimeros* que asuena con buen día en griego moderno, que se escucha *kalimera*. Dice así en una sola palabra *buen día* y *bello*

de la reflexión sobre lo que les he aportado aquí de la relación del amor con algo que, desde siempre, se ha llamado el amor eterno. Que no les sea demasiado pesado para pensar, si se acuerdan de que ese término del amor eterno es colocado por Dante expresamente a las puertas del Infierno.[41]

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

deseo. (Observemos que el especialista de Platón consultado refuta esa etimología platónica de la palabra día.)".

[41] *"Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l'etterno dolore, / per me si va tra la perduta gente. / Giustizia mosse il mio alto Fattore; / fecemi la divina Potestate, / la somma Sapienza e 'l primo Amore. / Dinanzi a me non fuor cose create / se non etterne, e io etterna duro. / Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate."* — "Por mí se va a la ciudad doliente, / por mí se va al eterno dolor, / por mí se va tras la perdida gente. / Justicia movió a mi alto Autor. / Hízome la divina Potestad, / la suma Sabiduría y el primer Amor. / Antes de mí no hubo cosa creada / sino lo eterno, y yo eternamente duro. / Abandonad toda esperanza, vosotros que entráis." — Dante ALIGHIERI, *Divina Comedia*, Infierno, Canto III, 1-9. — La traducción es mía.

Seminario 8: ***La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*****. Corregido en todas sus erratas.**

EL OBJETO DEL DESEO
Y LA DIALÉCTICA DE LA CASTRACIÓN

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

13

CRÍTICA DE LA CONTRATRANSFERENCIA[1]
Sesión del 8 de Marzo de 1961

El inconsciente es ante todo del Otro.
El deseo en el analista.
La partida de bridge analítica.
Paula Heimann y Money-Kyrle.
El efecto latente, ligado a la inciencia.

---

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

La última vez terminé, parece que para vuestra satisfacción, sobre un punto de lo que constituye uno de los elementos, y quizá el elemento fundamental, de la posición del sujeto en el análisis. Era la pregunta {*question*} donde se recorta para nosotros la definición del deseo como el deseo del Otro, pregunta en suma marginal, pero que se indica por eso como básica en la posición del analizado por relación al analista, incluso si no se la formula — *¿qué quiere?*

Hoy, tras haber adelantado esta punta, vamos a volver a dar un paso atrás, como lo habíamos anunciado al comienzo de nuestro discurso de la vez pasada, y avanzaremos en el examen de los modos bajo los cuales otros teóricos que nosotros mismos, por las evidencias de su praxis, manifiestan en suma la misma topología que la que estoy tratando de fundar ante ustedes, en tanto que vuelve posible la transferencia.

Para testimoniar de ella a su manera, no es forzoso, en efecto, que la formulen como nosotros. Esto me parece evidente. Como lo he escrito en alguna parte, uno no necesita tener el plano de un departamento para golpearse la cabeza contra las paredes.[2] Diré incluso más — para esa operación, uno normalmente prescinde bastante bien del plano. Por el contrario, la recíproca no es verdadera. Contrariamente a un esquema primitivo de la prueba de la realidad, no basta con golpearse la cabeza contra las paredes para reconstituir el plano de un departamento, sobre todo si uno hace esa experiencia en la oscuridad. El ejemplo que me es caro, el de *Teodoro busca fósforos*, está ahí para ilustrárselos, *en Courteline*.[3]

---

[2] *cf.* «La dirección de la cura y los principios de su poder», escrito en el que Lacan recoge su intervención en el Coloquio Internacional de Royaumont, reunido del 10 al 13 de Julio de 1958 a invitación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, publicado por primera vez en *La Psychanalyse*, vol. 6, 1961, y finalmente en los *Écrits*.

[3] Georges Courteline, seudónimo de Georges Moineaux, dramaturgo francés, 1858-1929. El texto citado se encuentra en su *Théatre complet*, Flammarion, y en *Théatre, comptes, romans et nouvelles*..., Ed. R. Laffon, Paris, 1990.

Esta es una metáfora quizá un poco forzada — aunque quizá no tan forzada como todavía puede parecerles *, y eso es lo que vamos a ver en la prueba, en la prueba de lo que ocurre actualmente, en nuestros días, cuando los analistas hablan ¿de qué?*[4]

1

¿De qué hablan los analistas cuando hablan actualmente de la transferencia? Vayamos directamente a lo más actual de esta cuestión tal como se propone para ellos. Se propone ahí mismo donde ustedes perciben bien que yo la centro este año, a saber, del lado del analista. Y para decir todo, lo que los teóricos, y los más avanzados, los más lúcidos, articulan mejor cuando la abordan, es la cuestión llamada de la contratransferencia.

Quisiera recordarles al respecto algunas verdades primeras. No porque éstas sean primeras son siempre expresadas, y si van de suyo sin que haga falta decirlas, van todavía mejor si se las dice.

Sobre la cuestión de la contratransferencia, tenemos ante todo la opinión común. Es la que cada uno tiene por haberse aproximado un tanto al problema. Es la primera idea que uno se hace de ella, la primera en el sentido de la idea más común que se ofrece de ella, pero también el más antiguo abordaje de la cuestión, pues la noción de la contratransferencia ha estado siempre presente en el análisis. Muy tempranamente, desde el comienzo de la elaboración de la noción de transferencia, todo lo que en el analista representa su inconsciente en tanto que, diremos, no analizado, *es*[5] considerado como nocivo para su función y su operación de analista.

---

[4] [. Eso es lo que vamos a ver en la prueba, en la prueba de lo que ocurre en nuestros días cuando los analistas hablan de la transferencia.] — Nota de **DTSE**: "¿De qué hablan los analistas? No se trata de la «transferencia», sino de la «contratransferencia», como se precisa en el texto, un poco más adelante".

[5] [ha sido] **—** Nota de **DTSE**: "En 1961, esta consideración estaba presente".

En la opinión que uno se hace al respecto, es en tanto que algo ha quedado ahí en la sombra, que se convierte en la fuente de respuestas no dominadas, y, sobre todo, de respuestas ciegas. Es lo que hace que se insista sobre la necesidad de un análisis didáctico llevado bastante lejos — tomamos términos vagos, para comenzar — porque, como está escrito en alguna parte, si se descuidara tal rincón del inconsciente del analista, resultarían de ello verdaderas manchas ciegas, de donde se seguirían eventualmente, en la práctica, tal hecho más o menos grave o desagradable — no reconocimiento, intervención fallida, inoportunidad de tal otra, incluso todavía error. Este es un discurso efectivamente sostenido, que yo pongo en condicional, entre comillas, bajo reserva, al que no suscribo de entrada, pero que está admitido.

Pero, por otra parte, no puede dejarse de relacionar con esto lo siguiente: que es a la comunicación de los inconscientes que al fin de cuentas habría que confiarse para que se produzcan mejor en el analista las apercepciones decisivas, **los mejores *insights***.

Así, no sería tanto de una amplia experiencia del analista, de un conocimiento extenso de lo que puede encontrar en la estructura, que deberíamos esperar la mayor pertinencia, ese salto del león del que nos habla Freud, que no se da más que una vez en sus mejores realizaciones[6] — no, es de la comunicación de los inconscientes. Es de ahí que resultaría lo que, en el análisis existente concreto, iría más lejos, a lo más profundo, al mayor efecto. No habría análisis en el que deba faltar tal de esos momentos que testimoniarían de ello. Es directamente, en suma, que el analista se informaría de lo que ocurre en el inconsciente de su paciente. Esta vía de transmisión queda sin embargo bastante problemática en la tradición. ¿Cómo debemos concebir esta comunicación de los inconscientes?

Aun desde un punto de vista *erístico*[7], incluso crítico, no estoy aquí para aguzar las antinomias y fabricar impases artificiales. No digo que haya allí algo impensable, y que sería antinómico definir al

---

[6] "No se debe olvidar el aforismo de que el león salta una vez sola." — *cf.* Sigmund FREUD, «Análisis terminable e interminable» (1937), en *Obras Completas*, Volumen 23, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980, p. 222.

[7] [heurístico]

analista ideal como aquél que, a la vez, en el límite, ya no conservaría nada de inconsciente, pero que, al mismo tiempo, conservaría todavía una buena parte. Eso sería introducir ahí una oposición infundada.

Al llevar las cosas al extremo, se puede concebir un inconsciente-reserva. Hay que admitir que no hay en nadie ninguna elucidación exhaustiva del inconsciente, por lejos que se haya llevado un análisis. Admitida esta reserva de inconsciente, se puede concebir muy bien que el sujeto *que nosotros sabemos* advertido, precisamente por la experiencia del análisis didáctico, sepa, de alguna manera, ponerla en juego como un instrumento, como la caja del violín cuyas cuerdas, por otra parte, él posee. De todos modos, no es de un inconsciente bruto, que se trata en él, sino de un inconsciente flexibilizado, de un inconsciente más la experiencia de ese inconsciente.

Hechas estas reservas, sin embargo continuamos sintiendo la legítima necesidad de elucidar el punto de pasaje donde es adquirida esta calificación, y donde puede ser alcanzado lo que es afirmado por la doctrina como siendo, en su fondo, lo inaccesible a la conciencia. Es en efecto como tal que debemos siempre postular el fundamento del inconsciente. No es que sea accesible a los hombres de buena voluntad — no lo es. Es en condiciones estrictamente limitadas que se puede alcanzarlo, por medio de un rodeo, el rodeo del Otro, lo que vuelve necesario el análisis, y reduce de manera infrangible las posibilidades del autoanálisis. ¿Cómo situar el punto de pasaje donde lo que está así definido puede sin embargo ser utilizado como fuente de información *, incluido*[8] en una praxis directiva?

Formular su pregunta no es producir una vana antinomia. Lo que nos dice que es así que se formula el problema de una manera válida, quiero decir que es solucionable, es que las cosas se presentan precisamente de esta manera.

Al menos para ustedes, que tienen las claves, algo les vuelve inmediatamente reconocible su acceso, esto es que hay una prioridad lógica a lo que ustedes escuchan — a saber, que es ante todo como inconsciente del Otro que se hace toda experiencia del inconsciente. Es

[8] [incluida] — Nota de **DTSE**: "Es «lo que está así definido» (el Otro) lo que puede ser utilizado... e «incluido»".

ante todo en sus enfermos que Freud encontró el inconsciente. Y para cada uno de nosotros, incluso si esto está elidido, es ante todo como inconsciente del Otro que se abre siempre la idea de que una cosa parecida pueda existir. Todo descubrimiento de su propio inconsciente se presenta como un estadio de la traducción en curso de un inconsciente que es ante todo inconsciente del Otro. De manera que no hay tanto para asombrarse de que se pueda admitir que, incluso para el analista que ha llevado muy lejos ese estadio de la traducción, ésta pueda siempre ser retomada en el nivel del Otro — lo que, evidentemente, quita mucho de su alcance a la antinomia que recién evocaba que podía producirse, aun indicando en seguida que ésta no podría serlo sino de manera abusiva.

Lo que les digo de la relación con el Otro está bien hecho para exorcizar en parte ese temor que podemos sentir de no saber suficientemente sobre nosotros mismos. Volveremos a ello, pues no pretendo incitarlos a que se tengan a salvo de todo cuidado a este respecto — eso está muy lejos de mi pensamiento. Pero, una vez admitida la función del Otro, queda que volvemos a encontrar ahí el mismo obstáculo que encontramos con nosotros mismos en nuestro análisis, cuando se trata del inconsciente. A saber, lo que es el elemento muy esencial, para no decir históricamente original, de mi enseñanza — el poder positivo de desconocimiento que hay en los prestigios del yo en el sentido más amplio, en la captura imaginaria.

Importa señalar aquí que este dominio, que está muy mezclado con el descifrado del inconsciente en nuestra experiencia de análisis personal, tiene una posición que hay que decir diferente cuando se trata de nuestra relación con el Otro. Aquí aparece lo que llamaré el ideal estoico que nos hacemos *de la apatía del analista*[9].

Primero se han identificado los sentimientos, digamos en general, negativos o positivos, que el analista puede tener respecto de su paciente, con los efectos en él de una no completa reducción de la temática de su propio inconsciente. Pero si eso es cierto para él mismo en su relación de amor propio, en su relación con el pequeño otro en el interior de sí, eso por lo cual se ve otro que el que es — lo que ha sido

[9] [del análisis] — Nota de **DTSE**: "El ideal estoico no se aplica al análisis en general sino al analista".

entrevisto, descubierto, mucho antes del análisis — esta consideración no agota de ningún modo la cuestión de lo que sucede legítimamente cuando tiene que vérselas con ese pequeño otro, con el otro de lo imaginario, en el exterior.

Pongamos los puntos sobre las íes. La vía de la apatía estoica requiere que el sujeto permanezca insensible tanto a las seducciones como a las sevicias eventuales de ese pequeño otro en el exterior, en tanto que ese pequeño otro en el exterior siempre tiene sobre él algún poder, pequeño o grande, aunque más no fuere el poder de estorbarle por su presencia. Si el analista se aparta de esta vía, ¿eso quiere decir que eso sea por sí solo imputable a alguna insuficiencia de la preparación del analista en tanto que tal? Absolutamente no, en principio.

Acepten este estadio de mi camino. No quiere decir que yo concluya en eso. Les propongo simplemente esta observación — no hay lugar para plantear que el reconocimiento del inconsciente ponga por sí mismo al analista fuera del alcance de las pasiones. Eso sería implicar que es siempre, y por esencia, del inconsciente que proviene el efecto total, global, toda la eficiencia de un objeto sexual, o de algún otro objeto capaz de producir una aversión cualquiera, física.

¿En qué sería necesario?, pregunto — salvo para aquéllos que producen la grosera confusión de identificar el inconsciente como tal con la suma de las potencias de las *Lebenstriebe*. Esto es lo que diferencia radicalmente el alcance de la doctrina que trato de articular ante ustedes. Desde luego, hay entre ambas una relación. Se trata incluso de elucidar por qué puede establecerse esta relación, por qué son las tendencias del instinto de vida las que así se ofrecen a esa relación con el inconsciente. Observen bien que, entre ellas, no son cualquiera, sino especialmente aquellas que Freud siempre, y tenazmente, ha delimitado como las tendencias sexuales. Hay una razón si éstas son especialmente privilegiadas, cautivadas, captadas por el resorte de la cadena significante, en tanto que es ésta la que constituye al sujeto del inconsciente.

Dicho esto, vale la pena que nos formulemos, en este estadio de nuestra interrogación, la pregunta — *¿por qué un analista, bajo pretexto de que está bien analizado, sería insensible al hecho de que tal o cual provoque en él las reacciones de un pensamiento hostil, que vea

en esta presencia — y que seguramente es preciso soportar para que algo de este orden se produzca, no estar ahí en tanto que presencia de un enfermo, sino como presencia de un ser que guarda su lugar?*[10]. Y cuanto más imponente, pleno, normal lo supongamos, más legítimamente podrán producirse en su presencia todos los tipos posibles de reacción. E igualmente, en el plano intra-sexual por ejemplo, ¿por qué estaría excluido en sí el movimiento del amor o del odio? ¿Por qué descalificaría al analista en su función?

Para esta manera de formular la pregunta, no hay otra respuesta que ésta — en efecto, ¿por qué no? Incluso diré más — cuanto mejor analizado esté el analista, más posible será que esté francamente enamorado, o francamente en estado de aversión, de repulsión, según los modos más elementales de la relación de los cuerpos entre sí, por relación a su *partenaire*.

Lo que digo con esto llega un poco lejos, en el sentido de que eso nos molesta. Y si consideramos que de todos modos debe haber algo fundado en la exigencia de la apatía analítica, será preciso que ella arraigue en otra parte. Pero entonces, hay que decirlo.

Y nosotros estamos en condiciones de decirlo.

2

Si pudiera decírselos inmediatamente, si el camino ya recorrido me permitiera hacérselos entender, desde luego que se los diría. Pero todavía tengo camino por hacerles recorrer, antes de poder ofrecerles su fórmula, y su fórmula estricta, precisa.

[10] [¿por qué un analista, bajo pretexto de que está bien analizado, sería insensible a tal erección de un pensamiento hostil que puede percibir en una presencia que está ahí? — y que seguramente hay que suponer, para que algo de este orden se produzca, no estar ahí en tanto que presencia de un enfermo, sino como presencia de un ser que guarda su lugar.]

No obstante, algo puede ser dicho desde ya al respecto, que podría satisfacer hasta un cierto punto. Lo único que les pido, es justamente que no se sientan demasiado satisfechos con esto.

Es lo siguiente — si el analista realiza, como la imagen popular, o también la imagen deontológica **que nos hacemos de él**, la apatía, esto es en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que los deseos que podrían ponerse en juego, a saber, llegar a los hechos con su paciente, tomarlo entre sus brazos, o arrojarlo por la ventana.

Eso sucede. Incluso no auguraría nada bueno, me atrevo a decirlo, de alguien que jamás habría sentido eso. Pero, en fin, en ese extremo cercano de la posibilidad de la cosa, no debe ocurrir de manera habitual.

¿Por qué no debe ocurrir? ¿Es por la razón, negativa, de que hay que evitar una especie de descarga imaginaria total del análisis? — cuya hipótesis no tenemos que proseguir más lejos, aunque sería interesante. No, es en razón de esto, que es aquello cuya cuestión formulo aquí este año, que el analista dice — Estoy poseído por un deseo más fuerte. Está fundado para decirlo en tanto que analista, en tanto que se ha producido para él una mutación en la economía de su deseo. Y es aquí que pueden ser evocados los textos de Platón.

Cada tanto me sucede algo que me da ánimos. Este año les he hecho ese largo discurso, ese comentario sobre *El Banquete*, del que, debo decirlo, no estoy descontento, y resulta que alguien de mi entorno me ha dado la sorpresa — entiendan esta sorpresa en el sentido que tiene este término en el análisis, como algo que tiene más o menos relación con el inconsciente — de indicarme en una nota a pie de página la cita por parte de Freud de una parte del discurso de Alcibíades a Sócrates.[11]

[11] Sigmund FREUD, «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (1909), en *Obras Completas*, Volumen 10, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980. *Cf*. la nota 19 de la página 187: "«Sí, a menudo tengo el deseo de no verlo entre los vivos. Y, sin embargo, si ese deseo se realizara alguna vez, yo sé que me volvería mucho más desdichado aún: tan inerme, tan totalmente inerme estoy frente a él», dice Alcibíades sobre Sócrates en *El Banquete*." — La frase citada por Freud fue extraida de *El Banquete*, 216*c*. — *Cf*., igualmente: «Análisis de un caso de neurosis obse-

Freud habría podido buscar mil otros ejemplos para ilustrar lo que lo ocupa en ese momento, a saber, el deseo de muerte mezclado en el amor. Para los ejemplos, no hay más que agacharse y recogerlos en pala. Alguien, como un grito del corazón, lanzó un día hacia mí esta jaculatoria — *¡Oh! ¡cómo quisiera que usted esté muerto por dos años!* No hay necesidad de buscar en *El Banquete* un testimonio semejante. Entonces, considero que no es indiferente que en *el nivel del «Hombre de las ratas», es decir de*[12] un momento esencial en su descubrimiento de la ambivalencia amorosa, sea a *El Banquete* de Platón que Freud se haya referido. No es un mal signo. No es ciertamente el signo de que hayamos estado equivocados al buscar allí nosotros mismos nuestras referencias.

Y bien, en Platón, en el *Filebo*, Sócrates emite en alguna parte ese pensamiento de que el deseo más fuerte de todos los deseos debe ser precisamente el deseo de la muerte, puesto que las almas que están en el Erebo allí se quedan.[13] El argumento vale lo que vale, pero toma aquí valor ilustrativo de la dirección en que ya les he indicado que podía concebirse la reorganización, la reestructuración, del deseo en el analista. Es al menos uno de los puntos de amarra, de fijación, de ligadura, de la cuestión. Seguramente, no nos contentamos con eso.

Sin embargo, podemos decir mucho más en la misma vena, a propósito del desprendimiento del analista por relación al automatismo de repetición, que constituiría un buen análisis personal. Hay ahí algo que debe rebasar lo que llamaré la particularidad de su rodeo, ir un poco más allá, morder sobre el rodeo específico, sobre lo que Freud articula cuando plantea que es concebible que la repetición básica del desarrollo de la vida no sea más que la derivación de una pulsión compacta, abisal, que él llama, a ese nivel, pulsión de muerte, y donde no

---

siva ("Caso El Hombre de las Ratas")», en *Obras Completas*, Tomo IV, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 1.482, nota 871.

[12] Nota de **DTSE**: "Omisión de una importante referencia". **— JAM/2** subsana la omisión: [no es indiferente que en *El hombre de las ratas*, en un momento]

[13] Nota de **ST**: "No hemos encontrado esta referencia en el *Filebo*. La única ocurrencia del término Erebo {*Erèbe*} en Platón que hayamos encontrado, aparece en *Axíocos* (371*e*), pero, parece, en un contexto diferente. Es divertido observar que varios oyentes escucharon aquí: *les rêves* {los sueños}".

queda más que esa ανάγκη {*ananké*}, *esa necesidad del retorno al cero, a lo inanimado*[14].

Metáfora, sin duda. Y metáfora que no se expresa sino por una extrapolación, ante la cual algunos retroceden, de lo que es aportado por nuestra experiencia, a saber, de la acción de la cadena significante, inconsciente, en tanto que ella impone su marca a todas las manifestaciones de la vida en el sujeto que habla. Pero, en fin, metáfora o extrapolación que de todos modos no está hecha inútilmente. Ella nos permite, al menos, concebir que algo de esto sea posible, y que efectivamente pueda haber alguna relación del analista con Hades, la muerte, como lo ha escrito en el primer número de nuestra revista una de mis alumnas, con la más bella altura de tono.[15]

¿Juega él o no con la muerte? Por otra parte, yo mismo he escrito que, en esa partida que es el análisis, y que seguramente no es estructurable únicamente en términos de partida entre dos, el analista juega con un muerto.[16] Volvemos a encontrar ahí ese rasgo de la exi-

---

[14] [la necesidad del retorno al cero de lo inanimado]

[15] Clémence RAMNOUX, «Hadès et le psychanalyste (Pour une anamnèse de l' homme d'Occident)», en *La Psychanalyse*, 1, PUF, Paris, 1956, p. 179.

[16] "No se podría razonar a partir de lo que el analizado hace soportar de sus fantasías a la persona del analista, como a partir de lo que un jugador ideal suputa de las intenciones de su adversario. Sin duda hay también estrategia, pero que nadie se engañe con la metáfora del espejo en virtud de que conviene a la superficie lisa que presenta al paciente el analista. Rostro cerrado y labios cosidos, no tienen aquí la misma finalidad que en el bridge. Más bien con esto el analista se adjudica la ayuda de lo que en ese juego se llama el muerto, pero es para hacer surgir al cuarto que va a ser aquí la pareja del analizado, y cuyo juego el analista va a esforzarse, por medio de sus bazas, en hacerle adivinar la mano: tal es el vínculo, digamos de abnegación, que impone al analista lo que está en juego en la partida en el análisis.

"Se podría proseguir la metáfora deduciendo de esto su juego según que se coloque «a la derecha» o «a la izquierda» del paciente, es decir en postura de jugar antes o después del cuarto, es decir de jugar antes o después de éste con el muerto.

"Pero lo que es seguro es que los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible en este juego, el del muerto; y que si se le reanima, el juego se prosigue sin que se sepa quién lo conduce.

gencia común, que debe haber en ese pequeño otro que está en él algo que sea capaz de jugar el muerto.

*

[III]

$$A - i(a_2)$$

[II] $i(a)$ $S - A$ [I]

$\$$

[IV]

*[17]

En la posición de la partida de bridge, el **sujeto, en [I]** S, que él es, tiene frente a él su propio pequeño otro **i(a), en [II]**,

"Por eso el analista es menos libre en su estrategia que en su táctica." — *cf*. Jacques LACAN, «La dirección de la cura y los principios de su poder», Primer informe del Coloquio Internacional de Royaumont reunido del 10 al 13 de julio de 1958, a invitación de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, publicado primero en *La Psychanalyse*, vol. 6, 1961, y finalmente (con modificaciones del texto que pueden ubicarse en el libro de Ángel de FRUTOS SALVADOR, *Los* Escritos *de Jacques Lacan. Variantes textuales*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1994), en los *Écrits*, Seuil, Paris, 1966. El párrafo citado proviene de la versión castellana del artículo (con una pequeña variación de traducción introducida por mí) en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 569.

[17] Nota de **DTSE**: "Lacan construye un esquema en el pizarrón que, en Seuil, no es reproducido ni incluso señalado, donde sitúa A, S, i(a), etc.". — Nota de **ST**: "Proponemos aquí una reconstrucción del esquema tal como suponemos (con la ayuda de notas) que Lacan lo ha construido en el pizarrón. Indicamos en cifras romanas los lugares que él designa". — Por mi parte, tras haber consultado el esquema ofrecido por **DTSE**, he reproducido el esquema proporcionado primero por **ST** y luego por **ELP**.

aquello en lo cual está con él mismo en esa relación especular en tanto que está constituido como yo {*moi*}. Si situamos aquí **en [III]** el lugar designado de ese **Otro**[18] que habla **A** y que va a escuchar, el paciente, en tanto que está representado por el sujeto barrado **$, en [IV]**, el sujeto en tanto que desconocido por él mismo, éste va a encontrarse que tiene aquí **en [III]**, en *i(a)*, el lugar de la imagen de su propio *a* minúscula, el de él — *llamemos al conjunto «la imagen del *a* minúscula dos», $i(a_2)$*[19] — y tendrá aquí **en [I]** la imagen o más bien la posición del gran Otro **[S — A]** en tanto que es el analista quien la ocupa.[20]

Es decir, que el analizado tiene un *partenaire*.[21] Y ustedes no tienen por qué asombrarse si encuentran juntos, en el mismo lugar, su propio yo {*moi*}, el de él, el analizado **y ese Otro**. [Y él debe encontrar la verdad de ese otro, que es el gran Otro del analista.][22, 23]

---

[18] [otro]

[19] [llamemos al conjunto, imagen de *a* minúscula al cuadrado, $i(a)^2$] — Nota de **DTSE**: "Se trata de situar los lugares del pequeño otro del analizante y del analista. No están elevados a ninguna potencia: son simplemente dos".

[20] He adaptado ligeramente las interpoladas aclaraciones provenientes de **ST** y **ELP**, de manera de volver legible un párrafo de otro modo oscuro, pero poco menos que incomprensible sin esas aclaraciones en las versiones **JAM/1** y **JAM/2**.

[21] Lapsus de traducción en **JAM/P**: [analista] en lugar de [analizado].

[22] **debe encontrar su verdad que es el gran Otro del analista** — Dejo en esta oportunidad en el cuerpo del texto la versión **JAM**, dado que **DTSE** no recoge la variante proveniente de **ST**, encerrada en esta nota entre asteriscos dobles, pero entiendo que no es descartable.

[23] Nota de **ELP**: "Proponemos aquí una reconstrucción del esquema tal como suponemos (con la ayuda de notas) que Lacan lo ha construido en el pizarrón. Indicamos con cifras entre paréntesis los lugares que designa. P. Julien propone esta transcripción: «En la posición de la partida de bridge, el S que está ahí (I) tiene en frente de él su propio pequeño otro (II), aquello en lo cual está con él mismo en esa relación especular en tanto que está, él, constituido como Yo. Si ponemos aquí (III) el lugar designado de este Otro que habla, el que va a escuchar, el paciente, vemos que ese paciente en tanto que está representado por el sujeto barrado (I), por el sujeto en tanto que no conocido {*inconnu*} por él mismo, va a encontrar aquí (IV) el lugar imagen de su propio *a* minúscula — llamemos al conjunto la imagen del *a* minúscula dos; él va a tener aquí (IV) *la imagen* del gran Otro, el lu-

La paradoja de la partida de bridge analítica, es esa abnegación que hace que, contrariamente a lo que sucede en una partida de bridge normal, el analista debe ayudar al sujeto a encontrar lo que hay en el juego de su *partenaire*. Y para llevar ese juego de quien pierde gana en el bridge, el analista, en principio, no debe tener que complicarse la vida con un *partenaire*. Es por esta razón que está dicho que el *i(a)* del analista debe comportarse como un muerto. Esto quiere decir que el analista debe siempre saber lo que hay en el reparto de las cartas.

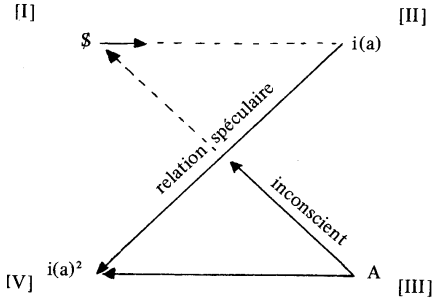
Pienso que ustedes apreciarán la relativa simplicidad de esta solución del problema. Esta es una explicación común, exotérica, para el exterior, es simplemente una manera de hablar de lo que todo el mundo cree, y alguien que cayera aquí por primera vez encontraría en ella todo tipo de razones de satisfacción, y podría volver a dormirse cerrando sus oídos, asegurado respecto de lo que siempre ha escuchado decir, y por ejemplo, que el analista es un ser superior.

Desgraciadamente, esto no pega.

Esto no pega, y el testimonio de eso nos lo dan los propios analistas. No solamente bajo la forma de una deploración, lacrimosa, del estilo — jamás somos iguales a nuestra función. Gracias a Dios, este tipo de declamación, aunque existe, nos es ahorrada desde hace algún tiempo, esto es un hecho. Un hecho del que yo no soy, aquí, el responsable, y que no tengo más que registrar.

---

gar, la posición del gran Otro en tanto que es el analista quien la ocupa. Es decir que el paciente, el analizado, tiene un compañero. Y ustedes no tienen que asombrarse por encontrar juntos en el mismo lugar (IV) su propio yo, el de él, el analizado, y ese *otro*; <pero> debe encontrar su verdad que es el gran Otro del analista»". — He aquí el esquema propuesto por P. Julien:



Desde hace cierto tiempo, efectivamente, se admite en la práctica analítica que el analista debe tener en cuenta, en su información y su maniobra, los sentimientos, no que él inspira, sino que él experimenta en el análisis, a saber, lo que se llama su contratransferencia.

3

Es a los mejores círculos analíticos que aludo, y precisamente al círculo kleiniano.

Encontrarán fácilmente lo que ha escrito Melanie Klein al respecto, o incluso Paula Heimann en un artículo titulado *On Counter-Transference*.[24, 25]

[Pero no es en tal artículo preciso que deben ustedes buscar esta concepción, que todo el mundo considera actualmente como adquirida. Se la articula más o menos francamente, y sobre todo se comprende más o menos bien lo que se articula, pero está aceptada. ¿De qué se trata?][26]

---

[24] En cuanto al artículo de Melanie KLEIN, muy probablemente se trate de «The Origins of Transference», *International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXIII, 1952, del que hay versiones castellanas: «Los orígenes de la transferencia», *Obras Completas*, Paidós, Buenos Aires, 1991; *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, Vol. 4, 1961-62; y ficha. Lacan ya se había referido a este artículo en la clase 10 de este Seminario.

[25] Paula HEIMANN, «On counter-transference», texto leído en el XVIº Congreso Internacional de Psicoanálisis en Zurich, en 1949, apareció en *The International Journal of Psychoanalysis*, vol. XXXI, 1950. Hay versiones castellanas: «Contratransferencia» en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, Vol. 4, 1961-62; y ficha. Es interesante recordar que en ese mismo Congreso Lacan comunicó su «El estadio del espejo como formador de la función del yo {*je*} tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica».

[26] Aquí sitúa **DTSE** una "elisión" que no es tal. El párrafo supuestamente elidido, corrido de lugar, es el párrafo final del apartado **2** de esta clase. Curiosamente, en este párrafo **JAM/P** elide la frase del medio.

La contratransferencia, en nuestros días, ya no está considerada como siendo en su esencia una imperfección. Lo que no quiere decir, por otra parte, que no pueda serlo. Si ya no está considerada como una imperfección, esto no impide que algo la haga merecedora del nombre de contratransferencia, van a verlo.

Aparentemente, la contratransferencia es exactamente de la misma naturaleza que esa otra fase de la transferencia sobre la cual la última vez entendí centrar la cuestión, oponiéndola a la transferencia concebida como automatismo de repetición, a saber, la transferencia en tanto que se la llama positiva o negativa, y que todo el mundo entiende como los sentimientos experimentados por el analizado respecto del analista. Y bien, la contratransferencia de la que se trata — y de la que está admitido que debemos tomarla en cuenta, si queda discutido lo que debemos hacer con ella, y van a ver ustedes a qué nivel — está constituida por los sentimientos experimentados por el analista en el análisis, y que están determinados a cada instante por sus relaciones con el analizado.

Entre todos los artículos que he leído, elijo uno de ellos casi al azar, pero nunca es completamente al azar que uno elige algo, y hay probablemente una razón para que yo tenga ganas de comunicarles el título de éste. Es un buen artículo, que justamente tiene por título el tema que, en suma, estamos tratando hoy, *Normal counter-transference and some deviations*, aparecido en el *International Journal* en 1956. El autor, Roger Money-Kyrle, pertenece manifiestamente al círculo kleiniano, y está ligado a Melanie Klein por intermedio de Paula Heimann.[27]

Antes de llegar a él, diré una palabra del artículo de Paula Heimann, quien nos comunica ciertos estados de insatisfacción o de preocupación que ella experimenta. Bajo su pluma, se trata incluso de un estado de presentimiento. Ella se encontró, pues, en una situación para la que no es preciso ser un viejo analista para tener su experiencia, pues es bastante frecuente estar confrontado a ella en los primeros

[27] Roger MONEY-KYRLE, «Normal Counter-Transfert and some Deviations», *IJP*, Vol. 37, 1956. Versión castellana: «Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones», en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, Vol. 4, 1961-62. — El *Bulletin* Nº 5 de *stécriture* proporciona la versión francesa de este artículo.

tiempos de un análisis. Que un paciente se precipite, de una manera manifiestamente determinada por el análisis incluso si no se da cuenta de ello, en algunas decisiones prematuras, en una relación de largo alcance, incluso un matrimonio — ella sabe que es cosa a analizar, a interpretar, y en cierta medida, a contrariar. Pero en ese caso particular, ella nos da parte de un sentimiento completamente molesto que experimenta al respecto, y que, por sí solo, le es el signo de que ella tiene razón en inquietarse por ésto más especialmente. Ella muestra en su artículo en qué es ese sentimiento el que le permite comprender mejor y llegar más lejos.

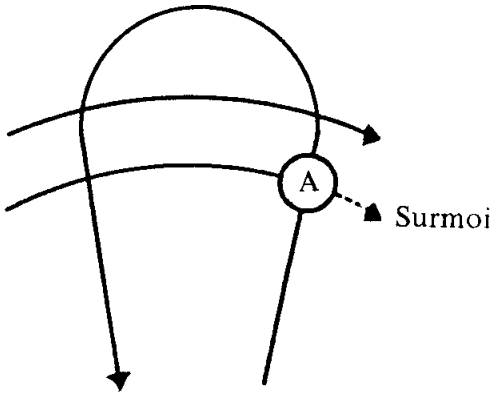
Muchos otros sentimientos pueden aparecer. El artículo de Money-Kyrle, por ejemplo, pone de manifiesto sentimientos de depresión, de caída general del interés por las cosas, de desafección, incluso de desafectación, que el analista puede experimentar por relación a todo lo que toca. El analista nos describe por ejemplo lo que resulta de tal sesión en que le parece que no ha sabido responder suficientemente a lo que él llama *a demanding Super-ego*. No es porque ustedes escuchen en eso el eco de la demanda que ustedes deben atenerse a eso para comprender su acento inglés. *Demanding*, es más, es una exigencia apremiante. Si el artículo es lindo de leer, es porque el autor no se contenta con describir, sino que, más allá, cuestiona a propósito de esto el papel del *Super-ego* analítico. Lo hace de una manera que a ustedes les parecerá que presenta algún *gap*, y que verdaderamente no encontrará su alcance salvo que ustedes se refieran al grafo. Es más allá del lugar del Otro que la línea de abajo les representa el superyó — línea en puntillado en tanto que ustedes introduzcan allí algunos puntillados.[28]

Les pongo en el pizarrón el resto del grafo, para que ustedes se den cuenta a propósito de esto en qué puede servirles, y en particular para comprender que no siempre hay que poner todo a cuenta de este elemento, al fin de cuentas opaco, que es la severidad del *Super-ego*. Tal demanda puede producir esos efectos depresivos, incluso todavía más. Eso se produce precisamente en el analista, en tanto que hay continuidad entre la demanda del Otro y la estructura llamada del *Super-ego*. *Entiendan que encontramos los efectos más fuertes que llama-

[28] Puntillados como los que encontramos en las presentaciones del grafo del Seminario 6, *El deseo y su interpretación*. *Cf*. el grafo de la página siguiente.

mos efectos de hiperseveridad del *Super-ego**[29] cuando la demanda del sujeto viene a introyectarse, a pasar como demanda articulada en aquel que es su recipiendario, de una manera tal que ella representa su propia demanda bajo una forma invertida — por ejemplo, cuando una demanda de amor proveniente de la madre viene a encontrar en aquel que tiene que responder a ella su propia demanda de amor yendo a la madre.

*



*[30]

Pero aquí no hago otra cosa que indicárselos, pues no es por ahí que pasa nuestro camino. Es una observación lateral.

Volvamos a Money-Kyrle, analista, que parece particularmente ágil y dotado para reconocer su propia experiencia. El pone de manifiesto algo que ha funcionado en su práctica y nos lo da como ejemplo. Eso le parece que merece comunicarse, no a título de error, de efecto accidental, más o menos bien corregido, sino en tanto que procedimiento integrable en la doctrina de las operaciones analíticas. Pone de manifiesto, entonces, un sentimiento que ha localizado en él

---

[29] [Entiendan que encontramos en efecto los efectos más fuertes de lo que llamamos la severidad del *Super-ego*] — **JAM/2** corrige parcialmente: [Entiendan que encontramos en efecto los efectos más fuertes de lo que llamamos la hiperseveridad del *Super-ego*]

[30] Nota de **DTSE**: "El grafo es mencionado, pero sin embargo no es reproducido. Hélo aquí". — El grafo que reproduzco aquí proviene de **ELP**, no tiene diferencias con el ofrecido por **DTSE** y **ST**.

mismo como estando en relación con las dificultades que presenta el análisis de uno de sus pacientes.

Eso sucede durante esa pintoresca escansión de la vida inglesa que es el *week-end*, y lo que él ha podido hacer con su paciente en la semana le parece problemático y lo deja insatisfecho. Y he aquí que él mismo, sin encontrar primero de ningún modo la relación, sufre, llamemos las cosas por su nombre, una especie de brusco sentimiento de estar agotado. Durante la segunda mitad de su *week-end*, se encuentra en un estado que no reconoce sino al formulárselo él mismo en los mismos términos que su paciente, un estado de hastío que confinaba con la despersonalización.

El paciente, en efecto, a veces estaba sujeto a unas fases en el límite de la depresión, y de pequeños efectos paranoides — y ni para el paciente, ni para el analista, era demasiado nuevo darse cuenta de eso. Es de uno de esos estados que había partido toda la dialéctica de la semana, acompañado de un sueño por el que el analista se había iluminado para responderle, y había tenido, con razón o sin ella, el sentimiento de no haber dado la respuesta que era la buena, pero, en todo caso, sentimiento fundado sobre lo siguiente, que su respuesta había hecho refunfuñar desagradablemente al paciente, y que, a partir de ahí, éste se había vuelto excesivamente malévolo con él. He aquí que, entonces, el propio analista se encuentra reconociendo, en lo que experimenta, exactamente aquello que, en el punto de partida, el paciente le había descripto de su estado.[31]

El analista en cuestión, y aquí otra vez con todo su círculo, que en este caso yo llamo círculo kleiniano, concibe de entrada lo que está en juego como representando el efecto de la proyección del objeto malo **en el analista**, en tanto que el sujeto, en análisis o no, es sus-

[31] Aquí **DTSE** presume aportar la siguiente frase "omitida" en la versión de Seuil: "No era muy nuevo para el paciente, ni nuevo para el analista, percatarse de que el paciente podía estar sujeto a esas fases en el límite de la depresión y de pequeños efectos paranoides", añadiendo la siguiente nota: "Omisión de toda esta frase en la versión de Seuil". — Como el lector puede comprobar simplemente volviendo al comienzo de este párrafo, éste no era el caso. Como ya lo hice en otra oportunidad, preferí no omitir esta marca, suficientemente indicativa de que hacer profesión de celote, si acompañada de pasión o al menos de malevolencia, puede desmerecer un trabajo no obstante notable.

ceptible de proyectarlo en el otro. No parece constituir un problema, en cierto campo del análisis, el dar este tipo de explicación, a pesar del grado de creencia casi mágica que eso puede suponer. De todos modos, no deben faltar razones para que uno deslice a ello tan fácilmente. Ese objeto malo proyectado hay que comprenderlo como teniendo muy naturalmente su eficacia, al menos cuando se trata del que está acoplado al sujeto en una relación tan estrecha y coherente como la que crea un análisis comenzado ya desde hace un buen tiempo.

¿En qué medida *como teniendo toda su eficacia*? El artículo también se los dice — en la medida en que este efecto procede aquí de una no comprensión del paciente por parte del analista. Hay entonces desviación de la *Normal Counter-transference*, y lo que está en juego en este artículo es la posible utilización de tales desviaciones.

Como el comienzo del artículo nos lo articula, la *Normal Counter-transference* se produce por el ritmo de vaivén entre la introyección por el analista del discurso del analizado, y la proyección sobre el analizado de lo que se produce como efecto imaginario de respuesta a esta introyección. El autor admite, vean si llega lejos, la normalidad de este efecto. El efecto de contratransferencia es denominado normal en tanto que la demanda introyectada es perfectamente comprendida. El analista no tiene entonces ningún trabajo para localizarse en lo que se produce claramente en su propia introyección. No ve más que la consecuencia de ésta, e incluso no tiene que hacer uso de ella. Lo que se produce ahí, y que está realmente a nivel de *i(a)*, está completamente dominado. Y lo que se produce del lado del paciente, a saber que el paciente proyecte sobre él, el analista no tiene por qué sorprenderse por ello, y no es afectado por eso.

Es solamente si el analista no comprende, que es afectado, y que se produce una desviación de la contratransferencia normal. Y las cosas pueden llegar por eso a que el analista se vuelva efectivamente el paciente de ese objeto malo proyectado en él por su *partenaire*. Es lo que se produce en este caso — siente en él el efecto de algo completamente inesperado, y sólo una reflexión hecha aparte le permite — e incluso esto es quizá sólo porque la ocasión es favorable — reconocer en ello el mismo estado que le ha descrito su paciente.

Se los repito, no tomo a mi cargo la explicación de lo que está en cuestión. Tampoco la rechazo. La pongo provisoriamente en suspenso para ir paso a paso, y llevarlos al ángulo preciso a donde voy a conducirlos para articular algo.

Entonces, si el analista no comprende, no por eso se vuelve menos, según dice este experimentado analista, el receptáculo de la proyección que está en juego. Siente en él mismo esas proyecciones como un objeto extraño, lo que lo coloca en una singular posición de vertedero.

Si eso se produce con muchos pacientes así, ustedes ven a dónde puede llevarnos esto. Cuando uno no está en condiciones de centrar a propósito de qué se producen esos hechos, que se presentan como desconectados en la descripción de Money-Kyrle, eso puede plantear algunos problemas.

Esta dirección del análisis no data de ayer. Ya Ferenczi había adelantado la cuestión de saber hasta qué punto el analista debía dar parte a su paciente de lo que él, el analista, experimentaba en la realidad.[32] Según él, eso sería, en ciertos casos, un medio de dar al paciente el acceso a esa realidad. Nadie se atreve actualmente a llegar tan lejos, y particularmente no en la escuela a la que aludo. Paula Heimann dirá por ejemplo que el analista debe ser muy severo en su cuaderno de bitácora, su higiene cotidiana, estar siempre en el trance de analizar lo que de este orden puede experimentar él mismo, pero, en fin, es un asunto de él mismo consigo mismo, y cuyo propósito es tratar de hacer la carrera contra reloj, es decir, volver a recuperar el retardo que así habrá podido alcanzar en la comprensión, el *Understanding*, de su paciente.

Como quiera que sea, yo doy el paso siguiente con nuestro autor, Money-Kyrle, quien, sin ser Ferenczi, no es tan reservado como Paula Heimann. El llega hasta comunicar a su paciente ese punto local, la identidad del estado sentido por él con el que su paciente le ha llevado al comienzo de la semana. Y nota el efecto de esto — el efecto inmediato, pues nada nos dice del efecto lejano — que es un júbilo

[32] Nota de **ST**: "Esta alusión a la práctica de Ferenczi es discutida por Paula Heimann en el artículo citado, donde ella argumenta su posición".

evidente del paciente, quien de ello no deduce otra cosa que — ¡Ah, usted me lo dice! Y bien, estoy muy contento por eso, pues cuando el otro día usted me hizo la interpretación de ese estado — y en efecto, él le había hecho una, un poquitito oscura y cenagosa, lo reconoce — yo, dice el paciente, pensé que lo que usted decía con eso, hablaba de usted, y de ningún modo de mí.

Ahí estamos, entonces, en pleno malentendido, y con eso nos contentamos. En fin, el autor se contenta con eso, pues deja las cosas ahí, luego, nos dice, el análisis recomienza, y le ofrece, no tenemos sino que creerle, todas las posibilidades de interpretación ulteriores. Ese es precisamente el objeto de la comunicación que hizo en 1955, en el Congreso de Ginebra, que reproduce su artículo.

Lo que nos es presentado como desviación de la contratransferencia es aquí postulado, al mismo tiempo, como medio instrumental, que podemos codificar. En casos parecidos, uno se esforzará al menos por volver a atrapar la situación tan rápido como sea posible, mediante el reconocimiento de sus efectos sobre el analista, y por medio de comunicaciones mitigadas, que propongan en ese caso al paciente algo que seguramente tiene el carácter de cierto develamiento de la situación analítica en su conjunto. Se espera de eso un nuevo punto de partida, desenmarañando lo que aparentemente se presentó como impase en la situación analítica.

No estoy ratificando lo apropiado de esta manera de proceder. Señalo simplemente que si algo de este orden puede producirse de esta manera, ciertamente no está ligado a un punto privilegiado. Lo que puedo decir, es que, en toda la medida en que habría una legitimidad en esta manera de proceder, son en todos los casos nuestras categorías las que nos permiten comprenderlo.

Me pareció que no es posible comprenderlo fuera del registro de lo que he puntualizado como el lugar de *a*, el objeto parcial, el *ágalma*, en la relación de deseo, en tanto que ella misma está determinada en el interior de una relación más vasta, la de la exigencia de amor. Sólo dentro de esta topología podemos comprender tal manera de proceder. Esta topología nos permite en efecto decir que, incluso si el sujeto no lo sabe, por la sola suposición, diré, objetiva de la situación analítica, es ya en el otro que *a* minúscula, el *ágalma*, funciona. Se si-

gue de ello que lo que se nos presenta en este caso como contratransferencia, normal o no, verdaderamente no tiene ninguna razón para ser especialmente calificado así. Ahí no se trata más que de un efecto irreductible de la situación de transferencia, simplemente por sí misma.

*Por el hecho de que hay transferencia, eso basta para que estemos implicados en esa posición de ser aquel que contiene el *ágalma*,*[33] el objeto fundamental que está en juego en el análisis del sujeto, como ligado, condicionado por esa relación de vacilación del sujeto que caracterizamos como constituyendo el fantasma fundamental, como instaurando el lugar donde el sujeto puede fijarse como deseo.

Este es un efecto legítimo de la transferencia. No hay necesidad de hacer intervenir por eso a la contratransferencia, como si se tratara de algo que sería la parte propia, y mucho más todavía, la parte defectuosa del analista. Pero, para reconocerlo, es preciso que el analista sepa algunas cosas. Es preciso que sepa en particular que el criterio de su posición correcta no es que él comprenda o que no comprenda.

No es absolutamente esencial que comprenda. Diré incluso que, hasta cierto punto, que no comprenda, puede ser preferible a una confianza demasiado grande en su comprensión. En otros términos, siempre debe poner en duda lo que comprende, y decirse que lo que busca alcanzar es justamente lo que, en principio, él no comprende. Es solamente en tanto, por cierto, que sabe lo que es el deseo, pero que no sabe lo que ese sujeto, con el cual está embarcado en la aventura analítica, desea — que está en posición de tener por ello en él, de ese deseo, el objeto. Esto alcanza para poder explicar tal de esos efectos, tan singularmente espantosos todavía, parece.

He leído un artículo que les designaré más precisamente la próxima vez, en el que un señor, sin embargo lleno de experiencia, se interroga sobre lo que se debe hacer cuando, desde los primeros sueños, y algunas veces desde antes de que el análisis comience, el analizado se presenta él mismo al analista como un objeto de amor caracteriza-

[33] [Por el sólo hecho de que hay transferencia, estamos implicados en la posición de ser aquel que contiene el *ágalma*,] . Nota de **DTSE**: “La transferencia no es la única condición, sino la condición suficiente para que «estemos implicados». El tiempo verbal está cambiado”.

do. La respuesta del autor en cuestión es un poco más reservada que la de otro **autor**, quien toma francamente el partido de decir que, cuando eso comienza así, es inútil ir más lejos, porque hay demasiadas relaciones de realidad.[34]

¿Es así que debemos decir las cosas? Para nosotros, si nos dejamos guiar por las categorías que hemos producido, es al principio mismo de la situación que el sujeto se introduce como digno de interés y de amor, *erómenos*. Es por él que uno está ahí. Eso, es el efecto, si podemos decir, manifiesto. Pero hay un efecto latente, que está ligado a su no saber {*non-science*}, a su inciencia {*inscience*}. ¿Inciencia de qué? — de lo que es justamente el objeto de su deseo de una manera latente, quiero decir objetiva, o estructural. Este objeto está ya en el Otro, y es en tanto que esto es así que él está, lo sepa o no, virtualmente constituido como *erastés*. Por este sólo hecho, cumple esa condición de metáfora, la sustitución del *erastés* al *erómenos* que constituye en sí mismo el fenómeno de amor. No es asombroso que veamos sus efectos ardientes desde el comienzo del análisis, en el amor de transferencia.

No hay lugar por eso para ver en ello una contraindicación. Es ahí que se plantea la cuestión del deseo del analista, y hasta un cierto punto, de su responsabilidad.

A decir verdad, para que la situación sea, como se expresan los notarios a propósito de los contratos, perfecta, basta con suponer que el analista, en su ignorancia {*insu*} misma, sitúe por un instante su propio objeto parcial, su *ágalma*, en el paciente del que se ocupa. Ahí, en efecto, se puede hablar de una contraindicación, pero como ustedes ven, nada menos localizable — al menos, tanto como la situación del deseo del analista no esté precisada.

---

[34] Nota de **ST** (resumida): "Todavía no hemos podido precisar el nombre de esos dos autores a los que Lacan se refiere sin nombrarlos". — En cuanto al primero de los dos autores aludidos, Diana Estrin supone que la referencia es al artículo de Ernest A. RAPPAPORT, «The First Dream in an Erotized Transference"», en *IJP*, Vol. 40, Nº 3-4, 1956 — *cf*. Diana ESTRIN, *Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, 2002.

Les bastará con leer al autor que les indico,[35] para ver que la cuestión de lo que interesa al analista, está bien forzado a formulársela por la necesidad de su discurso. ¿Y qué nos dice? Que dos cosas están interesadas en el analista cuando hace un análisis, dos *drives*. Es muy extraño ver calificar de pulsiones pasivas a las dos que voy a decirles — el *drive* reparativo, que, nos dice textualmente, va contra la destructividad latente en cada uno de nosotros, y, por otra parte, el *drive* parental.

Ahí tienen entonces cómo un analista de una escuela tan elaborada como la escuela kleiniana llega a formular la posición que debe tomar un analista como tal. No voy a cubrirme el rostro, ni a poner el grito en el cielo. Pienso que aquellos que están familiarizados con mi seminario ven suficientemente el escándalo de esto. Pero, después de todo, es un escándalo en el que participamos más o menos, pues nosotros hablamos sin cesar como si fuera eso lo que está en juego, incluso si sabemos bien que no debemos ser los padres del analizado. Basta ver lo que decimos cuando hablamos del campo de las psicosis.

¿Y qué quiere decir el *drive* reparativo? Eso quiere decir un montón de cosas. Eso tiene muchísimas implicaciones en toda nuestra experiencia. Pero, en fin, ¿no valdría la pena articular a este respecto en qué eso reparativo debe distinguirse de los abusos de la ambición terapéutica, por ejemplo?

En resumen, lo que yo cuestiono, no es la absurdidad de tal temática, sino al contrario lo que la justifica. Le doy el crédito al autor, y a toda la escuela que él representa, de apuntar a algo que efectivamente tiene lugar en la topología. Pero hay que articularlo, situarlo de una buena vez, y explicarlo de otro modo. *¿Por qué un autor experimentado puede hablar de *drive parental*, de pulsión parental y reparativa a propósito del analista,*[36] y decir al mismo tiempo algo que, por una parte, debe tener su justificación, pero que, por otra parte, requiere imperiosamente una que sea verdadera?

---

[35] Ahora vuelve a referirse a Money-Kyrle.

[36] [¿Por qué un autor experimentado puede hablar de pulsiones parental y reparativa a propósito del análisis,] — Nota de **DTSE**: "La «pulsión parental» se relaciona más lógicamente con el analista que con el análisis".

Es por esto que, la próxima vez, resumiré rápidamente lo que resulta que he presentado de una manera apologética, en el intervalo de estos dos seminarios, a un grupo de filosofía, sobre la posición del deseo.[37]

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[37] Nota de **ST**: "Esta exposición tuvo lugar el 6 de Marzo de 1961 bajo el título de «Posición del deseo». Hasta ahora no sabemos si existe de ella una huella escrita".

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

12

LA TRANSFERENCIA EN EL PRESENTE[1]
Sesión del 1º de Marzo de 1961

Decadencia del Otro.
Dignidad del sujeto.
Transferencia no es sólo repetición.
El verdadero resorte del amor.
La interpretación de Sócrates.

---

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Pienso que la mayoría de ustedes tiene todavía la cosa en la memoria — hemos llegado pues al término de nuestro comentario de *El Banquete*.

Como se los he, si no explicado, al menos indicado varias veces, este diálogo de Platón resulta estar históricamente en el comienzo, no sólamente de lo que podemos llamar *más que* una explicación del amor en nuestra era cultural,[2] sino de un desarrollo de esta función, que es en suma la más profunda, la más radical, la más misteriosa de las relaciones entre los sujetos.

En el horizonte del comentario que he proseguido ante ustedes, se dibujaba todo el desarrollo de la filosofía antigua, [y hasta el cristianismo][3].

La filosofía antigua, ustedes lo saben, *no es simplemente*[4] una posición especulativa. Zonas enteras de la sociedad han sido orientadas en su acción práctica por la especulación que parte de Sócrates. No es en absoluto de una manera artificial o ficticia que un Hegel ha hecho, de posiciones como las posiciones estoicas o epicúreas, los antecedentes del cristianismo. Esas posiciones han sido efectivamente vividas por un muy amplio conjunto de sujetos como algo que ha guiado sus vidas de una manera equivalente, antecedente, preparatoria, por relación a lo que les ha aportado a continuación la posición cristiana, la cual comporta también una dimensión que supera la especulación, y que el texto mismo de *El Banquete* ha seguido marcando profundamente.

No se puede decir, en efecto, que las posiciones teológicas fundamentales enseñadas por el cristianismo hayan carecido de resonancias, ni que no hayan influenciado profundamente la problemática de

---

[2] Nota de **ST**: "Variante encontrada en algunas notas: *área cultural*".

[3] Nota de **DTSE**: "«y hasta el cristianismo» es un añadido de Seuil".

[4] [no ha promovido simplemente]

cada uno, y particularmente de aquéllos que se encontraron, en el desarrollo histórico, adelantados por la posición de ejemplo que ellos asumían a diversos títulos, sea por sus palabras, sea por su acción directiva. Se trata de lo que se llama la santidad. Aquí, eso sólo ha podido estar indicado en el horizonte, y nos basta.

Nos basta, pues si fuera de ese punto de partida que hubiéramos querido activar aquí lo que tenemos que decir, habríamos tomado las cosas en un nivel ulterior. Pero si hemos elegido más bien este punto inicial que es *El Banquete*, si hemos hecho su comentario, es en tanto que encubre en él algo completamente radical en cuanto a ese resorte del amor cuyo título porta, y con el que se indica como siendo su propósito.

1

Creo no exagerar al decir que aquello con lo que hemos concluido la vez pasada ha sido descuidado hasta aquí por todos los comentadores de *El Banquete*, y que en virtud de esto, en la serie de la historia del desarrollo *de las indicaciones,*[5] de las virtualidades que oculta este diálogo, nuestro comentario constituye un hito.

Hemos creído captar, en el escenario mismo de lo que sucede entre Alcibíades y Sócrates, la última palabra de lo que Platón quiere decirnos en lo que concierne a la naturaleza del amor. Esto supone que en la presentación de lo que podemos llamar su pensamiento, Platón ha dispuesto deliberadamente el lugar del enigma — en otros términos, que su pensamiento no está enteramente patente, entregado, desarrollado, en ese diálogo.

Ahora bien, no hay nada excesivo en pedirles que lo admitan, por la simple razón de que, según el parecer de todos los comentadores antiguos, y especialmente modernos, de Platón — el caso no es único — un examen atento de los diálogos muestra muy evidentemen-

[5] Nota de **DTSE**: "¿Por qué haber retirado a ese diálogo lo que Lacan le atribuía de valor indicativo?".

te que hay ahí un elemento exotérico y a la vez un elemento cerrado. Los modos más singulares de este cierre, todos, comprendidos hasta los cebos más caracterizados que confinan con el engaño, con la dificultad producida como tal, tienen por fin que no comprendan aquéllos que no tienen que comprender. Eso es verdaderamente estructurante, fundamental, en todo lo que nos ha quedado de las exposiciones de Platón.

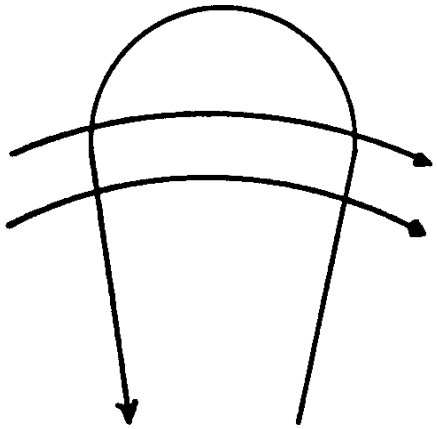
Admitir esto, es también admitir lo que siempre puede haber allí de escabroso al avanzar, al ir más lejos, al tratar de descubrir, de adivinar en su último resorte, qué es lo que Platón nos indica. Pero sobre la temática del amor tal como ella se presenta en *El Banquete*, a la cual nos hemos limitado, nos es difícil a nosotros, los analistas, no reconocer el puente que es echado, la mano que nos es tendida, en la articulación del último escenario de *El Banquete*, a saber la escena que se desarrolla entre Alcibíades y Sócrates.

Se los he articulado y hecho sentir en dos tiempos. Les he mostrado la importancia, en la declaración de Alcibíades, del tema del *ágalma*, del objeto oculto en el interior del sujeto Sócrates. Y les he mostrado que es muy difícil no tomarlo en serio. En la forma y en la articulación con que eso nos es presentado, ésas no son palabras metafóricas, lindas imágenes, para decir que, en líneas generales, Alcibíades espera mucho de Sócrates. Ahí se revela una estructura en la cual podemos volver a encontrar lo que nosotros somos capaces de articular como fundamental en lo que llamaré la posición del deseo.

Aun excusándome con los que se han acercado aquí por primera vez, puedo suponer conocidas por mi auditorio, en su característica general, las elaboraciones que ya he dado de la posición del sujeto, y que están indicadas en el resumen topológico que aquí llamamos, convencionalmente, el grafo.[6]

[6] Construido por Lacan paso a paso en el curso del Seminario 5, *Las formaciones del inconsciente* (1957-1958), como del Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959), su versión más o menos definitiva —porque recibe algunas relecturas en Seminarios posteriores, como en el Seminario 16, *De un Otro al otro* (1968-1969)— puede localizarse en «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», publicado en los *Escritos*.

*



*[7]

Su forma general está dada por el *splitting*, el desdoblamiento radical de las dos cadenas significantes donde se constituye el sujeto. Esto supone que admitamos como ya en adelante demostrado que este desdoblamiento de él mismo está necesitado por la relación lógica inicial, inaugural, del sujeto con el significante como tal, que la existencia de una cadena significante inconsciente deriva de la sola posición del término del sujeto en tanto que determinado como sujeto por el hecho de que él es el soporte del significante.

Que aquéllos para quienes esto no es más que una afirmación, una proposición todavía no demostrada, se tranquilicen. Tendremos que volver sobre esto. Pero esta mañana tenemos que recordar que eso ha sido articulado aquí anteriormente.

Por relación a la cadena significante inconsciente como constitutiva del sujeto que habla, el deseo se presenta como tal en una posición que no puede concebirse más que sobre la base de la metonimia determinada por la existencia de la cadena significante. La metonimia es ese fenómeno que se produce en el sujeto como soporte de la cadena significante. Por el hecho de que el sujeto sufre la marca de la cadena significante, *algo es posible,* algo está profundamente instituido en él, que nosotros llamamos metonimia, y que no es otra cosa que la

[7] Nota de **DTSE**: "El dibujo simplificado del grafo del deseo figura en algunas notas".

posibilidad del deslizamiento indefinido de los significantes[8] bajo la continuidad de la cadena significante. Todo lo que se encuentra una vez asociado a la cadena significante — el elemento circunstancial, el elemento de actividad, el elemento del más allá, del término sobre el cual esta actividad desemboca — todos esos elementos, en condiciones apropiadas, están en situación de encontrarse pudiendo ser tomados como equivalentes los unos de los otros. Un elemento circunstancial puede tomar el valor representativo de lo que es el término de la enunciación subjetiva, del objeto hacia el cual el sujeto se dirige, o también de la acción misma del sujeto.

Ahora bien, es en la medida misma en que algo se presenta como revalorizando la suerte de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que aporta por sí misma en el sujeto la fragmentación significante, que esto toma valor de objeto privilegiado, que detiene ese deslizamiento infinito. *Es en esta medida que un objeto *a* toma, por relación al sujeto, ese valor esencial que constituye el fantasma fundamental, $ ◇ *a**[9]. El sujeto, él mismo se reconoce allí como detenido, o, para recordarles una noción más familiar, fijado. En esta función privilegiada, nosotros lo llamamos *a*. Y es en la medida en que el sujeto se identifica en el fantasma fundamental que el deseo como tal toma consistencia, y puede ser designado — que el deseo que está en juego para nosotros está también enraízado, por su posición misma, en *el inconsciente*[10], es decir, para regresar a nuestra terminología, que se postula en el sujeto como deseo del Otro {*Autre*}, A mayúscula.

---

[8] En algunas versiones, en lugar de “los significantes” encontramos “las significaciones”.

[9] [Un objeto puede tomar así, por relación al sujeto, ese valor esencial que constituye el fantasma fundamental.]

[10] [la *Hörigkeit*] **—** Nota de **DTSE**: “*Hörigkeit*, que significa «servidumbre», «sujeción», «dependencia», no figura en la estenotipia. En algunas notas, en cambio, se encuentra «el inconsciente»”. — La traducción anterior del Seminario por la **EFBA** señalaba que en los textos-fuente utilizados faltaba la palabra. No obstante, a favor de la versión **JAM** podría jugar la frase siguiente: “es decir, para regresar a nuestra terminología”, lo que no se podría decir respecto de «el inconsciente», y sí de «la *Hörigkeit*».

A, está definido por nosotros como el lugar de la palabra, ese lugar siempre evocado desde que hay palabra, ese lugar tercero que existe siempre en las relaciones con el otro, *a*, desde que hay articulación significante. Este A no es un otro absoluto, un otro que sería lo que llamamos, en nuestra verbigeración moral, el otro respetado en tanto que sujeto, en tanto que moralmente nuestro igual. No, este Otro, tal como les enseño aquí a articularlo, que es a la vez necesitado y necesario como lugar, pero al mismo tiempo está sometido sin cesar a la cuestión de lo que lo garantiza a él mismo, es un Otro perpetuamente desvaneciente, y que, por este hecho mismo, nos pone a nosotros mismos en una posición perpetuamente desvaneciente.

Ahora bien, es a la cuestión {*question*} planteada al Otro de lo que puede darnos y de lo que tiene para respondernos, que se enlaza el amor como tal. No que el amor sea idéntico a cada una de las demandas {*demandes*} con que lo asaltamos, pero se sitúa en el más allá de esta demanda {*demande*}, en tanto que el Otro puede respondernos o no como presencia última.[11]

Todo el problema es percatarse de la relación que liga al Otro al cual está dirigida la demanda de amor, con la aparición del deseo. El Otro, entonces, ya no es de ningún modo nuestro igual, el Otro al cual aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa de éste, hablando propiamente, una caducidad — quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto.

De lo que se trata en el deseo, es de un objeto, no de un sujeto. Es en este punto que reside lo que podemos llamar el mandamiento espantoso del dios del amor. Este mandamiento es justamente hacer, del objeto que nos designa, algo que, en primer término, es un objeto, y, en segundo término, un objeto ante el cual desfallecemos, vacilamos, desaparecemos como sujeto. Pues esta caducidad, esta depreciación, somos nosotros, como sujeto, quienes la encajamos.

[11] *question* remite tanto a "cuestión" como a "pregunta", y por allí a la palabra francesa *demande*; en cuanto a esta última, remite tanto a "pregunta" como a "demanda" en el sentido de "pedido", "requerimiento" — lo que se tendrá en cuenta en este párrafo que trata del enlace del amor con lo que se le pide y pregunta al Otro, en tanto su propia garantía es desvaneciente.

Lo que sucede al objeto es justamente lo contrario. Al respecto, empleo unos términos que no son los más apropiados, pero no importa, se trata de que esto pase, y que me haga entender bien — este objeto, está sobrevalorado. Y es en tanto que está sobrevalorado que tiene la función de salvar nuestra dignidad de sujeto, es decir, hacer de nosotros otra cosa que un sujeto sometido al deslizamiento infinito del significante. Hace de nosotros otra cosa que *los sujetos*[12] de la palabra, sino ese algo único, inapreciable, irreemplazable al fin de cuentas, que es el verdadero punto donde podemos designar lo que he llamado la dignidad del sujeto.

El equívoco del término individualidad, no es que nosotros seamos algo único como este cuerpo que es éste, y no otro. La individualidad consiste enteramente en la relación privilegiada donde culminamos como sujeto en el deseo.

Con esto, no hago más que volver a traer una vez más esa calesita de verdad en la cual damos vueltas desde el comienzo de este seminario.

Se trata este año, con la transferencia, de mostrar cuáles son sus consecuencias en lo más íntimo de nuestra práctica.

2

¿Cómo puede ser que hayamos llegado a esto, a esta transferencia, tan tarde? — me dirán ustedes entonces.

Desde luego. Es lo propio de las verdades que jamás se muestren del todo enteras. Para decir todo, las verdades son unos sólidos de una opacidad bastante pérfida. Ellas incluso no tienen, parece, esa propiedad que somos capaces de imaginar en los sólidos, la transparencia, ellas no nos muestran a la vez sus aristas anteriores y posteriores. Es preciso dar un giro a su alrededor, e incluso, diré, un giro de prestidigitación.

[12] [el sujeto]

Para lo que es de la transferencia tal como la abordamos este año — y han visto con qué encanto he podido lograr conducirlos durante un cierto tiempo, haciendo que ustedes se ocupen conmigo del amor — de todos modos han debido percatarse de que yo la abordaba en una pendiente, por un sesgo, que no solamente no es el sesgo clásico, sino que, además, no es el sesgo por el cual había abordado ante ustedes la cuestión hasta ahora.

Hasta ahora siempre he reservado lo que avancé sobre este tema diciéndoles que era terriblemente importante desconfiar de lo que es su apariencia, a saber, el fenómeno connotado más habitualmente bajo los términos de transferencia positiva o negativa. Estos términos son del orden de la colección, y del nivel de ese discurso cotidiano en el cual, no sólamente un público más o menos informado, sino nosotros mismos, evocamos la transferencia.

Siempre les he recordado que es preciso partir del hecho de que la transferencia, en último término, es el automatismo de repetición. Ahora bien, si desde el comienzo del año no hago más que hacerles proseguir *los detalles, el movimiento de *El Banquete* de Platón, *Del amor*, no se trata más que del amor*[13], esto es muy evidentemente para introducirlos en la transferencia por otro extremo. Se trata entonces de reunir esas dos vías de acceso.

Esta distinción es tan legítima que podemos volver a encontrarla en los autores.

Se leen cosas muy singulares en los autores, y uno se percata de que, a falta de tener las guías, las líneas que aquí les suministro, ellos llegan así a cosas completamente asombrosas. No me molestaría que alguien un poco sagaz nos hiciera aquí un breve informe a este respecto, y que pudiéramos verdaderamente discutirlo. Incluso puedo decir que lo anhelo, en este rodeo de nuestro seminario, por razones precisas y locales sobre las cuales no quiero extenderme, pero sobre las que volveré. Ciertamente, es necesario que algunos puedan hacer la media-

[13] [los detalles del movimiento de *El Banquete* de Platón, donde no se trata más que del amor] **—** Nota de **DTSE**: "La mención en este sitio del subtítulo de *El Banquete* tiene toda su pertinencia".

ción entre la asamblea bastante heterogénea que ustedes componen, y lo que estoy tratando de articular ante ustedes. Es evidentemente muy difícil que, sin esa mediación, yo avance suficientemente lejos en un discurso que va a nada menos que a colocar, en la punta de lo que articulamos este año, la función del deseo, no sólamente en el analizado, sino esencialmente en el analista.

Nos preguntamos para quién comporta eso el mayor riesgo. ¿Es en aquéllos que, por una u otra razón, saben algo de eso? ¿O es en aquéllos que todavía no pueden saber nada de eso? Como quiera que sea, de todos modos debe haber un medio de abordar ese asunto ante un auditorio suficientemente preparado, incluso si no tiene la experiencia del análisis.

Dicho esto, señalo a vuestra atención un artículo de Herman Nunberg, aparecido en 1951 en el *International Journal of Psychoanalysis*, y que se titula *Transference of reality*, transferencia de la realidad.[14] Este texto, como por otra parte todo lo que ha sido escrito sobre la transferencia, es ejemplar de las dificultades y de los escamoteos que se producen a falta de un abordaje suficientemente metódico, señalizado, esclarecido, del fenómeno de la transferencia. En ese corto artículo, que tiene muy exactamente nueve páginas, el autor llega en efecto hasta distinguir la transferencia y el automatismo de repetición. Estas son, dice, dos cosas esencialmente diferentes. De todos modos, es ir lejos, y por cierto no es lo que yo les digo. Le pediré entonces a alguien que haga para la próxima vez un informe de diez minutos de lo que le parece que se desprende de la estructura del enunciado de ese artículo, y de la manera en que podemos corregirlo.

Por el momento, destaquemos bien de qué se trata.

En el origen, la transferencia es descubierta por Freud como un proceso, lo subrayo, espontáneo — y, como estamos en la historia al comienzo de la aparición de este fenómeno, un proceso espontáneo lo bastante inquietante como para apartar de la primera investigación analítica a un pionero de los más eminentes, Breuer.

---

[14] Nota de **ST**: "El título exacto del artículo es: «Transference and reality» {«Transferencia y realidad»}, *The International Journal of Psycho-analysis*, vol. XXXII, 1951". — Hay traducción castellana en la Biblioteca de la E.F.B.A.

Muy rápidamente, la transferencia es localizada, y ligada a lo más esencial de la presencia del pasado en tanto que es descubierta por el análisis. Estos términos son todos muy sopesados, y les ruego que registren lo que retengo para fijar los puntos principales de la dialéctica en cuestión.

Muy rápidamente, también, *es admitido en el punto de partida, a título de tentativa, luego confirmado por la experiencia, que ese fenómeno, en tanto que ligado a lo más esencial de la presencia del pasado descubierta por el análisis, es manejable por la interpretación*[15].

La interpretación existe ya en ese momento, en tanto que ella se ha manifestado como uno de los resortes necesarios para el cumplimiento de la rememoración en el sujeto. Nos percatamos de que hay otra cosa que la tendencia a la rememoración. Todavía no se sabe bien qué. De todas maneras, da igual. Y esta transferencia, se la admite inmediatamente como manejable por la interpretación, y entonces, si ustedes quieren, permeable a la acción de la palabra.

Eso introduce inmediatamente la cuestión que permanece todavía abierta para nosotros, y que es la siguiente.

El fenómeno de transferencia está él mismo situado en posición de sostén de la acción de la palabra. En efecto, al mismo tiempo que se descubre la transferencia, se descubre que si la palabra tiene efectos, como los ha tenido hasta entonces, antes de que uno se percate de ello, es porque ahí está la transferencia. De manera que hasta ahora, y en último término, la cuestión ha quedado siempre en el orden día, y la ambigüedad permanece — en el estado actual, nada puede reducir esto, que la transferencia, por interpretada que sea, conserva en sí misma como una especie de límite irreductible.

[15] [es admitido, a título de una tentativa que será confirmada por la experiencia, que este fenómeno es manejable por la interpretación] — Nota de **DTSE**: "Si se sigue el movimiento gramatical de la frase de Seuil, es la tentativa la que se encuentra confirmada por la experiencia, mientras que lo que dice Lacan no tiene completamente el mismo sentido".

El asunto ha sido ampliamente tratado y vuelto a tratar por los autores más calificados en el análisis. Les señalo muy particularmente el artículo de Ernest Jones en sus *Papers on Psychoanalysis*, *La función de la sugestión*,[16] pero los hay innumerables.

¿Cuál es, en efecto, la cuestión? En las condiciones centrales, normales, del análisis, en las neurosis, la transferencia es interpretada sobre la base y con el instrumento de la transferencia misma. No podrá hacerse entonces que no sea de la posición que le da la transferencia, que el analista analice, interprete e intervenga sobre la transferencia misma. Para decir todo, queda un margen irreductible de sugestión, un elemento siempre sospechoso, que no se sostiene en lo que pasa en el exterior — no podemos saberlo — sino en lo que la teoría misma es capaz de producir.

De hecho, no son éstas de esas dificultades que impidan avanzar. Pero no es menos cierto que es preciso fijar sus límites, su aporía teórica. Esto es quizá lo que nos introducirá ulteriormente a cierta posibilidad de pasar a otra cosa. Observemos bien lo que pasa con eso, y quizá podremos en adelante darnos cuenta de por qué vías pasar a otra cosa.

La presencia del pasado, entonces, tal es la realidad de la transferencia. ¿No hay algo que en adelante se impone, y que nos permite una formulación más completa? Es una presencia un poco más que presencia — es una presencia en acto, y como los términos alemanes y franceses lo indican, una reproducción.

Lo que no es suficientemente puesto en evidencia en lo que se dice ordinariamente, es en qué se distingue esta reproducción de una simple pasivización del sujeto. Si la reproducción es una reproducción en acto, entonces hay en la manifestación de la transferencia algo creador. Me parece esencial articular este elemento. Y como siempre, si yo lo valorizo, no es porque su localización no sea ya posible de descubrir de una manera más o menos oscura en lo que han articulado los autores.

---

[16] Nota de **ST** (modificada): "Se trata del capítulo XIX del *Tratado teórico y práctico del psicoanálisis*, «La sugestión y su acción terapéutica»".

Si ustedes se remiten al informe que constituye una fecha, de Daniel Lagache,[17] verán que ahí está el nervio de la distinción que él ha introducido, entre repetición de la necesidad y necesidad de repetición[18], y que, a mi entender, queda un poco vacilante y turbia por no tener esta última punta. Por didáctica que sea esta oposición, en realidad, ella no está incluida, ni siquiera está un solo instante verdaderamente en cuestión, en lo que experimentamos de la transferencia.

Consideremos primero la necesidad de repetición. No hay duda, no podemos formular de otro modo los fenómenos de la transferencia sino bajo la forma enigmática siguiente — ¿por qué es preciso que el sujeto repita a perpetuidad una significación? — en el sentido positivo del término, quiero decir lo que él nos significa por medio de su conducta. Llamar a eso una necesidad {*besoin*} es ya modificar lo que está en juego. A este respecto, la referencia a un dato psicológico opaco como el que Daniel Lagache connota pura y simplemente en su informe, a saber el efecto Zeigarnik,[19] respeta mejor, después de todo, lo que hay que preservar en la estricta originalidad de lo que está en juego en la transferencia.

---

[17] Nota de **ST**: "El informe de D. Lagache sobre la transferencia fue pronunciado en el Congreso *denominado* de los psicoanalistas de lengua romance de 1951. Aparecido en la *Revue française de psychanalyse*, t. XVI, nº 1-2, enero-junio 1952, p. 154-163". — A este informe se refiere Lacan en su propia intervención en ese Congreso, *cf.* «Intervención sobre la transferencia», en *Escritos 1*. — *Cf*. Daniel LAGACHE, *La teoría de la transferencia* (título original en francés: «Le problème du transfert», traducción de Madeleine Baranger), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1975.

[18] En ambos casos, la palabra que hemos traducido como "necesidad" es *besoin*, y no *nécessité*, igualmente traducible, y tal vez con mejores razones, por "necesidad", pero que para subrayar su diferencia con la anterior suelo traducir como "necesariedad". Es que *besoin* remite también a la necesidad en el sentido biológico del término, así como al sentido psicoanalítico en juego en la trilogía lacaniana necesidad-demanda-deseo (*cf*., «La significación del falo», por ejemplo).

[19] Nota de **ST** (modificada): "El efecto *Zeigarnik* es definido por Lacan en la nota 2 de la p. 204 de los *Escritos 1*, es decir en su «Intervención sobre la transferencia», donde se refiere a la intervención de M. Benassy que había respondido a D. Lagache, en el mencionado Congreso".

Si, por otra parte, la transferencia es la repetición de una necesidad, *de una necesidad que puede manifestarse en tal o cual momento para manifestar la transferencia*[20], está claro que llegamos a un callejón sin salida, puesto que por otra parte pasamos nuestro tiempo diciendo que es una sombra de necesidad, una necesidad ya desde hace mucho tiempo superada, y que es por esta razón que su desaparición es posible.

Y también llegamos aquí al punto en el que la transferencia aparece como, hablando propiamente, una fuente de ficción. En la transferencia, el sujeto *finge,* fabrica, construye algo. Y en consecuencia, no es posible, me parece, no integrar inmediatamente a la función de la transferencia el término de ficción. Ante todo, ¿cuál es la naturaleza de esta ficción **, cuál es su fuente, por una parte**? Por otra parte, ¿cuál es su objeto? Y si se trata de ficción, ¿qué se finge? Y puesto que se trata de fingir, ¿para quién?

Si no se responde inmediatamente *para la persona a quien uno se dirige*, es porque no se puede añadir *sabiéndolo*. Esto es porque ya estamos de antemano muy alejados, por el fenómeno, de toda hipótesis de lo que se puede llamar masivamente con el nombre de simulación.

Entonces, no es para la persona a quien uno se dirige en tanto que uno lo sabe. Pero esto no es porque sea lo contrario, a saber, que es en tanto que uno no lo sabe, que hay que creer que la persona a quien uno se dirige se ha por eso volatilizado de golpe, desvanecida. Todo lo que sabemos del inconsciente desde el comienzo, a partir del sueño, nos indica que hay fenómenos psíquicos que se producen, se desarrollan, se construyen, para ser escuchados, es decir, justamente, para ese Otro que está ahí incluso si uno no lo sabe. Incluso si uno no sabe que están ahí para ser escuchados, están ahí para ser escuchados, y para ser escuchados por un Otro.

En otros términos, me parece imposible eliminar del fenómeno de la transferencia el hecho de que se manifiesta en la relación a al-

[20] [de una necesidad que puede manifestarse en tal momento como transferencia y en tal otro como necesidad] — Nota de **DTSE**: "Si le creemos a la versión Seuil, cuando se manifiesta la necesidad, *exit* la transferencia...".

guien a quien se le habla. Este hecho es constitutivo. Constituye una frontera, y nos indica al mismo tiempo que no debemos ahogar el fenómeno de la transferencia en la posibilidad general de repetición que constituye la existencia misma del inconsciente.

Fuera del análisis hay repeticiones ligadas por supuesto a la constante de la cadena significante inconsciente en el sujeto[21]. Esas repeticiones deben distinguirse estrictamente de lo que llamamos la transferencia, incluso si en ciertos casos pueden tener algunos efectos homólogos. Es en este sentido que se justifica la distinción por donde se deja deslizar, por un muy otro extremo, por un extremo de error, el personaje sin embargo muy notable que es Herman Nunberg.

Ahora voy a volver a deslizar aquí por un instante, para mostrarles su carácter vivificante, un segmento de nuestra exploración de *El Banquete*.

3

Acuérdense de la extraordinaria escena que constituye la confesión pública de Alcibíades, y traten de situarla en nuestros términos.

[21] [Ahora bien, en el análisis, hay por supuesto repeticiones ligadas a la constante de la cadena significante en el sujeto] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. Lacan está precisamente diciendo que no hay que ahogar el fenómeno de la transferencia en la posibilidad general de repetición". — Dado que la versión **JAM** dirá inmediatamente que esas "repeticiones" deben distinguirse estrictamente de la transferencia, no veo el contrasentido indicado por **DTSE**, salvo que los autores de esta versión supusieran que "el fenómeno de la transferencia" ocupa íntegramente el espacio (y/o el tiempo) designado como "en el análisis", lo que a mi entender resulta excesivo. La diferencia entre ambas versiones se reduciría aquí, entonces, a sus respectivas referencias a un "en" o un "fuera" del análisis, así como a la decisión, para quien establece el texto, entre dos términos homofónicos en la/s transcripción/es: *Hors* {Fuera} y *Or* {Ahora bien}. — No obstante, **JAM/2** corrige, parcialmente: [Fuera del análisis, hay por supuesto repeticiones ligadas a la constante de la cadena significante en el sujeto]

Deben sentir bien el peso completamente notable que se enlaza a esta acción, y que hay ahí algo que va mucho más allá de un puro y simple relato de lo que ha sucedido entre él y Sócrates. Eso no es neutro. La prueba de esto es que, incluso antes de comenzar, el propio Alcibíades se pone al resguardo de no sé qué invocación del secreto, que no apunta simplemente a protegerlo a él mismo. Dice — "¡Que aquéllos que no son capaces ni dignos de escuchar, los esclavos que están ahí, se tapen las orejas!"[22], pues hay cosas que más vale no escuchar cuando uno no está en condiciones de escucharlas.

¿Se confiesa ante quiénes? Los otros, todos los otros, aquellos que, por su concierto, su cuerpo, su concilio, *su pluralidad*, parecen *constituir,* dar el mayor peso posible a lo que podemos denominar el tribunal del Otro. ¿Y qué es lo que constituye el valor de la confesión de Alcibíades ante ese tribunal? Es que él informa justamente que ha intentado hacer de Sócrates algo completamente sometido y subordinado a otro valor que el de la relación de sujeto a sujeto. Respecto de Sócrates, él ha manifestado una tentativa de seducción, ha querido hacer de él, y de la manera más confesada, alguien instrumental, ¿subordinado a qué? — al objeto de su deseo, el de él, Alcibíades, el que es *ágalma*, el buen objeto.

Diré más. ¿Cómo no vamos a reconocer nosotros, analistas, lo que está en cuestión? Está dicho claramente — es el buen objeto que Sócrates tiene en el vientre. Sócrates ahí ya no es más que la envoltura de lo que es el objeto del deseo.

Es para destacar bien que no es más que esa envoltura, que Alcibíades ha querido manifestar que Sócrates es, por relación a él, el siervo del deseo, que Sócrates le está esclavizado por el deseo. El deseo de Sócrates, aunque él lo conocía, él ha querido verlo manifestarse en su signo, para saber que el otro, objeto, *ágalma*, estaba a su merced.

Ahora bien, es justamente el haber fracasado en esta empresa lo que para Alcibíades lo cubre de vergüenza, y hace de su confesión algo tan cargado. El demonio del Αιδώς {*Aidos*}, del pudor, que en su

[22] *cf. El Banquete*, 218*b*. — Restituyo las comillas que **JAM** omite.

momento he puesto de relieve ante ustedes a este respecto,[23] es lo que interviene aquí. Y es eso lo que es violado. Es que ante todos ha develado en su trazo el secreto más chocante, el último resorte del deseo, que siempre obliga en el amor a disimularlo más o menos — su mira es la caída del Otro, A, en otro, *a*. Y además, en esta ocasión aparece que Alcibíades ha fracasado en su empresa, en tanto que era la de hacer caer de ese escalón a Sócrates.

¿Qué podemos ver como más próximo, en apariencia, de lo que se puede llamar una búsqueda de la verdad? Se podría creer que ahí está el último término de una búsqueda tal, no en su función de plano, de abstracción, de neutralización de todos los elementos, sino, muy por el contrario, en lo que ella aporta de valor de resolución, incluso de absolución. Es muy diferente, ustedes lo ven, del simple fenómeno de una tarea no acabada,[24] como se dice.

Una confesión pública, hecha hasta su último término, con toda la carga religiosa que con razón o sin ella le otorgamos, he aquí precisamente lo que parece que estuviera en juego. ¿Pero no parece también que es sobre ese deslumbrante testimonio rendido a la superioridad de Sócrates que debería acabarse el homenaje rendido al maestro? ¿No es esto lo que subrayaría lo que algunos han designado como el valor apologético de *El Banquete*?

Ustedes conocen, en efecto, las acusaciones con que Sócrates seguía cargando, incluso después de su muerte, en particular en el panfleto de un tal Polícrates.[25] Todos saben que *El Banquete* ha sido

---

[23] *cf*. Jacques LACAN, «La significación del falo», en *Escritos 2*, p. 672.

[24] *cf*. el ya aludido "efecto Zeigarnik".

[25] Nota de **EFBA**: "*Polícrates*: (Mencionado por J. Lacan también en el seminario del 23-11-60). El panfleto de Polícrates, «Acusación contra Sócrates», citado en el discurso «Busiris» de Isócrates, presenta enormes problemas de interpretación, ya que, por ejemplo, según Diógenes Laercio, Hermipo sostenía que la argumentación de Anito (uno de los acusadores de Sócrates, junto a Licón y Meleto) había sido realizada siguiendo el texto de Polícrates, hecho para tal ocasión; pero otros autores —también según Diógenes Laercio— como Favorino, habían rechazado tal teoría. Además de la consideración de elementos históricos, se deberían tener en cuenta los testimonios de Jenofonte, Platón, Libanio, etc.".

hecho en parte en relación a ese libelo — tenemos algunas citas de otros **autores**[26] — que lo acusa todavía, en esa época, de haber desviado a Alcibíades y a muchos otros, por haberles indicado que estaba libre la vía para la satisfacción de todos sus deseos.

Ahora bien, ¿qué vemos? Una paradoja. Una verdad está ahí a la luz, que parece de alguna manera bastarse a sí misma, pero todos sentimos que la pregunta permanece — ¿por qué todo eso? ¿A quién se dirige? ¿A quién se trata de instruir en el momento en que se produce la confesión? Ciertamente, no es a los acusadores de Sócrates. ¿Cuál es el deseo que impulsa a Alcibíades a desnudarse así en público? ¿No hay ahí una paradoja que merece ser destacada? Lo verán al mirar allí de cerca, eso no es tan simple.

Lo que todo el mundo percibe como una interpretación de Sócrates, lo es, en efecto. Sócrates replica a Alcibíades — Todo lo que acabas de hacer, y Dios sabe que esto no es evidente, y bien, es para Agatón. Tu deseo es más secreto que todo el develamiento al que acabas de entregarte. *Todavía ahora apunta a otro — *a* minúscula — y este otro, yo te lo designo, es Agatón.*[27]

Paradojalmente, lo que revela la interpretación de Sócrates, lo que ella pone en el lugar de lo que se manifiesta, no es algo fantasmático que venga del fondo del pasado y que ya no tiene existencia. De escuchar a Sócrates, es perfectamente la realidad la que haría oficio de lo que nosotros podríamos llamar una transferencia, en el proceso de la búsqueda de la verdad. En otros términos, para que ustedes me entiendan bien, es como si alguien viniera a decir, durante el proceso de Edipo — Edipo no persigue de una manera tan jadeante su búsqueda de la verdad, la que debe llevarlo a su pérdida, sino porque sólo tiene un fin, que es escaparse con Antígona. Tal es la situación paradojal ante la cual nos pone la interpretación de Sócrates.

Desde luego, hay toda una titilación de detalles. Se ve bien por qué sesgo eso puede servir para deslumbrar a los gorriones, el hacer

[26] [actores]

[27] [Todavía ahora apunta a otro. Y este otro, yo te lo designo, es Agatón.]

un acto tan brillante, mostrar de qué es capaz uno. Pero todo eso, dice Sócrates, al fin de cuentas no sostiene nada.

Se trata perfectamente de un acto del que uno se pregunta hasta dónde Sócrates sabe lo que hace. Pues cuando responde a Alcibíades, ¿no parece que merece caer bajo el golpe de la acusación de Polícrates? El, Sócrates, sabio en las materias del amor, designa a Alcibíades dónde está su deseo, y hace mucho más que designarlo, puesto que de alguna manera llega a jugar el juego de ese deseo por procuración. En efecto, inmediatamente después, Sócrates se apresta a hacer el elogio de Agatón. Y luego, de golpe, por una detención de la cámara, es escamoteado, perdemos completamente la pista, por el efecto de una nueva entrada de juerguistas. Gracias a lo cual la cuestión queda enigmática. El diálogo puede volver indefinidamente sobre sí mismo, nosotros no sabremos lo que Sócrates sabe de lo que hace.

¿O bien es Platón quien se substituye entonces a él? Sin duda, puesto que es él quien ha escrito el diálogo, él sabiéndolo un poco más, y permitiendo a los siglos extraviarse sobre lo que él, Platón, nos designa como la verdadera razón del amor, creyendo que esto es conducir al sujeto sobre las escalas que le permitan la ascensión hacia un bello cada vez más confundido con lo bello supremo. Dicho esto, de ningún modo es a esto a lo que, de seguir el texto, nos sentimos obligados.

A lo sumo, como analistas, podríamos decir esto.

Si el deseo de Sócrates, como parece estar indicado en sus palabras, no es otra cosa que conducir a sus interlocutores al γνωθι σεαυτόν {*gnothi seauton*}[28], lo que en el extremo se traduce, en otro registro, por *ocúpate de tu alma*, entonces, podemos pensar que esto hay que tomarlo en serio. Por una parte, en efecto, y les explicaré por qué mecanismo, Sócrates es uno de aquellos a quienes debemos el tener un alma — quiero decir, el haber dado consistencia a cierto punto designado por la interrogación socrática, con lo que ella engendra de transferencia. Pero si es cierto que lo que Sócrates designa así es, sin saberlo, el deseo del sujeto tal como yo lo defino y tal como Sócrates se

[28] Nota de **EFBA** (modificada): "Frase grabada en el frontispicio del oráculo de Apolo en Delfos: «Conócete a ti mismo»".

manifiesta efectivamente ante nosotros al hacerse lo que hay que llamar precisamente su cómplice — si es eso, y que él lo haga sin saberlo, he aquí a Sócrates en un lugar que nosotros podemos comprender completamente, y podemos comprender al mismo tiempo cómo, al fin de cuentas, él ha inflamado a Alcibíades.

Pues el deseo, en su raíz y en su esencia, es el deseo del Otro, y aquí está, propiamente hablando, lo que es el resorte del nacimiento del amor, si el amor, es lo que sucede en ese objeto hacia el cual tendemos la mano por nuestro propio deseo, y que, en el momento en que nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja aparecer por un instante esta respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo.

Este deseo se manifiesta siempre en tanto que no sabemos. Y Ruth no sabía lo que Dios quería de ella. Pero para no saber lo que Dios quería de ella, de todos modos era preciso que fuese cuestión de que Dios quisiera algo de ella. Y si ella no sabe nada de eso, esto no es porque no se sabe lo que Dios quería de ella, sino porque, a causa de ese misterio, Dios está eclipsado — pero está siempre ahí.

Es en la medida en que lo que Sócrates desea, él no lo sabe, y que es el deseo del Otro, es en esta medida que Alcibíades es poseído, ¿por qué? — por un amor del que se puede decir que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia, y remitirlo a su verdadero deseo.

Tales son los puntos que yo quería fijar hoy de nuevo para proseguir la próxima vez sobre lo que pienso que podré mostrar con evidencia, a saber, cuánto la articulación última de *El Banquete*, ese apólogo, ese escenario que confina con el mito, nos permite estructurar, alrededor de la posición de dos deseos, la situación del analizado en presencia del analista.

Podremos entonces restituirla verdaderamente a su verdadero sentido de situación de dos, de situación de dos real. Podremos de paso poner exactamente en su lugar los fenómenos de amor algunas ve-

ces ultra-precoces que se producen en ella, tan desconcertantes para los que abordan esos fenómenos — y luego los fenómenos progresivamente más complejos a medida que se hacen más tardíos, en resumen, todo el contenido de lo que sucede sobre el plano imaginario. Es sobre este plano que el desarrollo moderno del análisis ha creído que debía construir, y no sin fundamento, toda la teoría de la relación de objeto, también la de la proyección, término que está muy lejos de bastarse, y, al fin de cuentas, toda la teoría de lo que es, durante el análisis, el analista para el analizado.

Eso no puede concebirse sin situar correctamente la posición que el propio analista ocupa por relación al deseo constitutivo del analizado,[29] que es aquello con lo cual se compromete allí el sujeto, a saber — *¿Qué es lo que él quiere?*

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[29] Así, en **JAM/2**, pero **JAM/1** había transcripto previamente: [análisis]. No sabemos si se trata de una errata de la segunda edición, o una deliberada corrección por relación a la primera. **DTSE**, que se refería a la versión denominada por nosotros **JAM/1**, no había llamado la atención al respecto.

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

14

DEMANDA Y DESEO EN LOS ESTADIOS ORAL Y ANAL[1]
Sesión del 15 de Marzo de 1961

El psicoanalista y la pulsión.
La boca abierta de la vida.
Del polo al partenaire.
Bout-de-Zan.
La contrademanda.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Doy unos pocos puntos de referencia para quienes hoy caen de la luna entre nosotros.

Ante todo traté de volver a plantear, en unos términos más rigurosos que lo que había sido hecho hasta ahora, lo que podemos llamar la teoría del amor, y esto, sobre el fundamento de *El Banquete* de Platón. Y es en el interior de lo que hemos conseguido situar en ese comentario, que comienzo a articular la posición de la transferencia, en el sentido con que lo anuncié este año, es decir en lo que he llamado su disparidad subjetiva.

Por ello entiendo que la posición de los dos sujetos en presencia no es de ningún modo equivalente. Y es por esto que no se puede hablar de situación analítica, sino solamente de seudo-situación, **de "pretendida situación"**.

Abordando, entonces, las últimas dos veces, la cuestión de la transferencia, lo he hecho por el lado del analista. Pero esto no quiere decir que yo doy al término de contratransferencia el sentido con que es aceptado corrientemente, de una especie de imperfección de la purificación del analista en la relación con el analizado. Muy por el contrario, entiendo por contratransferencia la implicación necesaria del analista en la situación de transferencia, y esto es precisamente lo que hace que debamos desconfiar de ese término impropio. En verdad se trata, pura y simplemente, de las consecuencias necesarias del fenómeno de la transferencia misma, si se lo analiza correctamente.

Introduje el problema por el hecho de que la contratransferencia actualmente es aprehendida en la práctica analítica de una manera bastante extendida. Se considera, en efecto, que lo que podremos llamar un cierto número de afectos, en tanto que el analista es tocado por estos en el análisis, constituyen un modo, si no normal, al menos normativo, de la localización de la situación analítica, y un elemento no solamente de la información del analista, sino incluso de su intervención, por la comunicación que eventualmente puede hacer de estos al analizado.

No he tomado a mi cargo la legitimidad de este método. Constato que ha podido ser introducido y promovido en la práctica, y que ha sido recibido y admitido en un campo muy amplio de la comunidad analítica.

Esto, por sí solo, es suficientemente indicativo. Y nuestro camino será, por el momento, el de analizar cómo los teóricos que entienden así el uso de la contratransferencia lo legitiman.

1

Los teóricos legitiman el uso de la contratransferencia en tanto que la ligan a momentos de incomprensión por parte del analista[2]. Todo sucede como si su incomprensión fuera en sí el criterio, el punto de clivaje, la vertiente, donde se define lo que obligaría al analista a pasar a otro modo de comunicación, y a otro instrumento en su manera de situarse en el análisis del sujeto.

Es alrededor del término comprensión que va a pivotear lo que entiendo mostrarles hoy, a fin de permitirles ceñir más apretadamente lo que se puede llamar, según nuestros términos, la relación de la demanda del sujeto con su deseo. En efecto, recuerdo que hemos puesto en el primer plano, y en el principio, aquello cuyo retorno hemos mostrado que era necesario, a saber, que lo que está en juego en el análisis no es otra cosa que el sacar a luz la manifestación del deseo del sujeto.

¿Dónde está la comprensión, cuando comprendemos, cuando creemos comprender? Yo postulo que, en su forma más segura, y diré en su forma primaria, la comprensión de lo que sea *que el sujeto arti-

[2] [Los teóricos legitiman el uso de la contratransferencia ligándola a momentos de incomprensión por parte del analizado] — Nota de **DTSE**: “No puede tratarse más que de “la incomprensión por parte del analista”. — **JAM/2** corrige: [Los teóricos legitiman el uso de la contratransferencia ligándola a momentos de incomprensión por parte del analista]

cule*[3] ante nosotros puede ser definida, a nivel de lo conciente, por esto, que nosotros sabemos responder a lo que el otro demanda. Es en la medida en que creemos poder responder a su demanda, que tenemos el sentimiento de comprender.

Sin embargo sabemos, respecto de la demanda, un poco más que este abordaje inmediato. Sabemos precisamente esto, que la demanda no es explícita. Incluso, ella está mucho más que implícita, está oculta para el sujeto, está como debiendo ser interpretada. Y es ahí que está la ambigüedad.

En efecto, nosotros, que la interpretamos, respondemos a la demanda inconsciente en el plano de un discurso que es para nosotros un discurso concreto. Es ahí precisamente que está el desvío, la trampa. Y también, desde siempre tendemos a deslizar hacia esta suposición que nos captura, que el sujeto debería, de alguna manera, contentarse con lo que descubrimos por medio de nuestra respuesta — que debería satisfacerse con nuestra respuesta.

Sabemos bien, sin embargo, que es ahí que siempre se produce alguna resistencia. Y es de la situación de esta resistencia, de la manera con que podemos calificarla, y de las instancias a las que la remitimos, que han derivado todas las etapas **, todos los estadios** de la teoría analítica del sujeto, a saber, la teoría de las diversas instancias con las que nos las vemos en él. No obstante, sin negar la parte que tienen en la resistencia esas diversas instancias del sujeto, ¿no es posible ir a un punto más radical?

La dificultad de las relaciones de la demanda del sujeto con la respuesta que le es dada se sitúa más lejos, en un punto completamente original, a donde he tratado de llevarlos mostrándoles lo que resulta, en el sujeto que habla, del hecho — así lo expresaba — de que sus necesidades deben pasar por los desfiladeros de la demanda. *En ese punto completamente original, resulta precisamente algo donde se funda lo siguiente, que todo lo que es tendencia natural, en el sujeto

[3] [de lo que el sujeto se jacte] — Nota de **DTSE**: “Jactarse tiene una connotación de arrogancia. Si aquí hay arrogancia, ¡es más bien la del analista que cree comprender!”.

que habla, tiene que situarse en un más allá y en un más acá de la demanda*[4].

En un más allá que es la demanda de amor. En un más acá que es lo que llamamos el deseo, con lo que lo caracteriza como condición, y que nosotros llamamos su condición absoluta en la especificidad del objeto que le concierne, *a* minúscula, objeto parcial. He tratado de mostrárselos como incluido desde el origen, en ese texto fundamental de la teoría del amor que es *El Banquete*, como *ágalma*, en tanto que lo he identificado también al objeto parcial de la teoría analítica.

Entiendo que hoy se los haré palpar nuevamente por medio de un breve repaso de lo que hay de más original en la teoría analítica, a saber las *Triebe*, las pulsiones y su destino. A continuación podremos deducir lo que se deriva de ello en cuanto a lo que nos importa, a saber el *drive* interesado en la posición del analista.

Ustedes recuerdan que es sobre este punto problemático que los he dejado la última vez, en tanto que un autor, precisamente aquél que se expresa sobre el tema de la contratransferencia, lo designa en lo que él llama el *drive* parental, necesidad de ser padre, y el *drive* reparativo, necesidad de ir contra la destructividad natural supuesta en todo sujeto en tanto que analizable.[5]

Ustedes captaron inmediatamente el atrevimiento y la audacia que hay en avanzar palabras como ésas. Basta con detenerse un instante en ello para percibir su paradoja. Si el *drive* parental debe estar presente en la situación analítica, ¿cómo atreverse siquiera a hablar de la

---

[4] [En ese punto original, resulta de ello que todo lo que es, en el sujeto que habla, tendencia natural, tiene que situarse en un más allá y en un más acá de la demanda] — Nota de **DTSE**: "«En ese punto original, resulta de ello...» no es comprensible. Por otra parte, el «algo» crea un descalce entre lo que tiene que situarse y ese punto original".

[5] Lacan vuelve a referirse al autor citado en la clase anterior del Seminario. *Cf*. Roger MONEY-KYRLE, «Normal Counter-Transfert and some Deviations», *IJP*, Vol. 37, 1956. Versión castellana: «Contratransferencia normal y algunas de sus desviaciones», en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, Vol. 4, 1961-62. — El *Bulletin* Nº 5 de *stécriture* proporciona la versión francesa de este artículo.

situación de transferencia? — puesto que es verdaderamente un padre lo que el sujeto en análisis tiene frente a él. ¿Qué más legítimo que él recaiga a su respecto en la posición misma que ha tenido durante toda su formación respecto de los sujetos alrededor de los cuales se han construido las situaciones **pasivas** fundamentales que constituyen para él la cadena significante, los automatismos de repetición?

En otros términos, ¿cómo no percatarse de que ahí tenemos una contradicción directa, que vamos directo al escollo que nos permitirá plantearla?[6] ¿Que ahí tenemos una contradicción directa, puesto que al mismo tiempo decimos que la situación de transferencia tal como se establece en el análisis está en discordancia con la realidad de la situación analítica? — que algunos imprudentemente expresan como una situación tan simple, ateniéndose al *hic et nunc* de la relación con el médico. Si este médico está aquí armado con el *drive* parental, ¿cómo no ver, por elaborado que lo supongamos por el lado de una posición educativa, que no hay absolutamente nada que distancie la respuesta normal del sujeto a la situación, y todo lo que podrá ser enunciado como la repetición de una situación pasada?

No hay medio de articular la situación analítica sin postular, al menos en alguna parte, la exigencia contraria. *Y por ejemplo en el capítulo III del *Más allá del principio de placer*, cuando Freud, efectivamente, retomando la articulación que está en juego en el análisis, traza la divisoria entre la rememoración y la reproducción del automatismo de repetición, *Wiederholungszwang**[7], en tanto que considera a

---

[6] {*nous la poser*} — [En otros términos, ¿cómo no percatarse de que vamos directamente al escollo que nos permitirá descansar {*nous reposer*}?] — **JAM/2** corrige, modificando el establecimiento: [En otros términos, ¿cómo no percatarse de que vamos directamente al escollo que permitirá que nos orientemos {*nous orienter*}?]

[7] [Vean por ejemplo el tercer capítulo de *Más allá del principio de placer*. Freud, retomando la articulación que está en juego en el análisis, traza efectivamente la divisoria entre la rememoración, la reproducción, y el automatismo de repetición, *Wiederholungszwang*] — Nota de **DTSE**: "Freud no traza la divisoria entre tres términos: la rememoración, la reproducción y el automatismo de repetición, sino entre dos — la rememoración y la reproducción. El enfermo repite (*wiederholt*) en lugar de rememorarse (*erinnern*) y esta repetición de lo reprimido en tanto que acontecimiento actual es el hecho de la *Wiederholungszwang*, de esa coacción a la repetición".

este último como un semi-fracaso del objetivo rememoratriz del análisis, un fracaso necesario *llegando a poner a cuenta de la estructura del yo (en tanto que él prueba en ese estadio de su elaboración fundar su instancia como en gran parte inconsciente), a atribuir y poner a cuenta, no el todo, puesto que sin duda el artículo está hecho para mostrar que hay un margen, sino la parte más importante de esta función de repetición, a cuenta de la defensa del yo, en la rememoración reprimida considerada como el verdadero término, el término último, aunque quizá en ese momento considerado como inaccesible, de la operación analítica.*[8]

El objetivo último de la rememoración encuentra una resistencia, que es situada en la función inconsciente del yo. Siguiendo esta vía de elaboración, *Freud nos dice que debemos pasar por ahí, que «en la regla, el médico no puede ahorrar al analizado esta fase de la cura, debe dejarle revivir nuevamente un nuevo fragmento de su vida olvidada» y que para esto tiene «que velar por que una cierta medida —*von Überlegenheit*—, de superioridad, quede conservada, gracias a lo cual la realidad aparente —*die anscheinende Realität*— podrá ser reconocida sin embargo siempre de nuevo en un reflejo como un efecto de espejo de un pasado olvidado»*[9].

---

[8] [Llega incluso hasta poner a cuenta de la estructura del yo — en tanto que él prueba en ese estadio de su elaboración fundar su instancia como en gran parte inconsciente — la función de la repetición, ciertamente no el todo de esta función, puesto que todo el artículo está hecho para mostrar que hay un margen, sino su parte más importante. La repetición es puesta a cuenta de la defensa del yo, mientras que la rememoración reprimida es considerada como el verdadero término, el término último, de la operación analítica, aunque quizá considerado, en ese momento, como inaccesible.] — Nota de **DTSE**: "Hay aquí una dificultad de establecimiento del texto. Sólo la referencia al texto de Freud que Lacan sigue hasta en las palabras que utiliza, como la de *atribuir* por ejemplo, puede permitir avanzar una lectura de este pasaje. Freud dice en efecto que hay una gran parte del yo, la que le es esencial, que es inconsciente, y entonces que, más bien que conciente e inconsciente, más vale utilizar la oposición yo y reprimido. A continuación de esto, él postula que «la resistencia de los analizados proviene de su yo y nosotros captamos entonces que la coacción a la repetición debe ser atribuida a lo reprimido inconsciente». Así, esta función de repetición, puesta a cuenta de la defensa del yo, hay que atribuirla a lo reprimido (Lacan dice *en la rememoración*) inconsciente". — *Cf.* el párrafo aludido en Sigmund FREUD, *Más allá del principio de placer* (1920), en *Obras Completas*, Volumen 18, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, pp. 19-20.

Dios sabe a qué abusos de interpretación se ha prestado este control de la *Überlegenheit*. Es alrededor de eso que se pudo edificar toda la teoría de la alianza con la pretendida parte sana del yo. No hay, sin embargo, nada parecido en esas páginas. Puedo subrayar lo que al pasar ha debido llamarles la atención, a saber, el carácter de alguna manera neutro, ni de un lado ni del otro, de esta *Überlegenheit*. Esta superioridad, ¿dónde está? ¿Hay que entenderla del lado del médico, quien, esperémoslo, conserva toda su cabeza? ¿O está del lado del enfermo?

En la traducción francesa, que es tan mala como las que han sido hechas bajo otros diversos patrocinios, la cosa está curiosamente traducida — *y solamente debe velar por que el enfermo conserve un cierto grado de serena superioridad*. Nada semejante hay en el texto

[9] [Freud nos dice que debemos pasar por ahí, y que, en la regla, el médico no puede ahorrar al analizado esta fase, sino que debe dejarle revivir nuevamente un fragmento de su vida olvidada. En cuanto a esto, tiene que cuidar por que una cierta medida de *Überlegenheit*, de superioridad, quede conservada, gracias a lo cual la realidad aparente, *die anscheinliche Realität*, sin embargo, siempre podrá ser reconocida nuevamente por el sujeto como un reflejo, un efecto de espejo de un pasado olvidado.] — Nota de **DTSE**: "Al no colocar las comillas, la cita de Freud que da Lacan no es inmediatamente localizable como tal. *Anscheinliche* no se encuentra ni en el texto de Freud ni en los diccionarios. En uno como en los otros se encuentra por el contrario *anscheinend*, que en efecto quiere decir «aparente». La ausencia de las comillas continúa produciendo sus efectos. Al seguir el texto freudiano, podemos leer: «[...] *und hat dafür zu sorgen, daβ ein Maβ* [...]»: «[...] y debe velar para que una cierta medida [...]». « *dafür zu sorgen, daβ*» es una locución que quiere decir «velar para algo». No hay ninguna noción de causalidad. Freud escribe: «[...] *kraft dessen die anscheinende Realität doch immer wieder "als Spiegelung" einer vergessenen Vergangenheit erkannt wird*», lo que se puede traducir: «[...] en virtud de lo cual la realidad aparente es sin embargo continuamente reconocida "como efecto de espejo" [reflexión] de un pasado olvidado». Lacan añade «en un reflejo» a «como efecto de espejo» para intentar traducir el término *Spiegelung*, a la vez espejeo, centelleo, brillo, reflejo, y reflexión de la imagen por el espejo (*der Spiegel*), a la vez efecto y acción". — La traducción de José L. Etcheverry reza: "Por lo general, el médico no puede ahorrar al analizado esta fase de la cura; tiene que dejarle revivenciar cierto fragmento de su vida olvidada, cuidando que al par que lo hace conserve cierto grado de reflexión en virtud del cual esa realidad aparente pueda individualizarse cada vez como reflejo de un pasado olvidado". *Cf. op. cit.*, p. 19. — **JAM/2** corrige el término alemán objetado por **DTSE**: [...*die anscheinende Realität*...]

— que le permita constatar a pesar de todo que la realidad de lo que reproduce no es más que aparente.

Esta *Überlegenheit*, sin duda exigible, debe ser situada de una manera infinitamente más precisa que todas las elaboraciones que pretenden comparar la abreacción actual, de lo que repite en el tratamiento, con una situación que se da como perfectamente conocida.

Volvamos entonces a partir del examen de las fases, y de las demandas, de las exigencias del sujeto, tales como las abordamos en nuestras interpretaciones. Y comencemos, siguiendo lo que se llama la diacronía de las fases de la libido, por la demanda más simple, aquella a la que nos referimos tan frecuentemente, la demanda oral.

2

¿Qué es una demanda oral? Es la demanda de ser alimentado. ¿La que se dirige a quién, a qué? Se dirige a ese Otro que *escucha*[10], y que, a ese nivel primario de la enunciación de la demanda, puede ser verdaderamente designado como lo que nosotros llamamos el lugar del Otro. El Otro-se {*L'Autre-on*}, el *Otrón* {*l'Autron*} — diré, para hacer rimar nuestras designaciones con las que son familiares en física. Vean pues, a ese Otrón abstracto, **impersonal,** dirigida por el sujeto, más o menos en su ignorancia, la demanda de ser alimentado.

Hemos dicho que toda demanda, por el hecho de que es palabra, tiende a estructurarse en lo siguiente, que ella reclama del *Otro*[11] su respuesta invertida. Ella evoca, por su estructura, su propia forma transpuesta según una cierta inversión. Por la estructura significante, a la demanda de ser alimentado responde así, y de una manera que podemos decir lógicamente contemporánea a esta demanda, en el lugar del Otro, a nivel del Otrón, la demanda de dejarse alimentar.

---

[10] {*entend*} — [aguarda {*attend*}] — **JAM/2** corrige: [escucha {*entend*}]

[11] [otro]

Y lo sabemos bien; en la experiencia eso no es la elaboración refinada de un diálogo ficticio.[12] Es de eso que se trata cada vez que estalla el menor conflicto en esa relación entre el niño y la madre que parece estar hecha para cerrarse de manera estrictamente complementaria. ¿Qué responde mejor, en apariencia, a la demanda de ser alimentado, que la de dejarse alimentar? Sabemos sin embargo que es en el modo mismo de confrontación de las dos demandas que reside ese ínfimo *gap*, esa hiancia, esa desgarradura, en la que se insinúa de una manera normal la discordancia, el fracaso preformado del encuentro. Este fracaso consiste en lo siguiente, en que, justamente, no es encuentro de tendencias, sino encuentro de demandas.

Al primer conflicto que estalla en la relación de alimentación, en el encuentro de la demanda de ser alimentado y de la demanda de dejarse alimentar, se manifiesta que un deseo desborda a esta demanda — que ella no podría ser satisfecha sin que allí se sofoque ese deseo — que es para que ese deseo que desborda la demanda no se sofoque, que el sujeto que tiene hambre, porque a su demanda de ser alimentado responde la demanda de dejarse alimentar, no se deja alimentar, y rehusa de alguna manera desaparecer como deseo por el hecho de ser satisfecho como demanda — que la extinción o el aplastamiento de la demanda en la satisfacción no podría producirse sin matar el deseo {*tuer le désir*}. Es de ahí que resultan todas esas discordancias, de las que la más gráfica es la del rechazo de dejarse alimentar en la anorexia llamada, más o menos justamente, mental.

Encontramos allí esa situación que yo no podría traducir mejor que al jugar con los equívocos que autorizan las sonoridades de la fonemática francesa, *esto es que no se podría confesar al Otro más primordial lo siguiente: «tú eres el deseo» {*tu es le désir*}, sin al mismo tiempo decirle: «matar el deseo» {*tuer le désir*}, sin concederle que él mate el deseo, sin abandonarle el deseo como tal.*[13] La ambivalencia

[12] [Lo sabemos bien en la experiencia. Eso no es la elaboración refinada de un diálogo ficticio.] — Nota de **DTSE**: “La puntuación, al practicar un corte de la frase, liga el sintagma a un elemento de la frase o a otro, lo que entraña una modificación de sentido. Es lo que sucede aquí con el sintagma «en la experiencia», el que remite, en la versión de Seuil, al hecho de saber, mientras que al cortar después de «bien», «en la experiencia» remite a «la elaboración de un diálogo ficticio»”.

primera, propia de toda demanda, es que, en toda demanda, está igualmente implicado que el sujeto no quiere que ella sea satisfecha. El sujeto apunta en sí la salvaguarda del deseo, y testimonia de la presencia del deseo innominado y ciego.

Ese deseo, ¿qué es? *Nosotros lo sabemos de la manera más clásica y más original; es en tanto que la demanda oral tiene otro sentido que la satisfacción del hambre que ella es demanda sexual.*[14] Ella es en su fondo, nos dice Freud desde los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*,[15] canibalismo, y el canibalismo tiene un sentido sexual. Nos recuerda, lo que está enmascarado en la primera formulación freudiana, que alimentarse está, para el hombre, ligado al buen querer del Otro — y ligado a este hecho por una relación polar.

Existe también este término, que no es solamente del pan del buen querer del Otro que el sujeto primitivo tiene que alimentarse, sino perfectamente del cuerpo de aquél que lo alimenta. Pues hay que llamar a las cosas por su nombre — la relación sexual, es eso por lo cual la relación con el Otro desemboca en una unión de los cuerpos. Y la unión más radical es la de la absorción original, en la que despunta, apuntado, el horizonte del canibalismo, que caracteriza a la fase oral por lo que ella es en la teoría analítica.

---

[13] [No se podría confesar al otro lo que es más primordial, a saber *tú eres el deseo* {*tu es le désir*}, sin al mismo tiempo decirle *matado el deseo* {*tué le désir*}, es decir sin concederle que él mate el deseo {*qu'il tue le désir*}, sin abandonarle el deseo como tal.] — Nota de **DTSE**: "Puesto que estaría en juego conceder que el Otro mate el deseo y no que el deseo está «matado» {*tué*}, hay lugar para transcribir por el infinitivo (acto a producir) y no por el participio pasado (acto ya producido). Además, el Otro más primordial, Lacan acaba de hablar de él, es el Otro-se {*l'Autr-on*}, el lugar del Otro".

[14] [Nosotros lo sabemos, y podemos responder de la manera más clásica y más original. La demanda oral tiene otro sentido que la satisfacción del hambre. Es demanda sexual.] — Nota de **DTSE**: "Lacan no dice que el otro sentido de la demanda oral «es» la demanda sexual, sino que es *en tanto que* tiene otro sentido que la satisfacción del hambre que es demanda sexual. Por otra parte, Lacan no dice tampoco que nosotros podemos responder. ¡Con que lo sepamos basta ampliamente!".

[15] Versión castellana: *Tres ensayos de teoría sexual* (1905), en *Obras Completas*, Amorrortu editores, volumen VII.

Observemos bien aquí lo que está en juego. He tomado las cosas por el extremo más difícil comenzando por el origen, mientras que siempre es a reculones, retroactivamente, que debemos encontrar cómo se fundan las cosas en el desarrollo real.

Hay una teoría de la libido contra la cual ustedes saben que me sublevo, aunque sea la que ha promovido uno de nuestros amigos, Franz Alexander. Este hace de la libido, en efecto, el excedente de la energía que se manifiesta en el viviente una vez obtenida la satisfacción de las necesidades ligadas a la conservación. Esto es muy cómodo, pero es falso. La libido sexual no es eso. La libido sexual es efectivamente un excedente, pero un excedente que vuelve vana toda satisfacción de la necesidad allí donde ella se sitúa. Y a la necesidad, viene muy a caso decirlo, ella rehusa esa satisfacción para preservar la función del deseo.

Todo esto no es más que evidencia, que se confirma por todas partes, como ustedes lo verán al volver para atrás, y al volver a partir de la demanda de ser alimentado. Inmediatamente lo palparán en lo siguiente, que *por el solo hecho de que la tendencia de esta boca que tiene hambre, por esta misma boca se expresa en una cadena significante... y bien, es por ahí que entra en ella la posibilidad de designar el alimento que ella desea.*[16] ¿Qué alimento? Lo primero que resulta de ello, es que ella puede decir, esta boca — *Ese no*. La negación, la diferencia, el *me gusta eso y no otra cosa* del deseo, entra ya aquí, y estalla con ello la especificidad de la dimensión del deseo.

De ahí la extrema prudencia que debemos tener en lo que concierne a nuestras interpretaciones a nivel del registro oral. Pues, lo he dicho, esta demanda se forma en el mismo punto, a nivel del mismo órgano, donde se erige la tendencia. Y es precisamente ahí que reside el trastorno. Es posible producir todo tipo de equívocos al responder a esta demanda. Seguramente, de lo que le es respondido resulta de todos modos la preservación del campo de la palabra, y entonces la po-

[16] [por el sólo hecho de que la tendencia de la boca que tiene hambre se expresa por esta misma boca en una cadena significante, entra en ella esta posibilidad de designar el alimento, que es el deseo.] — **JAM/2** corrige: [por el sólo hecho de que la tendencia de la boca que tiene hambre se expresa por esta misma boca en una cadena significante, entra en ella esa posibilidad de designar el alimento que ella desea.]

sibilidad de volver a encontrar siempre en éste el lugar del deseo, pero eso es también la posibilidad de todas las sujeciones — se intenta imponer al sujeto que, estando satisfecha su necesidad, no tiene más que contentarse con eso. Por lo que se hace de la frustración compensada el término de la intervención analítica.

Quiero ir más lejos, y hoy tengo verdaderamente, van a verlo, mis razones para hacerlo. Quiero pasar al estadio llamado de la libido anal. Es ahí donde creo que puedo alcanzar y refutar un cierto número de las confusiones que se introducen de la más corriente manera en la interpretación analítica.

3

¿Qué es la demanda en el estadio anal?

Todos ustedes tienen, pienso, suficiente experiencia como para que yo no tenga necesidad de ilustrar más lo que llamaré la demanda de retener el excremento, en tanto que ella funda sin duda algo que es un deseo de expulsar. Pero esto no es tan simple, pues esta expulsión está también exigida a una cierta hora, por el padre educador. *Ahí es demandado al sujeto que dé algo que satisfaga la espera del educador, materno dado el caso.*[17]

La elaboración que resulta de la complejidad de esta demanda merece que nos detengamos en ella, pues ella es esencial. *Observen que aquí no se trata tampoco de la relación simple de una necesidad con el enlace a su forma demandada como del excedente sexual.*[18] Es

[17] [Ahí, es demandado al sujeto que dé algo que satisfaga dado el caso la espera del educador materno.] — **JAM/2** corrige: [Ahí, es demandado al sujeto que dé algo que satisfaga la espera del educador, materno dado el caso.]

[18] [Observemos que aquí ya no se trata de la relación simple de una necesidad con su forma demandada, ligada al excedente sexual.] — Nota de **DTSE**: “La versión de Seuil liga la forma demandada al excedente sexual. De hecho, Lacan continúa diciendo que se trata de otra cosa, de una disciplina de la necesidad. Entonces, ni

otra cosa. Se trata de una disciplina de la necesidad, y la sexualización no se produce sino en el movimiento del retorno a la necesidad. Es ese movimiento el que, si puedo decir, legitima la necesidad como don para la madre, la cual espera que el niño satisfaga a sus funciones, y haga salir, aparecer algo digno de la aprobación general.

El carácter de regalo que adquiere el excremento es también muy conocido y está localizado desde el origen de la experiencia analítica. Es tanto en ese registro que aquí un objeto es vivenciado, que el niño, en el exceso de sus desbordes ocasionales, lo emplea naturalmente, podemos decir, como medio de expresión. El regalo excrementicio forma parte de la más antigua temática del análisis.

A propósito de esto, quiero llevar a su último término ese exterminio de la mítica de la oblatividad en el que me esfuerzo desde siempre, mostrándoles aquí con qué se relaciona realmente. El campo de la dialéctica anal es el verdadero campo de la oblatividad, y una vez que ustedes se percaten de ello, ya no podrán reconocerlo de otro modo.

Hace mucho que, bajo diversas formas, trato de introducirlos en este señalamiento. Y especialmente, les he hecho observar que el término mismo de oblatividad es un fantasma de obsesivo. *Todo para el otro*, dice el obsesivo, y es precisamente lo que hace, pues estando en el perpetuo vértigo de la destrucción del otro, nunca hace lo suficiente para que el otro se mantenga en la existencia. Aquí vemos su raíz.[19]

El estadio anal se caracteriza por lo siguiente, que el sujeto no satisface una necesidad sino para la satisfacción de un otro. Esa necesidad, se le ha enseñado a retenerla para que se funde, se instituya únicamente como la ocasión de la satisfacción del otro, que es el educador. La satisfacción de los mimos al bebé, de los que forma parte la limpieza, es ante todo la del otro. *Y es propiamente en tanto que algo

---

de la relación de la necesidad con su forma demandada, ni del excedente sexual (la devoración)".

[19] "La muestra de lo que somos capaces de producir en cuanto a moral está dada por la noción de oblatividad. Es una fantasía de obsesivo, por sí misma incomprendida: todo para el otro, mi semejante, se profiere en ella, sin reconocer la angustia que el Otro (con una A mayúscula) inspira por no ser un semejante." — Jacques LACAN, «La dirección de la cura y los principios de su poder», en *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 595.

que el sujeto tiene le es demandado como don*[20], que podemos decir que la oblatividad está ligada a la esfera de relaciones del estadio anal.

Observen su consecuencia — el margen del lugar que queda al sujeto, dicho de otro modo el deseo, viene en esta situación a ser simbolizado por lo que es arrastrado en la operación. El deseo, literalmente, se va con ello al cagadero. La simbolización del sujeto como lo que se va con ello a la pelela o por el agujero, la encontramos en la experiencia, como más profundamente ligada a la posición del deseo anal.

Esto es precisamente lo que constituye a la vez su atractivo, y también, en muchos casos, su evitamiento. No es siempre a este término que lograremos llevar el *insight* del paciente. Ustedes pueden sin embargo decirse que, en tanto que el estadio anal está allí interesado, estarían equivocados de no desconfiar de la pertinencia de vuestro análisis, si no han encontrado cada vez este término. En tanto que no localicen en ese punto la relación profunda, fundamental, del sujeto como deseo, con el objeto más desagradable, les aseguro que no habrán dado muchos pasos en el análisis de las condiciones del deseo.

Este punto preciso es un punto neurálgico, que bien vale, por la importancia que tiene en la experiencia, lo que todos esos primitivos objetos orales, buenos o malos, sobre los que se han hecho tantas observaciones. No pueden negar que este recuerdo no se haga a todo momento en la tradición analítica. Si han permanecido sordos tanto tiempo, es en tanto que las cosas no están puntualizadas allí en su topología básica, como aquí me esfuerzo por hacerlo para ustedes.

¿Pero entonces, me dirán ustedes, qué, aquí, de lo sexual, y de la famosa pulsión sádica que se conjuga, gracias a un guión, con el término anal, como si eso fuera muy simplemente de suyo?

*Está muy claro que aquí es necesario algún esfuerzo de lo que no podemos llamar comprensión sino en tanto que se trata de una comprensión en el límite. Lo sexual no puede entrar aquí más que de

[20] [Y es en tanto que es un don lo que es demandado al sujeto] — Nota de **DTSE**: "Lo que es demandado no es que el sujeto haga un don sino que dé algo que él tiene".

manera violenta.*[21] Es precisamente lo que sucede aquí, en efecto, puesto que también se trata de la violencia sádica. Aunque eso conserva en sí más que un enigma. Conviene que nos detengamos en ello.

Es en la relación anal que el otro como tal adquiere dominancia plenamente. Y esto es justamente lo que hace que lo sexual se manifieste en el registro propio de este estadio. Podemos entreverlo, al recordar su antecedente, calificado de sádico-oral.

Hablar de estadio sádico-oral, en efecto, es recordar en suma que la vida es en su fondo asimilación devoradora como tal. En el estadio oral, es el tema de la devoración el que está situado en el margen del deseo, es la presencia de las fauces abiertas de la vida.

Hay, en el estadio anal, como un reflejo de ese fantasma. Estando el otro postulado como el segundo término,[22] debe aparecer como existencia ofrecida a esa hiancia. ¿Iremos hasta decir que el sufrimiento está allí implicado? Es un sufrimiento muy particular. Para evocar una especie de esquema fundamental que les dará mejor la estructura del fantasma sado-masoquista, diré que se trata de un sufrimiento esperado por el otro. La suspensión del otro imaginario encima del abismo del sufrimiento, es lo que forma la punta y el eje de la erotización sado-masoquista. Es en esa relación que se instituye en el nivel anal lo que ya no es solamente el polo sexual, sino lo que va a ser el *partenaire* sexual. Podemos entonces decir que ya hay ahí una suerte de reaparición de lo sexual.

---

[21] [Algún esfuerzo es aquí necesario, un esfuerzo de lo que no podemos llamar comprensión sino en tanto que se trata de una comprensión en el límite de lo sexual, lo que sólo puede entrar aquí de manera violenta.] — Nota de **DTSE**: "¡Una comprensión que estaría en el límite de lo sexual es un verdadero enigma! Un esfuerzo de comprensión que esté en el límite de la comprensión es algo que puede entenderse". — **JAM/2** corrige: [Algún esfuerzo es aquí necesario, un esfuerzo de lo que no podemos llamar comprensión sino en tanto que se trata de una comprensión en el límite. Lo sexual no puede entrar aquí sino de manera violenta.]

[22] Nota de **ST** (modificada): "Nos parece que este «otro postulado como el segundo término» se refiere al otro de la relación imaginaria". — Lo que sigue de esta transcripción se basa en esa conjetura.

Lo que en el estadio anal se constituye como estructura sádica o sado-masoquista es[23] — a partir de un punto de eclipse máximo de lo sexual, de un punto de pura oblatividad anal — el ascenso hacia lo que va a realizarse en el estadio genital. *La preparación de lo genital, del eros humano, del deseo emitido en plenitud normal, para que pueda situarse, no como tendencia, necesidad, no como pura y simple copulación, sino como deseo*[24], adquiere su esbozo, encuentra su punto de partida, tiene su punto de reemergencia en la relación con el otro como sufriendo la espera de esta amenaza suspendida, de este ataque virtual que caracteriza y funda para nosotros lo que se llama la teoría sádica de la sexualidad, cuyo carácter primitivo conocemos en la enorme mayoría de los casos individuales.

Mucho más, es en ese rasgo situacional que se funda ese hecho que está en el origen de la sexualización del otro — en el primer modo de su apercepción, el otro debe estar, como tal, entregado a un tercero para constituirse como sexual. Ahí está el origen de la ambigüedad que hace que, en la experiencia original cuyo descubrimiento han hecho los teóricos más recientes del análisis, lo sexual permanezca indeterminado entre ese tercero y ese otro. En la primera forma de apercepción libidinal del otro, en el nivel del punto de ascenso a partir de un cierto eclipse puntiforme de la libido como tal, el sujeto no sabe lo que desea más, de ese otro o de ese tercero interviniente.

Esto es esencial para toda estructura de los fantasmas sado-masoquistas. En efecto, si hemos dado aquí un análisis correcto del estadio anal, aquél que constituye este fantasma, no lo olvidemos, el testigo sujeto en ese punto pivote del estadio anal, es precisamente lo que es — *acabo de decirlo: ¡es la mierda! Y además es una demanda, es la mierda que no demanda más que eliminarse.*[25]

---

[23] [Lo que constituye al estadio anal como estructura sádica o sado-masoquista señala]

[24] [Lo genital, el eros humano, el deseo en su plenitud normal, que se sitúa no como tendencia o necesidad, no como pura y simple copulación, sino como deseo] — Nota de **DTSE**: “Mientras que Lacan dice que lo genital tiene que situarse como deseo y que eso no está dado de hecho, la versión de Seuil, haciendo de lo genital la plenitud normal del deseo, termina identificándolos”.

Eso es el verdadero fundamento de toda una estructura que ustedes volverán a encontrar, radical, en el fantasma fundamental del obsesivo especialmente. Este se desvaloriza, pone fuera de él todo el juego de la dialéctica erótica, finge, como dice el otro,[26] ser su organizador. Es sobre el fundamento de su propia eliminación que funda todo ese fantasma.

Las cosas están aquí enraizadas en algo que, una vez reconocido, les permite a ustedes elucidar algunos puntos completamente banales. En efecto, si las cosas están verdaderamente fijadas en el punto de identificación del sujeto al *a* minúscula excrementicio, ¿qué vamos a ver? De todos modos, no olvidemos que aquí ya no está lo que está interesado en el nudo dramático de la necesidad con la demanda, a lo que es confiado, al menos en principio, el cuidado de articular esta demanda.[27] En otros términos, salvo en los cuadros de Jerónimo Bosch, uno no habla con su trasero.[28] Y sin embargo, tenemos esos curiosos fenómenos de cortes seguidos de explosiones, que nos hacen entrever la función simbólica de la cinta excrementicia en la articulación misma de la palabra[29].

Antaño, hace mucho tiempo, y pienso que aquí no hay nadie para acordarse de él, había un pequeño personaje amado por los niños,

---

[25] {*il est de la merde!*} — [acabo de decirlo, es la madre {*il es la mère*}. Y además, es una demanda.] — **JAM/2** corrige: [acabo de decirlo: es la mierda. Y además, es una demanda, es la mierda que no demanda más que eliminarse.]

[26] Este "como dice el otro" es una expresión idiomática, varias veces empleada por Lacan, sin valor referencial. Podría traducirse por: "como se dice".

[27] Respecto de lo que ya no está interesado en el dramático nudo de la necesidad con la demanda, y a lo que es confiado el cuidado de articular dicha demanda, **ST** precisa: ya no es "el mismo órgano".

[28] En nuestro **Anexo 1** para esta clase se encontrará reproducido un cuadro de Jerónimo Bosch donde a la izquierda se ve a un trasero con palabras, con el mismo texto que el libro. Se trata del Panel del tríptico del Jardín de las Delicias cuyo titulo es «Infierno musical», que se encuentra en el Museo del Prado (óleo sobre tabla, 220 x 97 cm.).

[29] Aquí **ST** añade entre corchetes: "el tartamudeo"; por su parte, **M** menciona "el curioso fenómeno del tartajeo".

como siempre los hubo, personajitos significativos en esa mitología infantil que es en realidad de origen parental. En nuestros días, se habla mucho de Pinocho, pero en un tiempo para el que soy suficientemente viejo como para acordarme, existía Bout-de-Zan.[30] La fenomenología del niño como precioso objeto excrementicio está entera en esa designación, en la que el niño es identificado al elemento dulzón del regaliz, *glukurriza*, la dulce raíz, como, parece, es su origen griego.

Sin duda no es en vano que sea a propósito de este término de regaliz que podamos encontrar uno de los más azucarados ejemplos, es el caso decirlo, de la perfecta ambigüedad de las transcripciones significantes.

Permítanme este pequeño paréntesis. He encontrado esta perla para vuestro uso en mi recorrido — por otra parte, no de ayer, se los he guardado desde hace tiempo, pero, puesto que vuelvo a encontrarla

[30] Bout-de-Zan era un personaje de una tira cómica al servicio de la propaganda de un producto de la Société Ricqlès-Zan, una golosina a base de regaliz. Las tres historietas que suministra la versión **ST**, tales como aparecieron en la publicidad por los años 1939-1940, recordarían, a los lectores argentinos de más edad, las hazañas del Pibe Toddyto. En la primera, Bout-de-Zan aparece en el primer cuadro atado a un poste, que lleva la inscripción Zan, rodeado de negros danzando una danza que no augura nada bueno; en el segundo cuadro el personaje se dirige a los negros; en el tercer cuadro lo tenemos desatado, sentado en un círculo con sus anteriores enemigos, y compartiendo las deliciosas golosinas; en el cuadro final, la leyenda: "Hágase de amigos con el delicioso regaliz Zan que complace al gusto y protege contra la irritación de la garganta. Zan, verdadero regaliz". Las otras dos historietas proporcionadas por la versión **ST** son del mismo calibre. En cuanto al regaliz, del que a continuación se ocupará Lacan, puede ser interesante saber que es una planta herbácea cuyas raíces contienen una saponina llamada glicirrina y tienen un sabor dulce característico, al que se atribuyen virtudes medicinales. Llamado también *palodulce* y *orozuz* (los lectores más jóvenes desconocerán igualmente la referencia a unos caramelos "Oruzú", popularmente conocidos como "cagadita de chivo" por su aspecto: negro, gomoso y azucarado), con el extracto seco de regaliz se fabrica(ba)n barritas o pastillas. Una corresponsal parisina, a quien agradezco, me informa que existía antaño, como expresión cariñosa dirigida a niños muy pequeños, la de *bout de zan*, equivalente a la más actual *bout de chou*: "buñuelito", "bomboncito". Otros datos al respecto los proporciona el propio Lacan en el Seminario, y no tiene sentido incorporarlos a esta nota. — En nuestro **Anexo 2** para esta clase se encontrarán reproducidos tres episodios de esta tira cómica de propaganda.

a propósito de Bout-de-Zan, voy a ofrecérselas. *Réglisse* {regaliz}, es en el origen *glukurriza*. Por supuesto, eso no viene directamente del griego, pero cuando los latinos escucharon eso, hicieron con eso *liquiritia*, sirviéndose de licor {*liqueur*}. *De dónde, en el antiguo francés, eso ha hecho *licorice*, luego *ricolice* por metátesis.*[31] *Ricolice* encontró *règle* {regla}, *regula*, y eso hizo *rygalisse*. Confiesen que este encuentro del *licorice* con la regla es soberbio.

Pero esto no es todo, pues la etimología, conciente de en qué desembocó todo eso, y sobre la cual descansaron finalmente las últimas generaciones, es que *réglisse* {regaliz} debía escribirse *rai de Galice* {rayo de Galicia} porque el regaliz está hecho con una raíz dulce que sólo se encuentra en Galicia. El rayo de Galicia, vean a dónde llegamos tras haber partido, es el caso decirlo, de la raíz griega.

Pienso que esta pequeña demostración de las ambigüedades significantes los habrá convencido de que estamos en un terreno sólido dándole toda su importancia.

Al fin de cuentas, lo hemos visto, en el nivel anal todavía más que en otra parte, debemos ser reservados en cuanto a la comprensión del otro. Toda comprensión de la demanda, en efecto, lo implica tan profundamente que debemos mirar allí dos veces antes de ir a su encuentro. ¿Qué es lo que les digo? — sino lo que se reúne con lo que todos ustedes saben, al menos aquéllos que han hecho un pedacito de trabajo terapéutico. A saber, que al obsesivo no hay que darle aliento, desculpabilización, incluso comentario interpretativo que se adelante un poco de más. Si ustedes lo hacen, entonces deberán ir mucho más lejos, y se encontrarán accediendo, y cediendo para vuestro mayor

[31] La metátesis (*métathèse*) es una figura de la retórica, consistente en la interversión de fonemas, contiguos o no. — [De dónde en el antiguo francés, *licorice*, luego *ricolice* por metástasis {*métastase*}.] — Nota de **DTSE**: "Bien nos lo ha dicho Lacan: ¡la palabra es un cáncer!". — Que la palabra es un cáncer, Lacan lo dice, por ejemplo, en la séptima clase de su Seminario 23, *Le sinthome*. *Cf.* Jacques LACAN, Seminario 23, *El sínthoma*, *Versión Crítica* —para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires— de Ricardo E. Rodríguez Ponte, Clase del 17 de Febrero de 1976, pág. 92: "la palabra es la forma de cáncer de la que el ser humano está afligido". — **JAM/2** corrige: [De dónde en el antiguo francés, *licorice*, luego *ricolice* por metátesis {*métathèse*}.]

perjuicio, *a ese mecanismo por el cual él quiere hacerles comer, si puedo decir, su propio ser como una mierda*[32].

Están instruidos por la experiencia que no es ése un proceso en el cual ustedes le presten servicio, muy por el contrario.

Es en otra parte que debe situarse la introyección simbólica, en tanto que ella tiene que restituir en él el lugar del deseo. Puesto que, para anticipar respecto del estadio siguiente, lo que el neurótico quiere ser más comúnmente, es el falo, es ciertamente cortocircuitar indebidamente las satisfacciones a darle ofrecerle esa comunión fálica contra la que ya he formulado, en mi seminario sobre *El deseo y su interpretación*, las más precisas objeciones. El objeto fálico como objeto imaginario no podría en ningún caso prestarse a revelar de manera completa el fantasma fundamental. De hecho no podría, a la demanda del neurótico, más que responder por lo que podemos llamar, groseramente, una obliteración. Dicho de otro modo, por ahí se abre una vía al sujeto, la de olvidar un cierto número de los resortes más esenciales que han jugado su papel en los accidentes de su acceso al campo del deseo.

Para indicar un punto de detención en nuestro recorrido de lo que hoy hemos promovido, diremos lo siguiente — que si el neurótico es deseo inconsciente, es decir reprimido, esto es, antes que nada, en la medida en que su deseo sufre el eclipse de una contrademanda — que el lugar de la contrademanda es, hablando con propiedad, el mismo que aquel donde se sitúa y se edifica a continuación todo lo que el exterior puede añadir como suplemento a la construcción del superyó, una cierta manera de satisfacer a esta contrademanda — que todo modo prematuro de la interpretación es criticable en tanto que comprende demasiado rápido, y no se percata de que lo que hay de más importante para comprender en la demanda del analizado, es lo que está más allá de esta demanda. Es el margen de *lo incomprensible*[33] que es el

---

[32] [a ese mecanismo precisamente por el cual él quiere hacerles comer, si puedo decir, su propio ser — una mierda] — Nota de **DTSE**: “El guión que la versión de Seuil pone entre «su ser» y «una mierda» introduce una equivalencia”. — **JAM/2** corrige: [a ese mecanismo precisamente por el cual él quiere hacerles comer, si puedo decir, su propio ser como una mierda]

[33] [la incomprensión] — **JAM/2** corrige: [lo incomprensible]

del deseo. Es en la medida en que eso no ha sido percibido, que un análisis se cierra prematuramente y, para decir todo, queda fallido.

La trampa es, seguramente, que, al interpretar, ustedes dan al sujeto algo con lo cual se alimenta la palabra, incluso el libro mismo que está por detrás. La palabra sigue siendo sin embargo el lugar *del*[34] deseo, incluso si ustedes la dan de tal manera que ese lugar no sea reconocible, quiero decir, incluso si ese lugar sigue siendo inhabitable para el deseo del sujeto.

Responder a la demanda de alimento, a la demanda frustrada, con un significante nutriente, deja elidido lo siguiente, que más allá de todo alimento de la palabra, de lo que el sujeto tiene verdaderamente necesidad, es de lo que él significa metonímicamente, y que no está en ningún punto de esta palabra. Y entonces, cada vez que ustedes introducen — sin duda, están obligados a ello — la metáfora, ustedes quedan en la misma vía que da consistencia al síntoma. Sin duda es un síntoma más simplificado, pero es todavía un síntoma, en todo caso por relación al deseo que se trataría de liberar.

Si el sujeto está en esa relación singular con el objeto del deseo, es que ante todo él mismo fue un objeto de deseo que se encarna. La palabra como lugar del deseo, es ese *Poros* donde están todos los recursos.[35] Y el deseo, como Sócrates nos ha enseñado originalmente a articularlo, es ante todo falta de recursos, aporía. Esta aporía absoluta se aproxima a la palabra dormida, y se hace embarazar de su objeto. ¿Qué quiere decir esto? — sino que el objeto estaba ahí, y que es él el que demandaba aparecer.

La metáfora platónica de la metempsicosis del alma errante que vacila antes de saber adónde va a venir a habitar encuentra su soporte, su verdad, y su sustancia, en el objeto del deseo, que está ahí antes de su nacimiento.

---

[34] [de] — **JAM/2** corrige: [del]

[35] Esta frase falta en **JAM/P**.

Y Sócrates, sin saberlo, cuando hace el elogio, *épaïneï*, de Agatón, hace lo que quiere hacer, a saber, devolver a Alcibíades a su alma, haciendo que se manifieste ese objeto que es el objeto de su deseo.

Este objeto, meta y fin de cada uno, limitado sin duda porque el todo está más allá, no puede ser concebido sino como más allá del fin de cada uno.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

ANEXO 1:

Jerónimo BOSCH: "En otros términos, salvo en los cuadros de Jerónimo Bosch, uno no habla con su trasero." — En este cuadro, a la izquierda, puede verse un trasero con palabras, con el mismo texto que el libro. **Panel del tríptico del Jardín de las Delicias, «Infierno musical», Museo del Prado (óleo sobre tabla, 220 x 97 cm.).**

ANEXO 2:
BOUT-DE-ZAN:

DOCUMENT ANNEXE
(Cf. n. 13, *supra*, p. 181)

Nous remercions la Société Ricqlès-Zan qui nous permet de publier les exploits de Bout de Zan, *tels qu'ils apparaissent dans la publicité aux alentours des années 1935, 1940.*

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

15

ORAL, ANAL, GENITAL[1]
Sesión del 22 de Marzo de 1961

El goce de la mantis religiosa.
El Otro, vertedero del deseo.
El deseo en la dependencia de la demanda.
Privilegio del objeto falo.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Todavía vamos a errar, tengo ganas de decir, a través del laberinto de la posición del deseo. Cierto retorno, cierta fatiga del asunto, cierto *working through*, como se dice, me parece necesario para una posición exacta de la transferencia. Ya lo he indicado la última vez, y he dicho por qué.

Es por esto que hoy volveré a subrayar el sentido de lo que les he dicho volviendo al examen de las llamadas fases de la migración de la libido sobre las zonas erógenas. Es importante ver en qué medida el punto de vista naturalista implicado en esta definición se articula y se resuelve en nuestra manera de enunciarlo centrándolo sobre la relación de la demanda y del deseo.

1

Desde el comienzo de este camino, he puntualizado que el deseo mantiene su lugar en el margen de la demanda como tal — que es este margen de la demanda el que constituye su lugar — *que, para puntualizar lo que aquí quiero decir, es en un más allá y un más acá, en ese doble hueco que ya se esboza, que el grito del hambre pasa a articularse*[2] — que, en el otro extremo, el objeto que se llama en inglés el *nipple*, la punta de seno, el pezón, toma *finalmente*[3], en el erotismo humano su valor de *agalma*, de maravilla, de objeto precioso, volviéndose el soporte del placer, de la voluptuosidad del mordisqueo, donde se perpetúa lo que bien podemos llamar una voracidad sublimada, en tanto que ella adquiere ese *Lust*, ese placer.

---

[2] [que es en un más allá y un más acá en el todo, que pasa a articularse el hueco que se esboza ya desde el grito del hambre] — Nota de **DTSE**: "La versión de Seuil añade «en el todo» y reduce «el doble hueco» de la demanda a uno solo. Es cierto que en la estenotipia se encontraba «en el todo que el hueco que se esboza»". — **JAM/2** corrige: [en un más allá y un más acá, doble hueco que se esboza ya desde que el grito del hambre pasa a articularse]

[3] Nota de **DTSE**: "La supresión de «finalmente» {*à terme*} retira al *agalma* su aspecto de plazo".

Y también, esos *Lüste*, esos deseos — ustedes saben el equívoco que conserva en sí el término alemán, el deslizamiento de significación que produce el pasaje del singular al plural[4] — su placer y su codicia, ese objeto oral los toma de otra parte. Es por esto que, por una inversión del empleo del término sublimación, tengo derecho a decir que vemos aquí al desvío en cuanto al fin producirse en sentido inverso del objeto de una necesidad.

En efecto, no es del hambre primitiva que el valor erótico de este objeto privilegiado toma aquí su sustancia. El *eros* que lo habita viene *nachträglich*, por retroacción, y no sólamente más tarde {*après coup*}.[5] Y es en la demanda oral que se ha cavado el lugar de ese deseo. Si no hubiera la demanda con el más allá de amor que ella proyecta, no habría este lugar más acá, de deseo, que se constituye alrede-

---

[4] Nota de **ST**: "*Die Lust* (fem. sing.), *der Lust* (masc. sing.): empleados por Freud en el sentido de *placer*. *Die Lüste* (plural): *deseos*, *apetitos*. Se encuentra a propósito de esto una nota del propio Freud: «Es muy instructivo que la lengua alemana tome en cuenta en la utilización de la palabra *Lust* el papel, mencionado en el texto, de las excitaciones sexuales preliminares que suministran simultáneamente una parte de satisfacción y un aporte a la tensión sexual. *Lust* tiene doble sentido, y designa tanto la sensación de la tensión sexual (tengo ganas = quisiera, experimento el impulso) como la de la satisfacción.» (S. Freud, *Tres ensayos sobre la teoría sexual*, nº 3 en la *Transa*, número especial, p. 23.)" — La traducción de este fragmento es mía.

[5] Literalmente, *après coup* es "más tarde", "después", y de ahí que Lacan pueda distinguirlo, en este momento de su seminario, de la más compleja temporalidad implicada por el *nachträglich* freudiano. No obstante, véase la siguiente nota de **EFBA** (modificada): "*Nachträglich*: adverbio alemán, significa «posteriormente, más tarde». En otros textos, a diferencia de este Seminario, Lacan homologa *nachträglich* a *après coup* (por ejemplo en «Posición del inconsciente», *Escritos 2*, Siglo Veintiuno Editores, nueva edición corregida y aumentada, México, 1984, p. 818)". — Si ambos términos pueden traducirse por "más tarde", ¿por qué Lacan puede diferenciarlos, o luego, trastornando ese sentido, identificarlos? Ello resulta no de una operación sobre la semántica, sino de su lectura de Freud. El párrafo aludido por la nota de **EFBA** lo revela suficientemente. Recordando que lo entre corchetes es interpolación del revisor de la traducción, he aquí el párrafo de ese escrito: "El *nachträglich* (recordemos que fuimos el primero que lo extrajo del texto de Freud), el *nachträglich* o *après-coup* [efecto *a posteriori*] según el cual el trauma se implica en el síntoma, muestra una estructura temporal de un orden más elevado".

dor de un objeto privilegiado. La fase oral de la libido sexual exige este lugar cavado por la demanda.

Es importante examinar si esta presentación de las cosas no comportará, de mi parte, alguna especificación que se podría señalar por ser demasiado parcial. ¿No debemos tomar a la letra lo que Freud nos presenta en tal de sus enunciados como la migración pura y simple de una erogeneidad orgánica, incluso, diré, mucosa? ¿No se puede decir que yo dejo de lado unos hechos naturales? A saber, por ejemplo, esas mociones devoradoras instintuales que encontramos, en la naturaleza, ligadas al ciclo sexual.

Es un hecho que las gatas comen a sus pequeños, y si la gran figura fantasmática de la mantis religiosa cautiva al anfiteatro analítico, es precisamente porque presenta como una imagen madre, una matriz, de la función atribuida a lo que se llama, tan atrevidamente, y quizá tan impropiamente, la madre castradora. Sí, seguramente, yo mismo, en mi iniciación analítica, gustosamente tomé soporte en esta imagen tan rica para hacer eco del dominio natural a lo que se presenta en el fenómeno inconsciente. Y al volver a encontrar esta objeción, ustedes pueden sugerirme la necesidad de alguna corrección en la línea teórica con que creo poder satisfacerlos conmigo.

Me he detenido un instante sobre esta imagen y lo que ella representa. Un simple vistazo arrojado sobre la diversidad de la etología animal nos muestra en efecto una riqueza lujuriosa de perversiones. Nuestro amigo Henri Ey retuvo su mirada en ello, e incluso sacó, en *L'Évolution psychiatrique*, un número sobre el tema de las perversiones animales, las que van mucho más lejos que todo lo que la imaginación humana ha podido inventar.[6] Tomados en este registro, ¿no nos vemos devueltos al punto de vista aristotélico, que sitúa el fundamento del deseo perverso en un campo externo al campo humano?

Les ruego que consideren lo que hacemos cuando nos detenemos en el fantasma de la perversión natural. Pidiéndoles que me sigan sobre este terreno, no desconozco lo que una reflexión así puede pare-

[6] Nota de **ST**: "No es un número de *L'Évolution psychiatrique* lo que Henri Ey consagró a las perversiones animales, pero, bajo su dirección con Brion, apareció: H. Ey, A. Brion, *Psychiatrie animale*, Desclée de Brouwer, Paris, 1964".

cer tener de puntilloso y especulativo, pero la creo necesaria para decantar lo que hay de fundado y de infundado a la vez en esta referencia. Y también, por ahí vamos, van a verlo inmediatamente, a encontrarnos con que alcanzamos lo que yo designo como fundamental en la subjetivación, en tanto que momento esencial de toda instauración de la dialéctica del deseo.

Subjetivar la mantis religiosa, en este caso, es suponerle, lo que no tiene nada de excesivo, un goce sexual. Por cierto, no sabemos nada de eso. La mantis religiosa quizá es, como Descartes no vacilaría en decirlo, una pura y simple máquina, en el sentido que toma la máquina en su propio lenguaje, lo que justamente supone la eliminación de toda subjetividad. Pero en cuanto a nosotros, no tenemos ninguna necesidad de atenernos a esas posiciones de mínima. Le acordamos ese goce.

Este goce — es el paso siguiente — ¿es goce de algo en tanto que lo destruye? Pues es solamente a partir de ahí que puede indicarnos las intenciones de la naturaleza.

Para puntualizar en seguida lo que es esencial, y para que sea para nosotros un modelo cualquiera de lo que está en cuestión, a saber de nuestro canibalismo oral, de nuestro erotismo primordial, es preciso que imaginemos aquí que ese goce es correlativo de la decapitación del *partenaire*, que se supone que conoce en algún grado como tal.

No le hago ascos a eso. Pues, en verdad, la etología animal es para nosotros la referencia mayor para mantener esa dimensión del conocer que todos los progresos del conocimiento vuelven para nosotros, en el mundo humano, tan vacilante, identificarse a la dimensión del desconocer, de la *Verkennung*, como dice Freud.[7] Es el campo de lo viviente el que permite observar la *Erkennung* imaginaria, y ese privilegio del semejante que llega en ciertas especies hasta revelarse en esfuerzos organógenos. No volveré sobre el antiguo ejemplo alrededor del cual hacía girar mi exploración de lo imaginario en el tiempo en que comenzaba a articular algo de lo que, con los años, alcanzó su madurez ante ustedes, mi doctrina del análisis — a saber, la paloma que

[7] Nota de **ST**: "Del alemán, *Verkennung*: desconocimiento; *Erkennung*: reconocimiento".

no se acaba como paloma más que al ver una imagen de paloma, para lo cual puede bastar un pequeño espejo en la jaula, *y también el grillo peregrino, que sólo franquea esos estadios al haber encontrado otro grillo*[8].

No es dudoso que, en lo que fascina, no solamente a nosotros mismos, sino precisamente al macho de la mantis religiosa, está la erección de su forma, ese despliegue, esa actitud que se presenta ante nosotros como la de la plegaria, y de la que la mantis religiosa saca para nosotros su nombre, no sin prestarse sin duda a no sé qué retorno vacilante. Constatamos que es ante ese fantasma, ese fantasma encarnado, que el macho cede, que es tomado, llamado, aspirado, capturado en el abrazo que para él será mortal.

Está claro que la imagen del otro imaginario como tal está ahí presente en el fenómeno, y no es excesivo suponer que algo se revela en él, ¿pero esto basta para decir que ya hay allí alguna prefigura, un calco invertido de lo que se presentaría en el hombre como una especie de resto y de secuela de una posibilidad definida, de las variaciones, del juego, de las tendencias naturales?

Si acordamos un valor a este ejemplo monstruoso, sin embargo no podemos más que subrayar la diferencia con lo que se presenta en la fantasmática humana, aquella donde podemos partir con certidumbre del sujeto, ahí donde solamente estamos seguros de ello, a saber, en tanto que es el soporte de la cadena significante. No podemos entonces no señalar que en lo que nos presenta aquí la naturaleza, hay, del acto a su exceso, a lo que lo desborda, a lo que lo conduce a un colmo devorador, la señal, para nosotros, de que otra estructura, una estructura instintual, está ahí ejemplificada. Esa señal, es que ahí hay sincronía. Es en el momento del acto que se ejerce ese complemento, lo que ejemplifica para nosotros la forma paradojal del instinto.

---

[8] [y también un grito {*cri*}. Ella no franquea ese estadio más que al haber encontrado otro grito {*cri*}] **—** Nota de **DTSE**: "¿Cómo puede la paloma franquear el estadio del espejo encontrando un grito? Ahí se cae en la estupidez. Si se ha leído «El estadio del espejo como formador de la función del Yo {*Je*} tal como nos es revelado en la experiencia analítica», se sabe que Lacan ha puesto en paralelo la paloma y el grillo {*criquet*} peregrino (*Écrits*, 1966, p. 95) {*Escritos 1*, 1984, 88}". — **JAM/2** corrige: [y también el grillo peregrino, que sólo franquea esos estadios al haber encontrado otro grillo peregrino]

Y en consecuencia, ¿no vemos dibujarse aquí un límite que nos permite definir estrictamente en qué nos sirve lo que ahí está ejemplificado? Este ejemplo no nos sirve más que para dar la forma de lo que queremos decir cuando hablamos de un deseo.

Si hablamos del goce de ese otro que es la mantis religiosa, si nos interesa en este caso, es que, o bien ella goza ahí donde está el órgano del macho, o bien ella goza también en otra parte. Pero dondequiera que ella goce — de lo que jamás sabremos nada, poco importa — que ella goce en otra parte no toma su sentido más que por el hecho de que ella goce — o no goce, poco importa — ahí. Que ella goce donde se le cante, eso no tiene sentido, en el valor que toma esta imagen, sino por relación al *ahí* de un gozar virtual. En la sincronía, se trate de lo que se trate, eso no será jamás, incluso desviado, sino un goce copulatorio.

En la infinita diversidad natural de los mecanismos instintuales, podemos descubrir fácilmente unas formas evocadoras, comprendidas, por ejemplo, aquellas en las que el órgano de la copulación es perdido *in loco*, en la consumación misma. Podemos también considerar que el hecho de la devoración es una de las numerosas formas de la prima otorgada a la *partenaire* individual de la copulación, en tanto que ordenada a su fin específico, para retenerla en el acto que se trata de permitir. El carácter ejemplificador de la imagen que nos es propuesta no comienza entonces sino en el punto preciso adonde no tenemos derecho a ir.

Me explico. La mantis religiosa, *partenaire* hembra, cumple con sus mandíbulas la devoración de la extremidad cefálica del *partenaire* macho. Ahora bien, esta parte de su anatomía participa como tal de las propiedades que constituye en la naturaleza viviente la extremidad cefálica, a saber, cierta reunión de la tendencia individual, y la posibilidad, en cualquier registro que se ejerza, de un discernimiento y de una elección. Dicho de otro modo, eso hace pensar que a la mantis religiosa le gusta más *eso*, la cabeza de su *partenaire*, que cualquier otra cosa. *Hay ahí una preferencia, *malle*, *malvut*, es eso lo que a ella le gusta.*[9]

Es en tanto que a ella le gusta *eso* — lo que se muestra para nosotros, en la imagen, como goce a expensas del otro — que comenzamos a poner en las funciones naturales lo que está en juego, a saber, el sentido moral — dicho de otro modo, que entramos en la dialéctica sadiana.

La preferencia dada al goce por relación a toda referencia al otro se descubre como la dimensión esencial de la naturaleza — pero es demasiado visible que somos nosotros quienes aportamos ese sentido moral. Sólo lo aportamos en la medida en que descubrimos el sentido del deseo como relación con lo que, en el otro, es objeto parcial, y como elección de este objeto.

Prestemos aquí un poco más de atención. ¿Este ejemplo es plenamente válido para ilustrarnos la preferencia de la parte por relación al todo, *justamente*[10] ilustrable por el valor erótico dado a la extremidad del pezón, de la que hablaba recién? No estoy tan seguro de eso. En la imagen de la mantis religiosa, es menos la parte la que sería preferida al todo — de la manera más horrible, y de una manera que nos permitiría ya cortocircuitar la función de la metonimia — que el todo lo que es preferido a la parte.

En efecto, no omitamos que, incluso en una estructura animal tan alejada de nosotros en apariencia como la del insecto, funciona seguramente el valor de concentración, de reflexión, de totalidad de la extremidad cefálica en tanto que representada en alguna parte. En todo caso, en el fantasma, en la imagen que nos fija, esta acefalización del *partenaire* juega con su particular acentuación. No omitamos, para decir todo, el valor fabulatorio de la mantis religiosa, subyacente a lo que ella representa en cierta mitología, o más simplemente en un folklore, en todo aquello sobre lo cual Roger Caillois ha puesto el acento bajo el registro *del mito y de lo sagrado, lo que es su primera obra...*[11] y no parece que haya puntualizado suficientemente que ahí

[9] [Que hay ahí una preferencia absoluta. Que es *eso* lo que a ella le gusta.] — Nota de **DTSE**: "El latín introduce un pequeño *crescendo* que no parece útil suprimir". — Nota de **ST**: "Del latín *malle*: gustar más, preferir; *malvult*: a ella le gusta más, prefiere".

[10] {*justemente*} — [juicio {*jugement*}]

nosotros estamos en la poesía. Esta imagen no sostiene su acento solamente por una referencia a la relación con el objeto oral tal como se dibuja en la *koiné* del inconsciente, la lengua común. Se trata de un rasgo más acentuado, que nos designa un cierto lazo de la acefalía con la transmisión de la vida como *telos*[12], con el pasaje de la llama de un individuo a otro en una eternidad significada de la especie, a saber, que el *Gelüst* no pasa por la cabeza.

Ahí está lo que da a la imagen de la mantis su sentido trágico, y que no tiene nada que ver con la preferencia por un objeto llamado objeto oral, el cual, en el fantasma humano, no se relaciona jamás, en ninguna ocasión, con la cabeza.

Es precisamente de otra cosa que se trata en el vínculo del deseo humano con la fase oral.

2

Lo que se perfila de una identificación recíproca del sujeto con el objeto del deseo oral va, la experiencia nos lo muestra inmediatamente, a una fragmentación constitutiva.

Recientemente se ha evocado, durante nuestras Jornadas provinciales, esas imágenes fragmentantes como ligadas a no sé qué terror primitivo que parecía, no sé por qué, tomar para los autores no sé qué valor de designación inquietante, mientras que es precisamente el fantasma más fundamental, el más extendido, el más común, en los orígenes de todas las relaciones del hombre con su somática. Los fragmen-

[11] [del *Mythe y le Sacré*. Esta es su primera obra] **—** Nota de **DTSE**: "Roger Caillois no escribió una obra titulada *Le mythe et le sacré* {*El mito y lo sagrado*}, sino *Le mythe et l'homme* {*El mito y el hombre*} (Gallimard, 1938) y *L'homme et le sacré* {*El hombre y lo sagrado*} (Gallimard, 1950)". **—** Nota de **M**: "En 1960, es decir el mismo año del comienzo del presente Seminario, R. Caillois retomó su trabajo sobre la mantis en el libro *Méduse et Cie* {hay versión castellana: *Medusa y Cía*}, Gallimard, Paris, con el título *A propos d'un étude ancienne sur la mante religieuse*".

[12] [tal {*telle*}] — **JAM/2** corrige: [*telos*]

tos de pabellón de anatomía que pueblan la célebre imagen del *San Jorge* de Carpaccio en la pequeña iglesia de Santa María de los Ángeles en Venecia no dejan de *haberse*[13] presentado a nivel del sueño a toda experiencia individual, con o sin análisis. Y también, en el mismo registro, la cabeza que se pasea solita continúa muy bien, como en Cazotte, contando sus pequeñas historias.[14]

Lo importante no está ahí.

El descubrimiento del análisis, es que el sujeto, en el campo del Otro, no encuentra solamente las imágenes de su propia fragmentación, sino además, desde el origen, los objetos del deseo del Otro **—** a saber los de la madre, no solamente en su estado de fragmentación, sino con los privilegios que le acuerda el deseo de ésta. En particular, nos dice Melanie Klein, uno de esos objetos, el falo paterno, es encontrado desde los primeros fantasmas del sujeto, y está en el origen *del *fandum*, debe hablar, va a hablar*[15]. En el imperio interior del cuerpo de la madre donde se proyectan las primeras formaciones imaginarias, algo que se distingue como más especialmente acentuado, incluso nocivo, es percibido en el falo paterno.

En el campo del deseo del Otro, el objeto subjetivo encuentra ya unos ocupantes identificables, con la vara de los cuales, si puedo decir, o con el coeficiente de los cuales, tiene ya que hacerse valer y pesar. Pienso en esas pequeñas pesas diversamente modeladas que están en uso en las tribus primitivas del África, donde ustedes ven un animalito a manera de rodete, incluso algún objeto faloforme como tal.

---

[13] [estar] **—** Nota de **DTSE**: "El reflexivo indica una actividad del cuerpo fragmentado. En cuanto al *San Jorge combatiendo al dragón* de Carpaccio, podemos precisar que se encuentra ciertamente en Venecia, pero en la Scuola de San Giorgio degli Schiavoni". **—** Al final de esta clase he incluido, como **Anexo 1**, una reproducción de este cuadro de Carpaccio. — **JAM/2** corrige: [haberse]

[14] J. Cazotte: *El diablo enamorado*. Hay más de una versión castellana.

[15] [del espectro {*fantôme*} del *va a hablar, debe hablar*] **—** Nota de **DTSE**: "Se trata del *fandum*, que en latín significa «debe hablar»". **—** Nota de **ST**: "Del latín *fari*: hablar; *fandum*: debe hablar". — **JAM/2** corrige: [del *fandum* del *va a hablar*, *debe hablar*]

A nivel fantasmático, el privilegio de la mantis religiosa se sostiene únicamente en esto, que, después de todo, no es tan seguro, que se supone que la mantis come a sus machos en serie. El pasaje al plural es la dimensión esencial donde ella toma para nosotros valor fantasmático.

Ahí tienen entonces definida la fase oral. No es más que en el interior de la demanda que el Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El Otro entonces no es solamente hambre, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y el sujeto está por ahí abierto a volverse objeto, pero, si puedo decir, de un hambre que él elige.

Del hambre al erotismo, la transición se hace por la vía de lo que yo recién llamaba una preferencia. A ella le gusta algo, *eso*, especialmente — una golosina, si podemos decir. Henos ahí reintroducidos en el registro de los pecados originales. El sujeto viene a situarse sobre el menú a la carta del canibalismo, del que todos saben que nunca está ausente de ningún fantasma de comunión.

Lean al respecto un tratado de ese autor del que les hablo en el curso de los años en una especie de periódico retorno, Baltasar Gracián. Evidentemente, sólo aquéllos de ustedes que comprenden el español pueden encontrar en él su plena satisfacción, a menos que se lo hagan traducir — pues si Gracián ha sido traducido muy pronto, como se traducía en la época, casi instantáneamente en toda Europa, varias de sus obras han quedado no traducidas. Se trata aquí de su tratado de la comunión, *El comulgatorio*, que es un buen texto, en el sentido de que en él se revela algo raramente confesado — las delicias de la consumición del cuerpo de Cristo están allí detalladas, y se nos pide que nos detengamos en esa mejilla exquisita, en ese brazo delicioso, les ahorro lo que sigue, donde la concupiscencia *se satisface,*[16] se demora, revelándonos así lo que siempre permanece implicado en las formas, incluso las más elaboradas, de la identificación oral. En esta temática, ven ustedes a la tendencia más original desplegarse por la virtud del significante, en todo un campo creado desde ahora para ser habitado secundariamente.

[16] [espiritual] — La versión **ST** da: “la concupiscencia espiritual se satisface”.

En oposición, la vez pasada quise mostrarles un sentido habitualmente poco o mal articulado de la demanda anal.

La demanda anal se caracteriza por una inversión completa, en beneficio del Otro, de la iniciativa. Es ahí, es decir en un estadio que, en nuestra ideología normativa, no es muy avanzado, ni maduro, que reside la fuente de la disciplina — no he dicho el deber, sino la disciplina — de la limpieza {*la propreté*}, palabra con la que la lengua francesa marca tan lindamente la oscilación con la propiedad {*la propriété*}, con lo que pertenece como propio {*en propre*} — la educación, las buenas maneras. Aquí, la demanda es exterior, está a nivel del Otro, y se plantea como articulada como tal.

Lo extraño es que nos es preciso ver ahí — y reconocer en lo que siempre se ha dicho, y cuyo alcance parece que nadie advirtió verdaderamente — el punto donde nace el objeto de don como tal. En esta metáfora, lo que el sujeto puede dar está exactamente ligado a lo que puede retener, a saber su propio desecho, su excremento. Es imposible que no veamos ahí algo ejemplar, indispensable para designar como el punto radical donde se decide la proyección del deseo del sujeto en el Otro.

Es un punto de la fase donde el deseo se articula y se constituye, donde el Otro es, hablando propiamente, su estercolero. Y nadie se asombra al ver que los idealistas de la temática de una hominización del cosmos, o, como están forzados a expresarse en nuestros días,[17] del planeta, descuiden que, desde siempre, una de las fases manifiestas de la hominización del planeta es que el animal-hombre hace de éste un depósito de basuras. El más antiguo testimonio que tengamos de aglomeraciones humanas son enormes pirámides de conchas de mariscos, que llevan un nombre escandinavo.

No es por nada que las cosas son así. Más bien, si algún día es preciso fundar el modo por el cual el hombre se ha introducido en el campo del significante, es en esos primeros montones que convendrá designarlo.

---

[17] Nota de **ST**: "Cf. Teilhard de Chardin, citado en los *Écrits*, en particular en las pp. 88 y 684".

Aquí, el sujeto se designa en el objeto evacuado. Aquí está, si puedo decir, el punto cero de una [...] del deseo[18]. Reposa enteramente sobre el efecto de la demanda del Otro — el Otro decide al respecto. Esto es precisamente donde encontramos la raíz de la dependencia del neurótico. Ahí está la nota sensible por la cual el deseo del neurótico se caracteriza como pre-genital. Depende de tal modo de la demanda del Otro, que lo que el neurótico demanda al Otro en su demanda de amor de neurótico, es que se le haga hacer algo.

El lugar del deseo manifiestamente permanece, hasta un cierto *grado*[19], en la dependencia de la demanda del Otro.

3

¿Qué sentido podemos dar, en efecto, al estadio genital? El único sentido que podamos darle es el siguiente.

El deseo deberá reaparecer un día como algo que tendría derecho a llamarse un deseo natural, aunque, vistos sus nobles antecedentes, jamás pueda serlo. En otros términos, el deseo deberá aparecer como lo que no se demanda, como apuntando a lo que no se demanda.

No se precipiten para decir, por ejemplo, que el deseo es lo que se toma. Todo lo que ustedes digan nunca hará más que hacerlos recaer en la pequeña mecánica de la demanda.

El deseo natural tiene esta característica de no poder decirse de ninguna manera, y es precisamente por eso que ustedes jamás tendrán ningún deseo natural. El Otro ya está instalado en el lugar, el Otro {*Autre*} con una A mayúscula, como aquél donde reposa el signo. Y el signo basta para instaurar la pregunta *Che vuoi?* **¿Qué quieres?** a

[18] La versión **ST** optó por dejar al margen el "de una". — Aquí, **JAM/2** corrige, o conjetura, sobre lo que había dejado en blanco **JAM/1**: [Aquí está, si puedo decir, el punto cero de una *aphanisis* del deseo.]

[19] [trazo] — **JAM/2** corrige: [grado]

la que, ante todo, el sujeto no puede responder nada, *siempre demorado por la pregunta en la respuesta que ella postula*[20].

Un signo representa algo para alguien, y a falta de saber lo que representa el signo, el sujeto, ante esta pregunta, cuando aparece el deseo sexual, pierde el alguien al que el deseo se dirige, es decir, él mismo. Y nace la angustia del pequeño Hans.

Aquí se perfila lo que, preparado por **el surco de** la fractura del sujeto por la demanda, se instaura en la relación del niño y de la madre, que, por un momento, vamos a tener, como se sostiene a menudo, aislada.

La madre del pequeño Hans, y también todas las madres — *llamo a todas las madres*, como decía el otro[21] — distingue su posición en cuanto que ella profiere, a propósito de lo que comienza a aparecer en Hans como pequeño bullimiento, pequeño estremecimiento no dudoso durante el primer despertar de una sexualidad genital — *Eso es completamente chancho*. Eso, es asqueroso, el deseo, ese deseo del que no se puede decir lo que es. Pero esto es estrictamente correlativo de un interés no menos dudoso por el objeto al que hemos aprendido a otorgar toda su importancia, a saber el falo.

De una manera sin duda alusiva, pero no ambigua, cuántas madres, todas las madres, ante el pequeño pitito del pequeño Hans o de cualquiera, de cualquier manera que se lo llame, harán reflexiones como — *Está muy bien dotado, mi pequeño*. O bien — *Tendrás muchos hijos*. *En resumen, la apreciación en tanto que dirigida al objeto, éste perfectamente parcial, es aquí otra vez algo que contrasta con el rechazo del deseo*[22], en el momento mismo del encuentro con lo que so-

---

[20] Nota de **DTSE**: "La omisión de esta parte de la frase elimina la explicación dada a la ausencia de respuesta".

[21] Este "como decía el otro" es una expresión idiomática frecuentemente empleada por Lacan, sin valor referencial, equivale a "como se dice".

[22] [En resumen, la apreciación aquí llevada sobre el objeto, éste perfectamente parcial todavía {*partiel encore*}, contrasta con el rechazo del deseo] — Nota de **DTSE**: "No se ve lo que sería el objeto «parcial todavía»". — Entre otras posibilidades, recuerdo que *encore* puede traducirse por "todavía" o por "otra vez", según

licita el sujeto en el misterio del deseo. La división se instaura entre, por una parte, ese objeto que se convierte en la marca de un interés privilegiado, que se vuelve el *agalma*, la perla en el seno del individuo que aquí tiembla alrededor del punto pivote de su advenimiento a la plenitud viviente, y, por otra parte, un rebajamiento del sujeto. Es apreciado como objeto, es despreciado como deseo.

Y es alrededor de eso que se van a hacer las cuentas y va a girar la instauración del registro del tener/haber {*avoir*}. La cosa vale la pena que nos detengamos en ella. Voy a entrar en más detalles.

La temática del tener/haber, se los anuncio desde hace tiempo por medio de fórmulas tales como **—** el amor, es dar lo que no se tiene. Desde luego, cuando el niño da lo que tiene, está en el estadio precedente. ¿Qué es lo que no tiene, y en qué sentido? Ciertamente, podemos hacer girar la dialéctica del ser y del tener alrededor del falo. Pero no es de ese lado que deben ustedes llevar la mirada para comprender bien.

¿Cuál es la nueva dimensión que introduce la entrada en el drama fálico? Lo que no tiene, eso de lo que no tiene la disposición en ese punto de nacimiento y de revelación del deseo genital, no es otra cosa que su acto. No tiene nada más que una letra de cambio para el porvenir. Instituye el acto en el campo del proyecto.

Les ruego que observen aquí la fuerza de las determinaciones lingüísticas. Del mismo modo que el deseo ha tomado en la conjunción de las lenguas romances la connotación de *desiderium*, de duelo y de añoranza, no es poca cosa que las formas primitivas del futuro estén abandonadas por una referencia *al tener/haber {*l'avoir*}. Yo cantaré {*Je chanterai*}, es exactamente lo que ustedes ven escrito yo cantar-he {*je chanter-ai*}, efectivamente, esto viene de *cantare habeo**[23].

el contexto, lo que no ahorra la observación de **DTSE**. — **JAM/2** corrige: [En resumen, la apreciación aquí llevada sobre el objeto, éste perfectamente parcial, contrasta aquí con el rechazo del deseo]

[23] [a la voz {*la voix*}. *Yo cantaré*, es exactamente lo que ustedes ven escrito **—** *Yo cantar-he*. Eso viene efectivamente de *cantare habeum*] **—** Nota de **DTSE**: "No se trata de «la voz» del canto, sino de «el tener/haber» {*l'avoir*}, marca del futuro en latín que Lacan evoca justo después". — **JAM/2** corrige: [al tener/haber

La lengua romance decadente ha encontrado la vía más segura de volver a encontrar el verdadero sentido del futuro **—** *Yo besaré* {*Je baiserai*} *más tarde*, *Yo tengo *el beso* {*le baiser*}*[24] *en estado de pagaré a futuro*, *Yo desearé* {*Je désirerai*}. *Y también este *habeo* es la introducción al *debeo* de la deuda simbólica, a un *habeo* destituido*[25]. Y es en el futuro que se conjuga esta deuda, cuando toma la forma de mandamiento — *Honrarás padre y madre*, etc.

Hoy quiero retenerlos sobre un último punto, *en el borde*[26] solamente de lo que resulta de esta articulación, lenta sin duda, pero hecha justamente para que ustedes no se precipiten excesivamente en vuestra marcha.

El objeto del que se trata, disyunto del deseo, el objeto falo, no es la simple especificación, lo homólogo, la homonimia, del *a* minúscula imaginario donde decae la plenitud del Otro {*Autre*}, del A mayúscula. No es una especificación finalmente manifestada de lo que antes habría sido el objeto oral, luego el objeto anal. Como se los indiqué desde el comienzo del discurso de hoy, cuando les señalé el primer encuentro del sujeto con el falo **—** el falo es un objeto privilegiado en el campo del Otro, un objeto que viene en deducción del estatuto del gran Otro como tal.

En otros términos, a nivel del deseo genital de la fase de la castración, de la que todo esto está hecho para introducirles su articulación precisa, el *a* minúscula, es el A menos *phi* [φ] ***a* = A – *φ***. Y es por este sesgo que el *phi* viene a simbolizar lo que falta al Otro para ser el A noético, el A de pleno ejercicio, el Otro en tanto que se puede

---

{*avoir*}. *Yo cantaré*, es exactamente lo que ustedes ven escrito **—** *Yo cantar-he*. Eso viene efectivamente de *cantare habeum*]

[24] [lo besado {*le baisé*}] **—** Nota de **DTSE**: "Se trata de «volver a encontrar el verdadero sentido del futuro»". **—** Conviene recordar que *baiser*, en el francés corriente, tiene la connotación de "cojer". — **JAM/2** corrige: [el beso {*le baiser*}]

[25] [Y también este *habeo* es la introducción de la deuda simbólica, a un *habeo* destituido] **—** Nota de **DTSE**: "La supresión de *debeo* elimina una articulación esencial del razonamiento". — **JAM/2** corrige : [Y también este *habeo* es la introducción al *debeo* de la deuda simbólica, a un *habeo* destituido]

[26] {*au bord*} — [a las puertas {*aux portes*}]

dar fe a su respuesta a la demanda. De este Otro noético, el deseo es un enigma. Y este enigma está anudado con el fundamento estructural de su castración.

Es aquí que se inaugura toda la dialéctica de la castración.

Presten atención ahora para no confundir tampoco a este objeto fálico con lo que sería el signo, a nivel del Otro, de su falta de respuesta. La falta de la que se trata aquí es la falta del deseo del Otro. La función que toma el falo en tanto que es encontrado en el campo de lo imaginario, no es ser idéntico al Otro como designado por la falta de un significante, es ser la raíz de esa falta. Pues es el Otro el que se constituye en una relación con este objeto *phi*, relación privilegiada por cierto, pero compleja.

Es aquí que encontraremos la punta de lo que constituye el impase y el problema del amor, a saber, que el sujeto no puede satisfacer la demanda del Otro más que al rebajarlo — haciendo de este Otro el objeto de su deseo.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

ANEXO 1:

Vittore CARPACCIO (1472-1526): "Los fragmentos de pabellón de anatomía que pueblan la célebre imagen del *San Jorge* de Carpaccio en la pequeña iglesia de Santa María de los Ángeles en Venecia no dejan de haberse presentado a nivel del sueño a toda experiencia individual, con o sin análisis." **— *San Jorge combatiendo al dragón*, Scuola di San Giorgio degli Schiavoni, Venezia (témpera sobre lienzo, 141 x 360 cm.).**

ANEXO 1:

Psiche sorprende Amore, de Zucchi

ANEXO 2:

H. Bouasse
La experiencia del ramillete invertido[1]

Si se posee un espejo cóncavo de gran abertura, se hará la curiosa *experiencia del ramillete invertido.*

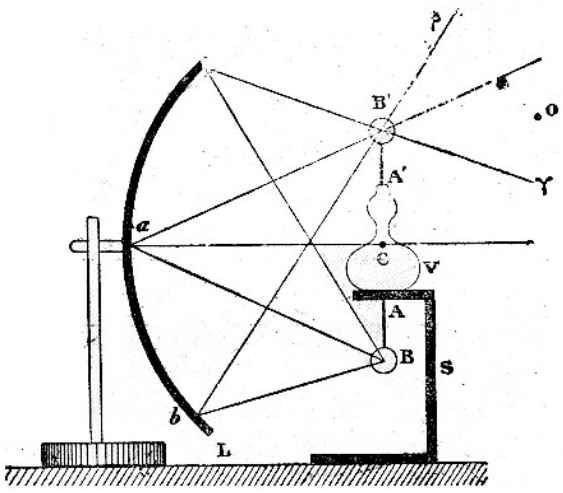
Un florero V está situado sobre una caja S que represento sin caras laterales, pero que está lateralmente cerrada. Se suspende adentro un ramillete esquemáticamente figurado en AB. Se dispone el espejo de manera que dé de éste una imagen real exactamente sobre el florero, en A'B': su centro de curvatura está en C. Se cree ver efectivamente el florero con un ramillete arriba cuando se sitúa el ojo en alguna parte en O; se tiene el cuidado de iluminar fuertemente el ramillete por medio de una lámpara incandescente L.

Expliquemos la sorprendente impresión de realidad que da la imagen. Es ahí que interviene la condición de que el espejo sea de gran curvatura.

Una imagen real se comporta como un objeto real para el observador O situado más allá; para verla, el ojo debe acomodarse sobre ella. Si la imagen del ramillete se forma exactamente sobre el florero, el ojo está simultáneamente acomodado para el florero y para el ramillete: lo que determina la posición de la imagen y realiza una primera condición de realidad aparente.

Sin embargo, existe una diferencia esencial entre un objeto real y la imagen real dada por un instrumento: podemos dar vueltas alrededor del objeto real sin cesar de verlo; pero los rayos enviados por cada punto de la imagen real no llenan más que un cono limitado, de ángulo en el vértice tanto menor cuanto más pequeña sea la abertura del espejo. Para tener la impresión de un objeto real, hace falta entonces un espejo lo bastante grande como para que se pueda desplazar el ojo vertical y horizontalmente en una cantidad notable sin dejar de ver el ramillete, o, lo que equivale a lo mismo, utilizar la visión *binocular* que fija la posición de los objetos de una manera mucho más precisa que la magnitud de la acomodación. El objeto aparece siempre sobre el florero: de ahí la impresión de realidad.

[1] Estas páginas han sido extraidas del Anexo I del libro: Jacques LACAN, *Écrits Techniques*, Séminaire 1953-1954, Hôpital Sainte-Anne, Éditions de l'Association Freudienne Internationale, Publication hors commerce, Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné à ses membres, Paris, Juillet 1999, pp. 479-480. La traducción es mía (R.R.P.).



En verdad, las condiciones de la focalización para la superficie total del espejo están lejos de ser realizadas. Pero importa poco, porque el ojo diafragma los haces utilizados. Para cada posición del ojo, cada punto del objeto no envía al ojo sino un delgado pincel que provee una imagen *neta, pero deformada*. El inconveniente de la deformación es mínimo, dado que el ramillete no tiene una forma conocida *a priori*.

Conforme a esta explicación, la impresión de realidad es mayor al mirar de lejos: el desplazamiento *lineal* que se puede dar al ojo sin dejar de ver el ramillete aumenta con la distancia, puesto que el ojo debe permanecer en un cierto cono cuyo vértice es el ramillete.

Se cierra la caja lateralmente para añadir el efecto de sorpresa.

ANEXO 3:

Judith y Holofernes

Título: Judit y Holofernes, 1555 h. Autor: Tintoretto (El). Museo: Museo del Prado.
Caracteristicas: Oleo sobre lienzo 58 x 119 cm.

Título: Judith con la cabeza de Holofernes, 1495-1500. Autor: Botticelli. Museo: Rijksmuseum.
Características: Témpera sobre madera 36´5 x 20 cm. Estilo: Renacimiento Italiano

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

17

EL SÍMBOLO Φ[1]
Sesión del 19 de Abril de 1961

Arcimboldo y la persona.
La falta de significante y la pregunta.
El significante siempre velado.
El falo en la histeria y en la obsesión.

---

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Retomo ante ustedes mi difícil discurso — cada vez más difícil por su objetivo.

Decir sin embargo que hoy los llevo a terreno desconocido sería inapropiado. Si hoy comienzo por llevarlos a un terreno, esto es forzosamente porque ya he comenzado desde el principio.

Por otra parte, hablar de terreno desconocido cuando se trata del nuestro, que se llama el inconsciente, es todavía más inapropiado, ya que lo que está en juego, y que constituye la dificultad de este discurso, es que yo no puedo decirles de eso nada que no deba tomar todo su peso **justamente** de lo que no digo de eso.

No es que no sea preciso decir todo, y que para decir con precisión no podamos decir todo **incluso** de lo que podríamos formular. Ya hay algo en esta fórmula que, lo captamos a todo momento, precipita en lo imaginario lo que está en juego, y que es esencialmente lo que sucede por el hecho de que el sujeto humano está como tal apresado en el símbolo.

Atención, en el punto al que hemos llegado, este *en el símbolo*, ¿hay que ponerlo en singular o en plural? Seguramente, en singular, en tanto que el que introduje la última vez es, hablando con propiedad, un símbolo innombrable, vamos a ver por qué y en qué — el símbolo ****Φ**** *Phi* mayúscula.

Es ahí que hoy debo retomar mi discurso, para mostrarles en qué nos es indispensable este símbolo para comprender la incidencia del complejo de castración en el resorte de la transferencia.

1

**Hay una ambigüedad fundamental entre falo símbolo y falo imaginario, interesada concretamente en la economía psíquica. Ahí

donde lo encontramos**[2], donde primero lo hemos encontrado eminentemente, ahí donde el neurótico lo vive de una manera que representa su modo particular de operar y de maniobrar, con esa dificultad radical que trato de articular ante ustedes por medio del empleo que doy al símbolo ** **Φ** ** *Phi* mayúscula.

Este símbolo, **Φ**, la última vez, y ya muchas veces antes, lo he designado brevemente, quiero decir de una manera rápida y resumida, como símbolo *que responde en el lugar*[3] donde se produce la falta de significante.

Desde el comienzo de esta sesión he desvelado nuevamente la imagen que la última vez nos sirvió de soporte para introducir las paradojas y las antinomias ligadas a diversos deslizamientos, tan sutiles y tan difíciles de retener en sus diversos tiempos, y que sin embargo es indispensable que sostengamos si queremos comprender lo que está en juego en el complejo de castración. Son, especialmente, los desplazamientos y las ausencias y los niveles y las sustituciones donde interviene el falo, en sus fórmulas múltiples, casi ubicuas. En la experiencia analítica, ustedes lo ven resurgir a cada instante — y esto, al menos en los escritos teóricos, es innegable — ser vuelto a invocar bajo las formas más diversas, y hasta el término último de las investigaciones más primitivas sobre **lo que sucede en** las primeras pulsaciones del alma. Lo ven identificado, por ejemplo, con la fuerza de agresividad primitiva, en tanto que es el objeto más malo encontrado al final en el seno de la madre, y en tanto que es también el objeto más nocivo. ¿Por qué esta ubicuidad?

---

[2] [Hay en efecto una ambigüedad fundamental entre **Φ** y **φ**, entre el *Phi* mayúscula, símbolo, y el *phi* minúscula.

El *phi* minúscula designa el falo imaginario en tanto que interesado concretamente en la economía psíquica a nivel del complejo de castración] — Según la versión **JAM**, es el falo imaginario el *interesado* {*intéressé*} en la economía psíquica mientras que según las versiones **ST** y **DTSE**, es la ambigüedad fundamental entre **Φ** y **φ** la *interesada* {*intéressée*} en la economía psíquica.

[3] [en el lugar] — Las versiones **EFBA** y **M**, en lugar de "responde", proponen, respectivamente, "se produce" y "se presenta". — **JAM/P** la pifia incluso como traducción: "como símbolo del lugar donde se produce la falta de significante": *à la place* no puede traducirse por "del lugar", sin contar la enormidad teórica que comporta dicha traducción.

No soy yo quien la sugiere, pues ella es manifiesta en toda tentativa de formular la técnica analítica sobre un plano tanto antiguo como nuevo, o renovado. Y bien, tratemos de poner orden en eso, y veamos por qué es necesario que yo insista sobre esta ambigüedad, o esta polaridad, si ustedes quieren. Esta polaridad en lo que concierne a la función del significante falo está en dos términos extremos, lo simbólico y lo imaginario.

Digo *significante*, en tanto que es utilizado como tal. Pero cuando recién lo introduje, dije el *símbolo* falo, y éste es quizá, en efecto, el único significante que merece, en nuestro registro, y de una manera absoluta, el título de símbolo.

Entonces, he vuelto a desvelar para ustedes la imagen del cuadro de Zucchi,[4] que no es simple reproducción del original de donde partí como de una imagen ejemplar, cargada en su composición de todas las riquezas que cierto arte de la pintura puede producir, y cuyo resorte manierista he examinado. Voy a hacer circular nuevamente la imagen, aunque más no sea para aquéllos que no pudieron verla. Simplemente quiero, a título de complemento, señalar bien, para los que quizá no pudieron entenderlo de manera precisa, lo que yo entiendo subrayar aquí de la importancia de lo que llamaré la aplicación manierista. Este término de aplicación debe emplearse tanto en el sentido propio como en el sentido figurado.

Vean ese ramillete de flores, ahí en el primer plano. Su presencia está hecha para recubrir lo que hay que recubrir, y de lo que les dije que eso era menos el falo amenazado de Eros — aquí sorprendido y descubierto por la iniciativa de la pregunta de Psique, *¿Qué pasa con él?* — que el punto preciso de una presencia ausente, de una ausencia presentificada. La historia técnica de la pintura de la época nos solicita aquí por medio de una aproximación — y no por mi camino, sino por el de críticos que partieron de premisas completamente diferentes de las que podrían aquí guiarme.

[4] Véase, en el **Anexo 1** de nuestra traducción de la clase 16 del Seminario, la reproducción del cuadro de Zucchi, *Psique sorprende Amore*. **EFBA** y **M** precisan que Lacan se refiere ahora al bosquejo que André Masson había hecho del cuadro de Zucchi, para satisfacción de Lacan.

[En efecto, tenemos algunas indicaciones de que las flores probablemente no fueron pintadas por el mismo artista, sino por un hermano o un primo, Francesco, y no Iacopo, quien][5], en razón de su habilidad técnica, fue solicitado para hacerse cargo del sector brillante de las flores en su florero, en el lugar que convenía. Por el hecho mismo de este probable colaborador, los críticos subrayaron el parentesco de la técnica empleada con la de alguien que espero que varios de ustedes conozcan, y que ha sido llevado hace algunos meses al conocimiento de los que se informan un poco de diversos retornos a la actualidad de fases algunas veces elididas, veladas, olvidadas, de la historia del arte — a saber, Arcimboldo.

Este Arcimboldo, que operaba en parte en la corte del famoso Rodolfo II de Bohemia, que ha dejado otras huellas en la tradición del objeto raro, se distingue por una técnica singular, que ha producido su último retoño en la obra de mi viejo amigo Salvador Dalí, en lo que éste llamó el dibujo paranoico. Teniendo, por ejemplo, que representar la figura del bibliotecario de Rodolfo II, Arcimboldo lo hace por medio de un sabio andamiaje de los primeros utensilios de la función del bibliotecario, a saber, unos libros, dispuestos sobre el cuadro de manera que la imagen de un rostro sea, más todavía que sugerida, verdaderamente impuesta.[6] O en otra ocasión, el tema simbólico de una estación, encarnada bajo la forma de un rostro humano, estará materializado por medio de los frutos de esa estación, cuya ensambladura estará realizada de tal manera que la sugestión de un rostro se impondrá igualmente en la forma realizada.[7]

---

[5] *****Estos subrayaron el parentesco que hay por el hecho del colaborador probable que hizo especialmente las flores. Algunas cosas nos indican que no ha sido, probablemente, el mismo artista el que operó en las dos partes del cuadro, y que, hermano o primo del artista, es otro, Francesco, en lugar de Jacopo, quien***** — Este texto alternativo propuesto por **DTSE**, extraido de **ST**, lo fue al servicio de reprochar a la versión **JAM** que privilegiara el "parentesco" familiar de los dos artistas y sus partes respectivas en el cuadro, sobre el "parentesco" de la técnica. Como se leerá inmediatamente, este reproche no está justificado.

[6] Se verá una reproducción de este cuadro en nuestro **Anexo 1** a la traducción de esta clase.

[7] Se verán las reproducciones de los respectivos cuadros de las cuatro estaciones en nuestro **Anexo 2** a la traducción de esta clase.

En resumen, esta realización de lo que en su figura esencial se presenta como la imagen humana, la imagen de un otro, será, por el procedimiento manierista, realizada por medio de la coalescencia, la combinación la acumulación de un montón de objetos cuyo total[8] estará encargado de representar lo que en consecuencia se manifiesta a la vez como sustancia y como ilusión. Al mismo tiempo que la apariencia de la imagen humana es sostenida, *es sugerido algo que se imagina como el desmontaje {*désassemblement*} de los objetos que, por presentar de alguna manera la función de la máscara, muestra al mismo tiempo la problemática de esa máscara.*[9]

En suma, es con eso que siempre tenemos que vérnoslas, cada vez que vemos entrar en juego la función tan esencial de la *persona*, que todo el tiempo está en el primer plano en la economía de la presencia humana, a saber que, si hay necesidad de *persona*,[10] es que, detrás, quizá, toda forma se sustrae y se desvanece.

Y seguramente, es de una compleja reunión que resulta la *persona*. Es en eso, en efecto, que reside el señuelo, y la fragilidad de su subsistencia. Detrás, nada sabemos de lo que puede sostenerse, *pues una apariencia redoblada se impone a nosotros o se sugiere esencialmente como redoblamiento de apariencia, es decir algo que deja en su interrogación un vacío, la cuestión de saber lo que en último término hay detrás.*[11]

---

[8] [En resumen, este procedimiento manierista consiste en realizar la imagen humana en su figura esencial por medio de la coalescencia, la combinación, la acumulación, de un montón de objetos, cuyo total]

[9] [es sugerido algo, que se imagina en la des-unión {*dés-ensemblement*} de los objetos. Estos objetos, que de alguna manera tienen una función de máscara, muestran al mismo tiempo la problemática de esa máscara.] — **JAM/2** corrige parcialmente: [es sugerido algo, que se imagina en el desmontaje {*désassemblement*} de los objetos. Estos objetos, que de alguna manera tienen una función de máscara, muestran al mismo tiempo la problemática de esa máscara.]

[10] Cada vez que aparece en itálica, así en el original, es decir en latín, lengua en la que el término remite precisamente a la "máscara".

[11] [pues es una apariencia redoblada que se sugiere a nosotros, un redoblamiento de apariencia, que deja la interrogación de un vacío — la cuestión es saber lo que

Es precisamente en este registro que se afirma, en la composición del cuadro, el modo bajo el cual se sostiene la cuestión de lo que está en juego en lo que aquí tiene que ocuparnos, el acto de Psique.

Psique, colmada, se interroga respecto de con qué se las ve, y es ese instante preciso, privilegiado, el que ha retenido el artista, quizá mucho más allá de lo que él mismo podía articular sobre eso en un discurso. Hay precisamente un discurso de ese personaje sobre los dioses antiguos, puse cuidado en informarme al respecto, sin muchas ilusiones, y en efecto, no hay gran cosa para extraer de eso — pero la obra habla suficientemente por sí misma.

El artista, en esta imagen, ha captado lo que la última vez llamé el momento de aparición, de nacimiento, de la Psique, esa especie de intercambio de poderes que hace que ella tome cuerpo *, y con todo ese cortejo de desdichas que serán las suyas para que ella cierre un círculo, para que ella encuentre en ese instante algo que,*[12] para ella, va a desaparecer el instante después, eso que ella ha querido desvelar y captar, la figura del deseo.

2

¿Qué es lo que justifica la introducción del símbolo **Φ**, puesto que yo lo doy como lo que viene al lugar del significante faltante? ¿Qué quiere decir que un significante falta?

Cuántas veces no les he dicho que, una vez dada la batería del significante — más allá de un cierto mínimo que queda por determinar, pero, en el límite, cuatro deben bastar para todas las significaciones, como nos lo enseña Jakobson — nada falta. No hay lengua, por primitiva que sea, en la que finalmente no pueda expresarse todo, sal-

hay en último término.] — Nota de **DTSE**: "Lacan no habla de interrogación de un vacío".

[12] [. Se seguirá de ello todo el cortejo de las desdichas que serán las suyas antes de que ella cierre el círculo, y vuelva a encontrar entonces eso que, en ese instante,]

vo que, como lo dice el proverbio valdense,[13] "todo es posible al hombre, lo que no puede hacer, lo deja" — lo que no pueda expresarse en dicha lengua, y bien, muy simplemente, eso no será sentido ni subjetivado.

Esto no será sentido, subjetivado, si subjetivar es tomar lugar en un sujeto, válido para otro sujeto, es decir pasar a ese punto más radical, donde la idea misma de comunicación no es posible.[14] Toda batería significante puede decirles que lo que ella no puede decir no significará nada en el lugar del Otro. Ahora bien, todo lo que significa para nosotros ocurre siempre en el lugar del Otro.

Para que algo signifique, es preciso que sea traducible en el lugar del Otro. Supongan una lengua que no tiene tal figura, y bien, vean, ella no la expresará. Pero ella lo significará de todos modos, por ejemplo por medio del proceso del debe o el haber. Es lo que sucede de hecho. Se los he hecho observar, es así que en francés y en inglés se expresa el futuro — **cantare habeo*, yo cantar-he {*je chanter-ai*}, tú cantar-has {*tu chanter-as*}, es el verbo haber {*avoir*} el que se declina, entiendo originalmente, de la manera más confirmada; *I shall sing*, es también, de una manera indirecta, expresar lo que el inglés no tiene, es decir el futuro.*[15]

No hay significante que falte. ¿En qué momento empieza a aparecer, posiblemente, la falta de significante? En esa dimensión, que es subjetiva, y que se llama la pregunta.

---

[13] Los valdenses eran una secta herética aparecida en Francia en el siglo XII. Su nombre deriva de Pedro Valdo. Las comillas que encierran el proverbio son mías.

[14] [Ser subjetivado, es tomar lugar en un sujeto como válido para otro sujeto, es decir pasar a ese punto más radical donde la idea misma de comunicación es posible.] — Nota de **DTSE**: "Por el añadido del «como» y la supresión de la negación, la versión de Seuil desarrolla la idea de que hay comunicación de sujeto a sujeto y que la subjetivación se apoya en eso".

[15] [*Tu cantarás*, está perfectamente confirmado que es originalmente el verbo haber el que se declina. *He shall sing* expresa también de manera indirecta el futuro que el inglés no tiene.] — *Cf.* nuestra traducción de la clase 15 de este Seminario, y notas correspondientes. — **JAM/2** modifica los ejemplos: [*Yo cantaré*, está perfectamente confirmado que es originalmente el verbo haber el que se declina. *I shall sing* expresa también de manera indirecta el futuro que el inglés no tiene.]

En su momento, he puesto de relieve el carácter fundamental de la aparición, en el niño, de la pregunta como tal. Este es un hecho ya bien conocido, y destacado por la observación más habitual. Se trata de un momento particularmente embarazoso a causa del carácter de esas preguntas. El niño, desde que sabe que se las tiene que ver y arreglárselas con el significante, se introduce en esa dimensión que le hace formular a sus padres las preguntas más inoportunas, de las que todos sabemos que provocan la mayor confusión, y, en verdad, unas respuestas casi necesariamente impotentes.

¿Qué es correr? ¿Qué es patalear? ¿Qué es un imbécil? — ¿Qué es lo que nos vuelve tan impropios para dar satisfacción a esas preguntas? Algo nos fuerza a responderlas de una manera tan especialmente inepta, como si no supiéramos que decir *correr, es andar muy rápido*, es verdaderamente echar a perder el asunto — que decir *patalear, es encolerizarse*, es verdaderamente proferir un absurdo — y no insisto sobre la definición que podemos dar del imbécil. ¿De qué se trata, en ese momento de la pregunta? — sino de la reculada del sujeto por relación al uso del significante mismo, y de su incapacidad para captar *la pasión de lo que quiere decir que haya palabras*[16], que se hable, y que se designe tal cosa tan cercana por ese algo enigmático que se llama una palabra o un fonema.

La incapacidad sentida en ese momento por el niño es formulada en la pregunta, que ataca al significante como tal, en el momento en que su acción ya está marcada sobre todo, es indeleble. *Todo lo que llegue allí como pregunta, en la continuación histórica de su meditación seudo-filosófica, al fin de cuentas no llegará más que a decaer, pues cuando haya llegado al *¿qué soy yo?* {*que suis-je?*} estará mucho menos lejos de eso, salvo, desde luego, si es analista.*[17] Pero si no lo

[16] [lo que quiere decir que haya palabras]

[17] [Todo lo que se presente como pregunta en la continuación histórica de la meditación seudo-filosófica, no llegará al fin de cuentas más que a decaer. Cuando el sujeto haya llegado al *¿qué soy-yo?*, estará mucho menos lejos de esta decadencia — salvo, desde luego, si está analizado.] — Nota de **DTSE**: "El «menos lejos» remite a la meditación filosófica. La precisión aportada en la versión de Seuil con la introducción del sustantivo {decadencia} produce un contrasentido". — **JAM/2** corrige: [Todo lo que se presente como pregunta en la continuación histórica de su

es — y no está en su poder serlo desde hace tanto tiempo — al ponerse en cuestión bajo la forma *¿qué soy yo?*, *se vela, no se da cuenta de que preguntarse lo que uno es, es franquear la etapa de la duda sobre el ser*[18], pues simplemente, al formular así su pregunta, da de lleno en la metáfora, salvo que no se da cuenta de eso. Lo menos que podemos hacer nosotros, los analistas, es acordarnos de eso, a fin de evitarle que renueve ese antiguo error, siempre amenazante de su inocencia bajo todas sus formas, e impedirle que se responda, por ejemplo, incluso con nuestra autoridad, *yo soy un niño*.

Esta es, seguramente, la nueva respuesta que le da el adoctrinamiento de forma renovada de la represión[19] psicologizante. Y con eso, en el mismo paquete, le pasará de contrabando, sin que él se percate de eso, el mito del adulto, quien ya no sería un niño, según se dice — haciendo así que nuevamente pulule *esa especie de moral de una pretendida realidad en la que, de hecho, él se dejará llevar*[20] de la punta de la nariz por todo tipo de estafas sociales. Igualmente, el *yo soy un niño* {*je suis un enfant*}, no hemos esperado al análisis ni al freudismo, para que su fórmula se introduzca como corsé destinado a mantener derecho lo que, al título que fuera, se encuentra en una posición un poco torcida.

Hasta se llega a decir que bajo el artista, hay un niño, y que son los derechos del niño los que éste representa al lado de personas consi-

---

meditación seudo-filosófica, no llegará al fin de cuentas más que a decaer. Cuando el sujeto haya llegado al *¿qué soy-yo?*, estará mucho menos adelantado — salvo, desde luego, si está analizado.]

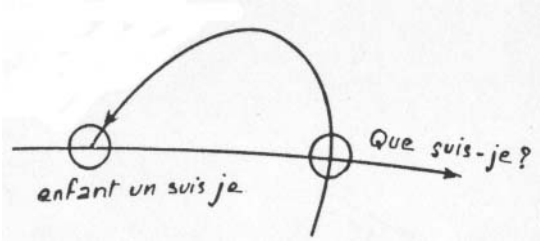
[18] [se vela que preguntarse lo que uno es no es franquear de ningún modo la etapa de la duda sobre el ser] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido". — **JAM/2** corrige: [se vela que es franquear la etapa de la duda sobre el ser el preguntarse lo que uno es]

[19] {*répression*} — Así en **JAM** y **ST**, no objetado por **DTSE**. No obstante, **ST**, luego de proponer este término, señala en nota que todas las notas disponibles, así como la estenotipia, dan *dépression* {depresión}. Recuerdo, por otra parte, que la *represión*, en el sentido técnico, psicoanalítico, del término, en francés no es *répression*, cuyo sentido es más inespecífico, sino *refoulement*.

[20] {*il se laissera mener*} — [esa especie de moral que sostiene una pretendida realidad en la que, de hecho, él se deja volver a llevar {*il se laisse ramener*}] — El lugar de la escansión silábica arrastra consecuencias.

deradas como serias, que no son niños. Se los dije el año pasado en las lecciones sobre *La ética del psicoanálisis*, esta concepción data del comienzo del período romántico, comienza más o menos en la época de Coleridge en Inglaterra, para situarla en una tradición, y no veo por qué nos encargaríamos nosotros de tomar su relevo.[21]

Quiero hacerles captar aquí, a propósito de esto, algo a lo que aludí en el curso de las Jornadas Provinciales.[22]



El nivel inferior del *grafo*, tal como está construido el doble recorte de sus dos flechas, está hecho para atraer nuestra atención sobre el hecho de que simultaneidad no es sincronía. Supongamos que se desarrollan simultáneamente los dos tensores o vectores que están en juego, el de la intención y el de la cadena significante **[I]**.[23] Ustedes ven que lo que se produce aquí **[II]**, como incoación de esta sucesión, ésta, por ejemplo, de los diferentes elementos fonemáticos del significante, se desarrolla muy lejos antes de volver a encontrar la

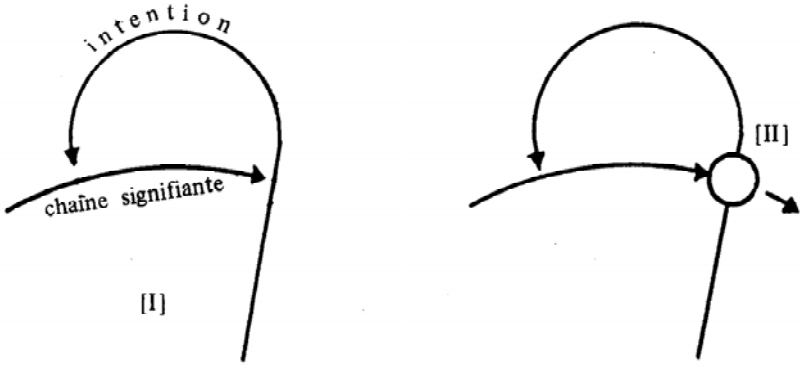
---

[21] Nota de **ST**: "*Cf*. especialmente el 25 de Noviembre de 1959, cuando Lacan cita la fórmula: *el niño es el padre del hombre*, de Wordsworth, retomada por Freud".

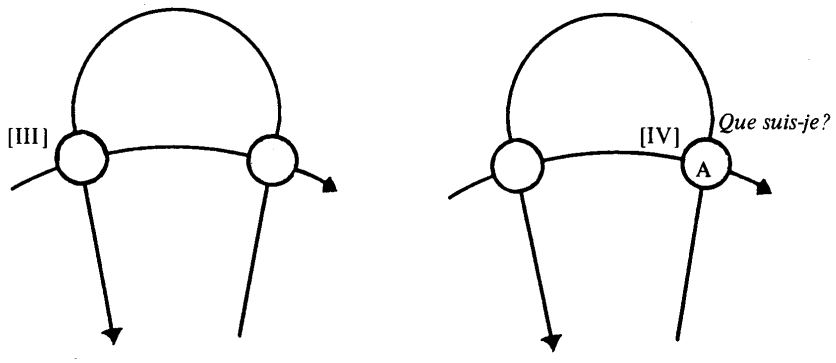
[22] La versión **JAM** editada por Seuil omite el grafo que se reproduce a continuación, proporcionado por **DTSE**, y donde se lee que para la pregunta: "¿qué soy yo? {*Que suis-je?*}" la respuesta, invertida, es: "niño un soy yo {*enfant un suis je*}". — **JAM/2** incluye este grafo, pero más adelante.

[23] Tampoco encontramos en la versión **JAM** editada por Seuil los 5 grafos (I al V) que la versión **ST**, retomada por **ELP**, proporciona a continuación, establecidos, según afirma la misma fuente, en función de notas de los oyentes y de los *Escritos*, y cuya numeración ayuda a la comprensión de estos párrafos, por lo que he decidido interpolarlos en el cuerpo del texto. Con los signos ya convenidos para remitir a esta fuente (asteriscos dobles) indicaré igualmente en el cuerpo del texto las referencias a cada uno de esos esquemas.

línea sobre la cual toma su lugar lo que es llamado al ser, a saber, la intención de significación, incluso podemos decir la necesidad {*besoin*}, si quieren, que se oculta en ella. Del mismo modo, ese cruzamiento se volverá a hacer una segunda vez simultáneamente. Si el *nachträglich*, en efecto, significa algo, esto es que es en el instante en que la frase ha terminado, que el sentido se desprende.



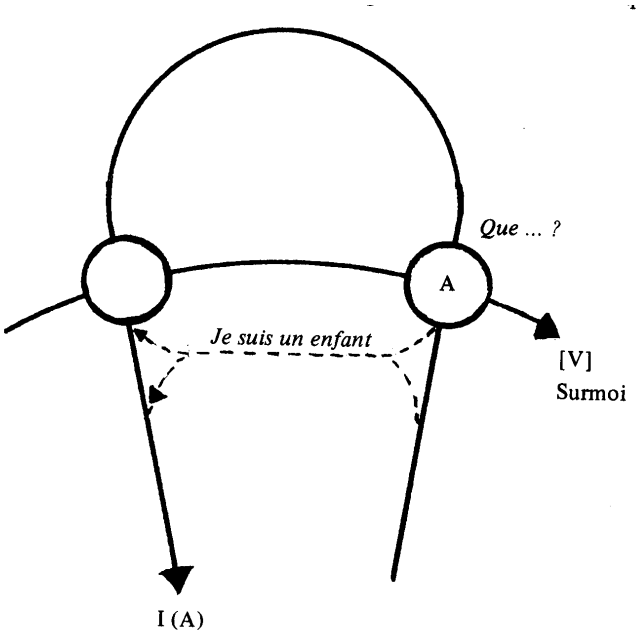
Sin duda, al pasar ya se ha hecho la elección, pero el sentido no se capta más que cuando los significantes sucesivamente apilados han llegado a tomar lugar cada uno a su turno **[III]**, y cuando se desarrollan aquí bajo la forma invertida — apareciendo *yo soy un niño* sobre la línea significante en el orden en que están articulados sus elementos **[IV]**.



¿Qué sucede cuando el sentido se acaba? Sucede lo que siempre hay de metafórico en toda atribución. No soy nada más que yo {*moi*}, quien habla, y actualmente soy un niño {*je suis un enfant*}. Decirlo,

afirmarlo, realiza esta aprehensión, esta calificación del sentido, gracias a la cual me concibo en cierta relación con algunos objetos que son los objetos infantiles. Me hago otro que el que al principio he podido de alguna manera aprehenderme. Me encarno, me cristalizo, me hago yo ideal, y esto, muy directamente, en el proceso de la simple incoación significante, en el hecho de haber producido signos capaces de ser referidos a la actualidad de mi palabra. El punto de partida está en el Yo {*Je*}, y el término está en el niño {*enfant*}.

Lo que queda aquí **[V]** como secuela, puedo verlo o no — es el enigma de la pregunta misma. [Es lo][24] que aquí demanda ser retomado, a continuación, a nivel del A mayúscula. La secuela de lo que yo soy aparece bajo la forma en que ella queda como pregunta. Esta secuela es para mí el punto de mira, el punto correlativo, donde me fundo como ideal del yo. Es desde ese punto que la pregunta tiene para mí importancia, es ahí que la pregunta me sume en la dimensión ética, y da esa forma, que es la misma que Freud conjuga con el superyó.



*y de dónde el nombre que lo califica de una manera diversamente legítima como siendo algo que se enraíza directamente, tanto

[24] **Es el «¿qué?»** — *cf.* nuestra nota 26.

como yo sepa, sobre mi incoación significante, a saber, un niño.*[25] Esta respuesta es precipitada, prematura. Hace que, en suma, yo elida toda la operación central que se ha hecho. Lo que me hace precipitarme como niño, es el evitamiento de la verdadera respuesta, la que debe comenzar mucho antes que ningún término de la frase. La respuesta al *¿qué soy yo?* no es ninguna otra cosa articulable bajo la misma forma en que les he dicho que ninguna demanda es soportada. Al *¿qué soy yo?*, no hay otra respuesta, a nivel del Otro, que el *déjate ser*. Y toda precipitación dada a esta respuesta, cualquiera que sea en el orden de la dignidad, niño o adulto, no es más que **algo donde yo rehúyo el sentido de ese "déjate ser".**[26]

*Está claro, entonces, que es a nivel del Otro y de lo que quiere decir esta aventura en el punto degradado donde la captamos, es a nivel de ese *¿qué?* que no es *¿qué soy yo?*, pero que la experiencia analítica nos permite desvelar a nivel del Otro, bajo la forma del Otro, bajo la forma del *¿qué quieres?*, bajo la forma de lo que solamente puede detenernos en el*[27] punto preciso de saber lo que deseamos al formular la pregunta. Es ahí que ella debe ser comprendida. Y es ahí que interviene la falta de significante de la que se trata en el **Φ** {*Phi* mayúscula} del falo.[28]

---

[25] [¿Pero qué es ese nombre que se enraíza directamente, tanto como yo sepa, sobre mi incoación significante, y que califica al sujeto de una manera diversamente legítima como siendo un niño?] — Nota de **DTSE**: "La versión de Seuil introduce ahí intempestivamente el término «sujeto»".

[26] [*yo rehúyo el sentido de ese déjate ser*.] — **JAM/2** corrige: [eso en lo cual yo rehúyo el sentido de ese déjate ser.]

[27] [Lo que quiere decir esta aventura, en el punto degradado donde la captamos, es que lo que está en juego en toda pregunta formulada no está a nivel del *¿qué soy yo?*, sino a nivel del Otro, y bajo la forma que la experiencia analítica nos permite desvelar, del *¿qué quieres?* Se trata en ese] — Nota de **DTSE**: "En el grafo que falta en la versión Seuil, *¿Qué?* está escrito en el sitio anotado *A*". — El único "grafo que falta" mencionado hasta ahora por **DTSE** es el que reproduje en la página 11 (que **JAM/2** reproduce a continuación), pero la observación parece más pertinente referida al grafo V, el último reproducido en esta traducción.

[28] Aquí **JAM/2** introduce un grafo equivalente al reproducido en nuestra página 11.

El análisis ha encontrado, lo sabemos, que con lo que tiene que vérselas el sujeto es con el objeto del fantasma, en tanto que se presenta como el único capaz de fijar un punto privilegiado en lo que hay que llamar, con el principio del placer, una economía regulada por el nivel del goce. El análisis nos enseña también que al remitir la pregunta al nivel del *¿qué quiere él?*, del *¿qué quiere eso en ese sitio?*, volvemos a encontrar un mundo de signos alucinados, y nos representa la prueba de la realidad como una manera de degustar ¿qué? — la realidad de esos signos surgidos en nosotros según una secuencia necesaria, en lo cual consiste precisamente la dominancia, sobre el inconsciente, del principio del placer.

Lo que está en juego, entonces, en la prueba de realidad, observémoslo bien, es seguramente controlar una presencia real, pero una presencia de signos, Freud lo subraya con la mayor energía. No se trata, en la prueba de realidad, de controlar si nuestras representaciones corresponden bien a un real — desde hace tiempo sabemos que no lo logramos mejor que los filósofos — sino de controlar que nuestras representaciones están verdaderamente representadas, en el sentido de la *Vorstellungsrepräsentanz*. Se trata de saber si los signos están ahí, pero en tanto que los signos, puesto que son signos, de una relación a otra cosa. Esto es lo que quiere decir la articulación freudiana, que la gravitación de nuestro inconsciente se relaciona con un objeto perdido que nunca es sino vuelto a encontrar, es decir nunca verdaderamente vuelto a encontrar.

El objeto nunca es más que significado, y esto, en razón misma de la cadena del principio de placer. El objeto verdadero, auténtico, del que se trata cuando hablamos de objeto, de ningún modo es captado, transmisible, intercambiable. Está en el horizonte de aquello alrededor de lo cual gravitan nuestros fantasmas. Y es sin embargo con eso que debemos producir objetos que, ellos, sean intercambiables.

El asunto está muy lejos de estar en vías de arreglarse. Les he subrayado suficientemente, el año pasado, lo que está en juego en la moral utilitaria.[29] Esta tiene un papel fundamental en el reconocimiento de los objetos constituidos en lo que podemos llamar el mercado de

[29] Nota de **ST**: "*Cf*. especialmente el 18 de noviembre de 1959 y el 23 de marzo de 1960 a propósito de Jeremy Bentham".

los objetos. Estos son objetos que pueden servir para todos, y en ese sentido, la moral llamada utilitaria está más que fundada, no hay otra. Y es precisamente porque no hay otra que las dificultades que pretendidamente ella presentaría están, de hecho, perfectamente resueltas.

Los utilitaristas tienen razón completamente cuando dicen que cada vez que tenemos que vérnoslas con algo que puede intercambiarse con nuestros semejantes, la regla es su utilidad — no la nuestra, sino la posibilidad de uso, la utilidad para todos y para la mayoría. Esto es precisamente lo que produce la hiancia entre la constitución del objeto privilegiado que surge en el fantasma, y toda especie de objeto del mundo llamado socializado, del mundo de la conformidad.

En efecto, el mundo de la conformidad es ya coherente con una organización universal del discurso. No hay utilitarismo sin una teoría de las ficciones, y pretender que es posible un recurso a un objeto natural, pretender incluso reducir las distancias en que se sostienen los objetos del acuerdo común, es introducir en la problemática de la realidad una confusión, un mito más. Por el contrario, el objeto en juego en la relación de objeto analítica hay que localizarlo en el punto más radical donde se formula la pregunta del sujeto en cuanto a su relación con el significante.

¿Cuál es la relación del sujeto con el significante? A nivel de la cadena inconsciente, sólo tenemos que vérnoslas con signos. Es una cadena de signos. La consecuencia es que no hay ningún punto de detención en la remisión de cada uno de esos signos al que le sucede. *Pues lo propio de la comunicación por medio de signos es hacer de ese Otro mismo a quien me dirijo, para incitarlo a apuntar de la misma manera que yo, el objeto con el cual se relaciona ese signo.*[30]

La imposición del significante al sujeto lo fija en la posición propia del significante. De lo que se trata, es de encontrar el garante de esta cadena que, transfiriendo el sentido de signo en signo, debe detenerse en alguna parte — encontrar lo que nos da el signo de que tenemos derecho a operar con signos.

[30] [Pues lo propio de la comunicación por signos es, de ese otro mismo a quien me dirijo para incitarlo a apuntar de la misma manera que yo el objeto con el cual se relaciona tal signo, hacer de él un signo.]

Es ahí que surge el privilegio de **Φ** entre todos los significantes. Y quizá les parecerá demasiado simple, casi infantil, subrayar de qué se trata en este caso, en ese significante.

Ese significante está siempre oculto, siempre velado. Esto, hasta el punto, en fin, que uno se asombra, que se destaque como una particularidad y casi una exorbitante empresa, ver su forma en tal rincón de la representación o del arte. Es más que raro, aunque desde luego eso existe, verlo puesto en juego en una cadena jeroglífica, en una pintura rupestre prehistórica. No podemos decir que no juegue ningún papel en la imaginación humana, incluso antes de toda exploración analítica, y sin embargo es, de nuestras representaciones fabricadas, significantes, el más a menudo elidido, o eludido. ¿Qué quiere decir esto?

De todos los signos posibles, ¿no es el que reúne en sí mismo el signo y el medio de acción, y la presencia misma del deseo como tal? Dejar que se manifieste el falo en su presencia real, ¿no es de una naturaleza como para detener toda la remisión que tiene lugar en la cadena de los signos, y más aún? *sino incluso para hacerlos entrar en no sé qué sombra de nada {*néant*}. Del deseo*[31] no hay signo más seguro, a condición de que no haya nada más que el deseo.

Entre ese significante del deseo y toda la cadena significante, se establece una relación de *o bien..., o bien...* La Psique era muy feliz en una relación con lo que no era un significante, sino la realidad de su amor por Eros. Pero, vean, es Psique, y ella quiere saber. Ella se formula la pregunta, porque el lenguaje ya existe, y porque uno no pasa su vida solamente haciendo el amor, sino también charlataneando con sus hermanas. Al charlatanear con sus hermanas, ella quiere poseer su dicha, y esto no es una cosa tan simple. Una vez que uno ha entrado en el orden del lenguaje, poseer su dicha, es poder mostrarla, dar cuenta de ella, ordenar sus flores, es igualarse a sus hermanas mostrando que ella tiene más que ellas, y no solamente que ella tiene otra cosa. Y es por eso que Psique surge en la noche con su luz, y también su espadita.

---

[31] [para hacer entrar los signos en no sé qué sombra del deseo?] — **JAM/2** corrige: [para hacer entrar los signos en no sé qué sombra de nada? Del deseo]

Ella no tendrá absolutamente nada para cortar, se los he dicho, porque eso ya está hecho. Ella no tendrá nada para cortar, salvo que ella habría hecho bien cortando antes la corriente. No ve nada más que un gran deslumbramiento de luz, seguido, muy contra su voluntad, de un pronto retorno a las tinieblas, iniciativa que le hubiera convenido tomar antes de que su objeto se pierda definitivamente. Eros queda enfermo por eso, y por mucho tiempo. No volverá a ser hallado sino al final de una larga cadena de pruebas.

En el cuadro, es Psique la que está iluminada, y como yo se los enseño desde hace tanto tiempo en lo que concierne a la forma grácil de la feminidad, en el límite entre la púber y la impúber, es ella la que, para nosotros, es la imagen fálica. Y al mismo tiempo se encuentra encarnado que no es la mujer, ni el hombre, los que, en último término, son el soporte de la acción castradora, es esta imagen misma, en tanto que está reflejada — reflejada bajo la forma narcisista del cuerpo.

La relación innominada, porque innominable, porque indecible, del sujeto con el significante puro del deseo, se proyecta sobre el órgano localizable, preciso, situable en alguna parte en el conjunto del edificio corporal. De dónde ese conflicto propiamente imaginario, que consiste en verse a sí mismo como privado, o no privado, de ese apéndice.

Es alrededor de ese punto imaginario que se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de castración.

3

Aquí no puedo más que esbozar el análisis de los efectos sintomáticos del complejo de castración. Pero quiero evocar resumidamente lo que ya he tocado para ustedes de manera mucho más desarrollada cuando les hablé de lo que muchas veces constituye nuestro objeto, es decir las neurosis.

¿Qué es lo que hace la histérica? ¿Qué es lo que hace Dora, en último término?[32]

Les he enseñado a seguir los caminos y los rodeos del laberinto de las identificaciones complejas por las que Dora se encuentra confrontada ¿con qué? Aquí, Freud mismo trastabilla y se pierde. Saben que él se engaña sobre el objeto de su deseo, justamente porque busca la referencia de Dora en tanto que histérica, primero y ante todo, en la elección de su objeto, de un objeto sin duda *a* minúscula.

Es cierto que, en cierta manera, el Sr. K. es el objeto *a* minúscula,[33] y que, en verdad, ahí está precisamente el fantasma, en tanto que el fantasma es el soporte del deseo. Pero Dora no sería una histérica si ella se contentara con ese fantasma. Ella apunta a otra cosa, ella apunta a más, ella apunta a A mayúscula. Ella apunta al Otro absoluto *, la Sra K.*.

Desde hace tiempo les expliqué que la Sra. K. es para ella la encarnación de esta pregunta, *¿qué es una mujer?*[34] *Y a causa de esto, a nivel del fantasma, lo que se produce no es $ ◇ *a*, la relación de *fading*, de vacilación que caracteriza la relación del sujeto con ese *a* minúscula, sino otra cosa, porque ella es histérica.*[35]

Es un A mayúscula como tal, en el cual ella cree, contrariamente a una paranoica. *¿Qué soy yo?* tiene para ella un sentido, que no es el de recién, el de los extravíos morales ni filosóficos, sino un sentido pleno y absoluto. Y ella no puede hacer más que encontrar allí, sin sa-

---

[32] Sigmund FREUD, «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (1905 [1901]), en *Obras Completas*, Volumen 7, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1978.

[33] Aquí, **ST**, **EFBA** y **M** añaden: "y junto a él, Freud mismo".

[34] Jacques LACAN, Seminario 3 (1955-1956), *Las psicosis*, sesiones del 14 y 21 de Marzo de 1956. Véase también: Jacques LACAN, Seminario 4 (1956-1957), *La relación de objeto*.

[35] [Y a causa de esto, a nivel del fantasma, no se produce la relación de *fading* del sujeto con el *a* minúscula, sino otra cosa, porque ella es histérica.] — En este punto **ST** reproduce la fórmula del fantasma histérico, que encontraremos más adelante.

berlo, el signo **Φ** que responde a ello, perfectamente cerrado, siempre velado. Y es por eso que ella recurre a todas las formas de sustituto, las formas más próximas, obsérvenlo bien, que ella puede dar de ese signo **Φ**. Si ustedes siguen las operaciones de Dora, o de cualquier otra histérica, verán que jamás se trata para ella sino de un juego complicado, por el que ella puede, si puedo decir, sutilizar la situación deslizando, ahí donde le es preciso, el **φ**, el *phi* minúscula del falo imaginario.

¿Su padre es impotente con la Sra. K.? Y bien, qué importa, es ella la que hará la cópula. Ella pagará con su persona. Es ella la que sostendrá esa relación. Y puesto que eso todavía no basta, hará intervenir la imagen, que la sustituye a ella, como se los he mostrado y demostrado desde hace mucho tiempo, del Sr. K. — que ella precipitará en los abismos, que ella arrojará a las tinieblas exteriores, en el momento en que este animal le diga la única cosa que era preciso no decirle, *mi mujer no es nada para mí*. A saber, ella no hace que se me pare. Si ella no hace que se te pare, ¿entonces para qué servís?

Pues para Dora, como para cualquier histérica, todo lo que está en juego es ser la procuradora de ese signo bajo la forma imaginaria. La abnegación de la histérica, su pasión por identificarse con todos los dramas sentimentales, por estar ahí, por sostener entre bastidores todo lo que puede suceder de apasionante y que sin embargo no es su asunto, ése es el resorte, el recurso alrededor del cual vegeta y prolifera todo su comportamiento.

Ella siempre intercambia su deseo por ese signo, no vean en otra parte la razón de lo que se llama su mitomanía. Es que hay algo que ella prefiere a su deseo — ella prefiere que su deseo esté insatisfecho para esto, que el Otro conserve la clave de su misterio.

Es lo único que le importa, y es por eso que, identificándose al drama del amor, ella se esfuerza por reanimar a ese Otro, por reasegurarlo, por volver a completarlo, por repararlo. De eso precisamente tenemos que desconfiar, de toda *ideología*[36] reparadora de nuestra iniciativa de terapeuta, de nuestra vocación analítica. Pero no es ahí que

[36] [etiología] — **JAM/2** corrige: [ideología]

la puesta en guardia puede tomar la mayor importancia, pues la vía que nos es ofrecida más fácilmente no es por cierto la de la histérica.

Hay otra, la del obsesivo, el cual es, como cualquiera sabe, mucho más inteligente en su manera de operar.

Si la fórmula del fantasma histérico puede escribirse así —

$$\frac{a}{-\varphi} \lozenge \mathrm{A}$$

o sea *a*, el objeto sustitutivo o metafórico, sobre algo que está oculto, a saber **-φ** *menos phi*, su propia castración imaginaria, en su relación con el Otro {A}, hoy no haré más que introducir la fórmula diferente del fantasma del obsesivo. Pero antes de escribirla, es preciso que les dé cierto número de pinceladas y de puntos de indicación que los pongan en camino.

Sabemos cuál es la dificultad del manejo del símbolo **Φ** en su forma desvelada. Se los he dicho recién, lo que tiene de insoportable, es que no es simplemente signo, y significante, sino presencia del deseo. Es la presencia real *del deseo*.

Les ruego que capten el hilo que les doy, y que, vista la hora, sólo podré dejar aquí a título de indicación para retomarlo la próxima vez. En el fondo de los fantasmas, de los síntomas, de esos puntos de emergencia [donde de alguna manera vemos al laberinto dejar caer su máscara][37], encontramos algo que llamaré el insulto a la presencia real. Y el obsesivo, él también, tiene que ver con el misterio **Φ** del significante fálico, y para él también se trata de volverlo manejable.

Un autor,[38] de quien deberé hablar la próxima vez, ha aproximado, de una manera ciertamente instructiva y fructífera para nosotros, si

---

[37] **donde de alguna manera veíamos al laberinto histérico dejar caer su máscara** — **DTSE** no llama la atención sobre esta diferencia.

[38] Nota de **ST**: "Se trata de Maurice Bouvet, y especialmente de un trabajo presentado en la Sociedad Psicoanalítica de París en diciembre de 1949, aparecido en la *Rev. Franç. Psychanal.*, XIV, 1950, bajo el título: «Incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina»".

sabemos criticarla, la función del falo en la neurosis obsesiva. Entró en ello, por primera vez, en un informe a propósito de una neurosis obsesiva femenina, donde subraya ciertos fantasmas sacrílegos en los cuales la figura de Cristo, incluso su mismo falo, se encuentran pisoteados, de donde surge para la paciente un aura erótica percibida y confesada. Y el autor se precipita en seguida en la temática de la agresividad, de la envidia del pene, y esto, a pesar de las protestas de la paciente.

Mil otros hechos, que yo podría multiplicar, ¿no nos muestran que conviene que nos detengamos mucho más en la fenomenología de esta fantasmatización llamada, demasiado brevemente, sacrílega? Nos acordaremos aquí del fantasma del Hombre de las Ratas, imaginando en medio de la noche que su padre muerto resucitado viene a golpear a la puerta, y que él se le muestra masturbándose. Insulto también a la presencia real.[39]

Lo que, en la obsesión, llamamos agresividad, *está presente*[40] siempre como una agresión respecto de esa forma de aparición del Otro que en otros tiempos llamé *falofanía*, el Otro en tanto que puede presentarse como falo. Golpear el falo en el Otro para curar la castración simbólica, golpearlo sobre el plano imaginario, es la vía que elige el obsesivo para tratar de abolir la dificultad que yo designo bajo el nombre de parasitismo del significante en el sujeto, y de restituir al deseo su primacía, al precio de una degradación del Otro, que lo hace esencialmente función de elisión imaginaria del falo.

*Es en tanto que el obsesivo es en ese punto preciso del Otro donde él está en estado de duda, de suspensión, de pérdida, de ambivalencia, de ambigüedad fundamental, que su correlación con el objeto, con un objeto siempre metonímico — pues para él el otro, es verdad, es esencialmente intercambiable — que su relación con el otro objeto está esencialmente gobernada por algo que tiene relación con la castración y que aquí toma forma directamente agresiva: ausencia, depreciación, rechazo, rehusamiento del signo del deseo del Otro como

---

[39] Sigmund FREUD, «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (1909), en *Obras Completas*, Volumen 10, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980, p. 160.

[40] {*est présent*} — [se presenta {*se présente*}]

tal, no abolición ni destrucción del deseo del Otro, sino rechazo de sus signos.*[41] Eso es lo que determina esa imposibilidad tan particular que golpea en el obsesivo a la manifestación de su propio deseo.[42]

Seguramente, mostrarle, y con insistencia, como lo hacía el analista al que remití hace un momento, su relación con el falo imaginario, para, si puedo decir, familiarizarlo con su impase, no podemos decir que eso no esté en la vía de la solución de las dificultades del obsesivo. ¿Pero cómo no retener al pasar esta observación, que después de tal etapa del *working through* de la castración imaginaria, el sujeto de ningún modo estaba desembarazado de sus obsesiones, sino solamente de la culpabilidad que les era atinente?

Desde luego. Esta vía terapéutica está ahí juzgada. ¿A qué nos introduce esto? A la función **Φ** del significante falo, como significante en la transferencia misma.

---

[41] [En ese punto preciso del Otro donde él está en estado de duda, de suspensión, de pérdida, de ambivalencia, de ambigüedad fundamental, la relación del obsesivo con el objeto — con un objeto siempre metonímico, pues para él el Otro es esencialmente intercambiable — está esencialmente gobernada por algo que tiene relación con la castración, la cual toma aquí forma directamente agresiva — ausencia, depreciación, rechazo, rehusamiento, del signo del deseo del Otro. No abolición, ni destrucción del deseo del Otro, sino rechazo de sus signos.] — Nota de **DTSE**: "Lacan comenta la fórmula del fantasma del obsesivo — omitida en la versión de Seuil — $\mathbb{A} \lozenge (a, a', a'', a'''...)$, y articula lo que es el deseo del obsesivo en tanto que deseo del A mayúscula y su correlación con el objeto-otro — intercambiable". — Pero véase, en la nota siguiente, reproducida de la versión **ST**, que la fórmula del fantasma obsesivo proporcionada por ésta es diferente, y a primera vista más justa. — **JAM/2** corrige: [En ese punto preciso del Otro donde él está en estado de duda, de suspensión, de pérdida, de ambivalencia, de ambigüedad fundamental, la relación del obsesivo con el objeto — con un objeto siempre metonímico, pues para él éste es esencialmente intercambiable — está esencialmente gobernada por algo que tiene relación con la castración, la cual toma aquí forma directamente agresiva — ausencia, depreciación, rechazo, rehusamiento, del signo del deseo del Otro. No abolición, ni destrucción del deseo del Otro, sino rechazo de sus signos.]

[42] Nota de **ST**: "Una versión de notas introduce desde ya, en este sitio, la fórmula del fantasma del obsesivo: $\mathbb{A} \lozenge \varphi (a, a', a'', a'''...)$". — Esta fórmula coincide con la que proporcionará la versión **JAM** en la clase siguiente.

¿Cómo se sitúa el propio analista por relación a este significante? Si la pregunta es aquí esencial, es que ella, en adelante, nos es ilustrada por las formas y por los impases que cierta terapéutica orientada en ese sentido nos demuestra.

Esto es lo que trataré de abordar para ustedes la próxima vez.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

ANEXO 1:

Giusseppe ARCIMBOLDO: *El bibliotecario*: "Teniendo, por ejemplo, que representar la figura del bibliotecario de Rodolfo II, Arcimboldo lo hace por medio de un sabio andamiaje de los primeros utensilios de la función del bibliotecario, a saber, unos libros, dispuestos sobre el cuadro de manera que la imagen de un rostro sea, más todavía que sugerida, verdaderamente impuesta."

ANEXO 2:

Giusseppe ARCIMBOLODO: *Las cuatro estaciones*: "en otra ocasión, el tema simbólico de una estación, encarnada bajo la forma de un rostro humano, estará materializado por medio de los frutos de esa estación, cuya ensambladura estará realizada de tal manera que la sugestión de un rostro se impondrá igualmente en la forma realizada."

Otoño

Primavera

Verano

Invierno

Seminario 8: ***La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*****. Corregido en todas sus erratas.**

EL I MAYÚSCULA Y EL **a** *MINÚSCULA*

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

18

LA PRESENCIA REAL[1]
Sesión del 26 de Abril de 1961

La farsa contemporánea.
El falicismo del obsesivo.
El significante excluido del significante.
Fobia y perversión.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción*.

El sábado y el domingo me encontré abriendo por primera vez las notas tomadas en diferentes puntos de mi seminario de los últimos años, para ver si las referencias que les he dado allí bajo la rúbrica de *La relación del objeto*,[2] y luego de *El deseo y su interpretación*,[3] convergían sin demasiada fluctuación hacia lo que trato de articular ante ustedes este año bajo el término de *Transferencia*.

Me he dado cuenta, en efecto, en todo lo que les he aportado, y que está ahí, parece, en alguna parte, en uno de los armarios de la *Sociedad*,[4] que hay muchas cosas que ustedes podrán volver a encontrar en un tiempo en el que habrá tiempo para volver a sacar eso — en un tiempo en el que ustedes se dirán que en 1961, había alguien que les enseñaba algo.[5]

No se dirá que en esta enseñanza no se haya hecho ninguna alusión al contexto de lo que vivimos en esta época. Habría en eso algo excesivo. Y también, para acompañarlo, les leeré un pequeño fragmento de lo que fue mi encuentro, ese mismo domingo pasado, en la obra de ese Dean Swift del que no tuve sino muy poco tiempo para hablarles cuando abordé la función simbólica del falo, mientras que la cuestión esa está tan omnipresente en su obra que se puede decir que, al tomar esta obra en su conjunto, está articulada en ella.

---

[2] *Cf.* J.-B. PONTALIS, *Compte-rendu du séminaire «La relation d'objet et les structures freudiennes»*, publicado en sucesivos números del *Bulletin de psychologie*, en 1957. Versión castellana: *Transcripción del seminario de Jacques Lacan «Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas»*, en revista *Imago*, nº 6, Letra Viva, Buenos Aires, octubre de 1978.

[3] *Cf.* J.-B. PONTALIS, *Compte-rendu du séminaire «Le désir et son interpretation»*, publicado en sucesivos números del *Bulletin de psychologie*, en 1960. Versión castellana: *«El deseo y su interpretación»*, en Jacques LACAN, *Las formaciones del inconsciente*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

[4] Sociedad Francesa de Psicoanálisis.

[5] Nota de **ELP**: "En 1961, en efecto, Lacan depositaba la estenotipia de sus seminarios en la biblioteca de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, a disposición de los que querían consultarlos".

Swift y Lewis Carroll son dos autores a los que, sin que yo tenga tiempo como para hacer de ellos un comentario corriente, ustedes harán bien en remitirse para encontrar en ellos mucho de una materia que se relaciona de muy cerca, tan cerca como es posible, tan cerca como es posible en las obras literarias, a la temática de la que estoy más cerca por el momento.

En los *Viajes de Gulliver*, que yo miraba en una encantadora pequeña edición de mediados del siglo pasado, ilustrada por Granville, encontré el pasaje siguiente, en la tercera parte, el *Viaje a Laputa*, que tiene la característica de no limitarse al viaje a Laputa.

Es pues en Laputa, formidable anticipación de estaciones cosmonáuticas, que Gulliver va a pasearse por ahí, y que recorre varios reinos a propósito de los cuales nos da parte por medio de cierto número de panoramas significantes que guardan para nosotros toda su riqueza. Y especialmente, se entrevista con un académico, y le dice que[6] en el reino de Tribnia, llamado Langden por los naturales, donde él había residido, *la masa del pueblo se componía de delatores, imputadores, soplones, acusadores, perseguidores, testigos a sueldo, perjuros acompañados de todos sus instrumentos auxiliares y subordinados, todos bajo la bandera, las órdenes y la paga de los ministros y sus adjuntos*.[7] Pasemos sobre esta temática.

Gulliver nos explica cómo operan los denunciantes. *Ellos agarran las cartas y los papeles de esas personas y los hacen meter en prisión. Esos papeles son puestos en las manos de especialistas expertos en descubrir el sentido oculto de las palabras, de las sílabas y de las letras*.[8] Es aquí que comienza el punto en el que Swift se mata de risa. Y como ustedes van a verlo, es bastante lindo en cuanto a su médula.

---

[6] Nota de **ELP**: "Dejamos a este relato su condición de cita. Una vez más, estamos confrontados a la manera con que Lacan cita a un autor. ¿Lee la edición de la que habla? ¿Se trata de su traducción, o, más bien, de su lectura personal?".

[7] Jonathan SWIFT, *Viajes de Gulliver*, Parte Tercera: Viaje a Laput, Balnibarbi, Luñag, Glubdrib y el Japón», cap. VI, Centro Editor de América Latina, Biblioteca Basica Universal, Buenos Aires, 1969, p. 151.

[8] *op. cit.*, p. 151.

> *Por ejemplo, descubrieron que una silla sanitaria significa un consejo privado; una banda de gansos, un senado; un perro cojo, una invasión; la peste, un ejército permanente; un majadero, un primer ministro; la gota, un sumo sacerdote; una horca, un secretario de Estado; un orinal, un comité de grandes señores; una criba, una dama de la corte; una escoba, una revolución; una ratonera, un empleo público; un pozo ciego, el tesoro público; una alcantarilla, una corte; un bufón, un favorito; una caña quebrada, una corte de justicia; un tonel vacío, un general;*[9] *una llaga abierta, los negocios públicos.*
>
> *Cuando falla este método, tienen otros más eficaces, que sus sabios llaman acrósticos y anagramas. Dan a todas las letras iniciales un sentido político: así, N podría significar un complot, B un regimiento de caballería, L una flota en el mar. O bien, transponen las letras de un papel sospechoso de manera de poner al descubierto los designios más secretos de un partido descontento. Por ejemplo, ustedes leen en una carta: *«Vuestro hermano Thomas tiene hemorroides», el hábil criptógrafo**[10] *encontrará en la reunión de esas palabras indiferentes una frase que hará entender que todo está listo para una sedición.*[11]

No encuentro mal restituir, con la ayuda de este texto, que no es tan viejo, las cosas contemporáneas en su fondo paradojal, tan manifiesto en todo tipo de rasgos. Pues en verdad, por haber sido despertado intempestivamente esta noche por alguien que me comunicó lo que todos ustedes más o menos han conocido, una falsa noticia,[12] mi sueño

---

[9] Nota de **ELP**: "Aquí, risas en la sala (indicadas por notas)".

[10] [«Nuestro hermano Tom tiene hemorroides», el hábil transcriptor] — Nota de **DTSE**: "La cita de Seuil es aproximativa por relación al texto de Swift. En diferentes transcripciones encontramos: descriptor {*descripteur*}, criptógrafo {*décrypteur*}, descifrador {*déchiffreur*}, pero no transcriptor {*transcripteur*}".

[11] *op. cit.*, pp. 152.

fue turbado un instante por la cuestión siguiente — me pregunté si yo no desconocía, a propósito de los acontecimientos contemporáneos, la dimensión de la tragedia. Eso constituía para mí un problema, después de lo que el año pasado les expliqué en lo que concierne a la tragedia, pues no veía en ninguna parte aparecer lo que llamé el reflejo de la belleza.

Eso, efectivamente, me impidió volverme a dormir durante un rato. A continuación me volví a dormir, dejando la cuestión en suspenso. Esta mañana, al despertarme, la cuestión había perdido algo así como un poco de su pregnancia. Aparecía que siempre estamos en el plano de la farsa. Y el problema que me planteaba se desvanecía al mismo tiempo.

Dicho esto, vamos a retomar las cosas en el punto donde las dejamos la última vez.

1

La última vez les dí en el pizarrón la fórmula siguiente, como siendo la del fantasma del obsesivo —

$$\mathbb{A} \diamond \varphi\,(a, a', a'', a''',...)^{13}$$

Es claro que así presentada, bajo forma algebraica, sólo puede ser opaca para quienes no han seguido nuestra elaboración precedente, y voy a tratar, hablando de ella, de restituirle sus dimensiones.

---

[12] Nota de **ELP**: "Se encuentra en las notas: *suicidio de Salan*. *Le Figaro* del 26 de abril título: «El drama argelino. La insurrección se hunde en la tragedia.» 4 de la mañana, Challe, Salan y Jouhaud han abandonado Argelia".

[13] A diferencia de lo establecido por **JAM/1** y por todas las demás fuentes, **JAM/2** escribe esta fórmula así: $\mathbb{A} \diamond \Phi\,(a, a', a'', a''',...)$, que juzgo una errata... errata que reitera la traducción de Paidós **JAM/P**.

Ustedes saben que ella se opone a la del histérico, que la vez pasada les escribí así — *a* sobre *menos-phi*, en su relación con A mayúscula. Se puede leer esta relación de varias maneras — *deseo de*, es una manera de decirlo, *A mayúscula*.

$$\frac{a}{-\varphi} \diamond A$$

Se trata pues, para nosotros, de precisar cuáles son las funciones respectivamente atribuidas en nuestra simbolización a *Phi* mayúscula y a *phi* minúscula, **Φ** y **φ**.

Los incito vivamente a que hagan el esfuerzo de no precipitarse en las pendientes analógicas a las que siempre es fácil, tentador, ceder, y decirse, por ejemplo, que **Φ** es el falo simbólico, y **φ**, el falo imaginario. Quizá eso sea verdadero en cierto sentido, pero que ustedes se atengan a eso sería exponerse a desconocer el interés de estas simbolizaciones, que no nos complacemos para nada, créanlo, en multiplicar en vano por el placer de analogías superficiales y de facilitación mental. Eso no es, hablando con propiedad, el objetivo de una enseñanza.

Se trata de ver lo que representan esos dos símbolos en nuestra intención, y ustedes pueden, en adelante, prever su importancia y estimar su utilidad por medio de todo tipo de indicios.

Por ejemplo, el año comenzó con una conferencia muy interesante de nuestro amigo Georges Favez, quien, hablándoles de lo que es el analista, y de su función para el analizado, concluía que, al fin de cuentas, el analista adquiere para el paciente función de fetiche.[14] Tal es la fórmula — en cierto aspecto alrededor del cual él había agrupado todo tipo de hechos convergentes — en la que desembocaba su conferencia. Es cierto que hay ahí una perspectiva de las más subjetivas. Por cierto, ella no lo deja completamente aislado, pues su formulación está preparada por todo tipo de otras cosas que encontramos en diversos artículos sobre la transferencia, pero de todos modos no podemos

[14] Diana Estrin indica, en *Lacan día por día*, que el artículo de Georges Favez, «Le rendez-vous avec le psychanalyste», fue publicado en *La Psychanalyse*, nº 4, 1958.

decir que ella no se presente bajo una forma un poquito asombrosa y paradojal. Le dije al autor que las cosas que íbamos a articular este año no dejarían de responder de alguna manera a la cuestión planteada entonces.

Con esto llegamos ahora a un autor que ha tratado de articular la función especial de la transferencia en la neurosis obsesiva. El nos lega una obra, hoy clausurada, *que, habiendo partido de una primera consideración de las «Incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina»*[15], para desembocar en una teoría generalizada de la función de la distancia-al-objeto en el manejo de la transferencia, muy especialmente elaborada a partir de una experiencia fundada sobre el progreso de los análisis de obsesivos. El resorte principal, activo, eficaz, en la nueva toma de posesión por el sujeto del sentido del síntoma, especialmente cuando es obsesivo, sería la introyección imaginaria del falo, y, muy precisamente, en tanto que encarnado en el fantasma imaginario del falo del analista.

Ahí hay una cuestión cuya posición y cuya crítica ya he iniciado ante ustedes, a propósito de los trabajos de este autor, Bouvet, y especialmente de su técnica.[16] Hoy, habiéndonos acercado más a la cues-

[15] [que tomó su punto de partida en la consideración de las incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina] **—** Nota de **DTSE**: "Se trata del título del artículo de Maurice Bouvet". **—** Nota de **ELP**: "Título del artículo de Maurice Bouvet, trabajo primero presentado en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis en diciembre de 1949, aparecido en la *Revue française de psychanalyse*, 1950, XIV, nº 2, pp. 215-243. – Este artículo fue retomado en *La relation d'objet - Oeuvres psychanalytiques. I (névrose obsessionnelle, dépersonnalisation)*, Paris, Payot, 1967, cap. VI: «Las variaciones de la técnica (distancia y variaciones)», 1958. Termina diciendo: *Lo que he querido señalar, es que la noción de distancia en la relación analítica es para nosotros, y en todo momento, una guía muy segura que, al menos lo creo, nos permite situar mejor cualquier variación, cualesquiera que sean las razones (estructura especial del Yo, por ejemplo) que motivan su forma particular* (p. 293)" **—** Habría que rectificar, en esta nota de **ELP**, que si el artículo fue primeramente presentado por Bouvet en diciembre de 1949, debía tratarse de la Sociedad Psicoanalítica de París y no de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, fundada recién en 1953. Lacan ya se había referido a este artículo de Bouvet en su conferencia del 8 de Julio de 1953: *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, inaugurando, precisamente, las reuniones científicas de la recientemente fundada Sociedad Francesa de Psicoanálisis.

tión de la transferencia, vamos a poder ceñir un poco más esta crítica. Esto necesita que entremos en una articulación precisa de lo que es la función del falo, y especialmente en la transferencia.

Esta función, tratamos de articularla con la ayuda de los términos aquí simbolizados, **Φ** y **φ**. Entendemos muy bien que jamás se trata, en la articulación de la teoría analítica, de proceder de una manera deductiva, de lo alto hacia lo bajo, si puedo decir. No hay nada que parta más de lo particular que la experiencia analítica. Eso es lo que hace que algo siga siendo válido en una articulación como la del autor al que aludía. Eso es lo que hace también que su teoría de la función de la imagen fálica en la transferencia parta de una experiencia completamente localizada, lo que puede, por algunos aspectos, limitar su alcance, pero exactamente en la misma medida en que le da su peso.

Es porque el autor ha partido, de manera aguda y acentuada, de la experiencia de los obsesivos, que nosotros vamos a retener y a discutir lo que concluyó de eso. Hoy partiremos igualmente del obsesivo, y es por eso que produje, como encabezado de lo que tengo que decirles, la fórmula en la que trato de articular su fantasma.

Ya les he dicho muchas cosas del obsesivo, y no se trata de repetirlas. No se trata simplemente de repetir lo que hay de profundamente sustitutivo, de perpetuamente eludido, en el tipo de escamoteo que caracteriza la manera en que el obsesivo procede en su manera de situarse por relación al Otro, más exactamente, de no estar jamás en el lugar, en el momento, en que parece designarse.

La formulación del segundo término del fantasma del obsesivo alude muy precisamente a lo siguiente, que los objetos están para él, en tanto que objetos de deseo, puestos en función de ciertas equivalencias eróticas — lo que tenemos la costumbre de señalar al hablar de la erotización de su mundo, y especialmente de su mundo intelectual. Esta puesta en función puede ser anotada por medio de **φ**. *Es suficiente recurrir a una observación analítica, cuando ella está bien hecha por un analista, para darnos cuenta de que el **φ** (*phi* minúscula) —veremos poco a poco lo que quiere decir eso—*[17] es justamente lo que está

[16] *cf*. el Seminario 4, *La relación de objeto y las estructuras freudianas*.

subyacente a la equivalencia instaurada entre los objetos en el plano erótico. El **φ** es, de alguna manera, la unidad de medida, donde el sujeto acomoda la función *a* minúscula, o sea la función de los objetos de su deseo.

Para ilustrarlo, no tengo más que inclinarme sobre la observación *princeps* de la neurosis obsesiva. Pero ustedes la volverán a encontrar también en todas las demás, por poco que sean observaciones válidas.

*Recuerden ese rasgo de la temática del *Rattenmann*, del *Hombre de las Ratas*. ¿Por qué, por otra parte, es llamado *el hombre de las ratas*, en plural, por Freud?*[18] — mientras que, en el fantasma donde Freud aproxima por primera vez una especie de perspectiva interna de la estructura de su deseo, en ese *horror*, captado en su rostro, *de un goce ignorado*, no hay *ratas*, no hay más que una, la que figura en el famoso suplicio turco sobre el cual tendré que volver en seguida.[19] Si se habla del hombre de las ratas, en plural, es precisamente porque la rata prosigue su carrera bajo una forma multiplicada, en toda la economía de esos intercambios singulares, de esas sustituciones, de esa metonimia permanente cuyo ejemplo encarnado es la sintomática del obsesivo.

*La fórmula, que es suya, *tantas ratas, tantos florines*,[20] esto a propósito del pago de los honorarios en el análisis, ahí no es más que una de las ilustraciones particulares de esa equivalencia de alguna manera permanente de todos los objetos captados vuelta a vuelta en esa especie de mercado.*[21] [Ella][22] se inscribe, de manera más o menos

[17] [Es suficiente, en efecto, volver a abrir una observación analítica cuando está bien hecha, para darnos cuenta de que el **φ**]

[18] [¿Por qué es llamado por Freud *Rattenmann*, el hombre de las ratas, en plural?]

[19] Sigmund FREUD, «A propósito de un caso de neurosis obsesiva» (1909), en *Obras Completas*, Volumen 10, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980. El fragmento al que alude Lacan se encuentra en la p. 133 de esta edición: "En todos los momentos más importantes del relato se nota en él una expresión del rostro de muy rara composición, y que sólo puedo resolver como *horror ante su placer, ignorado* {*unbekennen*} *por él mismo*".

[20] *op. cit.*, p. 168.

latente, en una suerte de unidad común, *de una unidad-oro, unidad-patrón, que aquí la rata simboliza, teniendo propiamente el lugar de algo que yo llamo **φ** (*phi* minúscula), en tanto que es un cierto estado, un cierto nivel, una cierta forma de reducir, de degradar en cierta manera — veremos en qué podemos llamar a eso degradación — la función de un significante: **Φ** (*Phi* mayúscula).*[23]

En efecto, ¿qué representa **Φ**? La función del falo en su generalidad, para todos los sujetos que hablan **y que por este hecho tienen un inconsciente**, y se trata de percibir su estatus en el inconsciente, a partir del punto que nos es ofrecido en la sintomatología de la neurosis obsesiva, donde esta función emerge bajo unas formas que yo llamo degradadas.

Ella emerge, obsérvenlo bien, a nivel de lo conciente. Es lo que la experiencia nos muestra muy manifiestamente en la estructura del obsesivo. La puesta en función fálica no está allí reprimida, es decir profundamente oculta, como en el histérico. El **φ** que está ahí en posición de puesta en función de todos los objetos, como la ∫ minúscula de una fórmula matemática, es perceptible, confesado en el síntoma —

[21] [Su fórmula a propósito del pago de los honorarios en el análisis, *Tantas ratas, tantos florines*, no es más que una ilustración particular de la equivalencia permanente de todos los objetos captada en lo que es una suerte de mercado, por el metabolismo de los objetos en los síntomas.] — Nota de **DTSE**: "Son los objetos los que son captados en «esa especie de mercado», y no la equivalencia". — **JAM/2** corrige: [Su fórmula a propósito del pago de los honorarios en el análisis, *Tantas ratas, tantos florines*, no es más que una ilustración particular de la equivalencia permanente de todos los objetos captados en lo que es una suerte de mercado, por el metabolismo de los objetos en los síntomas.]

[22] **Ese metabolismo de los objetos en los síntomas** — Aquí falta el "peinado" de **DTSE**, por lo que nos limitamos a señalar la diferencia entre "Ella {la equivalencia de todos los objetos captado} se inscribe..." y "Ese metabolismo de los objetos en los síntomas se inscribe..."

[23] [de patrón-oro. La rata simboliza, tiene propiamente el lugar de lo que yo llamo **φ**, en tanto que es una cierta forma de reducción de **Φ**, e incluso la degradación de ese significante. Vamos a ver lo que nos permite decirlo.] — Nota de **DTSE**: "La acumulación de los términos signa la búsqueda de Lacan, su pensamiento en acción, si se quiere: así, el camino laborioso hasta el significante final «patrón», el único que retuvo la versión Seuil. Esta acumulación subraya que ahí se trata precisamente de la degradación de la función de un significante, y no de la degradación de ese significante mismo".

conciente, verdaderamente perfectamente visible. **Conciente, conscius*, quiere decir profundamente, originalmente, la posibilidad de complicidad del sujeto consigo mismo, es decir también de una complicidad con el otro que lo observa.*[24] El observador casi no tiene trabajo en ser su cómplice. El signo de la función fálica emerge por doquier a nivel de la articulación de los síntomas.

Es precisamente a propósito de esto que puede plantearse la cuestión de lo que Freud trata, no sin dificultad, de figurarnos cuando articula la función de la *Verneinung*.[25] ¿Cómo es posible que las cosas sean a la vez tanto dichas como desconocidas? Si el sujeto no fuera nada diferente que lo que hace de él cierto psicologismo, que mantiene siempre sus derechos incluso en el seno de nuestras Sociedades analíticas, si el sujeto, fuera ver al otro verlos, si no fuera más que eso, ¿cómo se podría decir que la función del falo está en el obsesivo en posición de ser conocida? Pues ella es perfectamente patente. Y sin embargo, podemos decir que, incluso bajo esta forma patente, ella participa de lo que nosotros llamamos represión. Por confesada que sea, no lo es, por el sujeto, sin la ayuda del analista. Sin la ayuda del registro freudiano, no es reconocida, ni incluso reconocible. Es precisamente ahí que palpamos que ser sujeto, es otra cosa que ser una mirada ante otra mirada, según la fórmula que he llamado psicologista, y que llega hasta incluir también, en sus características, la teoría sartreana existente.[26]

Ser sujeto, es tener su lugar en A mayúscula, en el lugar de la palabra. Ahora bien, hay aquí un accidente posible, que designa la barra puesta sobre la A mayúscula {Ⱥ}. A saber, que se produzca la falta de palabra del Otro. Es en el momento preciso en que el sujeto, manifestándose como la función de *phi* por relación al objeto, se desvanece, no se reconoce, es en ese punto preciso, en la falla del reconocimiento, que el desconocimiento se produce automáticamente. En ese

[24] [*Conciente*, *conscius*, designa originalmente la posibilidad de complicidad del sujeto consigo mismo, es decir también de una complicidad con el Otro que lo observa.]

[25] Sigmund FREUD, «La negación» (1925), en *Obras Completas*, Volumen 19, Amorrortu editores, Buenos Aires 1979.

[26] Jean-Paul SARTRE, *El ser y la nada*, Editorial Losada, Buenos Aires.

punto de falla {*défaut*} donde se encuentra cubierta ****unterdrückt**** la función de falicismo a la cual se consagra el sujeto, se produce en el lugar ese espejismo de narcisismo que llamaré verdaderamente frenético en el sujeto obsesivo.

Este tipo de alienación del falicismo se manifiesta de manera visible en el obsesivo, por ejemplo en lo que se llama sus dificultades del pensamiento. Estas pueden expresarse de una manera perfectamente clara, articulada, confesada por el sujeto, sentidas como tales. Lo que yo pienso — les dice el sujeto en su discurso, de una manera implícita pero muy suficientemente articulada para que pueda tirarse el trazo y hacerse la adición de su declaración — no es tanto porque es culpable que me es difícil sostenerme y progresar en eso, es porque es preciso absolutamente que lo que yo pienso sea mío, y jamás del vecino, de otro.

¿Cuántas veces escuchamos eso? — no solamente en las situaciones típicas del obsesivo, sino en lo que llamaré las relaciones obsesionalizadas que producimos artificialmente en una relación tan específica como la de la enseñanza analítica.

2

En alguna parte hablé, particularmente en mi informe de Roma, de lo que designé como el *muro del lenguaje*.[27] Y bien, nada más difícil que poner al obsesivo contra el muro de su deseo.[28]

[27] Jacques LACAN, «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en *Escritos 1*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984. Referencias al "muro del lenguaje" se encontrarán en las pp. 271, 280, 296 y 304.

[28] La expresión francesa *mettre au pied du mur*, literalmente: "poner al pie del muro", alude a "acorralar", "quitar toda escapatoria", es de alguna manera equivalente a la nuestra "poner a alguien contra la pared" o "entre la espada y la pared". En la traducción, he tratado de mantener ese muro que remite al del lenguaje.

Hay algo de lo que no sé que eso ya haya sido verdaderamente puesto de relieve, y que sin embargo es un punto muy esclarecedor. Tomaré, para situarlo, un término del que ustedes saben que le he dado ya más de un empleo, el de *afanisis*, introducido por Jones, de una manera de la cual señalé todas sus ambigüedades, para designar la desaparición — éste es el sentido del término, en griego — del deseo.

Jamás se ha puntualizado, me parece, esta cosa tan simple, y tan tangible, en las historias del obsesivo. Cuando éste está en cierto camino de búsqueda autónoma, de autoanálisis, si ustedes quieren, cuando avanza en el camino de lo que se llama, cualquiera que sea su forma, *realizar su fantasma*, es precisamente ahí que conviene emplear el término *afanisis*. Es incluso una función imposible de descartar en ese punto.

Si se emplea este término, es para designar ante todo una *afanisis* natural y ordinaria, que concierne al poder limitado que tiene el sujeto de sostener la erección. El deseo, en efecto, tiene un ritmo natural. Antes siquiera de evocar los extremos de la incapacidad del mantener, las formas más inquietantes de la brevedad del acto, podemos señalar que el sujeto ahí se las tiene que ver como con un obstáculo, un escollo, que es fundamental en su relación con su fantasma. Se trata de lo que en él tiene siempre de terminada la línea de erección, luego de caída, del deseo. Hay muy exactamente un momento en el que la erección se sustrae. Sin embargo, en el conjunto, en fin, el obsesivo no está provisto de más ni de menos que lo que llamaremos una genitalidad muy ordinaria, más bien incluso bastante sensible, he creído observar, y para decir todo, si fuera a ese nivel que se situara lo que está en juego en los avatares y los tormentos que le infligen los resortes ocultos de su deseo, sería en otra parte que convendría que volcáramos nuestro esfuerzo.

Siempre evoco, en contrapunto, aquello de lo que justamente no nos ocupamos en absoluto, pero de lo que me asombro por que uno no se pregunte por qué no nos ocupamos de eso. No nos ocupamos, en efecto, de la puesta a punto de palestras para el abrazo sexual, ni de hacer vivir a los cuerpos en la dimensión de la desnudez y del vientre a vientre. Aparte de algunas excepciones — ustedes saben bien cuán reprobada fue una de ellas, concretamente la de Reich — no sé que es-

to sea un campo a donde jamás se haya dirigido la atención del analista.

El obsesivo puede entenderse más o menos con este manejo de su deseo. Es en suma una cuestión de costumbres, en un asunto donde las cosas, análisis o no, se mantienen en el dominio de lo clandestino, y donde, por consiguiente, las variaciones culturales no tienen gran cosa que hacer. Lo que está en juego se sitúa entonces en una parte muy distinta, a saber a nivel de la discordia entre su fantasma, en tanto que está justamente ligado a la función del falicismo, y el acto en el que aspira a encarnarlo, y que, por relación al fantasma, siempre se queda demasiado corto. Y naturalmente, es del lado de los efectos del fantasma, ese fantasma que es todo falicismo, que se desarrollan todas las consecuencias sintomáticas que están hechas para prestarse a eso. Incluye ahí todo lo que se presta a eso, en esa forma de aislamiento tan típico, tan característico, cuyo mecanismo ha sido valorado en el nacimiento del síntoma.

Si hay, pues, en el obsesivo, ese temor de la *afanisis* que subraya Jones, esto es en tanto, y únicamente en tanto, que es la puesta a prueba, que siempre gira en falso, de la función **Φ** del falo. El resultado de esto es que el obsesivo, al fin de cuentas, no teme a nada tanto como a aquello que él se imagina que aspira, la libertad de sus actos y de sus gestos, y el estado de naturaleza, si puedo expresarme así. Las tareas de la naturaleza no constituyen su asunto, ni tampoco nada que lo deje *como único amo a bordo*[29], si puedo expresarme así, con Dios, a saber las funciones extremas de la responsabilidad, la responsabilidad pura, la que tenemos respecto a ese Otro donde se inscribe lo que articulamos.

El punto que designo no está en ninguna parte mejor ilustrado, lo digo al pasar, que en la función del analista, y muy propiamente en el momento en que él articula la interpretación. Ven ustedes que en el curso de mis palabras de hoy, no ceso de inscribir, correlativamente al campo de la experiencia del neurótico, el que nos descubre la acción

[29] {*seul maître à son bord*} — [ponerlo en su sitio {*le mettre à son port*}] — **JAM/2** corrige: [como único amo a bordo]

analítica *en tanto que forzosamente es el mismo, puesto que es ahí que hay que ir a ello.*[30]

En el fondo de la experiencia del obsesivo, siempre está lo que llamaré un cierto temor a desinflarse, en relación con la inflación fálica. De una cierta manera, la función **Φ** del falo no podría estar en él mejor ilustrada que por la fábula de la rana que quiere hacerse tan grande como el buey. *La mala pécora*,[31] como ustedes lo saben, *se infló tanto que reventó*.

Es un momento de experiencia incesantemente renovado en el tope real al que el obsesivo es llevado sobre los confines de su deseo. Hay, parece, interés en subrayarlo, no solamente en el sentido de acentuar una fenomenología irrisoria, sino también para que les permita articular lo que está en juego en la función **Φ** del falo, en tanto que oculta detrás de su amonedamiento a nivel de la función del **φ**.

3

La función **Φ**, comencé a articularla la vez pasada al formular un término que es el de la presencia real. Pienso que ustedes tienen la oreja suficientemente sensible como para haberse percatado de entre qué comillas lo ponía. Tampoco lo introduje solo, y hablé de insulto a la presencia real, de manera que ninguno se engañe con eso. Aquí no nos ocupamos de una realidad neutra.

La presencia real, sería muy extraño que, si cumple la función, radical, que trato aquí de aproximar para ustedes, no haya sido localizada ya en alguna parte. Y pienso que todos ustedes ya percibieron su homonimia, su identidad, con lo que es llamado con ese nombre en el

---

[30] [. Es forzosamente el mismo, puesto que es ahí que hay que ir.] — Nota de **DTSE**: "La acción analítica: para llegar a eso («ir a ello»), eso no es cómodo; una vez que uno está ahí, hay que trabajar duro, ir a ello".

[31] {*La chétive pécore*} — *cf*. La Fontaine. Remite a una mujer tontamente pretenciosa e impertinente.

dogma religioso al cual, en nuestro contexto cultural, tenemos acceso, si puedo decir, desde el nacimiento. La presencia real, esa pareja de términos en tanto que hace significante, estamos habituados, próximos o lejanos, a escucharla desde hace mucho tiempo murmurada en nuestra oreja a propósito del dogma católico, apostólico y romano, de la eucaristía. Y bien, les aseguro que no hay necesidad de buscar lejos para que nos demos cuenta de que eso está completamente en la superficie de la fenomenología del obsesivo.

Les aseguro que no es mi culpa, puesto que he hablado[32] recién de la obra de alguien que se ocupó de focalizar la investigación de la estructura obsesiva sobre el falo, voy a tomar su artículo *princeps*, cuyo título les he dado hace un momento, al hablar de las *Incidencias terapéuticas de la toma de conciencia de la envidia del pene en la neurosis obsesiva femenina*. *Comienzo a leer y, desde luego, desde las primeras páginas se levantaron para mí todas las posibilidades de comentario crítico en lo que concierne especialmente por ejemplo a que:*[33]

> *(...) Como el *obsesivo*[34] masculino, la mujer tiene necesidad de identificarse según un modo regresivo al hombre para poder liberarse de las angustias de la primera infancia; pero mientras que el primero se apoyará sobre esta identificación, para transformar el objeto de amor infantil en objeto de amor genital, ella, la mujer, fundándose ante todo sobre esa misma identificación, tiende a abandonar ese primer objeto y a orientarse hacia una fijación heterosexual,*

---

[32] [Puesto que he hablado] — Nota de **DTSE**: "Omisión de una prudente excusa de Lacan...".

[33] [Comienzo a leer, y desde las primeras páginas se levantan todas las posibilidades de comentario crítico.] — Nota de **DTSE**: "El punto después de «comentario crítico» suprime la puesta en evidencia del ejemplo".

[34] [obsedado] — No obstante la corrección de **DTSE**, **ELP** transcribe, como dicho por Lacan, "obsesivo", señalando en nota *ad hoc* que "En el texto citado, el término utilizado es «obsedado»", lo que sugiere que, al menos en esta ocasión, **JAM** consultó el texto citado (*cf.* la nota que sigue). — La traducción, **JAM/P**, pasó por arriba de estas alternativas, y acierta entonces por casualidad.

> *como si pudiera proceder a una nueva identificación femenina, esta vez sobre la persona del analista.*

Más adelante —

> *(...) Poco después que el deseo de posesión fálica, y correlativamente de castración del analista, se pone de manifiesto, y que se han obtenido por este hecho los efectos de relajación precitados, esta personalidad del analista masculino es asimilada a la de una madre benevolente*.

Tres líneas más abajo, volveremos a caer sobre esa famosa pulsión *destructiva*[35] inicial cuyo objeto es la madre, es decir según las coordenadas mayores del análisis de lo imaginario en la cura presentemente conducida.

No he hecho más que puntualizar al pasar, en esta temática, únicamente las dificultades y los saltos que supone franqueados esta interpretación inicial de alguna manera aquí resumida en exordio de todo lo que, a continuación, va a ser presuntamente ilustrado.[36] Pero no tengo necesidad de franquear más que una media página para entrar en la fenomenología de lo que está en cuestión, y en lo que este autor, quien era un clínico, y cuyo primer escrito tenemos ahí, encuentra para contarnos de los fantasmas de su paciente, situada como obsesiva.

---

[35] [destructora] — Nota de **DTSE**: "Se trata de una cita de Bouvet, lo que no es indicado por Seuil. Ahí está la cuestión de qué partido tomar en relación a las citas integradas en el discurso". — Nuevo acierto casual de **JAM/P**.

[36] [No he puntualizado esta temática sino para hacerles entender al pasar las dificultades que supone franqueadas esta interpretación general, resumida aquí en exordio, y que todo lo que sigue va presuntamente a ilustrar.] — Nota de **DTSE**: "El sentido es diferente: puntualizar esta temática o puntualizar las dificultades o los saltos. La elección «inicial», en lugar de «general», insiste sobre el carácter primero de esta interpretación que remite a esa famosa pulsión destructora inicial".

*Lo primero que salta a la vista es lo siguiente: *ella se representaba imaginativamente unos órganos genitales masculinos*, se precisa, *sin que se tratase de fenómenos alucinatorios*. No dudamos de eso. En efecto, todo lo que vemos nos acostumbra en esta materia a saber bien que se trata de algo muy diferente que de fenómenos alucinatorios... *se representaba además imaginativamente unos órganos genitales masculinos, en el lugar de la hostia*. Es en la misma observación que, más adelante, tenemos los fantasmas sacrílegos que consideramos la vez pasada, los que consisten precisamente, no solamente en sobreimponer de una manera igualmente clara los órganos genitales masculinos — aquí se nos precisa: *sin que se tratase de fenómenos alucinatorios*, es decir, perfectamente, y como tales, en forma significante — en sobreimponerlos a lo que es también para nosotros, de la manera simbólica más precisa, identificable a la presencia real, sino que además se trata de que eso sea, esa presencia real, reducirla de alguna manera, quebrarla, triturarla en la "mecánica" del deseo, esto es lo que los fantasmas subsiguientes, los que ya he citado la vez pasada, subrayarán suficientemente.*[37]

No se imaginen que esta observación sea única. Les citaré, entre decenas de otras, porque en un dominio la experiencia de un analista jamás llega a superar el centenar, el fantasma siguiente, que sobrevino en un obsesivo *en un punto de su experiencia — esas tentativas de encarnación deseante*[38] pueden llegar en los obsesivos hasta un extre-

---

[37] [Lo primerísimo que salta a la vista es lo siguiente — *ella se representaba imaginativamente unos órganos genitales masculinos en el lugar de la hostia*.

Se nos precisa — *sin que se tratase de fenómenos alucinatorios*. No dudamos de eso. Todo lo que vemos y elaboramos nos habitúa a saber bien que se trata de algo muy diferente. Ella sobreimpone los órganos masculinos en forma significante. ¿Y a qué? — sino a lo que es para nosotros, de la manera simbólica más identificable, la presencia real. De lo que se trata es de, a esta presencia real, reducirla, quebrarla, triturarla en el mecanismo del deseo. Los fantasmas sacrílegos que la vez pasada extraje de la misma observación un poco más adelante lo subrayan suficientemente.] — Nota de **DTSE**: "Este pasaje está muy reelaborado en la versión Seuil, podría parecer simplificado, pero hay una pérdida notable de la insistencia sobre los dos tiempos:

1 – no solamente en sobreimponer...

2 – sino que además...".

[38] [en un punto de su experiencia.

mo de acuidad erótica, en coyunturas en las que encuentran en el *partenaire* alguna complacencia, deliberada o fortuita, para lo que comporta *esta*[39] temática de la degradación del gran Otro en pequeño otro, en el campo de la cual se sitúa el desarrollo de su deseo. En el momento mismo en que el sujeto en cuestión creía poder atenerse a *esta suerte*[40] de relación que siempre está acompañada en los obsesivos por todos los correlativos de una culpabilidad extremadamente amenazante, la cual puede estar equilibrada, de alguna manera, por la intensidad del deseo, él fomentaba el fantasma siguiente con una *partenaire* que representaba para él, momentáneamente al menos, este complemento tan satisfactorio — hacer desempeñar en el coito un papel a la santa hostia, en tanto que, puesta en la vagina de la mujer, se encontrara encapuchando el pene del sujeto en el momento de la penetración.

No crean que eso sea uno de esos refinamientos tales como sólo se los encuentra en una literatura especial,[41] *esto es verdaderamente en su registro, la literatura especial, moneda corriente. Así es en la fantasía {*fantaisie*}, especialmente obsesiva.*[42]

¿Cómo no retenerse en cuanto a precipitar todo eso en el registro de una banalización tal como la de una pretendida distancia-al-ob-

---

Las tentativas de encarnación deseante] — Nota de **DTSE**: "El punto corta la frase que hacía esperar un desarrollo. La utilización de un artículo en lugar del adjetivo demostrativo va en el sentido de un discurso dominado, afirmativo".

[39] [la]

[40] [un tipo]

[41] *cf.*, por ejemplo, SADE, *Las 120 jornadas en Sodoma*.

[42] [Es verdaderamente moneda corriente en el registro de la fantasía, especialmente obsesiva.] — Nota de **DTSE**: "Moneda corriente no remite a los mismos términos". — No está de más subrayar que éste es uno de los escasos lugares en que Lacan emplea el término *fantaisie*, que traduzco por "fantasía", en lugar de *fantasma*, que traduzco por "fantasma" (decisión que se apoya más en el uso establecido entre nosotros que en un criterio puramente de traductor). Un poco más adelante encontraremos también el término *fantôme*, que en esta ocasión traduciré, por el contexto, también como "fantasma", pero cuyo campo semántico se corre hacia el lado del fantasma en el sentido del "espectro", más en relación con la fantasmagoría que con la fantasía, al menos en el sentido psicoanalítico.

jeto, en tanto que el objeto en cuestión *sería la objetividad*[43]? Esto es sin embargo lo que se nos describe — la objetividad del mundo, tal como es registrada por *la combinación más o menos armoniosa de la enumeración hablada con las relaciones imaginarias comunes*[44] — la objetividad de la forma, tal como está especificada por las dimensiones humanas — las fronteras de la aprehensión del mundo exterior, amenazadas por un trastorno que sería el de la *delimitación*[45] del yo {*moi*} con los objetos de la comunicación común. ¿Cómo no retener **[46] que hay ahí otra cosa, de otra dimensión?

Esta presencia real, se trata sin embargo de situarla en alguna parte, y en otro registro que el de lo imaginario. Digamos que es en tanto que yo les enseño a situar el lugar del deseo por relación a la función del hombre en tanto que sujeto que habla, que podemos entrever que el deseo viene a habitar el lugar de *esta*[47] presencia real, y a poblarla con sus fantasmas {*fantômes*}.

Pero entonces, ¿qué quiere decir el **Φ**? ¿Es que yo lo resumo al designar *este*[48] lugar de la presencia real en tanto que ella no puede aparecer más que en los intervalos de lo que cubre el significante? ¿Es desde esos intervalos que la presencia real amenaza a todo el sistema significante? Es cierto. Hay algo cierto en eso. El obsesivo se los muestra en todos los puntos de lo que ustedes llaman sus mecanismos de proyección o de defensa, o más precisamente, fenomenológicamente, de conjuración. *Esa*[49] manera que tiene de colmar todo lo que

---

[43] [estaría definido en la objetividad]

[44] [la enumeración y la combinación más o menos armoniosa de las relaciones imaginarias comunes] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido importante".

[45] [deliminación {*délimination*}] — Nota de **DTSE**: "¿Error tipográfico o neologismo?". — **JAM/2** corrige: [delimitación]

[46] [al contrario] — Nota de **DTSE**: "Añadido. ¿Está verdaderamente en contradicción?".

[47] [la]

[48] [el]

[49] [La]

puede presentarse como entre-dos en el significante — aquella con la que, por ejemplo, el *Rattenmann* de Freud se obliga a contar hasta tanto entre el rayo y su trueno — se designa aquí en su verdadera estructura. ¿Por qué esa necesidad de colmar el intervalo significante? Porque ahí puede introducirse lo que disolvería toda la fantasmagoría.

Apliquen esta clave a venticinco o treinta de los síntomas que literalmente pululan en el *Rattenmann* y en todas las observaciones de obsesivos, y palparán la verdad de lo que está en cuestión. Mucho más, situarán de paso la función del objeto fóbico, que no es otra cosa que la forma más simple de ese colmamiento.

Lo que la otra vez les llamé, a propósito del pequeño Hans,[50] el significante universal que realiza[51] el objeto fóbico, es eso, y no otra cosa. Aquí, es en el puesto de avanzada, mucho antes del agujero, de la hiancia realizada en el intervalo donde amenaza la presencia real, que un signo único impide al sujeto aproximarse. Es por esto que el resorte y la razón de la fobia no son, como lo creen aquéllos que sólo tienen el término miedo en la boca, un peligro genital, ni siquiera narcisista. Muy precisamente — según el grado de ciertos desarrollos privilegiados de la posición del sujeto por relación al gran Otro, como es el caso en la relación del pequeño Hans con su madre — lo que el sujeto teme encontrar, es un cierto tipo de deseo *de una naturaleza como para hacer volver a entrar en la nada anterior a toda creación todo el sistema significante.*[52]

Pero entonces, ¿por qué el falo, en este lugar y en este papel? Es ahí que hoy quiero todavía avanzar bastante, para hacerles sentir lo que podría llamar la conveniencia de esta elaboración. No hablo de su

---

[50] Sigmund FREUD, «Análisis de la fobia de un niño de cinco años» (1909), en *Obras Completas*, Volumen 10, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980.

[51] *réaliser*, que por un lado es "realizar", en el sentido de "volver real", también es "darse cuenta", "concebir", etc. Sartre coincidía con Gide en el carácter indispensable de este término francés.

[52] [que sería de una naturaleza como para hacer entrar por adelantado en la nada toda creación significante, todo el sistema significante.] — **JAM/2** corrige: [que sería de una naturaleza como para hacer volver a entrar en la nada anterior a toda creación, todo el sistema significante.]

deducción, pues es la experiencia, el descubrimiento empírico, lo que nos lo asegura, pero ahí también hay algo que nos hace percatar de que, como experiencia, esto no es irracional. El falo, pues, es la experiencia la que nos lo muestra. Pero la conveniencia que yo deseo puntualizar está determinada por esto: que el falo, en tanto que la experiencia nos lo revela, no es simplemente el órgano de la copulación, sino que está tomado en el mecanismo perverso.

Entiéndanme bien. Yo acentúo ahora que el falo, **Φ**, puede funcionar como el significante del punto que, como estructural, representa la falla {*défaut*}[53] del significante. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es lo que define como significante a algo de lo que acabamos de decir que, por hipótesis, por definición, en el punto de partida, es el significante excluido del significante? *es decir que sólo puede entrar allí por artificio, contrabando y degradación*[54] — y es precisamente por eso que jamás lo vemos sino en función de **φ** imaginario. Pero entonces, ¿qué es lo que nos permite hablar de él, de todos modos, como significante, y aislar **Φ** como tal? Es lo que yo llamo el mecanismo perverso.

Hagámonos del falo el esquema siguiente, que es de alguna manera natural. ¿Qué es el falo? El falo, bajo la función orgánica del pene, no es, en el dominio animal, un órgano universal. Los insectos tienen otras maneras de engancharse entre ellos, y sin ir tan lejos, las relaciones entre los peces no son relaciones fálicas. El falo se presenta a nivel humano, entre otros, como el signo del deseo. Es también su instrumento, y también su presencia, pero retengo su cualidad de signo para detenerlos en un elemento de articulación esencial para retener — *¿Es por eso simplemente que es un significante?*[55] Sería franquear

---

[53] Si no traduje aquí por "falta" o "carencia", como hubiera estado indicado, es para mantener la diferencia con los términos *faute* y *manque*, pero el lector haría bien en entender "falla", en este lugar, no tanto en el sentido de fracaso, como en el sentido en juego en geología.

[54] [¿Es pues que sólo puede entrar allí por artificio, contrabando y degradación?] — Nota de **DTSE**: "De una afirmación a una interrogación, en la edición de Seuil".

[55] [¿es simplemente por el hecho de que es un signo que es un significante?] — Nota de **DTSE**: "Mucho más prudente".

un límite un poquito demasiado rápidamente decir que todo se resume en eso, pues de todos modos hay otros signos del deseo.

Constatamos, en la fenomenología, la proyección más fácil del falo, en razón de su forma *más pregnante sobre el objeto del deseo, sobre el objeto femenino por ejemplo*[56], y esto es lo que nos ha hecho articular muchas veces, en la fenomenología perversa, la famosa equivalencia *Girl = Phallus* en su forma más simple, la forma erguida del falo.[57] Pero esto no basta, aunque concibamos esa elección profunda, cuyas consecuencias volvemos a encontrar por todos lados, como suficientemente motivada.

Un significante, ¿es simplemente representar algo para alguien? ¿Es incluso ésta la definición del signo? Es eso, pero no simplemente eso. La última vez que recordé para ustedes la función del significante añadí otra cosa, esto es que el significante, no es simplemente hacer signo *para* alguien, sino, en el mismo momento del resorte significante, de la instancia significante, hacer signo *de* alguien — hacer que el alguien para quien el signo designa algo, asimile ese signo, que el alguien se vuelva él también ese significante.

Es en ese momento que yo designo expresamente como perverso, que palpamos la instancia del falo. Que el falo que se muestra tiene por efecto producir también en el sujeto a quien es mostrado, la erección del falo, esto no es una condición que satisfaga, para nada, a alguna exigencia natural.

Es aquí que se puntualiza lo que nosotros llamamos, de manera más o menos confusa, la instancia homosexual. Y no es sin razón que a ese nivel etiológico, es siempre a nivel del sexo masculino que lo puntualizamos. Es en tanto que el resultado, es en suma que el falo como signo del deseo se manifiesta como objeto del deseo, como objeto de atracción para el deseo. Es en ese resorte que reside su función significante, y es así que él es capaz de operar en ese nivel, esa zona, ese

---

[56] [pregnante, sobre el objeto femenino por ejemplo] — Nota de **DTSE**: "Omisión del objeto del deseo, es en tanto que tal que es tomado el objeto femenino".

[57] *cf*. Otto FENICHEL, «La ecuación simbólica niña = falo», ficha de la EFBA.

sector, donde debemos a la vez identificarlo como significante, y comprender lo que es así llevado a designar.

Lo que designa, no es nada que sea directamente significable. Es lo que está más allá de toda significación posible, y especialmente, *esa*[58] presencia real, sobre la cual hoy quise atraer vuestros pensamientos, para hacer con ella la continuación de nuestra articulación.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[58] [la] **—** Nota de **DTSE**: "El artículo generaliza, el adjetivo demostrativo insiste sobre lo que está en juego en este seminario".

Seminario 8: ***La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*****. Corregido en todas sus erratas.**

EL MITO DE EDIPO HOY

Un comentario de la trilogía de los Coûfontaine, de Paul Claudel

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

19

EL NO DE SYGNE[1]
Sesión del 3 de Mayo de 1961

...donde somos supuestos saber.
La tragedia contemporánea.
La mueca de la vida.
Una brecha más allá de la fe.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción*.

Este año trato de resituar la cuestión fundamental que se nos plantea en nuestra experiencia por la transferencia, orientando el pensamiento de ustedes hacia lo que debe ser, para responder a este fenómeno, la posición del analista.

Me esfuerzo en este asunto por puntualizar en el nivel más esencial lo que debe ser esta posición ante el llamado del ser, el más profundo, que emerge en el momento en que el paciente viene a demandarnos nuestra ayuda y nuestro auxilio. Esto es lo que, para ser riguroso, correcto, no parcial, para estar tan abierto como está indicado por la naturaleza de la cuestión que nos es propuesta, yo formulo al preguntar lo que debe ser el deseo del analista.

No es ciertamente adecuado, de ninguna manera, que nos contentemos pensando que el analista, por su experiencia y su ciencia, por la doctrina que representa, es algo que sería de alguna manera el equivalente moderno, el representante autorizado por la fuerza de una investigación, de una doctrina y de una comunidad, de lo que se podría llamar el derecho de la naturaleza — algo que nos volvería a designar nuevamente la vía de una armonía natural, accesible en los rodeos de una experiencia renovada.[2]

Si este año he vuelto a partir con ustedes de la experiencia socrática, es esencialmente para centrarlos, en el punto de partida, alrededor de ese punto por el cual somos interrogados en tanto que "sabiendo", portadores incluso de un secreto, que no es el secreto de todos, que es un secreto único y que sin embargo vale más que todo lo que se ignora y que se podrá seguir ignorando.[3] **Eso está dado des-

[2] [No es ciertamente adecuado que nos contentemos pensando que el analista, por su experiencia y su ciencia, sería el equivalente moderno, el representante, autorizado por la fuerza de una investigación, de una doctrina y de una comunidad, de lo que se podría llamar el derecho de la naturaleza, y que tendría que designarnos nuevamente la vía de una armonía natural, que sería accesible a través de los rodeos de una experiencia renovada.] — Nota de **DTSE**: "«por la doctrina que representa» ha sido suprimido del primer miembro de la frase; «doctrina» sólo ha sido conservada para lo que concierne al «analista representante autorizado»".

de el punto de partida, de la condición, del establecimiento de la experiencia analítica.**

1

Por oscuramente que sea, los que vienen a encontrarnos ya saben — y si no lo saben, serán rápidamente orientados hacia esta noción por nuestra experiencia — que el secreto que presuntamente detentamos es más precioso que todo lo que se ignora y que se seguirá ignorando — en cuanto que ese secreto va a responder por la parcialidad de lo que se sabe.

¿Esto es cierto? ¿No es cierto? No tengo que zanjar en relación a este punto, digo solamente que es así que la experiencia analítica se propone, se ofrece, que es así que ella es abordada, que es así que puede, bajo cierto aspecto, definirse lo que ella introduce de nuevo en el horizonte de un hombre que es el que somos nosotros, con nuestros contemporáneos.

En el fondo de cualquiera de nosotros que intente esta experiencia, por cualquier lado que la abordemos, analizado o analista, está esta suposición. Al menos en un nivel verdaderamente central, más esencial para nuestra conducta, está esta suposición. Y cuando yo digo *esta suposición*, puedo incluso dejarla marcada con un acento dubitativo, pues es como una tentativa que esta experiencia puede ser empren-

[3] [Si he vuelto a partir con ustedes de la experiencia socrática, es esencialmente para centrarlos alrededor de esto, que está dado desde el punto de partida del establecimiento de la experiencia analítica — somos interrogados en tanto que sabiendo, e incluso en tanto que portadores de un secreto, pero que no es el secreto de todos, un secreto único.] — Nota de **DTSE**: "No se trata del «punto de partida del establecimiento de la experiencia analítica» sino del punto de partida del seminario de «este año», estando suprimidas estas dos últimas palabras. Por otra parte, el final de la frase está suprimido también, sin duda porque es repetido por Lacan algunas líneas más abajo". — No obstante, la referencia al "establecimiento de la experiencia analítica" está presente en la versión **ST/ELP**, en el lugar donde la restituimos: a continuación del fragmento sustituido. En su apuro por corregir a la versión **JAM**, **DTSE** pasó por alto dicha referencia.

dida, y que es emprendida lo más comúnmente por aquellos que vienen a nosotros.

¿Cuál es esta suposición? Es la suposición de que los callejones sin salida debidos a nuestra ignorancia quizá sólo están determinados por el hecho de que nos engañamos respecto de lo que podemos llamar las relaciones de fuerza de nuestro saber — que, en suma, nos planteamos falsos problemas. Y esta suposición, esta esperanza, diría, con lo que comporta de optimismo, está favorecida por esto, que se ha vuelto de conciencia común, que el deseo no se presenta a rostro descubierto, y que no está en el lugar donde la experiencia secular de la filosofía, para llamarla por su nombre, lo ha designado para contenerlo y, en cierta forma, excluirlo del derecho de gobernarnos. Muy por el contrario, los deseos están en todas partes, y en el corazón mismo de nuestros esfuerzos para volvernos sus amos. Muy por el contrario, incluso al combatirlos, apenas hacemos algo más que satisfacer a eso. Digo *a eso*, y no *los*, pues decir *satisfacer-los* todavía sería demasiado, sería tenerlos por aprehensibles, poder decir dónde están. *Satisfacer a eso* se dice aquí como se dice, en el sentido opuesto, *cortar con eso*, o *no cortar con eso* — en la medida misma de un designio fundamental, justamente, de cortar con eso.

Y bien, no se corta con eso, y tan poco, que no basta con evitarlos para no sentirnos más o menos culpables.[4] En todos los casos, lo que sea que pueda ser aquello de lo que podemos dar testimonio en cuanto a nuestro proyecto, lo que la experiencia analítica nos enseña esencialmente, *es que el hombre está marcado, turbado por todo lo que se llama síntoma, en tanto que el síntoma es eso, esto es, a esos deseos cuyo límite y cuyo lugar no podemos definir, satisfacer a eso siempre de alguna manera, y, lo que es más, sin placer.*[5]

Parece que una doctrina tan amarga implicaría que el analista fuese el que detenta, en algún nivel, la más extraña medida. *Pues, si

---

[4] *on n'y coupe pas... coupables* {no se corta con eso... culpables}

[5] [es que el hombre está marcado, que está turbado por todo lo que se llama síntoma — en tanto que el síntoma, es eso que lo liga a sus deseos.

No podemos definir ni su límite ni su lugar — por satisfacer a eso siempre de alguna manera, y lo que es más, sin placer.]

el acento está puesto sobre una extensión tan grande del desconocimiento fundamental (y no como fue hecho hasta entonces en una forma especulativa de donde éste surgiría de alguna manera con la cuestión de conocer) y en una forma — que no creo que pueda hacer nada mejor que llamar, al menos por el momento, como se me ocurre — textual, en el sentido de que es verdaderamente un desconocimiento tejido en la construcción personal en el sentido más amplio, está claro que al hacer esta suposición el analista debería haber superado, y para muchos está presumido, que él, si no ha superado, al menos debe superar el resorte de este desconocimiento, haber hecho saltar en él ese punto de detención que les designo como el del *Che vuoi? ¿Qué quieres?* Ahí donde vendría a tropezar con el límite de todo conocimiento de sí.*[6] O por lo menos, el camino de lo que llamaré el bien propio, en tanto que es acuerdo de sí a sí sobre el plano de lo auténtico, debería estar abierto al analista para él mismo. Al menos sobre este punto de la experiencia particular, algo podría ser captado de esta naturaleza, de este natural, que se sostendría de su propia ingenuidad.

---

[6] [En efecto, el acento está allí puesto sobre una extensión tan grande del desconocimiento fundamental — no, como fue hecho hasta entonces, en una forma especular, de donde éste surgiría de alguna manera con la cuestión, sino en una forma que no creo que pueda hacer nada mejor que llamar, al menos por el momento, como se me ocurre, textual, en el sentido de que es un desconocimiento tejido por la construcción personal en el sentido más amplio — que al hacer esta suposición, el analista debería, y para muchos, está presumido que, si no ha superado, al menos debe superar el resorte de este desconocimiento. Debería haber en él el punto de detención que les designo como el del *Che vuoi?*, ahí donde vendría a toparse con el límite de todo conocimiento de sí.] — Nota de **DTSE**: "La deducción «al hacer esta suposición», a partir de una condicional: «pues si...», se convierte en una deducción a partir de un hecho: «en efecto...»; «especular» viene en lugar de «especulativa» porque «cuestión de conocer» ha sido suprimido; «hecho saltar», saltado, da un contrasentido". — **JAM/2** corrige: [En efecto, el acento está allí puesto sobre una extensión tan grande del desconocimiento fundamental — no, como fue hecho hasta entonces, en una forma especulativa de donde éste surgiría de alguna manera con la cuestión de conocer, sino en una forma que no creo que pueda hacer nada mejor que llamar, al menos por el momento, como se me ocurre, textual, en el sentido de que es un desconocimiento tejido por la construcción personal en el sentido más amplio — que al hacer esta suposición, el analista debería, y para muchos, está presumido que, si no ha superado, al menos debe superar el resorte de este desconocimiento. Debería haber hecho saltar en él el punto de detención que les designo como el del *Che vuoi?*, ahí donde vendría a toparse con el límite de todo conocimiento de sí.]

Ustedes saben que en otra parte que en la experiencia analítica, no sé qué escepticismo, por no decir qué repugnancia, no sé qué nihilismo, para emplear el término por medio del cual lo han destacado los moralistas de nuestra época, ha captado el conjunto de nuestra cultura a propósito de lo que podemos designar como la medida del hombre.

Nada más alejado del pensamiento moderno, precisamente contemporáneo, que esta idea natural tan familiar durante tantos siglos a todos los que, de alguna manera, tendían a dirigirse hacia una justa medida de la conducta, a quienes ni siquiera parecía que esta noción pudiera ser discutida.[7]

Lo que se supone así del analista no debiera incluso limitarse al campo de su acción, no tener alcance más que local en tanto que él ejerce el análisis y en tanto que está ahí *hic et nunc*, como se dice, sino serle atribuido como habitual. Den a este último término su sentido pleno, el que se refiere más al *habitus*,[8] en el sentido escolástico, a la integración de sí mismo, a la constancia de acto y de forma en su propia vida, a lo que constituye el fundamento de toda virtud, que al sentido en que el término se orienta hacia la simple noción de impronta y de pasividad.

¿Tengo necesidad de discutir este ideal antes de que le pongamos una cruz encima? No, por cierto, que no se pueda evocar en el analista algunos ejemplos del estilo del corazón puro, ¿pero es pensable que este ideal sea requerido al comienzo, en el analista? ¿Podría ser de alguna manera esbozado, si se lo atestiguara? Digamos que no es lo ordinario, ni la reputación del analista. *También podríamos designar fácilmente nuestras razones de decepción en cuanto a esas fórmulas débiles que a todo momento se nos escapan cada vez que trata-

[7] [Nada más alejado del pensamiento moderno, y precisamente contemporáneo, que esta idea natural, tan familiar durante tantos siglos, de tender a dirigirse hacia una justa medida de la conducta, de cualquier manera que se la haya entendido, y sin que ni siquiera pareciera que su noción pudiera ser discutida.] — Nota de **DTSE**: "Los sentidos diferentes se apoyan sobre la homofonía *tendait/entendu* {tendía/entendido}".

[8] Nota de **EFBA**: "*Habitus:* referencia a la noción aristotélica de εξις {*éxis*}, traducida al latín como *habitus*, aquello que, a fuerza de reiterarse, se ha vuelto una disposición habitual".

mos de formular en nuestro magisterio algo que alcance el valor de una ética.*[9]

Cuando trato de podar ante ustedes los esfuerzos recientes, y siempre meritorios, que se hacen para localizar los ideales de nuestra doctrina, no es por placer, créanlo, que me detengo en tal fórmula de una caracterología pretendidamente analítica para mostrar sus debilidades, la naturaleza de su falsa ventana, de pueril oposición. **Entiendo que tal o cual formulación del carácter genital como un fin, una identificación de nuestros objetivos con la pura y simple salida de los impases identificados a lo pregenital, sería suficiente para resolver todas sus antinomias, pero**[10] Les ruego que vean las consecuencias que comporta tal muestrario de impotencia para pensar la verdad de nuestra experiencia.

Es en un relativismo muy diferente que se sitúa el problema del deseo humano. Y si debemos ser algo más que los simples compañeros de la búsqueda del paciente, que por lo menos nunca perdamos de vista esta medida, que el deseo del sujeto es esencialmente, como yo se los enseño, el deseo del Otro con una A mayúscula. El deseo no puede situarse, localizarse, y al mismo tiempo comprenderse, sino en esa alienación profunda, que no está simplemente ligada a la lucha del hombre con el hombre, sino a la relación con el lenguaje.

*Ese deseo del Otro — este genitivo es a la vez subjetivo y objetivo: deseo en el lugar donde está el Otro, para que pueda ser este lu-

---

[9] [Y también, podríamos dar fácilmente nuestras razones de decepción en cuanto a esa fórmula débil. Cada vez que tratamos de formular en nuestro magisterio algo que alcance el valor de una ética, eso se nos escapa a todo momento.] — **JAM/2** corrige: [Y también, podríamos dar fácilmente nuestras razones de decepción en cuanto a esas fórmulas débiles que, cada vez que tratamos de formular en nuestro magisterio algo que alcance el valor de una ética, se nos escapan a todo momento.]

[10] [He ahí que se formula el carácter genital del fin del análisis, que se asimila nuestros objetivos con la pura y simple salida de los impases identificados a lo pregenital, lo que sería suficiente para resolver todas sus antinomias.] — Al sustituir en este punto la versión **JAM**, he debido combinar las versiones **ST/ELP** y **DTSE**. La siguiente nota de **DTSE** opera sobre un primer fragmento del texto sustituido, el que llega hasta la primera coma: “Un ejemplo en el que al querer clarificar se crea un equívoco”.

gar, el deseo de alguna alteridad,*[11] para satisfacer a la búsqueda del objetivo, a saber de lo que desea ese otro que viene a encontrarnos, es preciso que ahí nos prestemos a la función del subjetivo, que de alguna manera podamos, por un tiempo, representar, no — como se lo cree, y como sería, a fe mía, irrisorio, confiésenlo, y cuán simple también, que podamos serlo — no el objeto al que apunta el deseo, sino el significante. Lo que es a la vez mucho menos, pero también mucho más.

Es preciso que tengamos el lugar vacío donde es llamado ese significante que no puede estar más que al anular a todos los otros, ese **Φ** del que trato de mostrarles la posición, la condición, central en nuestra experiencia.

Nuestra función, nuestra fuerza, nuestro deber, es cierto, y todas las dificultades se resumen en ésto — hay que saber ocupar su lugar, en tanto que el sujeto debe poder localizar allí el significante que falta. Y entonces, por una antinomia, por una paradoja que es la de nuestra función, es en el lugar mismo donde somos supuestos saber que somos llamados a ser, y a no ser nada más, nada distinto, que la presencia real, y justamente en tanto que ella es inconsciente.

En el último término, en el horizonte de lo que es nuestra función en el análisis, estamos ahí en tanto que eso — eso, justamente, que se calla, y que se calla en cuanto que falta en ser {*manque à être*}. En último término somos, en nuestra presencia, nuestro propio sujeto, en el punto en que él se desvanece, donde está barrado. Es por esta razón que podemos ocupar el mismo lugar en que el paciente, como sujeto, él mismo se borra, y se subordina a todos los significantes de su propia demanda, **$◇D**.[12]

---

[11] [El deseo del Otro — este genitivo es a la vez subjetivo y objetivo. Deseo en el lugar donde está el Otro, deseo para poder estar en ese lugar — y deseo de alguna alteridad.] — Nota de **DTSE**: "Dado que «deseo de alguna alteridad» tiene la misma ambigüedad que «deseo del Otro», no puede ser el ejemplo de un genitivo solamente objetivo". — **JAM/2** corrige: [El deseo del Otro — este genitivo es a la vez subjetivo y objetivo. Deseo en el lugar donde está el Otro, deseo para poder estar en ese lugar, deseo de alguna alteridad.]

[12] Lo que está entre asteriscos dobles viene de **ST/ELP**, **EFBA** y **M**, este matema no figura ni en **JAM** ni en **DTSE**.

Esto no se produce solamente en el nivel de la regresión, de los tesoros significantes del inconsciente, del vocabulario del *Wunsch*, en tanto que lo desciframos en el curso de la experiencia analítica, sino, en último término, en el nivel del fantasma. Digo en último término, en tanto que el fantasma es el único equivalente del descubrimiento *pulsional*[13] por donde sea posible que el sujeto designe el lugar de la respuesta, el S(Ⱥ) que espera de la transferencia, y que haga sentido S(Ⱥ).[14]

En el fantasma, el sujeto se capta como desfalleciendo ante un objeto privilegiado, que es degradación imaginaria del Otro en ese punto de desfallecimiento. *Se trata de saber si, para que en la transferencia nosotros mismos entremos para el sujeto pasivo en ese fantasma a nivel de $, esto supone que, de una cierta manera, <nosotros seamos verdaderamente ese $,>*[15] que seamos en último término aquel que ve *a* minúscula, el objeto del fantasma, que seamos capaces, en la experiencia que sea, e incluso en la experiencia más extraña para nosotros mismos, de ser al fin de cuentas ese vidente, el que puede ver el objeto del deseo del Otro, a cualquier distancia que este Otro esté de sí mismo.

---

[13] [personal] — **JAM/2** corrige: [pulsional]

[14] Aquí, quizá en lugar de este matema —es difícil saberlo, tratándose de resúmenes, por otra parte muy poco confiables— **EFBA** proporciona la fórmula: $◇Ⱥ, cuya extrañeza lleva a que en esta versión se destaque en nota que así figura en el original, y **M** la fórmula: $[◇]*a*, señalándose así mismo en nota que entre esos corchetes el revisor de la traducción trata de restituir lo que no existía en la versión traducida. Esto último se torna verosímil cuando en **EFBA** aparece la fórmula $◇*a*, dos renglones más abajo, y más bien conectada con el párrafo siguiente. Nada semejante encontramos en **JAM** ni en **DTSE**, y en cuanto a **ST/ELP**, se indica en en este punto una laguna en el texto.

[15] [Para que, en la transferencia, nosotros mismos entremos para el sujeto pasivo en el fantasma a nivel de $, es preciso que, de una cierta manera, nosotros seamos verdaderamente ese $,] — Ese "seamos verdaderamente ese $", ¿es añadido de **JAM** u omisión de **DTSE**? El contexto no permite decidir, pero lo añadimos nosotros entre los signos < y > dado que lo encontramos en **ST/ELP**, **EFBA** y **M**.

Es precisamente porque es así, que ustedes me ven a todo lo largo de esta enseñanza, y por medio de todos los aspectos en los que no solamente la experiencia, sino {también} la tradición, pueden servirnos, girar alrededor de lo que es el deseo del hombre. En el curso del camino que hemos recorrido juntos, ven ustedes alternar la definición científica, en el sentido más amplio, el que ha sido intentado desde Sócrates, y algo totalmente opuesto, que es, en tanto que ella sea aprehensible en los monumentos de la memoria humana, la experiencia trágica. ¿Tengo que recordarles que hace dos años les hice hacer el recorrido del drama original del hombre moderno, *Hamlet*?[16] ¿Que el año pasado traté de darles una perspectiva de lo que quiere decir aquí la tragedia antigua?[17]

Si ahora voy a retomar esta vía, es en razón de un encuentro que tuve, es el caso decirlo, por azar, con una de las formulaciones ni más ni menos buena que las que vemos corrientemente en nuestro círculo, de lo que es el fantasma. En efecto, encontré, en el último *Bulletin de psychologie*, una articulación de la función del fantasma de la que puedo decir una vez más que me ha sobresaltado por su mediocridad. Pero el autor no se ofenderá demasiado, pienso, por esta apreciación, puesto que es el mismo que anhelaba, hace un tiempo, formar un gran número de psicoanalistas mediocres.[18]

---

[16] *cf*. Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, clases del 4, 11 y 18 de Marzo, 8, 15, 22 y 29 de Abril de 1959. Hay versión castellana de una transcripción no revisada en la Biblioteca de la E.F.B.A., así como versión castellana del texto que Jacques-Alain Miller estableció de estas clases en la revista *Ornicar?*, en *Lacan Oral*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1983 (aunque es falso lo que se afirma en esa edición: que la fuente de esa traducción sean notas tomadas por Octave Mannoni, como se afirma en la página 10 —como he dicho, la fuente es la versión publicada en *Ornicar?*— y errónea la atribución del texto «Transmisión y Talmud» a Lacan).

[17] *cf*. Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 7, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960).

[18] *cf*. Jacques LACAN, «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», en *Escritos 1*, p. 466: "Lo hemos escuchado, y todos pudieron escucharlo, de la boca de una Suficiencia en un momento fecundo de la institución psicoanalítica en Francia: «Queremos», declaró, «cien psicoanalistas mediocres»".

Esto es precisamente lo que me volvió a dar, no puedo decir el coraje, para eso es preciso un poco más, sino una especie de furor, para volver a pasar una vez más por uno de estos rodeos cuyo circuito espero que ustedes tendrán la paciencia de seguir.

He buscado si no había, en nuestra experiencia contemporánea, algo donde pueda engancharse lo que trato de mostrarles, que precisamente debe estar siempre ahí, y, diré, más que nunca en el tiempo de la experiencia analítica, de la que no es concebible que ella haya sido solamente un milagro, surgido de no se sabe qué accidente individual llamado el pequeño burgués vienés Freud.

Seguramente, y desde luego para todo un conjunto, hay en nuestra época todos los elementos de esa dramaturgia que debe permitirnos poner a su nivel el drama de aquéllos de quienes nos ocupamos cuando se trata del deseo.[19] Se trata de no contentarse con una verdadera historia de estudiante de medicina tal como se la puede recoger al pasar, y tal como se la encuentra, por ejemplo, identificada al fantasma, en el fragmento que les citaba recién. El hecho es además ciertamente mentiroso, porque, se lo ve bien en el texto, incluso no es un caso que ha sido analizado. Es la historia de un feriante que, de golpe, a partir del día en que se le habría dicho que no tenía más que doce meses de vida, habría quedado liberado de lo que se llama en ese texto su fantasma, a saber, del temor de las enfermedades venéreas, y que, a partir de ahí — como se expresa el autor, del que uno se pregunta dónde recogió ese vocabulario, pues uno se lo imagina mal en la boca del sujeto citado — *se habría resarcido al respecto*.[20]

---

[19] [Seguramente, y en todas partes sensible, hay en nuestra época todos los elementos de una dramaturgia, que debe permitirnos poner a su nivel el drama de aquello de lo que nos ocupamos cuando se trata del deseo.]

[20] Nota de **ST/ELP**: "Maurice Benassy, «Les fantasmes», *Bulletin de Psychologie*, t. XIV, nº 12. Se trata de notas de curso tomadas por Ph. Lévy. He aquí el pasaje citado por Lacan: «Ejemplo menos esquemático y que puede ser comprendido de otro modo: el de un feriante de una cincuentena de años, afectado por un cáncer y que le pregunta a su médico cuánto tiempo le queda de vida. Este médico, juzgando que podía decirle la verdad, le anuncia 10 o 12 meses de vida. '¿Cuánto tiempo más puedo circular?', pregunta el feriante. Se le responde: 'Seis u ocho meses.' Al cabo de ese tiempo, vuelve a ver a su médico y le presenta calurosos agradecimientos: 'Yo tenía algunos millones conmigo, dice; no tengo a nadie a quien legarlos, y pude gastarlos agradablemente, y luego, es preciso que se lo di-

Tal es el nivel incriticado, a un grado que es suficiente para que a ustedes se les vuelva más que sospechoso, a donde es llevado el abordaje del deseo humano y de sus obstáculos.

¿Es otra cosa la que me decide a hacerles dar nuevamente una vuelta por el lado de la tragedia, en tanto que ella nos toca?

2

Voy a decirles inmediatamente de qué tragedia se trata, y por qué azar es a ella que me remito.

Se trata de la tragedia moderna, quiero decir contemporánea. Esta vez, no existe de ella un único ejemplar. No por eso es popular. Y si tengo la intención de hacerles dar una vuelta por una trilogía de Claudel, les diré también lo que me ha decidido a ello.

Hace mucho que no había releído la trilogía compuesta por *El rehén*, *El pan duro*, y *El padre humillado*.[21] Me vi llevado a volver a ella, hace algunas semanas, por un azar cuyo aspecto accidental les ofrezco, porque es divertido, por el uso, al menos personal, que yo hago de mis propios criterios.

Se los he dicho en una fórmula — el interés de las fórmulas, es que uno puede tomarlas al pie de la letra, esto es, a saber, tan tontamente como sea posible, y que deben llevarnos a alguna parte. Es eso, el costado operacional de las fórmulas, y es cierto también para las mías. Ahora bien, yo no pretendo ser operacional sólo para los demás.

---

ga, yo tenía tanto temor a las enfermedades venéreas que jamás pude tener relaciones con las mujeres, y calcule usted si ahora he podido resarcirme al respecto'. Así, la muerte era lo único capaz de hacerle destruir su fantasma; la vida sexual merecía la muerte, y puesto que la muerte está cerca, tengo el derecho de tener relaciones sexuales. (Sobre un plano diferente, se puede pensar también que las mujeres representaban un contacto tierno cuyo recuerdo ayuda a morir).»".

[21] Una traducción de circunstancias de esta trilogía se puede encontrar en la Biblioteca de la E.F.B.A.

Leía la correspondencia de André Gide y de Paul Claudel,[22] que, entre nosotros, tiene toda su fuerza, se las recomiendo. Pero lo que voy a decirles no tiene ninguna relación con el objeto de esta correspondencia, *de la que Claudel no sale engrandecido, lo que no impide que yo vaya a poner aquí a Claudel en el muy primer plano que merece, a saber uno de los mayores poetas que hayan existido.*[23]

Sucede que en esta correspondencia, en la que André Gide desempeña su papel de director de *La Nouvelle Revue Française* — no solamente de la revista, sino de los libros que ella edita en esa época anterior a 1914 — se trata de la edición de *L'Otage* {*El rehén*}, y, agárrense fuerte, no en cuanto al contenido, sino en cuanto al papel y a la función que yo he dado a la letra, pues ésa es precisamente la causa eficiente del hecho de que ustedes escucharán hablar, durante una o dos sesiones, de esta trilogía como no hay otra.

En efecto, uno de los problemas que están en juego durante dos o tres cartas, es que para imprimir *El rehén*, va a ser necesario hacer fundir un carácter que no existe, no solamente en la imprenta de *La Nouvelle Revue Française*, sino en ninguna otra — la *u* mayúscula con acento circunflejo. Jamás, en ningún punto de la lengua francesa, hubo necesidad de una *u* con acento circunflejo. Es Paul Claudel quien, al llamar a su heroína Sygne de Coûfontaine, con, en nombre de su poder poético discrecional, un acento sobre la *u* de Coûfontaine, propone esta pequeña dificultad a los tipógrafos. Lo que no constituiría problema a nivel de la minúscula, constituye uno a nivel de la mayúscula, y los nombres de los personajes de teatro que dan la réplica están, en una edición correcta, escritos en letras mayúsculas.[24]

---

[22] Paul CLAUDEL & André GIDE, *Correspondance 1899-1926*, Paris, Gallimard, 1953.

[23] [de la que Claudel no sale engrandecido, lo que no impide que yo vaya a ponerlo aquí en el muy primer plano, que él merece en tanto que uno de los mayores poetas que hayan existido.] — Nota de **DTSE**: "El emplazamiento de la coma en otra parte cambia el sentido".

[24] *op. cit.*, cartas 99, 100 y 101.

Ante ese signo del significante que falta, me dije que ahí debía haber algo escondido, y que releer *El rehén* me llevaría mucho más lejos. Esto es lo que me ha llevado a retomar una parte considerable del teatro de Claudel, y, como ustedes se lo esperan, he sido recompensado por ello.

El rehén, para comenzar por esta pieza, es una obra que Claudel escribió en la época en la que era funcionario diplomático, representante de Francia a no sé qué título, digamos algo como consejero, probablemente más que agregado — en fin, qué importa, era funcionario de la República en el tiempo en que eso todavía tenía un sentido. Ahora bien, Claudel mismo escribe a André Gide — De todos modos sería mejor, vista la presentación por demás reaccionaria de la cosa, que uno no firme Claudel.[25]

No debemos sonreír por esta prudencia. La prudencia siempre ha sido considerada como una virtud moral. Y créanme, estaríamos equivocados si creyéramos, porque quizá ya no es de esta época, que deberíamos despreciar a los últimos que hayan hecho la prueba.

Los valores que están en danza en *El rehén* son lo que llamaremos los valores de la fe. Se trata de una sombría historia, que presuntamente transcurre en el tiempo de Napoleón Iº, la historia de una dama que, no lo olvidemos, comienza a ser un poquitito solterona en el

---

[25] {*que l'on ne signe pas Claudel.*} — **EFBA** y **M** coinciden en este agregado: "sería más conveniente firmar: Paul See" (**EFBA**), "era mejor firmar «Paul Sée»" (**M**), que no confirman las otras versiones, y que en todo caso constituirían sendas erratas por "*Paul C.*". Pero, precisamente, el carácter de errata de la referencia hace verosímil que Lacan haya pronunciado esos significantes, que de otro modo sólo podrían provenir de la lectura de la *Correspondance*, como permite establecerlo la siguiente nota de **ST/ELP**: "En otoño de 1909, Paul Claudel vuelve a Francia tras una estadía de tres años en Tien-Tsin; es nombrado cónsul de Francia en Praga, donde permanece hasta 1911. Cf. *Correspondanca op. cit.*, cartas 76 del 2 de junio de 1910, 88 del 14 de septiembre, 89 del 16 de septiembre en la cual podemos leer: «Apenas acabo de recibir la dactilografía y de releerla. El drama tiene decididamente un color realista, feudal y reaccionario demasiado acentuado. Es imposible que un funcionario del Gobierno lo firme. Yo quedaría a merced de una denuncia y siempre podría oponérseme esa Ordenanza que prohibe a los funcionarios del departamento publicar nada sin autorización. Por lo tanto, yo quisiera firmar simplemente *Paul C.*, lo que bastaría para hacerme reconocer por todos y al mismo tiempo me cubriría.»".

límite, desde el tiempo que hace que ella se dedica a una obra heroica que dura desde hace unos diez años, puesto que la historia se supone que transcurre en el acmé de la potencia napoleónica.

Lo que está en juego, y que naturalmente está transformado por las necesidades del drama, es la coerción ejercida por el Emperador sobre la persona del Papa. Esto nos pone, entonces, a un poco más de unos diez años de la época de donde parten las pruebas de Sygne de Coûfontaine.

Ustedes ya han percibido, en la resonancia de su nombre, que ella forma parte de los nobles, de aquellos que han sido, entre otras cosas, desposeídos de sus privilegios y de sus bienes por la Revolución. Desde ese tiempo, Sygne de Coûfontaine, quien permaneció en Francia mientras que su primo había emigrado, se dedicó a la paciente tarea de recuperar los elementos del dominio de Coûfontaine. Esto no es simplemente el hecho de una tenacidad, sino que nos es representado como consustancial, codimensional, a ese pacto con la tierra que, para dos de los personajes, e igualmente para el autor que los hace hablar, es idéntico a la constancia, al valor de la propia nobleza.

Verán en el texto los términos, por otra parte admirables, con los cuales es expresado el lazo con la tierra como tal, que no es simplemente un lazo de hecho, sino perfectamente un lazo místico. Es igualmente alrededor de ese lazo que se define todo un orden de fidelidad que es el orden, propiamente hablando, feudal, que une en un solo haz el lazo del parentesco con un lazo local alrededor de lo cual se ordena *todo lo que define señores y vasallos, derecho de nacimiento, lazo de clientela.*[26] No puedo más que indicarles en pocas palabras todos esos temas. No está ahí el objeto propio de nuestra búsqueda. Pienso además que ustedes se atendrán a vuestra suficiencia para remitirse al texto.

Es en el curso de esta empresa, fundada pues sobre la exaltación dramática, poética, recreada ante nosotros, de algunos valores, que son valores ordenados según una cierta forma de la palabra, que viene a interferir la siguiente peripecia.

---

[26] [todo lo que define señores y vasallos, derechos de nacimiento.] — **JAM/2** corrige: [todo lo que define señores y vasallos, derechos de nacimiento, clientela.]

El primo emigrado, ausente, que por otra parte, en el curso de los años precedentes, ha hecho varias veces su aparición junto a Sygne de Coûfontaine, clandestinamente, vuelve a aparecer una vez más, acompañado de un personaje cuya identidad no nos es develada, y que no es otro que el Padre supremo, el Papa, cuya presencia toda será definida literalmente, en el drama, como la del representante sobre la tierra del Padre celestial. El drama va a desarrollarse alrededor de este personaje fugitivo, evadido — puesto que es con la ayuda del primo de Sygne de Coûfontaine que se encuentra ahí, sustraído al poder del opresor.

Aquí surge un tercer personaje, el del llamado barón Turelure, Toussaint Turelure, cuya imagen dominará toda la trilogía.

Su figura está dibujada de manera que nos provoque horror. Como si no fuera ya suficientemente villano y malvado venir a atormentar a una mujer tan encantadora, llega además para hacerle este chantaje — Señorita, desde hace mucho tiempo os deseo y os amo, pero hoy, que tenéis a ese viejo papá eterno en vuestra casa, lo atrapo y le tuerzo el pescuezo, si no cedéis a mi demanda.

No es sin intención que connoto con una sombra de Giñol este nudo del drama. El viejo Turelure nos es presentado con todos los atributos, no solamente del cinismo, sino de la fealdad. No es suficiente que sea malvado, además se nos lo muestra cojo, un poco torcido, horroroso. Además, es él quien hizo decapitar a todas las personas de la familia de Sygne de Coûfontaine en el buen tiempo del ’93, y de la manera más abierta, de manera que todavía tiene que hacer pasar a la dama por eso. Y además, es el hijo de un brujo y de una mujer que ha sido la nodriza, y por lo tanto la sirvienta, de Sygne de Coûfontaine — de manera que, cuando ella se case con él, se casará con el hijo de su sirvienta y del brujo.

¿No van a decir ustedes que ahí hay algo que va un poco fuerte para tocar el corazón de un público para quien esas viejas historias de todos modos tomaron un relieve un poco diferente? A saber, que la Revolución francesa se mostró, por sus consecuencias, algo que no hay que juzgar únicamente con la medida de los martirios sufridos por la aristocracia. *Está muy claro que no es, en efecto, por ese lado que

ella puede de ninguna manera ser recibida como es recibido, creo, *El rehén*, por un público.*[27] No es que ese público se extienda muy lejos en nuestra nación, pero no se puede decir tampoco que el público de aquellos que asistieron a la representación, por otra parte tardía en la historia de la pieza,[28] haya estado compuesto únicamente, no puedo decir por partidarios del conde de París, pues como todos saben el conde de París es muy progresista, sino por personas nostalgiosas de la época del conde de Chambord. Es más bien un público adelantado, cultivado, formado, que, ante *El rehén*, siente el choque, digamos, de lo trágico, que comporta para la ocasión el encadenamiento de las cosas.

Se trata de comprender lo que quiere decir esta emoción, a saber que no solamente el público responde, sino que también, se los prometo, ustedes no tendrán ninguna duda, a la lectura, de que ahí se trata de una obra que tiene en la tradición del teatro todos los derechos y todos los méritos aferentes a lo que les es presentado de más grande. ¿Dónde puede estar entonces el secreto de lo que nos conmueve a través de una historia que se presenta con este aspecto de apuesta, llevada hasta una especie de caricatura?

Vayamos más lejos. No se detengan en el pensamiento de que ahí se trata de lo que siempre evoca en nosotros la sugestión de los valores religiosos.

Es este punto, precisamente, el que vamos ahora a interrogar.

3

¿Cuál es el resorte, la escena mayor, el centro acentuado, del drama?

---

[27] [Está claro que no es por ese lado que la pieza puede de ninguna manera ser recibida como lo es.]

[28] Nota de **ST/ELP**: "Acabado de imprimir el 26 de mayo de 1911, *El rehén* fue representado por primera vez en junio de 1914".

El vehículo del requerimiento al que va a ceder Sygne de Coûfontaine no es el horrible personaje — y van a verlo, no solamente horrible, sino capital para toda la continuación de la trilogía — que es Toussaint Turelure, es el confesor de Sygne, a saber una especie de santo, el cura Badilon.

Es en el momento en que Sygne de Coûfontaine no está solamente como la que está ahí, habiendo llevado a través de vientos y mareas su obra de conservación y continuidad, sino la que, mucho más, en el momento en que su primo ha venido a encontrarla nuevamente, acaba de enterarse al mismo tiempo, por éste, que él acaba de experimentar, en su propia vida, en su persona, la más amarga traición.[29] En efecto, él se dio cuenta de que la mujer que amaba no había sido para él más que la ocasión de que se hiciera burla de él durante largos años, el único en no saberlo, es decir que ella era la amante de aquél que se llama, en el texto de Paul Claudel, el Delfín. Nunca hubo un delfín emigrado, pero eso no nos interesa, pues lo que está en juego es mostrar a los personajes mayores, Sygne de Coûfontaine y su primo, en su decepción, su aislamiento verdaderamente trágico.

Las cosas no acaban ahí. Alguna rubéola o coqueluche ha barrido no solamente al interesante personaje de la mujer del primo, sino también a sus pequeños hijos, su descendencia. El llega ahí, por lo tanto, privado de todo por el destino, salvo de su constancia a la causa real. Y en un diálogo que es, en suma, el punto de partida trágico de lo que va a suceder, Sygne y su primo, uno al otro, y ante Dios, se han comprometido. Nada, ni en el presente ni en el porvenir, les permite hacer pasar al acto este compromiso. Pero ellos se han comprometido más allá de todo lo que es posible e imposible, se han consagrado uno

[29] [Sygne de Coûfontaine, quien no está simplemente ahí como su prima, sino en virtud de haber llevado a través de vientos y mareas su obra de conservación y continuidad, está ahí en el momento en que su primo viene a encontrarla nuevamente, y ella se entera por éste que él acaba de experimentar en su propia vida, en su persona, la más amarga traición.] — Nota de **DTSE**: "La versión Miller elimina toda la sincronía, en el encuentro de Sygne con su primo, entre el punto al que ella ha llegado en su «obra de conservación y continuidad» y la experiencia de la traición, y desemboca así en un falso sentido: «está ahí en virtud de haber llevado», y en una descripción pleonásmica: «está ahí en el momento en que su primo viene a encontrarla nuevamente»".

al otro. El cura Badilon llega entonces a requerir de Sygne de Coûfontaine, no esto o aquello, sino que considere que al rehusarse a lo que el villano de Turelure le ha propuesto, ella se encuentra siendo la clave de ese momento histórico, en el que el Padre de todos los fieles será, o no, entregado a sus enemigos.

Seguramente, el santo Badilon no le impone, hablando con propiedad, ningún deber. El llega más lejos. No es incluso a su fuerza que él apela, dice, y escribe Claudel, sino a su debilidad.[30] Le muestra, abierto ante ella, el abismo de esta aceptación por la cual ella se hará el agente de un acto de entrega sublime. Pero obsérvenlo bien, todo está hecho para mostrarnos que, haciendo esto, ella debe renunciar en sí misma a algo que va más allá de todo atractivo, de todo placer posible, de todo deber incluso. Ella debe renunciar a lo que es su ser mismo — al pacto que la liga desde siempre a su fidelidad a su propia familia, puesto que se trata de casarse con el exterminador de esta familia — al compromiso sagrado que ella acaba de tomar respecto de aquel a quien ama. Ahí hay algo que la lleva, no a los límites de la vida, pues sabemos que es una mujer que gustosamente haría el sacrificio de ésta, como lo ha mostrado en su pasado, sino al sacrificio de lo que, para ella, como para todo ser, vale más que su vida — no solamente sus razones para vivir, sino aquello en lo que ella reconoce su ser mismo.

Aquí estamos, entonces, por medio de lo que provisoriamente yo llamo esta tragedia contemporánea, llevados a los límites que son los de la segunda muerte, que les he enseñado a aproximar el año pasado con *Antígona*, salvo que aquí es demandado a la heroína que los franquee.

Si el año pasado les he mostrado lo que significa el destino trágico — si he podido llegar a hacérselos localizar en una topología que hemos llamado sadiana, a saber en ese lugar que aquí ha sido bautizado, entiendo por mis oyentes, como el entre-dos-muertes — *si he mostrado que ese lugar se franquea al pasar, no, como se dice en una

[30] Nota de **ST/ELP**: "Cf. Paul Claudel, *El rehén*, Acto II, Escena II. SYGNE: Padre, no me tentéis por encima de mis fuerzas. CURA BADILON: Dios no está por encima de nosotros, sino por debajo. Y no es según vuestras fuerzas que os tiento, sino según vuestra debilidad" (la traducción es mía).

especie de sonsonete, más allá del bien y del mal (lo que es una bella fórmula para oscurecer lo que está en juego), sino más allá del bien, propiamente hablando; si la segunda muerte es ese límite que se designa y que se vela también con lo que he llamado el fenómeno de la belleza,*[31] el que estalla en el texto sofocleano en el momento en que, habiendo franqueado Antígona el límite de su condenación, no solamente aceptada sino provocada, por Creón, el coro estalla en el canto Ἔρως ἀνίκατε μάχαν {*Eros anikate machan*}, *Eros invencible en el combate* — aquí, tras veinte siglos de era cristiana, es más allá de este límite que nos lleva el drama de Sygne de Coûfontaine.

Ahí donde la heroína antigua es idéntica a su destino, *Atè*, a esa ley para ella divina que la lleva en la prueba — es contra su voluntad, contra todo lo que la determina, no en su vida, sino en su ser, que, por un acto de libertad, la otra heroína va contra todo lo que se sostiene en su ser hasta en sus más íntimas raíces.

La vida es dejada atrás, lejos. Pues, no lo olviden, hay algo más, que está acentuado por el dramaturgo en toda su fuerza, esto es que, dado lo que ella es, dada su relación de fe con las cosas humanas, aceptar casarse con Turelure no podría ser solamente ceder a una coerción. Incluso el matrimonio más execrable es matrimonio indisoluble. Pero eso todavía no es nada. El matrimonio comporta la adhesión al deber del matrimonio en tanto que es deber de amor.

Cuando digo que la vida es dejada atrás, lejos, tenemos la prueba de esto en el punto de desenlace al que nos lleva la pieza.

---

[31] [si he mostrado que ese juego ha pasado, no, como se dice en una suerte de sonsonete, más allá del bien y del mal, lo que es una bella fórmula para oscurecer lo que está en juego, sino más allá del bien, propiamente hablando — si el segundo límite de ese dominio, el límite de la segunda muerte, se designa con lo que he llamado el fenómeno de la belleza,] — **JAM/2** corrige: [si he mostrado que ese lugar se franquea al pasar, no, como se dice en una suerte de sonsonete, más allá del bien y del mal, lo que es una bella fórmula para oscurecer lo que está en juego, sino más allá del bien, propiamente hablando — si el límite de ese dominio, el límite de la segunda muerte, se designa y se vela también con lo que he llamado el fenómeno de la belleza,]

Sygne, entonces, ha cedido, se convirtió en la baronesa Turelure. Es el día del nacimiento del pequeño Turelure,[32] cuyo destino nos ocupará la próxima vez, que va a suceder la peripecia acmé y culminación del drama. En París ocupado, el barón Turelure, quien llega ahí a ocupar el centro, la figura histórica de todo ese gran giñol de mariscales de los que por la historia sabemos cuáles fueron sus oscilaciones, fieles e infieles, alrededor del gran desastre, Turelure, ese día, debe, bajo ciertas condiciones, devolver las llaves de la ciudad al rey Luis XVIII.

El embajador de esta negociación bajo cuerda no será otro, como ustedes se lo esperan, y como es preciso para la bellaza del drama, que el primo de Sygne en persona. Todo lo que puede haber de más odioso en las circunstancias del reencuentro no deja de estar allí añadido. A saber que, entre las condiciones que Turelure pone para su buena y provechosa traición — la cosa no nos es presentada de otra manera — está que el privilegio de Coûfontaine, es decir lo último de lo que queda, la sombra de las cosas, pero también lo esencial, a saber el nombre de Coûfontaine, pasará a la descendencia de ese matrimonio desigual.

Llevadas las cosas a ese extremo, no se asombren por que ellas se terminen por medio de un pequeño atentado con pistola. A saber que, una vez aceptadas las condiciones, el primo, quien por otra parte está lejos de no haber negociado un pucho, está muy decidido a resolver su asunto, como se dice, con el llamado Turelure — el cual, estando provisto, por supuesto, de todos los rasgos de la astucia y de la malignidad, ha previsto el golpe, y tiene también su pequeño revólver en su bolsillo. Las campanadas del reloj suenan tres veces, los dos revólveres han disparado, y naturalmente no es el malvado quien cae por tierra. Lo esencial es que Sygne de Coûfontaine se pone ante la bala que va a alcanzar a su marido, y que por haberle evitado la muerte, ella va a morir en los instantes siguientes.

Suicidio, diremos, y no injustamente, puesto que también, todo en su actitud nos muestra que ella ha bebido el cáliz sin encontrar en él nada más que lo que hay, la derelicción absoluta, el abandono mismo, experimentado, de las potencias divinas, la deliberación de

[32] No el día de su nacimiento, en verdad, sino el de su bautismo.

impulsar hasta su término lo que en ese grado ya no merece sino apenas el nombre de sacrificio.

En resumen, en la última escena, antes del gesto con el que ella recibe la muerte, Sygne nos es presentada como afectada por un tic del rostro,[33] *signando así el designio del poeta de mostrarnos que ese término, que el año pasado yo les designaba como respetado incluso por Sade (que la belleza es insensible a los ultrajes), aquí se encuentra de alguna manera superado.*[34]

Sin duda, esta mueca de la vida que sufre es más atentatoria para el estatuto de la belleza que la mueca de la muerte y de la lengua afuera que podemos evocar en la figura de Antígona colgada cuando Creón la descubre.[35]

Ahora bien, ¿qué sucede al final? ¿Sobre qué nos deja en suspenso el poeta, al término de su tragedia? Hay dos finales, les ruego que lo retengan.

Uno de esos finales consiste en la entrada del rey. Entrada bufonesca, donde Toussaint Turelure recibe la justa recompensa por sus servicios, y donde el orden restaurado toma las apariencias de esa especie de feria caricaturesca que no es sino demasiado fácil hacer admi-

---

[33] Indicación de Paul Claudel al comienzo de la primera escena del tercer y último acto: "Durante todo el acto, Sygne tiene un tic nervioso y mueve lentamente la cabeza de derecha a izquierda, como si dijera: No". Es interesante señalar que este último acto tiene dos finales propuestos, pero en ambos desempeña su papel el *No* de Sygne.

[34] [signando así de alguna manera el destino de lo bello. Es lo que nos muestra que aquí se encuentra superado ese término que el año pasado yo les designaba como respetado incluso por Sade — la belleza insensible a los ultrajes.] — **JAM/2** corrige: [signando así de alguna manera el designio del poeta de mostrarnos que se encuentra aquí superado ese término que el año pasado yo les designaba como respetado incluso por Sade — la belleza insensible a los ultrajes.]

[35] Esta referencia a "la mueca" es retomada por Lacan en su escrito «Kant con Sade», en relación a las víctimas de Sade y a la tragedia (*Antígona*, la de Claudel no es nombrada en ese escrito): "Más bien habrá de verse en esto la mueca de lo que hemos demostrado, en la tragedia, de la función de la belleza: barrera extrema para prohibir el acceso a un horror fundamental." — *cf. Escritos 2*, p. 755.

tir al público francés, tras lo que la historia nos ha enseñado de las consecuencias de la Restauración. En resumen, imagen de Épinal verdaderamente irrisoria, que por otra parte no nos deja ninguna duda en cuanto al juicio que puede tener el poeta respecto de todo retorno a lo que se llama el Antiguo Régimen.[36]

Lo interesante, es el segundo final, ligado por medio de una íntima equivalencia con aquello sobre lo cual el poeta es capaz de dejarnos en la imagen de Sygne de Coûfontaine. Se trata ahí de su muerte — no, seguramente, porque ella esté eludida en el primer final.[37]

Justo antes de la figura del rey,[38] Badilon vuelve a aparecer para exhortar a Sygne, y hasta el final no puede obtener de ella más que un *no*, un rechazo {*refus*} absoluto de la paz, del abandono, de la ofrenda de sí misma a Dios, quien va a acoger su alma. Todas las exhortaciones del santo, él mismo desgarrado por la consecuencia última de aquello cuyo obrero ha sido él, fracasan ante una negación última. Sygne no puede encontrar, por ningún sesgo, nada que la reconcilie con una fatalidad de la que les ruego que observen que supera todo lo que se puede *llamar la *ananké**[39] en la tragedia antigua como índice de lo que el señor Ricoeur, quien me dí cuenta que estudiaba las mismas cosas que yo en *Antígona*, más o menos al mismo tiempo, llama la función del Dios malvado.

El dios malvado de la tragedia antigua es todavía algo que está ligado al hombre por intermedio de la *Atè*, esa aberración nombrada, articulada, cuyo ordenador es. Se liga a la *Atè* del otro, como dice An-

---

[36] Diana Estrin informa cómo acceder a estas imágenes de Épinal, esto es, en el site: *www.imagerie-epinal.com/*

[37] En el primer final, la muerte de Sygne ocurre en la escena IV del tercer y último acto, a la que sigue la escena V con la entrada del rey. En dicha escena IV, Sygne muere ante el cura Badilon, quien no deja de observar el extraño tic de su "ovejita", lo que Lacan, tomándolo del propio Claudel, como ya lo indicamos en una nota anterior, llama "el *no* de Sygne". En el segundo final, también en la escena IV, salvo que en este final en esa escena termina la pieza, Sygne muere ante Turelure, quien tampoco deja de percibir ese extraño *no*, ni de interpretarlo.

[38] Es decir, en el primer final de la obra.

[39] [encontrar]

tígona, y como dice Creón, en la tragedia sofocleana, sin que ninguno de los dos haya venido al seminario. Esa *Atè* del otro tiene un sentido, donde el destino de Antígona se inscribe.

Aquí, nosotros estamos más allá de todo sentido. El sacrificio de Sygne de Coûfontaine no desemboca más que en la irrisión absoluta de sus fines. El anciano que se ha tratado se sustraer de las garras de Turelure nos será representado, hasta el final de la trilogía, por muy Padre supremo de los fieles que sea, como un Padre impotente, quien, por relación a los ideales en ascenso, no tiene nada que ofrecerles, salvo la vana repetición de palabras tradicionales, pero sin fuerza. La legitimidad pretendidamente restaurada no es más que un engaño, ficción, caricatura, y, en realidad, prolongación del orden subvertido.

Lo que el poeta añade a ello en el segundo final, es ese hallazgo donde se vuelve a cruzar, si podemos decir, su desafío,[40] al hacer que Turelure exhorte a Sygne de Coûfontaine con las palabras mismas de su escudo, de su divisa, que es para ella la significación de su vida — *Coûfontaine adsum*, *Coûfontaine, aquí estoy*.[41]

Ante su mujer incapaz de hablar, o rehusándose a hablar, él trata al menos de obtener un signo, cualquiera que sea, aunque más no fuere el consentimiento a la llegada del nuevo ser, de reconocimiento del hecho de que el gesto que ella ha hecho era para protegerlo a él, Turelure. A todo esto, la mártir no responde, hasta que se extingue, más que por un *no*.

¿Qué quiere decir que el poeta nos lleve a ese extremo de la falla {*défaut*}, de la irrisión del significante mismo? ¿Qué quiere decir que nos sea presentada una cosa semejante? Me parece que les he hecho recorrer suficientemente los grados de lo que llamaré esta enormidad para que eso se les manifieste.

---

[40] [Lo que el poeta añade a ello en su segundo final, es ese hallazgo donde se necrosa su desafío,] — **JAM/2** corrige: [Lo que el poeta añade a ello en su segundo final, es ese hallazgo donde se vuelve a cruzar su desafío,]

[41] ¿Lacan parece olvidar que la misma exhortación es puesta también en labios del cura Badilon en la anteúltima escena del primer final? ¿O la misma no le parece tan significativa en esos labios?

Ustedes me dirán que somos duros de roer, que bastante se las hicieron ver a ustedes de todos los colores como para que nada los espante — pero de todos modos. Sé bien que hay algo en común entre la poesía de Claudel y la de los surrealistas. En todo caso, de lo que no podemos dudar es de que Claudel, al menos, se imaginaba que sabía lo que él escribía. Y como quiera que sea, eso está escrito. Una cosa semejante pudo surgir de la imaginación humana.

En cuanto a nosotros, público, sabemos bien que si ahí no se tratara más que de representarnos de manera figurada una temática con la que nos machacaron las orejas con los conflictos sentimentales del siglo XIX, eso no nos daría ni frío ni calor. Sabemos bien que se trata de otra cosa, que no es eso lo que nos toca, lo que nos retiene, lo que nos suspende, lo que nos atrapa, lo que nos proyecta de *El rehén* hacia la secuencia ulterior de la trilogía. Hay algo distinto en esta imagen *ante la cual*[42] los términos nos faltan. Ustedes se acuerdan de los términos de Aristóteles que les cité el año pasado: δι' έλέου καί φόβου περαίνουσα {*di'eleou kai phobou peraínousa*},[43] es decir, no *por el terror y por la piedad*, sino *a través de todo terror y toda piedad franqueados*. Lo que aquí nos es presentado nos lleva todavía más lejos. Es la imagen de un deseo junto al cual, parece, únicamente vale todavía la referencia sadiana.

La sustitución de la imagen de la mujer al signo de la cruz cristiana, ¿no les parece que está ahí no solamente designada, sino expresamente situada en el texto? La imagen del crucifijo está en el horizonte desde el comienzo de la pieza, y la volveremos a encontrar en la pieza siguiente, pero otra vez, ¿esto no les impresiona? — la coincidencia de ese tema, en tanto que propiamente *erótico*[44], con lo que aquí es particularmente — y sin que haya otro hilo, otro punto de referencia, que nos permita transfijar toda la intriga, el escenario — el tema del sobrepasamiento, de la brecha abierta más allá de todo valor de la fe.

---

[42] [donde] — Nota de **DTSE**: "La versión Miller reduce la fuerza de «la imagen»".

[43] *cf*. el Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, clase del 25 de Mayo de 1960.

[44] [heroico] — **JAM/2** corrige: [erótico]

Esta pieza, en apariencia de un creyente, y de la que los creyentes, y de los más eminentes, el propio Bernanos, se apartan como de una blasfemia, ¿no es para nosotros el índice de un sentido nuevo dado a lo trágico humano?

Esto es lo que trataré de mostrarles la próxima vez con los otros dos términos de la trilogía.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

20

LA ABYECCIÓN DE TURELURE[1]
Sesión del 10 de Mayo de 1961

Historia del padre.
El padre jugado a los dados.
Cómo operaba Freud.
El objeto del deseo es su instrumento.
Tres generaciones bastan.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

Me excuso si, en este lugar abierto a todos, les pido a los que une la misma amistad que dirijan por un momento su pensamiento hacia un hombre que ha sido su amigo, mi amigo, Maurice Merleau-Ponty, quien nos fue arrebatado el miércoles pasado, la tarde de mi último seminario, en un instante, y cuya muerte fue informada algunas horas después. Nos tocó el corazón.

Maurice Merleau-Ponty seguía su camino, proseguía su investigación, que no era la misma que la nuestra. Nosotros habíamos partido de puntos diferentes, teníamos objetivos diferentes, y diré incluso que es con objetivos diferentes que nos encontramos, uno y otro, en posición de enseñar. *El siempre había querido y deseado — y puedo decir que es muy a pesar mío — que yo ocupe esta cátedra.*[2]

Puedo decir también que nos habrá faltado tiempo, en razón de esta fatalidad mortal, para aproximar más nuestras fórmulas y nuestros enunciados. Su lugar, por relación a lo que yo les enseño, habrá sido de simpatía. Y, créanlo bien, durante esta semana, el duelo profundo que he sentido por su desaparición ha hecho que yo me interrogue por el nivel en el que puedo ocupar este lugar, y de una manera tal que pueda ponerme ante mí mismo en cuestión. Al menos me parece que, de él, por su respuesta, por su actitud, por sus palabras amistosas cada vez que vino aquí, recibí una ayuda, y conforta la idea de que creo que teníamos en común, de la enseñanza, una idea que aparta absolutamente de sí toda infatuación de principio y, para decir todo, toda pedantería.

*Me excusarán entonces, también, si lo que hoy tendré para decirles, y con lo que contaba terminar con este rodeo cuyas razones les dije la vez pasada, este rodeo por una tragedia contemporánea de

[2] [El siempre había querido enseñar, y puedo decir que es muy a pesar mío que yo ocupo esta cátedra.] — Nota de **DTSE**: “Se trata de Maurice Merleau-Ponty, quien acaba de morir. La frase de Seuil no tiene sentido”. — No comparto esta apreciación de **DTSE**: de quién se trata, ya había sido informado desde el primer párrafo, y en cuanto al sentido de la frase, se recupera al resituarla en el contexto de los “objetivos diferentes” con que ambos, Merleau-Ponty y Lacan, se encontraron “en posición de enseñar”.

Claudel*[3], {si} no llevo las cosas más lejos de lo que llegaré a hacerlo. Me lo disculparán en razón de lo que he debido sustraer a la preparación que les consagro habitualmente.

1

La vez pasada dejamos las cosas en el final de *El rehén*, y en el surgimiento de la imagen de Sygne de Coûfontaine, quien dice *no*. *Dicho esto, ese "no" tiene el lugar mismo a donde una tragedia*[4], que provisoriamente llamaré cristiana, empuja a su heroína. Hay para detenerse sobre cada una de estas palabras.

He hablado bastante ante ustedes de la tragedia, como para que sepan que, para Hegel, la tragedia cristiana, cuando él la sitúa en la *Fenomenología del espíritu*, está ligada a la reconciliación, a la *Versöhnung*, a la redención que, a su entender, resuelve el impase fundamental de la tragedia griega, y por consiguiente no le permite instituirse en su plano propio, sino que, todo lo más, instaura el nivel de lo que se puede llamar una divina comedia, *aquella en la que todos los hilos están sostenidos, en último término, por Aquél en quien todo Bien,*[5] así fuese más allá de nuestro reconocimiento, se reconcilia.

Sin duda, la experiencia va en contra de esta aprehensión noética a donde viene a tropezar en alguna parcialidad la perspectiva hegeliana, puesto que también renace tras ella esa voz humana, la de Kierkegaard, quien le aporta nuevamente una contradicción. Y también el

---

[3] [Me excusarán entonces si hoy, cuando contaba con terminar con este rodeo cuyas razones les dije la vez pasada]

[4] [Este *no* es el lugar mismo donde una tragedia] — La nota de **DTSE** señala que la expresión "tiene el lugar" le parece más justa que "es el lugar".

[5] [aquella en la que, en último término, todos los hilos están sostenidos por Aquél en quien todo lazo,] — En una reunión del Seminario dedicada explícitamente a abordar la cuestión del padre, tal vez no sobre aclarar que el plural *fils*, que traduje como "hilos", podría traducirse igualmente por "hijos", cambiando el sentido de la frase sin que ésta cambie en lo más mínimo su materialidad significante.

testimonio del *Hamlet* de Shakespeare, en el que nos detuvimos largo tiempo hace dos años,[6] está ahí para mostrarnos otra cosa, que subsiste otra dimensión, y no nos permite decir que la era cristiana clausura la dimensión de la tragedia.

Hamlet, ¿es una tragedia? Seguramente. Creo habérselos mostrado. ¿Es una tragedia cristiana?[7] Ahí es precisamente donde la interrogación de Hegel nos encontraría, pues, en verdad, en ese *Hamlet* no aparece la menor huella de una reconciliación. A pesar de la presencia en el horizonte del dogma de la fe cristiana, no hay en *Hamlet*, en ningún momento, recurso a la mediación de una redención cualquiera. El sacrificio del hijo sigue siendo en *Hamlet* pura tragedia.

Sin embargo, no podemos eliminar absolutamente esto que no está menos presente en esta {extraña} tragedia, esto que recién llamé la dimensión del dogma de la fe cristiana[8], a saber, que *el padre,* el

---

[6] *cf*. Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, clases del 4, 11 y 18 de Marzo, 8, 15, 22 y 29 de Abril de 1959. Hay versión castellana de una transcripción no revisada en la Biblioteca de la E.F.B.A., así como versión castellana del texto que Jacques-Alain Miller estableció de estas clases en la revista *Ornicar?*, nº 24, otoño de 1981, nº 25, 1982, y nº 26/27, verano de 1983, en *Lacan Oral*, Xavier Bóveda Ediciones, Buenos Aires, 1983 (aunque es falso que la fuente de esa traducción sean unas notas tomadas por Octave Mannoni, como se afirma en la página 10 del libro —como he dicho, la fuente es la versión publicada en *Ornicar?*— y errónea la atribución, por parte de esa desdichada edición, del texto «Transmisión y Talmud» a Lacan).

[7] [*Hamlet*, ¿es una tragedia? Seguramente, y creo habérselos mostrado. ¿Es una tragedia cristiana?] — No tiene sentido forzar la traducción para poner de relieve en este caso la diferencia entre *est-ce* y *est-il*, que en ambas versiones traduzco como "¿es...?". La nota de **DTSE** apunta a que el *est-ce* de la versión **JAM** implica que Lacan se refiere al drama, mientras que el *est-il* que propone en cambio implica que Lacan se está refieriendo al personaje. Pero entonces, ¿por qué esta versión deja de todos modos su nombre en cursiva?

[8] [Sin embargo, no podemos eliminar absolutamente esto, que no está menos presente en esta extraña tragedia, y que inscribe en ella lo que recién llamé la dimensión del dogma o de la fe cristiana] — Nota de **DTSE**: "Seuil cambia el sentido del discurso. Y además, ¿por qué ese «o» en lugar de «de», cuando el «recién» remite (5 líneas más arriba) al «dogma de la fe cristiana» al que Lacan acaba de aludir?". — Entre llaves restituyo en la versión **DTSE** el "extraña", significante omitido sin duda, puesto que al comienzo del párrafo siguiente Lacan toma apoyo en él, y a propósito del cual **ELP** señala, en nota *ad hoc*: "La repetición del término

ghost, aquel que, más allá de la muerte, revela al hijo que ha sido asesinado, y cómo, y por quién, es un padre condenado.

Extraña, he dicho de esta tragedia, de la que seguramente no puede agotar ante ustedes, en mi comentario, todos sus recursos. Extraña, puedo repetir, ante esa contradicción suplementaria sobre la cual no nos habíamos detenido, que es que no está puesto en duda que sea de las llamas del infierno, de la condenación eterna, que ese padre testimonia. Sin embargo, es como escéptico, como alumno de Montaigne, se ha dicho,[9] que Hamlet se interroga, *to be or not to be, dormir, soñar quizá*. ¿Ese más allá de la vida nos libra de esta vida maldita, de este océano de humillación y servidumbre que es la vida?

Y tampoco podemos dejar de trazar la escala que se establece en esta gama que, desde la tragedia antigua al drama claudeliano, podría formularse así.

A nivel de *Edipo*, el padre *ya*[10] asesinado sin que incluso el héroe lo sepa, *"él no sabía",*[11] no solamente que fuese por él que el padre estuviese muerto, sino incluso que lo estuviese. La trama de la tragedia implica sin embargo que él ya lo está.

A nivel de *Hamlet*, el padre está condenado. ¿Qué puede querer decir esto, más allá del fantasma de la condenación eterna? ¿Esta condenación no está ligada a la emergencia de esto, que aquí el padre comienza a saber? Seguramente, no sabe todo el resorte, pero sabe de eso más de lo que se cree. En todo caso, sabe quién lo ha matado, y cómo ha muerto. He dejado abierto, en mi comentario, el misterio de-

extraña {*étrange*} retoma una insistencia de *strange*, siete veces en sólo el primer acto: Shakespeare, *Hamlet*".

[9] Nota de **ELP**: "Ernest Jones, *Hamlet y Edipo*, cap. II, «El problema de Hamlet»".

[10] [está] — Nota de **DTSE**: "Lacan vuelve al mito del padre freudiano quien está, como lo ha indicado varias veces, «ya muerto»". — Sin embargo (*cf.* la frase siguiente), este punto de partida de la escala es SÓFOCLES, *Edipo rey*.

[11] [El no sabía,] — Nota de **DTSE**: "La ausencia de comillas no permite establecer la relación con el famoso sueño comentado por Freud en «Formulaciones sobre los dos principios del suceder psíquico» (1911)".

jado hiante por el dramaturgo, de lo que significa ese *orchard* donde la muerte lo ha sorprendido, nos dice el texto, en la flor de sus pecados — y ese otro enigma de que es por la oreja que el veneno le fue vertido. ¿Qué entra por la oreja, sino una palabra, y cuál es, detrás de esta palabra, ese misterio de voluptuosidad?

¿Es que, respondiendo a la extraña iniquidad del goce materno, no responde aquí alguna *hybris*, que traiciona la forma que a los ojos de Hamlet tiene el ideal del padre? Ese padre a propósito del cual no se dice otra cosa sino que era lo que podríamos llamar el ideal del caballero del amor cortés. Ese hombre alfombraba con flores el camino de la marcha de la reina, *ese hombre que "apartaba de su rostro", nos dice el texto, "el menor soplo de viento".*[12] *Tal es esa extraña dimensión donde permanece, y únicamente para Hamlet, la eminente dignidad, la fuente siempre borboteante {*bouillonnante*} de indignación en el corazón de Hamlet.*[13] En ninguna parte ese padre es evocado como rey, en ninguna parte es discutido, diría, como autoridad. El padre es ahí una suerte de ideal del hombre, y eso no merece menos que quede para nosotros en estado de pregunta, pues, en cada una de estas etapas, no podemos esperar la verdad más que de una revelación ulterior.

Y también, a la luz de lo que nos parece natural a nosotros, los analistas, proyectar a través de la historia como la pregunta repetida de época en época sobre el padre, deténganse un instante para observar hasta qué punto, antes de nosotros, no fue nunca en su núcleo que esa función del padre fue interrogada.

La figura misma del padre antiguo, en tanto que lo hemos convocado en nuestra imaginería, es una figura de rey. La figura del padre divino a través de los textos bíblicos plantea la cuestión de toda una

---

[12] [Ese hombre apartaba de su rostro, nos dice el texto, el menor soplo de viento.] — Nota de **DTSE**: "Seuil no hace aparecer la cita".

[13] [Tal es la extraña dimensión donde permanece, y únicamente para Hamlet, la eminente dignidad de su padre y la fuente siempre floreciente {*bourgeonnante*} de indignación en su corazón.] — Nota de **DTSE**: "Esta atribución no es forzosamente la apuesta del párrafo". — **JAM/2** corrige: [Tal es la extraña dimensión donde permanece, y únicamente para Hamlet, la eminente dignidad de su padre y la fuente siempre borboteante {*bouillonnante*} de indignación en su corazón.]

investigación. ¿A partir de cuándo el Dios de los judíos se convierte en un padre? ¿A partir de cuándo, en la historia? ¿A partir de cuándo, en la elaboración profética? Todas esas cosas movilizan cuestiones temáticas, históricas, exegéticas, tan profundas que ni siquiera es formularlas sólo evocarlas así. Esto es simplemente hacer observar que es muy necesario que en algún momento la temática del padre, el *¿qué es un padre?* de Freud, se haya estrechado singularmente, para que haya tomado para nosotros la forma oscura del nudo, no solamente mortal, sino mortífero, bajo el cual está fijada para nosotros en la forma del complejo de Edipo.

Dios creador, Dios providencia, no es de eso que se trata para nosotros en la cuestión del padre, aunque todos esos armónicos le formen un fondo. Y ese fondo, podría ser que, por el hecho de que hemos articulado esta cuestión, se esclarezca *après coup*. En consecuencia, cualesquiera que puedan ser nuestros gustos, nuestras preferencias, sea lo que sea que la obra de Claudel puede representar, o no, para cada uno, ¿no es oportuno, necesario, no nos es impuesto que nos preguntemos lo que puede ser, en una tragedia, la temática del padre? — cuando aquí tenemos una tragedia que apareció en la época en que, por intermedio de Freud, la cuestión del padre ha cambiado profundamente.

Y tampoco podemos creer que sea un azar si, en la tragedia claudeliana, sólo se trata del padre. La última parte de esta trilogía, que completa nuestra serie, se llama *El padre humillado*. Hace un instante el padre ya muerto, el padre en la condenación de su muerte, ahora el padre humillado. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir Claudel con este término del padre humillado? Y ante todo, en la temática claudeliana, ese padre humillado, ¿dónde está? Busquen el padre humillado — como se dice, en las postales con adivinanzas, busquen el ladrón, o bien el gendarme.

¿Quién es el padre humillado? ¿Es el Papa? Siempre Pío como es, hay dos de ellos en el espacio de la trilogía. El primero, fugitivo, menos que fugitivo todavía, raptado, hasta el punto que — la ambigüedad siempre lleva sobre los términos de los títulos — uno puede preguntarse si no es él, el Rehén. El otro, el Pío del final, del tercer drama, el Pío que se confiesa, en una escena eminentemente impresionante y bien construida para explotar toda la temática de cierto sentimiento propiamente cristiano y católico, *el (que es) *Siervo de los*

*siervos**[14], el que se hace más pequeño que los pequeños. Les leeré esa escena en *El padre humillado*, donde él va a confesarse con un pequeño monje que no es más que un cuidador de ocas o de cerdos, poco importa, y que, desde luego, lleva en sí el ministerio de la más profunda y más simple sabiduría.

No nos detengamos demasiado en esas demasiado bellas imágenes, en las que parece que Claudel rinde tributo más bien a lo que es infinitamente explotado más lejos, en todo un dandismo inglés, donde catolicidad y catolicismo son, *para los autores ingleses,* a partir de cierta fecha que se remonta ahora a más o menos docientos años, el colmo de la distinción.

Es en muy otra parte que está el problema. El padre humillado, yo no creo que sea ese Papa. Hay muchos otros ruidos de padre. No se trata más que de eso a lo largo de esos tres dramas. Y también el padre que se ve más, el padre en una estatura que confina con una suerte de obscenidad, el padre en una estatura, hablando propiamente, impúdica, el padre a propósito del cual no podemos no notar precisamente algunos ecos de la forma *gorilesca*[15] con la que, muy en el horizonte, el mito de Freud nos lo hace aparecer, el padre es ahí precisamente Toussaint Turelure — cuyo drama, y cuyo asesinato, va a constituir no solamente el pivote, sino el objeto, hablando propiamente, de la pieza central, *El pan duro*.

¿No es la humillación del padre la que nos es mostrada bajo esta figura? — que no es simplemente impulsiva o simplemente despreciada, que llegará hasta la forma de la más extrema irrisión, de una irrisión que incluso confina con lo abyecto. ¿Eso es lo que podíamos esperar de un autor que profesa de ser católico, y de hacer revivir, reencarnar ante *nosotros*[16], unos valores tradicionales? ¿No es extraño

---

[14] [el del siervo del siervo] — Nota de **DTSE**: "Los términos mismos utilizados por Claudel están aquí citados por Lacan". — **JAM/2** corrige: [el del Siervo de los Siervos]

[15] Nota de **DTSE**: "Supresión de un rasgo que produce la articulación con el desarrollo en curso sobre el mito de la horda primitiva". — **JAM/2** restituye la palabra suprimida.

[16] [ustedes] — **JAM/P**, misteriosamente: [nosotros]

que no se haya gritado más por el escándalo ante esta pieza? — que, cuando apareció sola, tres o cuatro años después de *El rehén*, pretende retener, cautivar nuestra atención, por medio de un episodio donde una suerte de sordidez, con ecos balzacianos, sólo es relevada por un paroxismo, por un sobrepasamiento, ahí también, de todos los límites.

No sé si debo hacer que levanten la mano quienes, después de la vez pasada, no leyeron *El pan duro*. Pienso que no basta con que yo los ponga sobre una pista para que, todos, se precipiten en ella inmediatamente. Me creo pues obligado a resumir brevemente de qué se trata.

2

El pan duro se abre con el diálogo de dos mujeres.

Seguramente han pasado más de veinte años desde la muerte de Sygne, el día del bautismo del hijo que ella dio a Toussaint Turelure. El hombre, que ya no era un jovencito en esa época, se ha convertido en un anciano bastante siniestro. No lo vemos, está disimulado entre bastidores, pero lo que vemos, es a dos mujeres, de las que una, *Sichel, fue*[17] su amante, y la otra, la amante de su hijo. Esta última vuelve de una tierra que ha tomado, desde entonces, cierta actualidad, Argelia, donde ella ha dejado a Louis de Coûfontaine — pues se llama Louis, desde luego, en honor del soberano restaurado.

Que no se pierda la ocasión de deslizarles aquí una observación, una pequeña broma, que no sé si hay aquí alguien a quien ya se la haya hecho. El origen del nombre Louis, es *Ludovicus*, *Ludovic*, *Lodovic*, *Clodovic* de los Merovingios, y esto no es otra cosa — una vez que se lo escribe, se lo ve mejor — que Clovis, con la *c* suprimida. Lo que hace de Clovis el primer Louis. Y uno puede preguntarse si no habría cambiado todo si Louis XIV hubiera sabido que él era Louis XV.

[17] [es] — Nota de **DTSE**: “Conviene dejar el pasado: a partir de ese momento, Sichel y Lumîr ya no serán, ni una ni otra, amantes respectivamente de Toussaint y de Louis”.

Quizá su reino habría cambiado de estilo, e indefinidamente así sucesivamente. En fin, dejemos esta broma, destinada a hacerlos reir.

Louis de Coûfontaine está todavía, al menos se lo cree, en tierra de Argelia, y la persona que vuelve a la casa de Toussaint, su padre, viene a reclamarle algún dinero que ha sido prestado por ella (Lumîr).[18] Esta historia ha hecho que se excitaran tan lindamente los autores de dos libros de *pastiches* célebres, que es la escena de la reclamación al viejo Toussaint la que les sirvió de tema en su *A la manera de*. Es a propósito de esto que fue lanzada, para las siguientes generaciones, la famosa réplica, muy digna de Claudel, más verdadera que exacta, que es imputada al personaje paródico cuando se le reclama que devuelva esa suma que habría expoliado a una desgraciada — *No hay ahorros pequeños*.[19]

---

[18] [Mientras que Louis de Coûfontaine está todavía, al menos se lo cree, en tierra de Argelia, la persona que llega a la casa de Toussaint, su padre, viene a reclamar sus derechos.] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. Al escribir que la persona viene a reclamar «sus derechos», Seuil deja suponer que se trata de Louis, quien, efectivamente, va a entrar de improviso en casa de su padre para reivindicar sus derechos a la herencia de su madre". — Dejo la nota de **DTSE** tal como es, pero vale la pena introducir las siguientes observaciones. En primer lugar, si Lumîr había prestado ese dinero, 10.000 francos, a su amante, Louis, hijo de Toussaint, quien se niega rotundamente a devolverlos, no es un completo contrasentido afirmar que Lumîr "viene a reclamar sus derechos". En cuanto a las reivindicaciones de Louis de "sus derechos a la herencia de su madre", por lo que pude entender en la precaria traducción de *El pan duro* de la que disponemos en la Biblioteca de la EFBA, las mismas ya habían tenido lugar antaño, lo que por otra parte no fue perdonado por Toussaint, en la medida en que fueron exitosas: en la Escena III del Segundo Acto, en la áspera discusión entre padre e hijo, éste último le echa en cara al primero que la fortuna de los bienes de su madre tuvo que ser "recuperada por la fuerza, padre, con mucho ruido de papel sellado". Lo que reivindica Louis en esa escena es otra cosa que "sus derechos a la herencia de su madre". En cambio, es cierto que lo que Lacan está considerando en este momento es la Escena III del Primer Acto, en la que Lumîr no sólo le reclama a Toussaint el pago de la deuda que Louis tiene con ella, sino que además le pide otros 10.000 francos para que Louis pueda pagar las deudas que contrajo en Argelia con los muy probables testaferros de su padre, quien, si Louis no puede pagar, recuperaría así lo que le fue arrebatado "con mucho ruido de papel sellado".

[19] **ELP** informa que los autores del *pastiche* {imitación, parodia} *À la manière de*... fueron Paul Reboux y Charles Muller, aunque no pudo localizar la serie donde se encuentra el *pastiche* de Claudel. Por mi parte, añado que dicho *pastiche*, y a propósito de la misma fórmula, fue evocado por Lacan también en su escrito «Si-

Los ahorros en cuestión no son los ahorros de la hija que viene a reclamarlos a Toussaint Turelure, no son nada menos que el fruto de los sacrificios de los emigrados polacos. La suma de diez mil francos, más incluso, que ha sido prestada por la joven, a la que a continuación van a ver qué papel y qué función conviene darle, constituye el objeto de su requerimiento. Ella viene a reclamarla al viejo Toussaint, no porque sea a él que ella haya abandonado ni prestado esta suma, sino a su hijo. El hijo es ahora insolvente, no solamente para esos diez mil francos, sino para otros diez mil. Se trata de obtener del padre la suma de veinte mil de esos francos de la mitad del siglo pasado, es decir, del tiempo en que un franco era un franco, les ruego que lo crean, y eso no se ganaba en un segundo.

La joven que está ahí se encuentra con otra, Sichel. Sichel es la amante titular del viejo Toussaint. Y la amante titular del viejo Toussaint no deja de presentar algunas espinas. Es una posición que presenta alguna rudeza. Pero la persona que la ocupa da la talla.

En resumen, lo que está en cuestión entre esas dos mujeres, es saber cómo obtener la piel del viejo. Si no se tratara, antes de tener su piel, de tener otra cosa, parece que la cuestión quedaría resuelta todavía más rápidamente. Es decir, en suma, que el estilo no es absolutamente el de la ternura, ni del más alto idealismo. Esas dos mujeres, cada una a su manera, como lo verán ustedes, volveré a ello, bien pueden ser calificadas de ideales. Para nosotros, espectadores, no dejan de figurar unas formas singulares de la seducción.

Es muy necesario que yo les indique todo lo que se trama de cálculos, y de cálculos extremos, en la posición de esas dos mujeres, ante la avaricia de Turelure, esa avaricia que sólo se iguala a su desorden, el cual sólo es superado por su improbidad, como textualmente se expresa la llamada Sichel. [La persona de la polonesa Lumîr — *Loumyir*, como expresamente nos dice Claudel que hay que pronunciar su nombre — está dispuesta a ir hasta el fin, para reconquistar lo que ella considera como un bien, como un legado sagrado][20] del que ella es

tuación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», *Escritos 1*, p. 459.

responsable, que ella ha alienado, pero que ella debe absolutamente restituir a aquellos a los que ella se siente leal y como única juramentada, todos los emigrados, todos los mártires, los propios muertos, de esa causa eminentemente apasionada, pasional, apasionante, que es la causa de la Polonia dividida, de la Polonia repartida. La joven está decidida a llegar tan lejos como se pueda llegar, hasta ofrecerse, hasta ceder a lo que conoce del deseo del viejo Turelure.

El viejo Turelure, ella sabe de antemano lo que puede esperarse de él, basta que una mujer sea la mujer de su hijo para que ésta ya esté segura de que ella no es, lejos de eso, para él, un objeto prohibido.[21] Volvemos a encontrar aquí otra vez un rasgo que no se encuentra introducido sino desde un tiempo muy reciente en lo que yo podría llamar la temática común de ciertas funciones del padre.

[20] *La persona de la polonesa Lumîr — pronuncien *Loum-yir*, como expresamente nos dice Claudel que hay que pronunciar su nombre — está dispuesta a ir, para reconquistar lo que ella considera como un bien, como una ley sagrada* — por los signos convencionales ya expuestos en nuestro prefacio, el lector se habrá percatado de que en este punto he elegido retener la versión **JAM**, mandando a las notas la versión alternativa propuesta por **DTSE**, la que adjunta la siguiente nota: "Es la «ley sagrada» la que compromete a Lumîr en esta pasión por sus maltratados compatriotas". — Puede ser, pero en el drama no se menciona esta ley, y sí en cambio algo que es lo más parecido a un legado. En la Escena III del Primer Acto, diálogo entre Lumîr y Turelure, ella argumenta su reclamo así: "¡El dinero de las mujeres —son las mujeres quienes lo han juntado—, la avaricia de las madres y de las viudas, la dote de las jóvenes, el pan de los huérfanos, las lágrimas y la sangre de los proscriptos y los mártires! ¡ni un cobre que no esté pegoteado de sangre!"; y en la Escena II del Segundo Acto, diálogo entre Lumîr y Louis, ésta le recuerda que ese dinero que ella le prestó había sido anteriormente confiado a su propio padre, de quien ella lo recibió a su vez, luego de su muerte: "Y ese dinero, que jamás tocó, aun muriendo de hambre, ese tesoro de su patria, bajo sus ropas gastadas, ese puñado de tierra, sagrado, ¿acaso puedo dejarlo perecer?".

[21] [El viejo Turelure sabe de antemano lo que puede esperarse de él. Basta que una mujer sea la mujer de su hijo para que ésta ya esté segura de que ella no es para él, lejos de eso, un objeto prohibido.] — Nota de **DTSE**: "Según la coherencia de la frase en lo que sigue, parece que Lacan dijera que es Lumîr quien sabe de antemano (por el hecho de su posición como amante del hijo) que ella puede seducir a ese padre, y no Turelure quien sabría de antemano". — **JAM/2** corrige: [El viejo Turelure, ella sabe de antemano lo que puede esperarse de él. Basta que una mujer sea la mujer de su hijo para que ésta ya esté segura de que ella no es para él, lejos de eso, un objeto prohibido.]

La otra, la interlocutora del diálogo, Sichel, la he nombrado recién, astuta, no deja de conocer esos componentes de la situación. También hay ahí una novedad — quiero decir algo que, por relación a esa singular partida que llamamos complejo de Edipo, es añadido en Claudel. Sichel no es la madre, obsérvenlo. La madre está muerta, fuera de juego, y sin duda esta disposición del drama claudeliano es aquí de una naturaleza como para hacer aparecer los elementos susceptibles de interesarnos en esta trama, esta topología, esta dramaturgia fundamental, en tanto que algo en común a una misma época la liga de un creador al otro,[22] de un pensamiento reflexivo a un pensamiento creador.

Ella no es la madre. Tampoco es la mujer del padre. Es el objeto de un deseo tiránico, ambiguo. Está suficientemente subrayado por Sichel que, si hay algo que ata al padre a ella, es un deseo que está muy cerca del deseo de destruirla, puesto que también él ha hecho de ella su esclava, y que es capaz de hablar del apego que le tiene como teniendo su principio en algún encanto que se desprendía de su talento de pianista, y de un meñique que golpeaba tan bien la nota en el teclado. Ese piano, desde que ella lleva las cuentas del viejo Toussaint, no ha podido abrirlo.

Esta Sichel, entonces, tiene su idea. Esta idea, la veremos florecer bajo la forma de la brusca llegada del tal Louis de Coûfontaine al punto donde se anudará el drama. Pues esta llegada no deja de provocar en el viejo padre un verdadero cagazo, un verdadero aflojamiento de temor abyecto — *¿Entonces él viene?*, grita de pronto, abandonando el bello lenguaje del que acaba de servirse un minuto antes para describir a la joven de la que acabo de hablar los sentimientos poéticos que lo unen a Sichel, *¿entonces él viene?*

El viene, en efecto, y viene traído por una operación de bastidores, por una cartita de advertencia de la tal Sichel. Viene al centro, y la pieza culminará en una especie de singular *partie carrée*,[23] se podría

[22] **EFBA** y **M** explicitan que los "ligados" son Claudel y Freud.

[23] *Partie carrée* — literalmente, "partida cuadrada", o "entre cuatro", expresión que alude a una relación sexual entre dos parejas con intercambio de los *partenaires*. Traducirla por "cama redonda" no dejaría entender por qué el quinto personaje vuelve poco apropiada esta denominación. Traducirla literalmente haría perder

decir, si no se sobreañadiera allí el personaje del padre de Sichel, el viejo Alí Habenichts — *haben nichts*, quien no tiene nada, es un juego de palabras — el viejo usurero, especie de doble de Toussaint Turelure, a través del cual éste trafica esa operación complicada que consiste en volver a tomar pieza a pieza, y fragmento por fragmento, a su propio hijo, los bienes de los Coûfontaine cuya herencia *Louis*[24] cometió el error de reclamarle a golpes de papel sellado, desde su mayoría de edad.

Ven ustedes cómo todo se abrocha. No es por nada que evoqué la temática balzaciana. La circulación, el metabolismo, el conflicto sobre el plano del dinero está doblado por la rivalidad afectiva. El viejo Toussaint Turelure ve precisamente en su hijo aquello sobre lo cual la experiencia freudiana ha atraído nuestra atención, un otro-él-mismo, una repetición de él mismo, una figura nacida de sí mismo en la cual no puede ver más que un rival. Y cuando su hijo, tiernamente, intenta en un momento decirle *¿Es que no soy un verdadero Turelure?*, él le responde rudamente — *Sí, sin duda, pero ya hay uno, eso basta. Para lo que es de Turelure, me basto y sobro para cumplir su papel*. Otra temática donde podemos reconocer lo que introduce el descubrimiento freudiano.

Ahí tampoco está todo. Y con esto llegamos a lo que acaba por culminar después de un diálogo en el que fue preciso que Lumîr, la amante de Louis de Coûfontaine, levante a éste por medio de todos los latigazos de la injuria directamente dirigida a su amor propio, a *su virilidad narcisista*[25], como decimos, y devele al hijo de qué proposiciones es ella el objeto por parte del padre, de ese padre que, por medio de sus tramas, quiere empujarlo a ese final de quiebra donde se encuentra acorralado cuando comienza el drama, ese padre que, no solamente le robará su tierra, que va a recomprar a bajo precio gracias a sus intermediarios de usura, sino que también va a robarle su mujer.

---

el equívoco, que es deliberado, y que, como se verá más adelante, no deja de remitir a la estructura del diálogo psicoanalítico.

[24] [ese hijo]

[25] [su imagen narcisista] — Nota de **DTSE**: "Seuil, al escribir «imagen narcisista», introduce una confusión; Lacan sitúa a Louis y Turelure en una relación de rivalidad edípica, por lo que el término de «virilidad narcisista» no debe aquí borrarse". — **JAM/2** corrige: [su virilidad narcisista]

En resumen, Lumîr arma la mano de Louis de Coûfontaine contra su padre. Y asistimos sobre la escena a ese asesinato tan bien preparado por la estimulación de la mujer, que resulta ser aquí, no solamente la tentadora, sino la que combina, la que produce todo el artificio del crimen alrededor de cual va a producirse el advenimiento del propio Louis de Coûfontaine a la función de padre.

En ese asesinato que vemos desarrollarse sobre la escena, la otra escena del asesinato del padre, las dos mujeres, en suma, resulta que han colaborado. Como lo dice en alguna parte Lumîr, es Sichel quien me dio esta idea. Y en efecto, es durante su primera conversación que Sichel ha hecho surgir en la imaginación de Lumîr esta dimensión — a saber, que el viejo que está ahí, animado por un deseo, personaje que levanta ante nosotros Claudel, es un padre escarnecido, y, si puedo decir, un padre jugado.[26] El padre jugado/burlado es, por cierto, el tema fundamental de la comedia clásica, pero aquí hay que entender *jugado* en un sentido que va más lejos todavía que el engaño y la irrisión — está jugado, si podemos decir, a los dados, está jugado porque, al fin de cuentas, es un elemento pasivo en la partida, como está expresamente evocado en las réplicas que concluyen el diálogo de las dos mujeres.

Tras haberse abierto mutuamente, y hasta el fondo, sus pensamientos, una dice a la otra [— *Juegue usted su juego, yo jugaré el mío, tengo mis cartas de triunfo también, ¡las dos contra el muerto!* Es precisamente en ese momento que Toussaint Turelure hace su entrada — *¡Y bien! ¿quién habla de muerto? — Discutimos los principios del* whist *y el juego de anoche: los débiles y los fuertes del muerto.*][27] *Y al respecto el viejo Toussaint, quien por otra parte no duda

---

[26] *joué*, "burlado", podría traducirse aquí también por "burlado", pero lo que sigue aconseja mantener "jugado".

[27] *«vaya cada una de nosotros a jugar ahora su juego contra el muerto». Es precisamente en ese momento que Toussaint Turelure hace su nueva entrada {*rentrée*}: «¿De qué hablan ustedes? — Hablamos de la partida de *whist* de anoche, de esa partida donde discutimos la fuerte y la débil.* — Nota de **DTSE**: "Así como hay que escribir lo que Lacan cita de Claudel, hay que hacerlo exactamente". — No obstante, dos observaciones: en primer lugar, el texto que hasta aquí transcribió Miller es exactamente el mismo del que disponemos en versión castellana (lamentablemente, no contamos con el texto de Claudel en francés); dado que **DTSE** no

de qué se trata, replica, con esa elegancia bien francesa a la que todo el tiempo se ha aludido (*es un verdadero francés*, ha dicho Sichel a Lumîr, *¡oh! es incapaz de rehusar nada a una mujer, es un francés auténtico, salvo el dinero, el dinero, ¡puaj!*), haciendo algunas bromas sobre lo que se le ha dejado en esa partida, a saber, naturalmente, los honores.*[28]

¿No es impresionante ver que vuelve a surgir la imagen de la *partie carrée*,[29] aquí la del *whist*, que evoqué muchas veces, con otro sentido, para designar la estructura de la posición analítica?[30]

El padre, antes de que la escena del drama ocurra, ya está muerto, o casi. No hay más que soplar encima. Y eso es precisamente, en efecto, lo que vamos a ver. Hay ahí un diálogo cuya codimensionalidad de lo trágico y lo bufonesco merecería que hiciéramos juntos su lectura, pues, en verdad, es una escena que merece, en la literatura universal, ser retenida como bastante única en este género, al fin y al cabo, y las peripecias merecerían también que uno se detenga en ellas, si aquí tuviéramos que hacer solamente un análisis literario. Desgra-

parece proclive a fabular, tal vez haya más de una versión del mismo, pero ante la duda, elegimos el texto que tiene un apoyo extra (como nuestra versión aclara que se basa en la edición de 1918, es posible que haya otra, con las variantes propuestas por **DTSE**). En segundo lugar, Turelure no podría hacer aquí su nueva entrada {*rentrée*} como propone **DTSE**, puesto que es la primera vez que hace su entrada {*entrée*} en la pieza, salvo que se cuente como tal su voz en *off* al comienzo de la primera escena, cuando las dos mujeres empiezan su conversación.

[28] [Y al respecto el viejo Toussaint, quien no duda de qué se trata, replica haciendo algunas bromas sobre lo se le ha dejado en esa partida, a saber, naturalmente, los honores. Elegancia bien francesa a la que todo el tiempo se ha aludido — *¡Es un verdadero francés!* ha dicho Sichel a Lumîr. *Y usted obtendrá todo de él, pues él ama a las mujeres, ¡ah! ¡es un verdadero francés! Exceptuado el dinero,* el dinero, puaj.] — Sobre este fragmento de la transcripción de Miller se dirige también la nota anterior, y al menos tiene razón en lo que hace a la frase con la que Lacan introduce la frase de Sichel. En cambio, en cuanto a las frases del drama, **JAM** sigue coincidiendo con nuestra versión castellana, no así **DTSE**.

[29] *cf.* nuestra nota anterior relativa a esta expresión y a por qué la mantenemos en francés.

[30] *cf.* Jacques LACAN, «La dirección de la cura y los principios de su poder», en *Escritos 2*, p. 569, así como en la clase 13, del 8 de Marzo de 1961, de este mismo Seminario.

ciadamente, es preciso que vaya un poco más rápido de lo que desearía si debiera hacerles saborear todos sus recodos.

Como quiera que sea, es muy hermoso ver, en uno de esos recodos, al hijo suplicando al padre que le dé esos famosos veinte mil francos que él sabe — y con razón, puesto que todo el asunto *él lo ha tramado desde hace mucho por intermedio de Sichel — que los tiene en su bolsillo, donde producen un bulto, que se los deje,*[31] que se los ceda para permitirle, no solamente afrontar sus compromisos, no solamente restituir una deuda sagrada, no solamente evitar la pérdida de lo que posee él, el hijo, sino no verse reducido a no ser ya más que un siervo en la tierra misma donde ha comprometido toda su pasión. Pues esta tierra de la que se trata, cerca de Argel, es ahí que Louis de Coûfontaine ha ido a buscar el brote {*rejet*} — en el sentido de algo que ha brotado {*rejailli*} y que emerge {*rejette*}, en el sentido del retoño {*rejeton*}[32] — el brote de su ser, de su soledad, de esa derelicción en la que se ha sentido siempre él, quien sabe que su madre no lo ha querido, que su padre, dice, jamás lo ha observado crecer sino con inquietud.

Es de la pasión por una tierra, es del retorno hacia algo de lo que se siente apartado, a saber, de todo recurso a la naturaleza, es de eso que se trata. Y en verdad, hay ahí un tema que bien valdría la pena que se lo considere en la génesis histórica de lo que se llama el colonialismo, y que es el de una emigración que no solamente ha invadido a los países colonizados, sino que también ha abierto países vírgenes. El recurso otorgado a todos los hijos pródigos de la cultura cristiana bien valdría la pena que fuera aislado como un resorte ético, que nos

---

[31] [Turelure lo ha tramado desde hace mucho por intermedio de Sichel — que los tiene en su bolsillo, que se los deje,] — Nota de **DTSE**: “Seuil prefiere no dejar la duda sobre ese «él» {“él lo ha tramado”}, mientras que esa duda parece ser más afin al juego de la *partie carrée* tramada bajo cuerda por las mujeres. Además, Seuil suprime «donde producen un bulto», imagen tan presente y tan fuerte en la pieza, con sus evocaciones sexuales al respecto”. — **JAM/2** corrige parcialmente: [Turelure lo ha tramado desde hace mucho por intermedio de Sichel — que los tiene en su bolsillo, donde le hacen un bulto, que se los deje,]

[32] Lacan se ve obligado a estas precisiones para excluir el otro sentido de *rejet*, “rechazo”.

equivocaríamos de descuidar en el momento en que se miden sus consecuencias.

Es en el momento, entonces, en el que Louis se ve en el punto donde culmina la prueba de fuerza entre su padre y él, que saca las pistolas con que Lumîr ha armado su mano.

Esas pistolas son dos. Les ruego que se detengan unos instantes en esto. Es el artificio dramatúrgico, propiamente hablando, es la astucia, el refinamiento. Con lo que se lo ha armado, es con dos pistolas — dos pistolas, se los digo inmediatamente, que no van a disparar, aunque estén cargadas.

Es lo contrario de lo que sucede en un célebre pasaje del zapador Camember. Se da al soldado Pidou una carta del general.[33] Mira, dice él, esta carta, no está cargada, no es que el general no tenga los medios para eso, pero no está cargada.[34] Y bien, esto no va a impedir que parta, de todos modos. Aquí, es lo contrario. A pesar de que estén cargadas ambas debido a los cuidados de Lumîr, las pistolas no dispa-

[33] [Es lo contrario de lo que sucede en un célebre pasaje del Zapador Camembert. Se da al soldado Bidou una carta al general.] — Nota de **DTSE**: "¡Ese zapador no es un queso!". — **JAM/2** corrige: [Es lo contrario de lo que ocurre en un célebre pasaje del Zapador Camember. Se da al soldado Pidou una carta del general.] — En su libro *Lacan día por día*, Diana Estrin proporciona la siguiente referencia: "Christophe (1856-1945). *Les facéties de Sapeur Camember* {*Las gracias de Zapador Camember*}, Armand Colin, Paris, 1965". — Para que el lector observe cómo Lacan utiliza algunas referencias, **ELP** proporciona lo que esta *Versión Crítica* del Seminario ofrece como **Anexo 1** a continuación de esta clase (figura extraída de la edición definitiva de la obra citada, en 1977), en el que podemos observar, efectivamente, que el soldado Bidou o Pidou se llama en verdad Cancrelat, y que el general, aunque no carezca de medios... no es más que coronel.

[34] La anécdota, en verdad la chanza, se entiende un poco mejor a partir de la historieta que ofrecemos en el **Anexo 1**, que reposa en el equívoco posible alrededor de la expresión *lettre chargée*: "carta cargada" y "carta que contiene valores". En lugar de traducir por "la carta no está cargada", se podría haber intentado "la carta no es pesada" o "el sobre está vacío". Pero mantengo el mismo significante, *chargée*, que a Lacan le permite pasar de esta anécdota con la carta a lo que ocurre con las pistolas que Lumîr dio a Louis. En cambio, dicha estrategia se volvería absurda si tradujera *partir*, de la misma manera en las próximas dos ocasiones en las que este significante aparece: la primera lo hago por "partir" (se trata del soldado Pidou), la segunda por "disparar" (se trata de las pistolas).

ran. Y esto no impide que el padre muera. Muere de miedo, el pobre hombre, y eso es precisamente lo que uno se esperaba desde siempre, puesto que también, es expresamente para eso que Lumîr le había dado a Louis de Coûfontaine una de las pistolas, la pequeña, diciéndole — Esta está cargada, pero sólo con pólvora, simplemente hará ruido, y es posible que eso baste para que el otro suene. Si no es suficiente, entonces te servirás de la grande, ésta, que tiene una bala.

Louis ha hecho su escuela en el terreno de una tierra que se rotura, pero también que no se adquiere, esto está muy bien indicado en el texto, sin algunas maniobras de desposesión un poco rudas, y seguramente, en el segundo tiro, no hay que temer que la mano de quien apretará el gatillo tiemble más que para el primero. Como dirá más tarde Louis de Coûfontaine, a él no le gustan las dilaciones. No es con el corazón alegre que llegará hasta eso, pero ya que uno está en eso, dice, las dos pistolas serán disparadas al mismo tiempo.

Ahora bien, como se los dije, cargadas o no, una como la otra, ninguna dispara. Sólo hay ruido, pero ese ruido basta,[35] y, como lo describe muy lindamente la indicación escénica en el texto, el viejo se queda inmóvil con los ojos desorbitados, la mandíbula caída. La vez pasada hablamos de cierta mueca de la vida, aquí la mueca de la muerte no es elegante. Y bueno, el asunto está hecho.

Se los he dicho, y ustedes lo ven, todos los refinamientos en cuanto a la dimensión imaginaria del padre están aquí muy bien articulados. Incluso en el orden de la eficacia lo imaginario puede bastar, se nos lo demuestra por medio de la imagen. Pero para que las cosas sean todavía más bellas, la llamada Lumîr hace su reentrada en ese momento.

Por supuesto, el joven no está absolutamente calmo. No tiene ningún tipo de duda de que él es ni más ni menos parricida, porque, ante todo, él quiso perfectamente matar a su padre, y porque, sobre todo, lo ha hecho. Los términos y el estilo de las palabras conclusivas

[35] Sin embargo, Lumîr, que escuchaba del otro lado de la puerta, no oyó nada. Y luego hay un comentario entre ambos sobre si la pólvora estaba seca, lo que hace pensar que ese ruido se limitó al chasquido de los gatillos, sin que hubiera detonación.

que se intercambian a ese nivel valen la pena que uno se detenga en ellas, y les ruego que se remitan a eso. No carecen de una gran rudeza, de un gran sabor. He podido observar que a algunas orejas, y no de las menores, y que no carecen de mérito, tanto *El pan duro* como *El rehén* pueden parecerles piezas un poco aburridas. Confieso que, en mi caso, no encuentro aburridos, para nada, todos estos rodeos. Es bastante sombrío. Lo que nos desconcierta, es que eso sombrío juega, exactamente, al mismo tiempo que una especie de cómico cuya cualidad hay que decir que puede parecer un poco demasiado ácida. Pero no obstante, no son méritos menores.

La cuestión es, de todos modos — ¿A dónde se entiende que nos lleva? ¿Qué nos apasiona en eso? *Yo estoy bien seguro de que al fin de cuentas esta especie de demolición del guiñol de padre masacrado en el género bufo*[36], no es de una naturaleza como para suscitar en nosotros unos sentimientos muy netamente localizados, ni localizables.

Lo que de todos modos es bastante lindo, es ver sobre qué se termina esta escena, a saber que Louis de Coûfontaine dice — *Stop*, pará. Una vez que hizo la cruz sobre el acto, mientras que la joven escamotea la cartera en el bolsillo del padre,[37] él dice — Un minuto, un detalle, permíteme verificar algo. Da vuelta la pistola pequeña, escarba adentro con esas cosas de las que se servían en esa época para cargar las armas, y ve que la pistola pequeña también estaba cargada, observación que él le hace a la apasionante persona que resulta que ha armado su brazo. Ella lo mira, y no tiene otra respuesta que una amable sonrisa.

¿Esto no es también de una naturaleza como para levantar para nosotros algún problema? ¿Qué quiere decir el poeta? Seguramente lo

---

[36] {*Je suis bien sûr qu'...*} — [Yo sé, desde luego, que {*Je sais, bien sûr, que*} al fin de cuentas, esta demolición del guiñol de padre, masacrado en el género bufo] — **JAM/2** corrige: [Yo estoy bien seguro de que al fin de cuentas, esta demolición del guiñol de padre, masacrado en el género bufo]

[37] En verdad, fue Louis quien tomó el dinero de los bolsillos del padre una vez que comprueba que éste ha muerto, y antes de la entrada de Lumîr. Es más tarde, cuando le da el dinero a la joven, que Louis le dice que lo cuente mientras él verifica el estado de las pistolas con una baqueta.

sabremos en el tercer acto, cuando veamos confesarse la verdadera naturaleza de esta Lumîr, *que aquí no hemos visto, después de todo, sino en unos rasgos ni sombríos ni fanáticos.*[38] Veremos cuál es la naturaleza del deseo de esta Lumîr. Que ese deseo pueda llegar para ella, que se considera como destinada, y de manera cierta, al sacrificio supremo, a la horca por medio de la cual terminará ciertamente, y por medio de la cual la continuación de la historia nos indica que terminó en efecto, no excluye que su pasión por su amante, el que es verdaderamente para ella su amante, Louis de Coûfontaine, vaya hasta querer para él el fin trágico, por ejemplo, del cadalso.

Esta temática del amor ligado a la muerte, y, hablando con propiedad, del amante sacrificado, *es algo que, en el horizonte de la historia de los de La Mole, del de La Mole decapitado cuya cabeza se presume que ha recogido una mujer, y la de Julien Sorel, cuyos despojos va igualmente a reunir una Señorita de La Mole imaginaria ésta, está ahí para esclarecernos literariamente esta temática.*[39] La naturaleza extrema del deseo de Lumîr es ahí precisamente lo que conviene retener. Es en la vía de ese deseo, de ese amor que no apunta a nada

---

[38] {*ni sombres ni fanatiques*} — [que hasta aquí no hemos visto sino en unos rasgos semi-sombríos, semi-fanáticos {*mi-sombres, mi-fanatiques*}.] — **JAM/2** corrige: [que hasta aquí no hemos visto sino en unos rasgos ni sombríos, ni fanáticos.]

[39] [nos es literariamente aclarada por medio de lo que se encuentra en *Rojo y Negro*, en el horizonte de la historia de los dos La Mole, el La Mole decapitado cuya cabeza se presume que ha recogido una mujer, y Julien Sorel, en la que una Srta. de La Mole, imaginaria ésta, va igualmente a reunir los despojos, y a abrazar la cabeza cortada.] — Nota de **DTSE**: "Seuil añade «abrazar la cabeza cortada» y modifica la frase". — Ya que Lacan (o Miller, pues **DTSE** no confirma el dato) se tomó el trabajo de recordar que la Señorita de La Môle y Julien Sorel son personajes de la novela de STENDHAL, *Rojo y Negro*, me permito a mi vez recordar que el primer La Môle, Boniface, o más exactamente José Jacinto Bonifacio de Lerac de La Mole, es personaje de la novela de Alexandre DUMAS, *La reina Margot*, primera parte de una trilogía dedicada al ascenso de Enrique de Navarra al trono de Francia, contra los deseos de Catalina de Médicis. Decapitado este La Mole, efectivamente, Margot, su amante, recoge su cabeza y la guarda para embalsamarla en una bolsa perfumada bordada de perlas. En cuanto al Julien Sorel de la novela de Stendhal, también muere decapitado, y Mathilde de La Môle, su amante, en recuerdo de aquel Boniface de La Mole y de Margarita de Navarra, toma la cabeza decapitada de Julien, besa su frente, y se la lleva a escondidas para enterrarla con sus propias manos.

más que a *consumirse*[40] en un instante extremo, es hacia ese horizonte que Lumîr llama a Louis de Coûfontaine. Pero éste, parricida, devuelto a su herencia por medio del asesinato de su padre, pero también habiendo entrado en otra dimensión que la que ha conocido hasta entonces, va a convertirse a partir de ahí en otro Turelure, otro personaje siniestro, cuya caricatura Claudel no nos ahorrará tampoco, en lo que sigue.

Presten mucha atención a que él se convierte en embajador. Se equivocarían si creyeran que todos estos reflejos sean prodigados por Claudel sin que podamos decirlo interesado en el fondo de sí mismo en no sé qué ambivalencia. Louis rehusa entonces seguir a Lumîr, y es porque no sigue a Lumîr que se casará con la amante de su padre, Sichel.

Les paso el final de la pieza, a saber, cómo opera esta especie de retoma, *de transmutación que le hace, no solamente calzar las botas del muerto, sino también entrar en la misma cama que él.*[41] Se trata de lóbregas historias de reconocimiento de deudas, de toda una maniobra con documentos, de toda una serie de seguridades que el padre, siempre maligno, había tomado antes de su muerte para hacer que los que se relacionaran con él, y especialmente si se trataba de Lumîr, no tuvieran demasiado interés en su desaparición. Había arreglado las cosas de manera que sus bienes estuvieran inscriptos en el libro de deudas de su oscuro asociado, Alí Habenichts, y parecieran estarle debidos. Es en la medida en que Sichel devuelve a Louis de Coûfontaine esta acreencia, que ella adquiere con él un títuto verdaderamente abne-

---

[40] {*se consumer*} — [consumarse {*se consommer*}] — Nota de **DTSE**: "Escribir «consumar {*consommer*}» produce contrasentido; es optar en relación al hecho de que Lumîr quisiera que Louis la siga, mientras que «consumir {*consumer*}» destina ese amor a la causa fanática hacia la cual ella va a ir a morir". — **JAM/2** corrige: [consumirse {*se consumer*}] — No obstante, **JAM/P** traduce (!?): [consumarse]

[41] [esta transmutación que lo conduce, no solamente a vaciar los bolsillos del muerto, sino también a entrar en la misma cama que él.] — Nota de **DTSE**: "El «vaciar los bolsillos del muerto» es un hecho legible en la pieza, pero «calzar las botas» es justamente el resultado de la transmutación que se opera en Louis por el hecho del parricidio, tal como Lacan lo interpreta". — **JAM/2** corrige por ampliación: [esta transmutación que lo conduce, no solamente a vaciar los bolsillos y a calzar las botas del muerto, sino también a entrar en la misma cama que él.]

gador. El *abnega*, como decía Paul Valéry, su título, en cuanto que se casa con ella, y es sobre eso que se termina la pieza — el compromiso de Louis de Coûfontaine y de Sichel Habenichts, la hija del compañero de usura de su padre.

Tras este final, todavía podemos interrogarnos más sobre lo que quiere decir el poeta, y precisamente sobre el punto en que está de sí mismo, de su pensamiento, cuando forja lo que bien se puede llamar, hablando con propiedad, ahora que se las he contado como se las cuento, *esta extraña comedia*. *En el corazón de la trilogía claudeliana, así como al comienzo había una tragedia que desgarraba la tela, que superaba todo como posibilidad,*[42] como exigencia impuesta a la heroína, en el lugar que ocupa al final su imagen — del mismo modo, al final de la segunda pieza, **[43] sólo puede haber allí la oscuridad total de una irrisión radical.

Eso llega hasta algo, algunos de cuyos ecos pueden parecernos bastante antipáticos, en tanto que, por ejemplo, la posición judía, verdaderamente no se sabe por qué, resulta que está allí interesada. Pues allí está puesto el acento sobre los sentimientos de Sichel. Esta articula cuál es su posición en la vida. Tenemos que avanzar sin más reluctancia en este elemento de la temática claudeliana, y tampoco sé de nadie que jamás haya imputado a Claudel, al respecto, unos sentimientos que podríamos calificar, a algún título, como sospechosos. Quiero decir que la grandeza, por él más que respetada, exaltada, de la antigua Ley, jamás ha dejado de habitar en su dramaturgia a ninguno de los personajes que puedan relacionarse con ella. *Y todo judío, por esencia, para él se relaciona con ella, incluso si se trata de un judío que precisamente resulta que rechaza esta Antigua Ley, y dice que es el fin de todas esas viejas leyes lo que él anhela y a lo que aspira.*[44] Hacia

---

[42] [Así como hay, al comienzo de la trilogía, una tragedia que desgarra la tela, que supera todo como posibilidades,] — Nota de **DTSE**: "La supresión de «En el corazón de la trilogía claudeliana», el cambio de tiempos del imperfecto al presente, la palabra «posibilidades» puesta en plural, tienden a embrollar la distinción que hace Lacan entre el comienzo, oh cuán trágico, y el corazón, cómico e irrisorio". — Pero véase la nota siguiente.

[43] [en el corazón de la trilogía claudeliana,] — esta cláusula ya había sido incluida en la variante de **DTSE**, y no tiene sentido reiterarla.

lo que va el judío, es al reparto entre todos de algo que es lo único real, y que es el goce.

Este es, precisamente, el lenguaje de Sichel, y es así que ella se presenta ante nosotros antes del asesinato. Mucho más todavía después, cuando ofrece a Louis de Coûfontaine el amor por él del que se revela que siempre ha estado animada.

¿No ven ahí, todavía, un problema más, que nos es propuesto en este extraño arreglo? Bien veo que al haberme dejado llevar a contarles la historia central de *El pan duro*, y era muy necesario que lo hiciera, hoy no puedo proponerles apenas más que lo siguiente. Esta pieza, que tal vez se volverá a representar, que se ha representado algunas veces, de la que no se puede decir ni que esté mal construida ni que no nos atrape — ¿no les parece que al verla cerrarse tras esta extraña peripecia, ahí se encuentran ustedes ante una figura, como se dice una figura de ballet, ante una cifra que se propone esencialmente a ustedes bajo una forma verdaderamente inédita por su opacidad? Ahí tienen un escenario que no apela al interés de ustedes más que en el plano del enigma más total.

El tiempo no me permite de ninguna manera aunque más no sea abordar lo que nos permitirá resolverlo. Pero comprendan que si yo se los propongo, o si yo señalo simplemente que no es posible no poner de manifiesto una construcción semejante, aparecida en, no diría en el siglo, sino en el decenio del surgimiento de nuestro pensamiento del complejo de Edipo, tengo mis razones.

Comprendan por qué lo traigo aquí, y lo que, con la solución que pienso aportar a este enigma, justifica que lo sostenga durante tanto tiempo, de una manera tan detallada, ante la atención de ustedes.

3

[44] [Y, para él, todo judío se relaciona con ella por esencia, incluso si se trata de un judío que resulta que rechaza esta antigua Ley, y dice que es a su fin que él aspira.]

El padre.

Si el padre ha llegado al comienzo del pensamiento analítico bajo esta forma para la que la comedia, justamente, está bien hecha para hacernos extraer todos los rasgos escandalosos; si Freud debió articular como en el origen de la ley un drama y una figura que es suficiente que ustedes lo vean llevado sobre una escena contemporánea para medir, no simplemente el carácter criminal[45], sino la posibilidad de descomposición caricatural, incluso abyecta, como lo he dicho antes. Si es eso, el problema es saber en qué ha sido eso necesitado por nuestro objeto, que es precisamente lo único que nos justifica a nosotros, en nuestra investigación. ¿Qué vuelve necesario que esta imagen haya salido en el horizonte de la humanidad? — si no es su consustancialidad con la valoración, la actualización, de la dimensión del deseo.

En otros términos, les designo esto que tendemos a rechazar cada vez más de nuestro horizonte, incluso, paradojalmente, a negar cada vez más en nuestra experiencia de analistas — a saber, el lugar del padre. ¿Y por qué? Sino, simplemente, porque éste se borra en toda la medida en que perdemos el sentido y la dirección del deseo, donde nuestra acción junto a los que se confían a nosotros tendería a pasarle, a este deseo, no sé qué suave arnés, a deslizarle no sé qué soporífero, a valernos de no sé qué manera de sugerir que lo reduce a la necesidad. Y es precisamente por esto que siempre vemos más, y cada vez más, en el fondo de ese Otro que evocamos en nuestros pacientes, a la madre.

Hay algo que resiste, desgraciadamente, es que a esta madre la llamamos castradora. ¿Y por qué? ¿Gracias a qué ella lo es?

Lo sabemos bien en la experiencia, y eso es precisamente el cordón que nos conserva en contacto con esta dimensión que no hay que perder. Es lo siguiente — desde el punto en el que estamos, desde el punto de la perspectiva, reducida al mismo tiempo, que es la nues-

[45] [El padre ha llegado al comienzo del pensamiento analítico bajo una forma para la que la comedia está bien hecha para hacernos extraer todos los rasgos escandalosos, y este pensamiento debió articular, como en el origen de la ley, un drama, que es suficiente que ustedes lo vean llevado sobre una escena contemporánea para medir, no simplemente su carácter criminal,] — Nota de **DTSE**: “Freud estaba mencionado”.

tra, la madre es tanto más castradora cuanto que ella no está ocupada en castrar al padre.

Es en la medida en que Les ruego que se remitan a su experiencia clínica. La madre ocupada enteramente en castrar al padre, eso existe, pero no habría que hacer entrar allí en función a la madre como castradora, si no estuviese allí el padre, sea que lo veamos o no, o bien que allí no haya uno para castrar, si no estuviese allí al menos a título de posibilidad, sea que ésta esté descuidada o ausente, el mantenimiento de la dimensión del padre, del drama del padre, de esta función del padre en torno de lo cual ven ustedes bien que se actualiza por el momento lo que nos interesa en la posición de la transferencia.

Sabemos bien que tampoco podemos operar en nuestra posición de analistas como operaba Freud, quien tomaba en el análisis la posición del padre. Y esto es lo que nos deja estupefactos en su manera de intervenir. Y es por eso que ya no sabemos dónde meternos — porque no hemos aprendido a rearticular a partir de ahí cuál debe ser nuestra propia posición. El resultado, es que pasamos nuestro tiempo diciendo a nuestros pacientes — Usted nos toma por una madre mala — lo que de todos modos no es tampoco la posición que debemos adoptar.

El camino por el cual trato de conducirlos, con la ayuda del drama claudeliano, es el de volver a situar, en el corazón del problema, la castración. *Porque la castración y su problema son idénticos a lo que llamaré la constitución del sujeto del deseo como tal*[46] — no del sujeto de la necesidad, no del sujeto frustrado, sino del sujeto del deseo. Como ya he impulsado suficientemente su noción ante ustedes, la castración es idéntica a ese fenómeno que hace que el objeto de su falta, en el deseo — puesto que el deseo es falta {*manque*} — es, en nuestra experiencia, idéntico al instrumento mismo del deseo, el falo.

El objeto de su falta, en el deseo — cualquiera que sea, e incluso sobre otro plano que el plano genital — debe, para ser caracterizado como objeto del deseo, y no de tal o cual necesidad frustrada, venir al mismo lugar simbólico que viene a ocupar el instrumento mismo del

[46] [Pues la castración es idéntica a lo que llamaré la constitución del sujeto del deseo como tal] — Nota de **DTSE**: “Una vez más, el problema es suprimido”. — Crítica malevolente, el “problema” acababa de ser mencionado.

deseo, el falo, es decir, este instrumento en tanto que es llevado a la función del significante.

Esto es lo que les mostraré, la próxima vez, que ha sido articulado por el poeta, por Claudel, como quiera que lo haya hecho, y aunque no sospechara absolutamente en qué formulación podría llegar a inscribirse algún día su creación. Ella no es sino más convincente, del mismo modo que es completamente convincente ver a Freud enunciar por adelantado, en *La interpretación de los sueños*, las leyes de la metáfora y de la metonimia.

¿Y por qué es llevado este instrumento a la función *del*[47] significante? Justamente para ocupar ese lugar del que acabo de hablar, que es simbólico. ¿Cuál es, ese lugar? Y bien, es justamente el lugar del punto muerto ocupado por el padre en tanto que ya muerto. *quiero decir en tanto que por el solo hecho de que es el que articula la ley, su voz no puede más que desfallecer detrás.*[48] Igualmente, o bien él falla {*il fait défaut*} como presencia, o bien, como presencia, ahí no está sino demasiado. Es ese punto donde todo lo que se enuncia vuelve a pasar por cero, entre el sí y el no. No soy yo quien la ha inventado, a esta ambivalencia radical entre el ni-que-sí y el ni-que-no,[49] para no hablar chino, o entre el amor y el odio, entre la complicidad y la alienación. Para decir todo, la ley, para instaurarse como ley, necesita como antecedente la muerte de aquél que la soporta.

Que se produzca a este nivel el fenómeno del deseo, es lo que no es suficiente simplemente decir. Lo que nos es preciso, y es por esto que me esfuerzo ante ustedes por fomentar estos esquemas topológicos (grafo) que nos permiten localizarnos esta hiancia radical. Ella se desarrolla y el deseo acabado no es simplemente ese punto[50], *es

---

[47] [de]

[48] [Quiero decir que, por el solo hecho de que el padre es el que articula la ley, la voz no puede más que desfallecer detrás.]

[49] Traduzco así una expresión familiar, *entre le zist et le zest*, que se dice para burlarse de una persona indecisa o de una cosa difícil de definir o juzgar.

[50] [Que se produzca a ese nivel el fenómeno del deseo, es lo que no es suficiente simplemente decir. Nos es preciso todavía representar esa hiancia radical, y es por

lo que podemos llamar un conjunto en el sujeto, ese conjunto del que trato de señalar para ustedes no solamente la topología en un sentido paraespacial (la cosa que se ilustra) sino también los tres tiempos de esa explosión al cabo de lo cual se realiza la configuración del deseo, (tiempos de) llamado al primero, y ustedes pueden verlo señalado en las generaciones.*[51] Es por esta razón que no hay necesidad, para situar la composición del deseo en un sujeto, de remontarse en una recurrencia sin fin hasta el padre Adán. Tres generaciones son suficientes.

En la primera, la marca del significante. Es lo que en la composición claudeliana ilustra al extremo, y trágicamente, la imagen de Sygne de Coûfontaine, llevada hasta la destrucción de su ser, por haber sido arrancada totalmente a todas sus ataduras de palabra y de fe.

En el segundo tiempo, lo que resulta de eso, pues incluso en el plano poético las cosas no se detienen en la poesía.[52] Incluso en unos personajes creados por la imaginación de Claudel, eso desemboca en la aparición de un niño {*enfant*}. Los que hablan y que están marcados por la palabra, engendran. En el intervalo se desliza algo que es ante

esta razón que me esfuerzo por fomentar ante ustedes los esquemas topológicos que nos lo permiten. En efecto, esta hiancia se desarrolla, y el deseo acabado no es simplemente ese punto] — Nota de **DTSE**: "Al añadir «nos es preciso todavía representar esa hiancia radical», Seuil indica que esa hiancia radical debe ser *representada* por medio de los esquemas topológicos. Se trata de un muy grave contrasentido en cuanto a la función de la escritura topológica en la doctrina". — La crítica es justa, pero la frase de **DTSE** cojea. — **JAM/2** corrige: [Que se produzca a ese nivel el fenómeno del deseo, es lo que no es suficiente simplemente decir. Nos es preciso todavía localizar esa hiancia radical, y es por esta razón que me esfuerzo por fomentar ante ustedes los esquemas topológicos que nos lo permiten. En efecto, esta hiancia se desarrolla, y el deseo acabado no es simplemente ese punto]

[51] [sino lo que podemos llamar un conjunto en el sujeto, del que trato no solamente de ilustrarles la topología en un sentido para-espacial, sino también de señalar los tiempos. La explosión al cabo de lo cual se realiza la configuración del deseo se descompone en tres tiempos, y ustedes pueden verlo señalado en las generaciones.] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil trafica la frase en el hilo del contrasentido situado arriba". — Nota de **ELP**: "Algunas notas traducen: «Los tres tiempos que desembocan en la configuración del deseo son localizables en Claudel en tres generaciones»".

[52] [Segundo tiempo. Incluso en el plano poético, las cosas no se detienen en la poesía.] — **DTSE** destaca lo que la versión **JAM** omite: que en el segundo tiempo tenemos lo que resulta del primero.

todo *infans*,[53] y éste, es Louis de Coûfontaine. En la segunda generación, el objeto totalmente rechazado, el objeto no deseado, el objeto en tanto que no deseado.

¿Cómo se compone, se configura para nosotros, en esta creación poética, lo que va a resultar de eso en la tercera generación?[54] — es decir, en la única verdadera. Seguramente, ella está en el nivel de todas las demás, pero quiero decir que las demás son unas descomposiciones artificiales de ésta, son los antecedentes de la única que está en juego.

¿Cómo se compone el deseo entre la marca del significante y la pasión del objeto parcial?

Eso es lo que espero articularles la próxima vez.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[53] *infans* — el que no habla.

[54] [¿Cómo se configura para nosotros, en esta creación poética, lo que va a resultar de eso en la tercera generación?] — Nota de **DTSE**: "«se compone» está suprimido, mientras que en la frase siguiente Lacan evoca las otras generaciones que son «descomposiciones» de ésta".

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

21

EL DESEO DE PENSÉE[1]
Sesión del 17 de Mayo de 1961

El decir-no.
Lo trágico renace...
... y el deseo, y el mito, y la inocencia.
El Otro encarnado en esta mujer.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

¡Coûfontaine, soy tuya! Tómame y haz de mí lo que quieras.
¡Sea que yo sea una esposa, sea que, ya más allá de la vida, ahí donde el cuerpo ya no sirve,
Nuestras almas una a la otra se suelden sin ninguna impureza![2]

Yo quería indicarles el regreso, a todo lo largo del texto de la trilogía, de un término que es aquel donde se articula en ella el amor. Es a estas palabras de Sygne, en *El rehén*, que Coûfontaine va a responder inmediatamente.

Sygne, vuelta a encontrar finalmente, no me engañes como los demás. ¿Habrá entonces para mí, al final,
Algo mío, sólido, aparte de mi propia voluntad?[3]

Todo está ahí, en efecto. Este hombre al que todo ha traicionado, al que todo ha abandonado, que lleva, dice, *esta vida de fiera acorralada, sin un escondite que sea seguro*, se acuerda **de lo que dicen los monjes indios**[4] **—**

que toda esta mala vida
Es una vana apariencia, y que sólo permanece con nosotros porque nos movemos con ella.

---

[2] Paul CLAUDEL, *El rehén*, Acto I, Escena I.

[3] *idem*.

[4] Nota de **DTSE**: "«de lo que dicen los monjes indios» es de Claudel, no de Lacan (*L'otage* {*El rehén*}, acte I, scène 1, p. 235, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, p. 235), lo que no hace aparecer la versión Seuil". — **JAM/2** restituye a estas palabras su estatus de cita: [*de lo que dicen los monjes indios*], no así, extrañamente, **JAM/P**.

Y que nos bastaría solamente con sentarnos y quedarnos inmóviles
Para que ella salga de nosotros.
Pero esto son viles tentaciones; yo, al menos, en este derrumbe de todo
Sigo siendo el mismo, el honor y el deber el mismo.
Pero tú, Sygne, piensa en lo que dices. No vayas a fallar como los demás, en esta hora en la que toco a mi fin.
No me engañes (...)[5]

Tal es el punto de partida que da su peso a la tragedia. Sygne se encuentra traicionando a aquél mismo a quien ella se ha comprometido con toda su alma. Volveremos a encontrar más adelante el tema del intercambio de las almas, concentrado en un instante, en *El pan duro*, en el curso del diálogo entre Louis y Lumîr — *Loum-yir*, como Claudel nos indica expresamente que hay que pronunciar el nombre de la polonesa — *cuando, consumado el parricidio, entre ella y él se entabla el diálogo en el que ella le dice que no lo seguirá*[6], que no retornará a Argelia con él, pero que lo invita a consumar con ella la aventura mortal que la aguarda. Louis acaba justamente de sufrir la metamorfosis que en él se consuma en el parricidio, y rehusa. *No obstante hay todavía un movimiento de oscilación, en el curso del cual él se dirige apasionadamente a Lumîr*[7], diciéndole que la ama como ella es, que no hay más que una sola mujer para él. A lo cual la propia Lumîr, cautivada por ese llamado de la muerte que da la significación de su deseo, le responde —

¿Es cierto que no hay más que una sola para ti?

---

[5] *idem*.

[6] [cuando, consumado el parricidio, ella le dice que no lo seguirá] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil elide la relación de temporalidad entre el acto del parricidio y el diálogo que se entabla entonces".

[7] [No obstante tiene todavía un movimiento de oscilación, en el curso del cual se dirige apasionadamente a Lumîr] — Nota de **DTSE**: "La versión Seuil atribuye sólo a Louis el movimiento de oscilación, mientras que Lacan lo sitúa a nivel del diálogo".

¡Ah, yo sé que es cierto! ¡Ah, dí lo que quieras!
¡De todos modos hay en ti algo que me comprende y que es mi hermano!
Una ruptura, una lasitud, un vacío que no puede ser colmado.
No eres igual a nadie. Estás solo.
Ya no puedes dejar de haber hecho para siempre lo que hiciste (suavemente)*, ¡parricida!*
Ambos estamos solos en este horrible desierto.
Dos almas humanas en la nada que son capaces de darse una a otra.
¡Y en un sólo segundo, parecido a la detonación de todo el tiempo que se anonadó, reemplazar todas las cosas uno por el otro!
¿No es bueno estar sin ninguna perspectiva? Ah, si la vida fuera larga,
Valdría la pena ser felices. Pero es corta, y hay medios de volverla más corta todavía.
¡Tan corta como la eternidad aguante!
LOUIS: — *¡Nada tengo que hacer con la eternidad!*
LUMÎR: — *¡Tan corta como la eternidad aguante! ¡Tan corta como aguante este mundo que no queremos y esa felicidad con que la gente hace tantos negocios!*
¡Tan pequeña, tan estrecha, tan estricta, tan menguada, como ninguna otra cosa que ambos tengamos![8]

Y más adelante ella prosigue —

*¡Y yo seré la Patria entre tus brazos, la Dulzura antaño abandonada, la tierra de Ur, *la antigua Consolación*[9]!*

[8] Paul CLAUDEL, *El pan duro*, Acto III, Escena II.

[9] [la antigua. ¡Consolación!] — Nota de **DTSE**: "Este error en la cita del texto de Claudel (*El pan duro*, acto III, escena 2) introduce un contrasentido, dejando pensar que lo que propone Lumîr es lo que sería una consolación, mientras que esta aposición concierne a la tierra de Ur". — **JAM/2** corrige: [la antigua Consolación!]

¡No hay más que tú conmigo en el mundo, no hay más que este único momento en el que finalmente nos habremos visto cara a cara!
Accesibles al final a este misterio que encerramos.
Hay maneras de sacarse el alma del cuerpo como una espada, leal, llena de honor, hay maneras de romper la pared.
Hay maneras de hacer un juramento y de darse enteramente a ese otro que es el único que existe.
A pesar de la horrible noche y de la lluvia, a pesar de esto que es en torno nuestro la nada,
¡Como valientes!
¡Darse a sí mismo y creer enteramente en el otro!
¡Darse y creer en un sólo relámpago!
— ¡Cada uno de nosotros al otro y sólo eso![10]

Tal es el deseo expresado por aquella que, tras el parricidio, es por Louis apartada de él mismo, para desposar, como está dicho, a *la amante de su padre*. Ahí está en punto crucial de la transformación de Louis, y eso es lo que hoy va a conducirnos a que nos interroguemos sobre el sentido de lo que va a nacer de él, a saber, esa figura femenina que, en los albores del tercer término de la trilogía, responde a la figura de Sygne — Pensée de Coûfontaine.

Es en torno a ella que vamos a interrogarnos sobre lo que ha querido decir ahí Claudel.

1

Si es fácil y usual desentenderse de toda palabra que se articule fuera de los caminos de la rutina diciendo *Eso es de Fulano* — y ustedes saben que uno no se priva de decirlo a propósito de alguien que les habla en ese momento — parece que a nadie se le ocurre siquiera asombrarse a propósito del poeta. Uno se contenta aceptando su singu-

[10] *idem*.

laridad. Y ante las extrañezas de un teatro como el de Claudel, a nadie se le ocurre tampoco interrogarse sobre las inverosimilitudes y los rasgos escandalosos a donde nos arrastra, y sobre lo que, al fin de cuentas, *surge del contraste de lo que precisamente podía ser su intención {*visée*} cristiana*[11] y su designio.

¿Qué es lo que quiere decir Pensée de Coûfontaine, en la tercera pieza, *El padre humillado*? Nosotros vamos a interrogarnos sobre la significación de Pensée de Coûfontaine como sobre la de un personaje vivo. Se trata del deseo de Pensée de Coûfontaine, del deseo de Pensée.[12] Y el deseo de Pensée, allí vamos a encontrar, desde luego, el pensamiento {*la pensée*} mismo del deseo.

Por supuesto, no vayan a creer que eso sea, en el nivel donde se sostiene la tragedia claudeliana, interpretación alegórica.[13] Esos personajes sólo son símbolos en tanto que juegan en el corazón de la incidencia de lo simbólico sobre una persona. Y la ambigüedad de los nombres que les son conferidos por el poeta está ahí para indicarnos que es legítimo interpretarlos como momentos de la incidencia de lo simbólico sobre la carne misma.

Sería fácil divertirnos leyendo en la ortografía misma dada por Claudel a ese nombre tan singular, Sygne.[14] La palabra comienza por una *S*, y ahí eso es verdaderamente como una invitación para reconocer allí un signo {*signe*}. Además, está ese cambio imperceptible, la sustitución de la *i* por la *y*, podríamos reconocer en esta sobreimposición de la marca, por algo que viene a encontrar por medio de no sé qué convergencia, por medio de una geomancia cabalística, a nuestro

---

[11] [precisamente podían ser su vida {*vie*}] — **JAM/2** corrige: [precisamente podían ser su intención {*visée*} cristiana]

[12] En lugar de este reiterado "deseo de Pensée", **ST/ELP** había propuesto *désir de pensée*, es decir, "deseo de pensamiento", anticipando sobre el equívoco que sigue.

[13] [No vayan a creer que eso sea interpretación alegórica.]

[14] En relación a la ortografía, téngase en cuenta que *cygne* es "cisne". Al haber una *s* en lugar de una *c*, eso invita a leer *signe*, "signo", salvo que la *i* es sustituida por la *y*.

$, por medio del cual yo les mostraba que la imposición del significante sobre el hombre es a la vez lo que lo marca y lo que lo desfigura.

En el otro extremo, Pensée. Aquí la palabra es dejada intacta, y para ver lo que quiere decir esta Pensée del deseo[15] tenemos que volver a partir de lo que significa, en *El rehén*, la pasión sufrida de Sygne.

La primera pieza de la trilogía nos ha dejado jadeantes sobre esa figura de la sacrificada que hace signo que *No* {*qui fait signe que* Non}, sobre la marca del significante llevada a su grado supremo, el rehusamiento {*refus*} llevado a una posición radical. Esto es lo que tenemos que sondear.

Al sondear esta posición, volvemos a encontrar un término que nos pertenece en el más alto grado por nuestra experiencia si sabemos interrogarla.[16] Si ustedes se acuerdan de lo que les he enseñado en su momento, en varias ocasiones, aquí y en otra parte, en el seminario y en la *Sociedad*,[17] les he pedido que revisen el uso que hoy se hace en el análisis del término de frustración. Eso era para incitarlos a que volvieran a lo que quiere decir, en el texto de Freud, donde jamás está empleado ese término, el vocablo original de la *Versagung*, en tanto que su acento puede estar puesto mucho más allá, y mucho más profundamente, que toda frustración concebible.[18]

---

[15] *cette Pensée du desir* — como "pensamiento" es palabra de género femenino en francés, una traducción que se atuviera exclusivamente al sentido y que hiciera abstracción de la singularidad que comporta el nombre propio, diría: "este Pensamiento del deseo".

[16] [Al sondear esta posición, si sabemos interrogarla, volvemos a encontrar allí un término que nos pertenece, por nuestra experiencia, en el más alto grado.] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido. No es la posición de rehusamiento, que es la de Sygne, que hay lugar para saber interrogar, sino «nuestra experiencia»".

[17] La Sociedad Francesa de Psicoanálisis, surgida en 1953 de la división de la Sociedad Psicoanalítica de París.

[18] Nota de **EFBA** (abreviada y modificada): "*Versagung*: Sustantivación del verbo *versagen*, que está compuesto por el prefijo *ver* (que indica, según el caso: equivocar, desacertar, contravenir, o deformar, estropear, o gastar, o cesar, sucumbir,

*El término *Versagung*, en tanto que implica el faltar {*le défaut*} a la promesa*[19], y el faltar a una promesa para lo cual ya todo ha sido renunciado, ése es el valor ejemplar del personaje y del drama de Sygne. A lo que le es demandado que renuncie, es a aquello en lo que ella ha comprometido todas sus fuerzas, a lo que ella ha ligado toda su vida, y que ya estaba marcado por el signo del sacrificio. *Esta dimensión en segundo grado, en lo más profundo del rehusamiento que, por la operación del Verbo, puede ser exigida a la Fe, puede estar abierta a una realización abisal.*[20] Eso es lo que está postulado en el origen de la tragedia claudeliana, y no podemos permanecer indiferentes a ello, ni considerarlo simplemente como el extremo, lo excesivo, la paradoja, de una especie de locura religiosa, puesto que, muy por el contrario, como voy a mostrárselos, es justamente ahí donde estamos ubicados nosotros, hombres de nuestro tiempo, en la medida misma en que esta locura religiosa nos falta {*nous fait défaut*}.

Observemos bien lo que está en juego para Sygne de Coûfontaine. Lo que le es impuesto no es simplemente del orden de la fuerza y de la coerción. Le es impuesto comprometerse, y libremente, en la ley

---

acabarse, o una intensificación del concepto expresado en el radical) y el verbo *sagen*: decir. Acepciones de *versagen*: rehusar, negar, no conceder, no aceptar, recusar. Tanto en el contexto de la obra de Freud como por lo expuesto por Lacan al respecto en este Seminario, consideramos que *Versagung* debería traducirse como *rehusamiento*. Del mismo modo traducimos el francés *refus* utilizado aquí por Lacan para dar cuenta de la *Versagung* (el verbo *refuser*: rehusar, y *se refuser*: rehusarse)". — Salvo excepciones, sigo el mismo criterio. — Sobre la manera en que Lacan critica y reformula la noción de *frustración*, véase especialmente: Jacques LACAN, Seminario 4, *La relación de objeto* (1956-1957).

[19] [*Versagung* implica el faltar {*le défaut*} a la promesa]

[20] [Esta dimensión en segundo grado, en lo más profundo del rehusamiento por la operación del verbo, puede estar abierta a una realización abisal.] — Nota de **DTSE**: "La estenografía indica: «Esta dimensión en segundo grado, en lo más profundo del rehusamiento por la operación del verbo, puede ser a la vez exigida {*peut être à la fois exigée*}, puede estar abierta a una realización abisal...». La versión Seuil suprime este pasaje difícilmente comprensible. No obstante, es posible hacer la hipótesis de que aquí se trata de la Fe {*la Foi*}, apoyándose, por una parte, sobre lo que pone de relieve Lacan, inmediatamente después, de una posición enunciativa particular en aquellos que están habitados por «una especie de locura religiosa», por otra parte, sobre el hecho de que este «a la vez {*à la fois*}» apenas tiene sentido dentro del contexto".

del matrimonio, con aquel a quien ella llama el hijo de su sirvienta y del brujo Ciriaco. A lo que le es impuesto, nada puede estar ligado {*lié*} que no esté maldito {*maudit*} para ella. Así la *Versagung*, el rehusamiento del que ella no puede desligarse {*se délier*}, se convierte en lo que la estructura del término implica, *versagen*, el rehusamiento concerniente al dicho {*dit*}, y, si yo quisiera equivocar para encontrar la mejor traducción, la perdición {*perdition*}. Todo lo que es condición {*condition*} se vuelve perdición {*perdition*}. Y es por eso que, ahí, no decir {*ne pas dire*} se vuelve el decir-no {*le dire-non*}.[21]

Nosotros ya hemos encontrado este punto extremo, pero lo que quiero mostrarles, es que aquí él está sobrepasado. Lo hemos encontrado al final de la tragedia edípica, en el μή φυναι {*me finai*} de *Edipo en Colona*, ese *pueda yo no ser*, que quiere decir *no haber nacido*.[22] Se los recuerdo al pasar, allí encontramos el verdadero lugar del sujeto en tanto que es el sujeto del inconsciente, a saber, el μή {*me*}, o el *ne* muy particular del que en el lenguaje sólo captamos sus vestigios, en el momento de su aparición paradojal en términos como el *je crains qu'il ne vienne*, o *avant qu'il n'apparaisse*, donde a los gramáticos les parece que es un expletivo, mientras que es ahí justamente que se muestra la punta del deseo — no el sujeto del enunciado, que es el yo {*je*}, el que habla actualmente, sino el sujeto donde se origina la enunciación.[23]

---

[21] El acento colocado por Lacan en el *dit*, "dicho", podría llevar a destacarlo en las palabras traducidas: "mal-dicho", "per-dicción", "con-dicción".

[22] Este μή φυναι pertenece al coro de *Edipo en Colona*. Lacan ya se había referido a este momento de la tragedia de Sófocles en el Seminario 2, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, clase del 19 de Mayo de 1955, así como en el Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, clase del 29 de Junio de 1960 (también ahí encadena en seguida con el *ne* llamado "expletivo"), y vuelve otra vez sobre el mismo —sin que esta lista pretenda ser exhaustiva— en su escrito de 1962, «Kant con Sade», *cf. Escritos 2*, p. 758. Lo que no pasa completamente a la traducción, salvo que introdujéramos en ella nuevos significantes, pero que conviene que el lector tenga presente, es la dimensión del anhelo, del voto formulado, del "¡ojalá!" que subyace a esa frase exclamada por el coro de la tragedia, así como a las derivaciones que propone Lacan en el párrafo siguiente: "ojalá no haber nacido", "ojalá que yo no sea", "ojalá que yo no fuese", "ojalá no estar allí" o "no ser allí".

[23] *je crains qu'il ne vienne – avant qu'il n'apparaisse*, se traducen, respectivamente, por "temo que venga" y "antes de que aparezca", pero son frases que tienen la

Μή φυναι {*Me finai*}, ese *yo no sea*, o ese *yo no fuese*,[24] para ser más preciso, ese *no ser ahí* {*n'y être*} que equivoca tan curiosamente en francés con el verbo del nacimiento,[25] he ahí a donde hemos llegado con Edipo. ¿Y qué es lo que está ahí designado? — sino el hecho de que, por la imposición al hombre de un destino, *de una carga de las estructuras parentales*[26], algo está ahí, recubierto, que hace de su entrada en el mundo la entrada en el juego implacable de la deuda. Al fin de cuentas, es simplemente de la carga que recibe de la deuda de la *Atè* que lo precede, que él es culpable.

Después, ocurrió algo diferente. El Verbo se encarnó para nosotros. Vino al mundo, y, contra la palabra del Evangelio, no es cierto que no lo hayamos reconocido. Lo hemos reconocido, y vivimos de las consecuencias de ese reconocimiento. Estamos en una de las fases

---

particularidad de contener el *ne* que los gramáticos llaman *expletivo* (del latín *explere*, "llenar"), en la medida en que es usado sin necesidad para el sentido o la sintaxis de la frase. Debe tenerse en cuenta que la negación, en francés, generalmente se hace por medio de dos términos, siendo el decisivo el segundo: *ne... pas*, *ne... point*, *ne... plus*, *ne... guère*, *ne... mie*, etc. De allí que las frases en cuestión no sean en verdad negativas. Pero Lacan no se contenta con esa supuesta función "de relleno" atribuida al *ne*, y lo considera un *shifter*, es decir, índice del lugar de "el sujeto de la enunciación en cuanto que su deseo de transparenta", al igual que el *je*. *Cf*., entre otros lugares, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad"» y «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano», en los *Escritos 2*, pp. 643-644 y 779-780 respectivamente. En la misma línea, en el Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, en el Seminario 9, *La identificación*, y en el Seminario 14, *La lógica del fantasma*, para mencionar sólo algunos, Lacan se apoya en este *ne* para señalar un modo de la negación, la *negación discordancial*, a distinguir de otro modo, la *negación forclusiva*, más ligada al *pas* (para decirlo rápido y no extender excesivamente esta nota).

[24] En verdad, el texto del Seminario dice *ne fus-je*, que habría que traducir por "no fui", pero yo traduzco como si dijera *ne fusse-je*, que me parece más acorde con lo que argumenté en la nota 22.

[25] *n'y être*, "no ser/estar ahí", y *naître*, "nacer", sin ser perfectamente homofónicos, suenan parecido.

[26] {*d'une charge...*} — [por el intercambio {*de par l'échange*} prescripto por las estructuras parentales] — Nota de **DTSE**: "¿Qué viene a hacer aquí esta prescripción intercambista?".

de las consecuencias de ese reconocimiento. Esto es lo que quisiera articular para ustedes.

El Verbo no es simplemente para nosotros *la vía*[27] donde nos insertamos para llevar cada uno la carga de la deuda que constituye nuestro destino. *sino que* El abre para nosotros *la posibilidad de una tentación*[28] por donde nos es posible maldecirnos, no solamente como destino particular, como vida, sino como la vía misma donde el Verbo nos compromete, y como encuentro con la verdad, como *choque de la verdad*[29]. Ya no estamos solamente al alcance de ser culpables por la deuda simbólica. Es tener la deuda a nuestro cargo lo que puede sernos, en el sentido más próximo {*proche*} a lo que este término indica, reprochado {*reprochée*}. En resumen, es la deuda misma donde teníamos nuestro lugar la que puede sernos arrebatada, y es ahí que podemos sentirnos a nosotros mismos totalmente alienados. Sin duda, la *Atè* antigua nos volvía culpables de esta deuda, pero al renunciar a ella como podemos hacerlo ahora, estamos cargados por una desgracia todavía mayor, la de que ese destino ya no sea nada.

En resumen, lo que sabemos por nuestra experiencia de todos los días, es que la culpabilidad que nos queda, la que palpamos en el neurótico, hay que pagarla justamente por el hecho de que el Dios del destino está muerto. Que ese Dios esté muerto está en el corazón de lo que se nos presenta en Claudel.

El Dios muerto está aquí representado por ese sacerdote proscripto, que ya no nos es presentado sino bajo la forma de lo que es llamado el Rehén, que da su título a la primera pieza de la trilogía. La figura de lo que fue la fe antigua es en adelante el Rehén en las manos de la política, presa de aquellos que quieren utilizarlo a los fines de la restauración.

---

[27] {*la voie*} — [la ley {*la loi*}]

[28] [la posibilidad, la tentación]

[29] {*heurt de la vérité*} — [hora de la verdad {*heure de la vérité*}] — Nota de **DTSE** (vale también para las dos notas anteriores): "Se trata de la «vía {*voie*}» y no de la «ley {*loi*}». Por otra parte, el término «*heurt* {choque}» concerniente al encuentro con la verdad, es más verosímil que esa hipotética «hora de la verdad {*heure de la vérité*}» que casi no tiene sentido en este contexto".

Pero el reverso de esta reducción del Dios muerto es que es el alma fiel la que se convierte en el Rehén — el Rehén de esa situación donde, más allá del fin de la verdad cristiana, renace propiamente lo trágico, a saber, que todo se sustrae a ella si el significante puede estar cautivo.

No puede ser rehén, por supuesto, sino aquella que cree, Sygne, y que, porque cree, debe testimoniar de lo que cree. Es justamente por eso que ella está apresada, cautiva en esa situación que alcanza con forjar para que exista — estar llamada a hacer sacrificios a la negación de lo que ella cree.

Ella es retenida como rehén en la negación misma, tolerada, de lo que ella tiene de mejor. Nos es propuesto algo que va más lejos que la desgracia de Job y que su resignación. A Job está reservado todo el peso de la desgracia que no ha merecido, pero a la heroína de la tragedia moderna le es demandado que asuma como un goce la injusticia misma que le produce horror.

Eso es lo que abre como posibilidad, ante el ser que habla, el hecho de ser el soporte del Verbo en el momento en que le es demandado, a ese Verbo, garantizarlo.

El hombre se ha vuelto el Rehén del Verbo porque se ha dicho, o también para que se haya dicho, que Dios está muerto. En ese momento se abre esa hiancia, donde nada diferente puede ser articulado más que lo que no es más que el comienzo mismo del *yo no fuese*,[30] que ya no podría ser más que un rehusamiento, un no {*non*}, un *ne*,[31] ese tic, esa mueca, en suma, ese doblegamiento del cuerpo, esa psicosomática, que es el término donde tenemos que encontrar la marca del significante.

El drama, tal como se prosigue a través de los tres tiempos de la tragedia, es saber cómo, de esta posición radical, puede renacer un deseo, y cuál.

---

[30] *Cf*. nota 24.

[31] *Cf*. nota 23.

Es aquí que nos vemos llevados al otro extremo de la trilogía, a Pensée de Coûfontaine.

2

Pensée de Coûfontaine es una figura indiscutiblemente seductora, que manifiestamente se nos propone a nosotros, los espectadores — qué espectadores, vamos a tratar de decirlo — como el objeto del deseo, hablando propiamente.

No hay más que leer *El padre humillado* — ¿qué más chocante que esta historia? ¿Qué pan más duro que ése podría sernos ofrecido? — la apuesta de ese padre promovido como una figura de viejo obsceno, y del que sólo el asesinato, figurado ante nosotros, abre la posibilidad de ver proseguirse lo que se transmite a Louis de Coûfontaine, y que no es más que una figura, la más degradada, la más degenerada, del padre. No hay más que entender lo que ha podido ser sensible para cualquiera, la ingratitud que representa la aparición, en una fiesta nocturna, en Roma, al comienzo de *El padre humillado*, de la figura de Pensée de Coûfontaine, para comprender que ella nos es presentada ahí como un objeto de seducción.

¿Y por qué? ¿Y cómo? ¿Qué es lo que ella equilibra? ¿Qué es lo que ella compensa? ¿Algo que, del sacrificio de Sygne, va a volver sobre ella? Para decir todo, ¿es en nombre del sacrificio de su abuela que ella va a merecer algunas consideraciones? **Ciertamente no.**

Se alude a ello en un momento, en el diálogo con el Papa de los dos hombres que van a representar para ella la aproximación del amor. Se alude a esa vieja tradición de familia como a una antigua historia que se cuenta.[32] Es en boca del propio Papa, cuando se dirige a Orian, quien es el que está en juego en ese amor, que aparece a propósito de esto la palabra superstición — *¿Tienes temor de esa pobre niña? ¡Vana superstición! ¡Levanta los ojos! ¡Arriba el corazón! *¿Vas a ceder,*

[32] Paul CLAUDEL, *El padre humillado*, Acto II, Escena II.

hijo mío, a esa superstición? ¿Es que Pensée misma va a representar algo como una figura ejemplar, un renacimiento de la Fe eclipsada un instante?*[33] Nada por el estilo.

Pensée es librepensadora {*libre penseuse*}, si podemos expresarnos así, con un término que no es aquí el término claudeliano. Pero es precisamente de eso que se trata. Pensée[34] sólo está animada por una pasión, la de, dice ella, una justicia que va más allá de todas las exigencias de la belleza misma. Lo que ella quiere, es la justicia, y no cualquiera, no la justicia antigua, la de algún derecho natural a una distribución, ni a una retribución — la justicia de la que se trata es una justicia absoluta. Es la justicia que anima el movimiento, el ruido, el tren, de esa Revolución que produce el ruido de fondo del tercer drama. Esa justicia es el reverso de todo lo que, de lo real, de todo lo que, de la vida, es, por el Verbo, sentido como ofendiendo a la justicia, sentido como horror de la justicia. En el discurso de Pensée de Coûfontaine se trata de una justicia absoluta en todo su poder de quebrantar el mundo.

Ustedes lo ven, es precisamente la cosa más lejana del sermoneo que podríamos esperar de Claudel, hombre de fe. Y eso es precisamente lo que nos va a permitir que demos su sentido a la figura hacia la cual converge todo el drama de *El padre humillado*.

Para comprenderlo, tenemos que detenernos un instante en lo que Claudel hace de Pensée de Coûfontaine, representada como fruto del matrimonio de Louis de Coûfontaine con aquella que, en suma, su padre le ha dado como mujer, por el solo hecho de que esa mujer era ya su mujer. Punta extrema, paradojal, cariactural, del complejo de Edipo. Tal es el punto límite del mito freudiano que nos es propuesto

---

[33] [¿Vas a ceder, hijo mío, a esa superstición? ¿Va a representar Pensée algo como una figura ejemplar, un reconocimiento de la fe eclipsada un instante?] — Nota de **DTSE**: "Aquí, otra vez, Seuil no hace aparecer como tal una cita. Por otra parte, hablar en este sitio de «reconocimiento» de la Fe no es pertinente". **JAM/2** corrige: [*¿Vas a ceder, hijo mío, a esa superstición?* ¿Va a representar Pensée algo como una figura ejemplar, un renacimiento de la fe eclipsada un instante?]

[34] **ELP** informa que notas de oyentes del seminario registraron en estas dos últimas ocasiones un lapsus redoblado de Lacan, quien habría dicho *Sygne* antes de rectificarse por *Pensée*.

— el viejo obsceno fuerza a sus hijos a desposar a sus mujeres, y esto, en la medida misma en que él quiere arrebatarles las suyas. Otra manera más destacada, y aquí más expresiva, de acentuar lo que surge en el mito freudiano. Eso no da un padre de una mejor calidad, eso da otra canalla.

Es precisamente así como Louis de Coûfontaine nos es representado a todo lo largo del drama. Se casa con aquella que lo quiere, a él, como objeto de su goce. Se casa con esa figura singular de la mujer, Sichel, que rechaza todos los fardos de la ley, y especialmente de la suya, de la antigua Ley, el estatuto de la esposa, santa figura de la mujer en tanto que es la de la paciencia. Ella es la que finalmente lleva a cabo su voluntad de abrazar el mundo.

¿Qué va a nacer de ahí? Lo que va a nacer de ahí, es, singularmente, el renacimiento de aquello mismo que el drama de *El pan duro* nos mostró que era descartado, a saber, ese mismo deseo en su absoluto, que estaba representado por la figura de Lumîr.

Lumîr, nombre singular. Hay que detenerse en el hecho de que Claudel nos indica, en una pequeña nota, que hay que pronunciarlo *Loum-yir*. Hay que relacionarlo con lo que Claudel nos dice de las fantasías del viejo Turelure, de aportar siempre a cada nombre una pequeña modificación irrisoria, que hace que él a Rachel la llame Sichel, lo que en alemán quiere decir, nos dice el texto, la hoz, y especialmente la que figura, en el cielo, la luna creciente.[35] Eco singular de la figura que termina el *Booz dormido* de Hugo. Claudel produce incesantemente el mismo juego de alteración de los nombres, como si él mismo asumiera aquí la función del viejo Turelure. Lumîr, es lo que encontraremos más tarde en el diálogo entre el Papa y los dos personajes de Orso y de Orian, como la luz {*lumière*}, *la cruel luz*.

[35] *cf. El pan duro*, Acto I, Escena I: "¡No soy Sichel! Es el viejo quien me llama así. El no recuerda ningún nombre. Mitad insolencia, mitad imbecilidad, y nos rebautiza a todos, si puedo decirlo. Es así como de mi padre ha hecho Alí Habenichts, eso le da el justo punto de Oriente y de Galicia, dice, y de mí, que soy Raquel, Sichel, que es en alemán hoz en el cielo claro del mes nuevo." — traducción anónima en la Biblioteca de la E.F.B.A., p. 42.

Esta cruel luz nos ilumina sobre lo que representa la figura de Orian, pues, por muy fiel que sea al Papa, esta cruel luz en su boca hace sobresaltar a ese Papa. La luz, le dice el Papa, no es cruel.[36]

Pero no es dudoso que es Orian quien está en lo cierto cuando lo dice. El poeta está con él. Ahora bien, la que va a venir a encarnar la luz buscada oscuramente, sin saberlo, por su misma madre, la luz buscada a través de una paciencia, presta a servir a todo y a aceptar todo, es Pensée. Pensée, su hija. Pensée, quien va a convertirse en el objeto encarnado del deseo de esa luz. Y este pensamiento en carne y hueso, esta Pensée viva,[37] el poeta no puede más que imaginar su ceguera, y representárnosla como tal.

Creo que debo detenerme aquí un momento. ¿Qué puede querer el poeta con esta encarnación del objeto? — del objeto parcial, del objeto en tanto que es el resurgimiento y el efecto de la constelación parental. Una ciega. Esta ciega va a ser paseada ante nuestros ojos a todo lo largo de esta tercera pieza, y de la manera más conmovedora.

Ella aparece en el baile de máscaras, donde se figura el final de un momento de esa Roma que está en las vísperas de su captura por los garibaldinos. Es también una especie de final el que se celebra en esa fiesta nocturna, el de un noble polaco que, empujado al límite de su solvencia, debe ver que al otro día entren los oficiales de justicia en su propiedad. Este noble polaco está aquí para recordarnos, bajo la forma de un rostro en un camafeo, una persona de la que se ha oído hablar tantas veces, y que ha muerto muy tristemente. Pongamos una cruz sobre ella. No hablemos más de eso. Todos los espectadores entienden bien que se trata de la llamada Lumîr.[38] Y también ese noble, todo cargado de la nobleza y del romanticismo de la Polonia mártir, es de todos modos ese tipo de noble que inexplicablemente siempre se encuentra teniendo una villa para liquidar.

---

[36] *cf. El padre humillado*, Acto II, Escena II, *op. cit.*, p. 100.

[37] *cf*. notas anteriores sobre la ambivalencia *Pensée/pensée*.

[38] *cf. El padre humillado*, Acto I, Escena II, *op. cit.*, p. 83.

Es en este contexto que vemos pasearse a la ciega Pensée como si ella viera claro. Pues su sorprendente sensibilidad le permite, en un instante de visita preliminar, localizar, por medio de su fina percepción de los ecos, de las aproximaciones y de los movimientos, toda la estructura de un lugar, tan pronto como da unos pasos. Si nosotros, espectadores, sabemos que ella es ciega, durante todo un acto quienes están con ella, los invitados a esa fiesta, podrán ignorarlo, y especialmente aquel sobre el cual se ha dirigido su deseo.

Este personaje, Orian, vale una palabra de presentación para quienes no han leído la pieza. Orian, redoblado por su hermano Orso, lleva el apellido de Homodarmes,[39] bien claudeliano, por su ruido y esa misma construcción ligeramente deformada, acentuada en cuanto al significante por una bizarrería, que volvemos a encontrar en tantos personajes de la tragedia claudeliana. Acuérdense de Sir Thomas Pollock Nageoire.[40] Eso tiene un ruido tan lindo como el que hay en el texto sobre las armaduras en *El poco de realidad* de André Breton.[41]

Estos dos personajes, Orian y Orso, están en juego. Orso es el bravo muchacho que ama a Pensée. Orian, quien no es completamente un gemelo, quien es el hermano mayor, es aquel hacia el cual Pensée ha dirigido su deseo. ¿Por qué hacia él? — si no es porque él es inaccesible. Pues a decir verdad, esta ciega, el texto, el mito claudeliano nos indica que apenas le es posible distinguirlos por la voz. *Hasta el punto de que al final del drama, Orso, durante un momento, podrá sostener la ilusión de ser Orian muerto.*[42] Es precisamente porque ella ve otra cosa, que la voz de Orian, incluso cuando es Orso quien habla, la hace desfallecer.

---

[39] *Homodarmes – homme d'armes:* "hombre de armas", "soldado", cosa que efectivamente son ambos hermanos.

[40] Personaje de otra obra de Paul Claudel, *L'échange*.

[41] André BRETON, *Introduction au discours sur le peu de réalité*, Paris, Gallimard, 1927. Hay versión castellana.

[42] [Hasta el punto de que al final del drama, Orso podrá darle durante un momento la ilusión de que él es Orian, quien ha muerto.] — Nota de **DTSE**: "¿Por qué haber levantado el equívoco que escondía la formulación de Lacan?".

Pero detengámonos un instante en esta joven ciega. ¿Qué quiere decir ella? Y para considerar ante todo lo que ella proyecta ante nosotros, ¿no parece que ella está protegida por una suerte de figura sublime del pudor? — que se apoya sobre lo siguiente, que, por no poder verse siendo vista, ella parece al abrigo de la única mirada que devela.

No creo que sea un propósito excéntrico que los reconduzca aquí a la dialéctica que les hice escuchar en otra ocasión sobre el tema de las perversiones llamadas exhibicionista y voyeurista. Yo les hacía observar que ellas no podían ser captadas por la única relación del que ve y el que se muestra a un *partenaire* simplemente otro, objeto o sujeto. Lo que está interesado en el fantasma del exhibicionista como del voyeur, es un elemento tercero, que implica que puede despertar en el *partenaire* una conciencia cómplice que recibe lo que le es dado a ver — que lo que lo hace feliz en su soledad en apariencia inocente se ofrece a una mirada oculta — que así, es el deseo mismo el que sostiene su función en el fantasma, el que vela al sujeto su rol en el acto — que el exhibicionista y el voyeur se gozan de alguna manera ellos mismos como de ver y de mostrar, pero sin saber lo que ven y lo que muestran.

Para Pensée, véanla entonces, a ella, quien no puede ser sorprendida, si puedo decir, por el hecho de que uno no puede mostrarle nada que la someta al pequeño otro, y también, que uno no pueda espiarla sin ser, como Acteón, golpeado de ceguera, y comenzar a irse en jirones por las mordeduras de la jauría de sus propios deseos.[43]

Misterioso poder del diálogo entre Pensée y Orian — Orian quien no es, salvo una letra, justamente, sino el nombre de uno de los cazadores que Diana ha metamorfoseado en constelación.[44] Por sí sola, la misteriosa confesión con la que se termina ese diálogo, *Soy cie-*

[43] Para este tópico lacaniano relativo al mito de Diana y Acteón, *cf*. «La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis», en *Escritos 1*, p. 418.

[44] Orión, salvo que éste no se limitó a espiar a Artemis (Diana, para los romanos), sino que trató de violarla, por lo que la diosa le envió un escorpión que le picó en el talón. En pago por este servicio, el animal fue metamorfoseado en constelación, lo mismo que el gigante. Por eso la constalación de Orión huye eternamente de la del Escorpión.

ga,[45] tiene la fuerza un *Yo te amo*, por el que evita toda conciencia en el otro de que *Yo te amo* haya sido dicho, para ir directamente a ubicarse en él como palabra. ¿Quién podría decir *Soy ciega*, sino desde donde la palabra crea la noche? ¿Quién, al oírlo, no sentiría nacer en sí esa profundidad de la noche?

Es ahí que quiero llevarlos — a la diferencia que hay entre la relación al *verse* y la relación al *oírse*. Desde hace mucho tiempo se ha señalado que lo propio de la fonación es resonar inmediatamente en la propia oreja del sujeto a medida de su emisión, pero no por eso el otro a quien esta palabra se dirige tendría el mismo lugar ni la misma estructura que el del develamiento visual. Y justamente porque la palabra no suscita el ver, justamente por lo que ella es, por sí misma, enceguecimiento.

Uno se ve siendo visto, es por eso que uno se sustrae a eso. Pero uno no se oye siendo oído. Es decir que uno no se oye ahí donde uno se oye, es decir en su cabeza, o más exactamente, hay algunos en efecto que se oyen siendo oídos, y son los locos, los alucinados. Esa es la estructura de la alucinación **verbal**. Ellos no podrían oírse siendo oídos más que en el lugar del Otro, ahí donde uno oye al Otro devolver vuestro propio mensaje, bajo su forma invertida.

Lo que quiere decir Claudel con Pensée ciega, es que basta con que el alma, puesto que es del alma que se trata, cierre los ojos al mundo — y esto está indicado a través de todo el diálogo de la tercera pieza — para poder ser aquello de lo que el mundo carece {*manque*}, y el objeto más deseable del mundo. Psique, quien ya no puede encender la lámpara, bombea, si puedo decir, aspira hacia ella el ser de Eros, que es falta {*manque*}. El mito de Poros y Penia renace aquí bajo la forma de la ceguera espiritual, pues se nos dice que Pensée encarna aquí la figura de la Sinagoga misma, tal como está representada en el pórtico de la catedral de Reims,[46] los ojos vendados.

---

[45] Escena III del Primer Acto, luego de que Pensée apostara a Orian que podía conducirlo por todo el jardín y traerlo de vuelta con los ojos cerrados. Curiosamente, o quizá no tanto, pero entonces empezamos a vislumbrar un poco de las vías mentales de Lacan, otro de los personajes del drama se refiere a Pensée llamándola Psique (*cf*. más adelante).

[46] Nota de **ELP**: "Se trata de la catedral de Strasbourg".

Por otra parte, Orian, quien está frente a ella, es precisamente aquel cuyo don puede ser recibido, justamente porque él es sobreabundancia.[47] Orian es otra forma del rehusamiento. Si él no da a Pensée su amor, es, dice, porque sus dones, los debe en otra parte, a todos, a la obra divina. Lo que él desconoce, es justamente que lo que le es demandado en el amor, no es su *poros*, su recurso, su riqueza espiritual, su sobreabundancia, ni siquiera, como él se expresa, su alegría, es justamente lo que él no tiene. El es un santo, seguramente, pero es bastante sorprendente que Claudel nos muestre aquí los límites de la santidad.

Es un hecho que el deseo es aquí más fuerte que la propia santidad. Es un hecho que Orian, el santo, se doblega y cede en el diálogo con Pensée, pierde la partida, y, para llamar a las cosas por su nombre, se la coje perfectamente a la pequeña Pensée.

Y esto es lo que ella quiere. Y a todo lo largo del drama, ella no perdió ni medio segundo, ni un cuarto de línea, para operar en ese sentido por las vías que no llamaremos las más cortas, sino seguramente las más directas, las más seguras. Pensée de Coûfontaine es verdaderamente el renacimiento de todas esas fatalidades que comienzan por el estupro, continúan por el pagaré sobre el honor, por el matrimonio desigual, la abjuración, el luis-felipismo que no sé quién llamaba el segundo *tiempo-peor*,[48] para renacer de ahí como antes del pecado, como la inocencia, pero no por eso la naturaleza.

Es por eso que importa ver sobre qué escena culmina el drama.

---

[47] Aunque en este punto **DTSE** no manifiesta ningún desacuerdo con la versión **JAM**, y ya que la cuestión se presta a la interpretación doctrinal, ya que no de traducción, digamos que **ELP**, **EFBA** y **M** proponen una versión alternativa: Orian sería aquél cuyos dones *no* pueden ser recibidos, justamente porque él es sobreabundancia.

[48] *le second temps-pire*, "el segundo tiempo-peor", equívoco con *le second empire*, "el segundo imperio". El segundo imperio es el régimen que tuvo Francia desde 1852 a 1890, bajo la soberanía de Napoleón III, quien subió al poder cuatro años después de la abdicación de Luis-Felipe I, rey de Francia entre 1830 y 1848. — Nota de **ELP**: "Dejamos a esta ingeniosidad la ortografía de la estenotipista {*le second tempire*}. Se trataría de un chiste de Víctor Hugo a propósito de Napoleón III: «*Le second en pire* {El segundo en peor}»".

3

Esta escena es la final.

Pensée se confina con su madre, quien extiende sobre ella sus alas protectoras, porque ella quedó encinta por obra del tal Orian. Y he aquí que ella recibe la visita del hermano, Orso, que viene aquí a traer el último mensaje del que ha muerto. La lógica de la pieza, y la situación anteriormente creada, han preparado esta escena, puesto que todo el esfuerzo de Orian ha sido hacer aceptar, tanto a Pensée como a Orso, una cosa enorme — que ellos se casen.

Orian el santo no ve obstáculo para que su buen y bravo hermanito encuentre su felicidad. Está a su nivel. Es un bravo y un valiente. Y por otra parte, la declaración del tipo no deja ninguna duda, él es capaz de asegurar el matrimonio con una mujer que no lo ama.[49] Siempre se llegará a la meta. Es un valiente, ése es su negocio. Primero combatió a izquierda, se le dijo que estaba equivocado, combate a la derecha. Estaba con los garibaldinos, se juntó con los zuavos del Papa. Siempre está ahí, bien plantado, el ojo alerta, es un tipo confiado.

No se rían demasiado de este boludo, es una trampa. Y vamos a ver en seguida en qué, pues, en verdad, en su diálogo con Pensée, ya no pensamos en reírnos.

¿Qué es Pensée en esta escena? El objeto sublime, seguramente. El objeto sublime en tanto que ya el año pasado indicamos su posición como sustituto de la Cosa. Ustedes lo oyeron al pasar, la naturaleza de la Cosa no está tan lejos de la de la mujer — si no fuera cierto que, por

[49] Pero esta declaración no pertenece a la escena final del drama, sino a la Escena II del Segundo Acto, en el transcurso del diálogo entre los dos hermanos con su tutor, el Papa, precisamente cuando someten a la opinión de éste quién debería casarse con Pensée — no porque ellos, aunque ambos la amen, se la disputen, en verdad, pues la disputa es por quién se la cede al otro, a pesar de que ambos saben que Pensée ama a Orian.

relación a todas las maneras que tenemos de aproximarnos a esta Cosa, se comprueba que la mujer es todavía muy otra cosa. Digo la más ínfima mujer, y, en verdad, Claudel, no más que otro, no nos muestra que tenga al respecto la última idea, muy lejos de eso.

Esta heroína de Claudel, esta mujer que él nos fomenta, es la mujer de un cierto deseo. De todos modos, hagámosle esta justicia de que en otra parte, en *Partage de midi*, Claudel nos produjo una mujer, Ysé, que no está tan mal. Allí, eso se parece mucho a lo que es la mujer.

Aquí, estamos en presencia del objeto de un deseo. Y lo que yo quiero mostrarles, y que está inscripto en su imagen, es que es un deseo que ya no tiene, a ese nivel de despojamiento, más que a la castración para separarlo, pero separarlo radicalmente, de todo deseo natural.

En verdad, si miran lo que sucede sobre la escena, es bastante hermoso, pero para situarlo exactamente, les pediría que se acuerden del cilindro anamórfico que les presenté aquí, el tubo ubicado sobre esta mesa sobre el cual venía a proyectarse una figura de Rubens, la de *La crucifixión*, por medio del artificio de una especie de dibujo informe astutamente inscripto en la base. Así les figuré el mecanismo del reflejo de la figura fascinante, de la belleza erigida, tal como se proyecta en el límite para impedirnos ir más allá al corazón de la Cosa.[50]

Si fuera cierto que aquí la figura de Pensée, y toda la línea de este drama, esté hecha para llevarnos a ese límite un poco más retrocedido, ¿qué vemos? — sino una figura de mujer divinizada para ser aquí, otra vez, la mujer crucificada.

El gesto está indicado en el texto, como retorna con insistencia en tantos otros puntos de la obra claudeliana, desde la princesa *Cabeza*

---

[50] *cf*. Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis*. Lacan describe el dispositivo en la sesión del 3 de Febrero de 1960, y lo presenta en la siguiente, del 10 de Febrero. Diana Estrin recuerda que el *cilindro anamórfico* "consiste en una hoja de papel espejado que se dobla formando un cilindro y se apoya verticalmente sobre una imagen anamórfica" (*cf. Lacan día por día*, editorial pieatierra, Buenos Aires, 2002, p. 168).

de oro,[51] hasta la propia Sygne, hasta Ysé,[52] hasta la figura de Dona Prouhèze.[53] ¿Qué lleva en ella, esta figura? — un niño, sin duda, pero no olvidemos lo que se nos dice, esto es que, por primera vez, este hijo comienza a animarse en ella, a moverse, y ese momento es el momento en que ella ha llegado a tomar en sí el alma, dice ella, del que ha muerto.[54]

¿Cómo nos es representada, figurada, esta captura del alma? Es un verdadero acto de vampirismo, ella se envuelve,[55] si puedo decir, con las alas de su chalina,[56] sobre la cesta de flores que había enviado el hermano Orso, estas flores que se levantan desde un mantillo del que el diálogo nos viene a revelar, detalle macabro, que contiene el corazón eviscerado de su amante, Orian.[57] Esto es aquello cuya esencia simbólica, cuando se pone de manifiesto, se presume que ella ha hecho pasar a sí. Es esa alma la que ella impone con la suya propia, dice ella, sobre los labios de ese hermano que viene a comprometerse

---

[51] Paul CLAUDEL, *Tête d'or*.

[52] Paul CLAUDEL, *Partage de midi*.

[53] Paul CLAUDEL, *Le soulier de satin*.

[54] Salvo que ella todavía no lo sabe, aunque quizá oscuramente lo adivina. En la Escena I del Cuarto Acto, estando Pensée con su madre Sichel, huele con el rostro sumergido en ella las flores de una gran cesta de nardos. En ese momento siente por primera vez los movimientos del niño que lleva en su seno. Se verá en seguida qué contiene esa cesta.

[55] [¿Cómo nos es figurada esta captura del alma? Pensée se envuelve,] — **JAM/2** corrige: [¿Cómo nos es figurada esta captura del alma? Es un verdadero acto de vampirismo. Pensée se envuelve,]

[56] En verdad, es sólo después de haber pronunciado sus últimas palabras en la pieza, sobre el final de la misma, que Pensée, caída de rodillas ante la cesta, queda envuelta, lo mismo que la cesta, por su chalina. Al comienzo de esta escena, la última de este tercer drama de la trilogía, cuando Pensée huele las flores de la cesta y experimenta una especie de vahído coincidente con los primeros movimientos sentidos del niño, nada se nos dice de la chalina. Lacan junta en su recuerdo el comienzo y el final de la escena.

[57] ¿Cómo no relacionar este "detalle macabro" con lo que hemos recordado de la historia de los dos La Mole en la nota *ad hoc* de nuestra traducción de la clase 20 de este Seminario?

ante ella para dar un padre a un niño, aun diciéndole que nunca será su esposo.[58]

Esta transmisión, esta realización singular de la fusión de las almas es la que esas dos primeras citas que les hice, al comienzo de este discurso, de *El rehén* por una parte, de *El pan duro* por otra, nos indican que es la aspiración suprema del amor. Es de esta fusión de las almas que, en suma, Orso, de quien se sabe que va a ir a reunirse con su hermano en la muerte, es ahí el portador designado, el vehículo, el mensajero.

¿Qué quiere decir esto? Se los he dicho hace un momento, ese pobre Orso, que nos hace sonreír hasta en esta función en la que se consuma, de marido postizo, no nos engañemos por eso, no nos dejemos tomar en su ridículo. El lugar que ocupa es el mismo, al fin de cuentas, en el cual nosotros mismos somos llamados a estar aquí cautivados. Es a nuestro deseo, y como la revelación de su estructura, que es propuesto este fantasma, que nos revela cuál es la potencia magnética que nos atrae en la mujer, y no forzosamente, como lo dice el poeta, hacia lo alto — que esta potencia es tercera, y que no podría ser la nuestra más que al representar nuestra pérdida.

Siempre hay en el deseo alguna delicia de la muerte, pero de una muerte que no podemos infligirnos a nosotros mismos. Volvemos a encontrar aquí los cuatro términos que están representados, si puedo decir, en nosotros — los dos hermanos, *a* y *a'* — nosotros, el sujeto, **Ø** en tanto que allí no comprendemos nada — y la figura del Otro encarnada en esta mujer. Entre esos cuatro elementos, todo tipo de variedades son posibles, de la muerte infligida, entre las cuales es posible enumerar las formas más perversas del deseo.

Es aquí solamente que es realizado el caso más ético, en tanto que es el hombre verdadero, el hombre consumado, el que se afirma y

---

[58] Sólo entonces Pensée acepta el matrimonio. Y a continuación le dice: "...es mi alma mezclada con la suya lo que es necesario que le lleves. ¡Respírala, hermano querido, esta alma de Orian mezclada en mí a la de Pensée!" — con esta indicación de Claudel que conviene tener presente para entender la referencia de Lacan a la mujer crucificada: "(Se aproxima a él con los brazos en cruz y le sopla en la boca)".

mantiene en su virilidad, Orian, quien hizo los gastos por medio de su muerte. Esto nos recuerda que es verdadero. Estos gastos, él los hace siempre, y en todos los casos — incluso si, de manera más costosa para su humanidad desde el punto de vista moral, rebaja esos gastos al nivel del placer.

Así se termina el designio del poeta. Nos muestra, tras el drama de los sujetos en tanto que puras víctimas del *logos*, del lenguaje, lo que se vuelve allí el deseo. Y para eso, nos vuelve visible ese deseo en la figura de la mujer, de ese terrible sujeto que es Pensée de Coûfontaine.

Ella merece su nombre, Pensée, ella es pensamiento {*pensée*} sobre el deseo.

El amor del otro, ese amor que ella expresa, es ahí mismo donde, coagulándose, ella se convierte en el objeto del deseo.

Esta es la topología donde se consuma el largo itinerario de la tragedia.

Como todo proceso, como todo progreso de la articulación humana, es más tarde {*après coup*} solamente que se percibe lo que, por las líneas trazadas en el pasado tradicional, lo anuncia, converge con, y, un día, se manifiesta. A todo lo largo de la tragedia de Eurípides encontramos, como una especie de arnés que lo hiere, como una herida que lo exaspera, la relación con el deseo, y más especialmente con el deseo de la mujer. Lo que se llama la misoginia de Eurípides, y que es una especie de aberración, de locura, que parece golpear a toda su poesía, no podemos captarla sino a partir de aquello en lo que ésta se ha convertido, por haberse elaborado a través de la sublimación cristiana.

Estos puntos de descuartizamiento de los términos cuyo entrecruzamiento necesita los efectos de los que nosotros, los analistas, nos ocupamos, los de la neurosis en tanto que en el pensamiento freudiano se afirman como más originales que los del justo medio, que los de la norma — es necesario que los toquemos, que los exploremos, que conozcamos sus extremos, si queremos que nuestra acción se sitúe y se oriente, que no quede cautiva del espejismo, siempre a nuestro alcan-

ce, del bien de la ayuda mutua, sino que responda a lo que allí puede haber, incluso bajo las más oscuras formas, y que exige ser revelado, en el otro que acompañamos en la transferencia.

Los extremos me tocan, decía ya no sé quién. Nosotros tenemos que tocarlos al menos un instante para poder — y aquí termino — situar exactamente cuál debe ser nuestro lugar en el momento en que el sujeto está en el único camino por donde debemos conducirlo, aquel donde debe articular su deseo.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

22

DESCOMPOSICIÓN ESTRUCTURAL[1]
Sesión del 24 de Mayo de 1961

El analista, objeto o sujeto.
El análisis estructuralista del mito.
La Versagung *original.*
El sujeto intercambiado contra su deseo.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

¿Qué vamos entonces a hacer por el lado de Claudel, en un año en el que, ahora, ya no nos queda por delante un tiempo suficientemente extenso como para formular lo que tenemos para decir de la transferencia?

Por algunos aspectos, nuestro discurso puede dar ese sentimiento. Al menos, a alguien menos advertido que ustedes. Todo lo que hemos dicho tiene, sin embargo, un eje común, que pienso que he articulado suficientemente, como para que ustedes se hayan percatado de qué es lo esencial de mi objetivo este año. Para designarlo, trataré de precisárselos así.

1

Desde que el análisis existe, se ha hablado mucho de la transferencia. Siempre se habla de ella. No es simplemente una convicción teórica *que de todos modos debemos saber lo que es aquello en lo que nos desplazamos sin cesar, en medio de lo cual sostenemos ese movimiento.*[2] Lo que yo les designo este año para abordar esta cuestión tiene un eje que puede formularse así — ¿en qué debemos considerarnos como interesados en la transferencia?

Desplazar así la cuestión no significa que tengamos por resuelto el problema de saber lo que es la transferencia. *Pero es justamente en razón de las diferencias de puntos de vista muy profundas que se manifiestan en la comunidad analítica, no sólo actualmente, sino en las etapas de lo que se ha pensado sobre la transferencia — aparecen diferencias que son sensibles — que creo que este desplazamiento es necesario para que lleguemos a darnos cuenta de lo que es la causa de esas divergencias, permitiendo concebir eso "a falta de lo cual" éstas se produjeron, es lo que puede también permitir concebir que siempre

[2] [Aquello en lo que nos desplazamos sin cesar, aquello en medio de lo cual sostenemos el movimiento de nuestra práctica, de todos modos sería preciso que sepamos lo que es.] — Nota de **DTSE**: "«de nuestra práctica» ha sido añadido".

tenemos por cierto que cada uno de esos puntos de vista sobre la transferencia tiene su verdad, es utilizable.*[3]

La cuestión que yo propongo es entonces la de nuestra participación en la transferencia. Esta no es la de la contratransferencia. Se ha hecho, de esta rúbrica, un vasto depósito de experiencias que comportan, a lo que parece, casi todo lo que somos capaces de experimentar en nuestro oficio. *Es verdaderamente volver la noción completamente inutilizable tomar las cosas así, pues está claro que es hacer entrar todo tipo de impurezas en la situación. Está claro que somos hombres, y como tales estamos afectados de mil maneras por la presencia del enfermo y el problema mismo de lo que se trata de hacer en un caso definido por unas coordenadas muy particulares; poner todo eso bajo el registro de la contratransferencia, añadirlo a lo que debe ser considerado esencialmente como nuestra participación en la transferencia, es volver verdaderamente imposible la continuación de las cosas.*[4]

Planteo entonces la cuestión de nuestra participación en la transferencia, y pregunto — ¿cómo concebirla? Esta es la vía que nos permite situar lo que está en el corazón del fenómeno de la transferencia en el sujeto, a saber, el analista.

---

[3] [Pero creo necesario este desplazamiento si queremos captar en función de qué se han producido las muy sensibles divergencias, e incluso las muy profundas diferencias de puntos de vista que se manifiestan a este respecto en la comunidad analítica, no solamente hoy, sino a lo largo de las etapas históricas del análisis. Por ahí podremos igualmente concebir en qué cada uno de esos puntos de vista sobre la transferencia tiene su verdad, es utilizable **—** lo que tenemos por cierto.] — Nota de **DTSE**: "El «eso a falta de lo cual» (suprimido) es esencial para el argumento. Por otra parte, las etapas de lo que se ha pensado sobre el análisis no son asimilables a las de lo que se ha pensado sobre la transferencia".

[4] [Así se ha hecho entrar todo tipo de impurezas en la situación, pues está bien claro que somos hombre, y como tal, afectado de mil maneras por la presencia del enfermo, y verdaderamente se ha vuelto esta noción en adelante inutilizable. Si pusiéramos bajo el registro así definido de la contratransferencia nuestra participación en la transferencia, si también hiciéramos entrar allí la casuística, el problema de lo que se trata de hacer en cada caso definido por sus coordenadas particulares, eso sería verdaderamente volver imposible todo cuestionamiento.] — Nota de **DTSE**: "«Casuística», añadido al texto lacaniano, es un término pesadamente cargado. Por otra parte, «volver imposible la continuación de las cosas» no es reductible a nada más que el cuestionamiento".

Sin duda, hay algo que ya está sugerido por este abordaje de la cuestión. ¿La necesidad en que estamos de responder a la transferencia interesa nuestro ser, o se trata simplemente de definir una conducta a sostener, un *handling*[5] de algo que nos es exterior, un *how to*, un cómo hacer? Si ustedes me escuchan desde hace algunos años, no pueden dudar de la respuesta que implica aquello hacia lo cual los conduzco — de lo que se trata en nuestra implicación en la transferencia es del orden de lo que acabo de designar al decir que eso interesa nuestro ser.

Esto es, después de todo, tan evidente, que incluso lo que puede serme más opuesto en el análisis, quiero decir lo que está menos articulado de lo que se revela de las maneras de abordar la situación analítica tanto en su punto de partida como en su punto de llegada, y aquello para lo cual puedo tener la mayor aversión — y bien, de todos modos es por ese lado que se habrá escuchado un día proferir a propósito, no de la transferencia, sino de la acción del analista, que el analista obra menos por lo que dice y por lo que hace, que por lo que es.[6]

No se engañen al respecto, esta especie de observación masiva me parece de lo más chocante, precisamente en la medida en que ella dice algo justo, y en que lo dice de una manera que cierra inmediatamente la puerta. Está bien hecha para sacarme de quicio. Lo que es el analista, ésa es precisamente, desde el comienzo, toda la cuestión.

Cuando se define objetivamente la situación analítica, hay un dato que es el siguiente — el analista juega su papel transferencial precisamente en la medida en que es para el enfermo lo que no está sobre el plano de lo que se puede llamar la realidad. *Esto permite

---

[5] término inglés: “manejo”, “manipulación”, “maniobra”.

[6] Nota de **ELP**: “Cf. *La Psychanalyse d’aujourd’hui*, Paris, PUF, 1956 {hay versión castellana: *El psicoanálisis de hoy*}: S. Nacht: «La terapéutica psicoanalítica» (p. 135 {de la versión francesa}), donde podemos leer: También nos sucede a veces sostener que lo que importa sobre todo en un análisis no es tanto lo que el analista dice o hace como lo que es. Lo que dice o hace, el analista lo tiene en principio de la enseñanza que ha recibido. Pero el uso mismo que hace de esta enseñanza depende en gran parte de su personalidad”. — Lacan ya se había referido a esto en su escrito de 1958, publicado en 1961, en el volumen 6 de *La Psychanalyse*, «La dirección de la cura y los principios de su poder», *cf*. Jacques LACAN, *Escritos 2*, p. 567.

juzgar el grado, el ángulo de desviación de la transferencia, justamente en la medida en que el fenómeno de la transferencia va a ayudarnos a hacer que el enfermo se percate, en este ángulo de desviación, de hasta qué punto está lejos de lo real a causa de lo que ha producido de ficticio, en suma, con la ayuda de la transferencia.*[7]

Y sin embargo, es cierto que hay algo verdadero en la idea de que el analista interviene por medio de algo que es del orden de su ser. Es completamente probable. Esto es, ante todo, un hecho de experiencia. ¿Por qué habría necesidad de una puesta a punto, de una corrección de la posición subjetiva del analista, de una búsqueda en su formación, donde tratamos de hacerlo descender o ascender? — si no fuera para que algo en su posición esté llamado a funcionar de manera eficaz en una relación que de ninguna manera puede agotarse enteramente en una manipulación, así fuese recíproca.

Igualmente, todo lo que se ha desarrollado después de Freud en lo que concierne al alcance de la transferencia pone en juego al analista como un existente. Incluso podemos dividir las articulaciones propuestas de la transferencia de una manera bastante clara, que, sin agotar la cuestión, *recubra bastante bien las tendencias, si ustedes quieren esas dos tendencias*[8], como se dice, del psicoanálisis moderno, ya he dado sus epónimos, sin pretender ser exhaustivo, sino simplemente para destacarlos — Melanie Klein de un lado, Anna Freud del otro.

La tendencia Melanie Klein pone el acento sobre la función de objeto del analista en la relación transferencial.[9] Si quieren, pueden incluso decir, aunque ése no fue, seguramente, el punto de partida de su

---

[7] [Es lo que nos permite juzgar el ángulo de desviación de la transferencia, hacer percibir al enfermo hasta qué punto está lejos de lo real, a causa de lo que produce como ficticio con la ayuda de la transferencia.] — Nota de **DTSE**: "La frase que postula la transferencia como recurso terapéutico ha sido entonces suprimida. Por otra parte, «hacer que el enfermo se percate» no puede ser devuelto por «hacer percibir al enfermo»".

[8] [recubra bastante bien el panorama. Esas dos tendencias] — Nota de **DTSE**: "M. Klein y Anna Freud (en el grupo inglés) no eran las únicas que tenían algo para decir: *cf*. Winnicott o Bion. Además, no es seguro que dos tendencias constituyan, como está dicho, «panorama»".

[9] Importante omisión del analista en **JAM/P**.

posición, que es Melanie Klein la más fiel al pensamiento y a la tradición freudianos, y que es en esta medida que ella ha sido llevada a articular la relación transferencial en estos términos.

Me explico. Si Melanie Klein fue llevada a hacer funcionar al analista, la presencia analítica en el analista, la intención del analista, como objeto bueno o malo para el sujeto, es en la medida en que ella piensa la relación analítica como dominada desde las primeras palabras, los primeros pasos, por los fantasmas inconscientes. Nos enfrentamos a ellos inmediatamente, y podemos, no digo debemos, interpretarlos desde el comienzo.

No digo que ésa sea una consecuencia necesaria. Creo incluso que es una consecuencia que sólo es necesaria en función de las insolvencias del pensamiento kleiniano, y en la medida en que la función del fantasma, aunque percibida de manera muy pregnante, ha sido insuficientemente articulada por ella, lo que es la gran insolvencia de su articulación. Incluso en sus mejores acólitos o discípulos, que, por cierto, más de una vez se han esforzado en ello, la teoría del fantasma nunca llegó verdaderamente a un término satisfactorio.

Hay ahí, sin embargo, muchos elementos extremadamente utilizables. Por ejemplo, la función primordial de la simbolización ha sido allí articulada y acentuada de una manera que, por ciertos aspectos, llega a ser muy satisfactoria. De hecho, la clave de la corrección necesitada por la teoría kleiniana del fantasma está enteramente en el símbolo que yo les doy del fantasma, ($S \diamond a$), que puede leerse *S barrado deseo de a*.

El S, se trata de saber lo que es. No es simplemente el correlativo noético del objeto. El S está en el fantasma. Salvo al dar la vuelta que yo les hago volver a dar de mil maneras diversas, no es fácil abordar la experiencia del fantasma. Es en los rodeos que necesita la aproximación de esta experiencia que ustedes comprenderán mejor, si ya creyeron entrever algo, o simplemente que ustedes comprenderán, si esto hasta aquí les pareció oscuro, lo que yo trato de promover con esta formalización.

Pero prosigamos. La otra vertiente de la teoría de la transferencia pone el acento sobre esto, que no es menos irreductible, y que es

también más evidentemente verdadero, que el analista está interesado en la transferencia como sujeto. Sobre esta vertiente, que yo he destacado con el nombre de Anna Freud, que no la designa mal, en efecto, pero ella no es la única, el acento está colocado sobre la alianza terapéutica. *Hay una verdadera coherencia interna entre esto y lo que lo acompaña, ese correlato del analista*[10], a saber, la acentuación de los poderes del ego.

Estos poderes, no se trata simplemente de reconocerlos objetivamente, se trata de saber cuál es el lugar a darles en la terapéutica. Y al respecto, ¿qué es lo que se les dice? Que en toda la primera parte del tratamiento no es cuestión de poner en juego el plano del inconsciente, que al comienzo ustedes no tienen más que defensa, y eso durante un buen pedazo de tiempo. Es lo menos que se les podrá decir.

---

[10] [Hay una verdadera coherencia interna entre este acento y lo que es su correlato,] — Nota de **DTSE**: "¡Falta el analista!". **—** La versión **ELP** proporciona el contexto de las correcciones aportadas por **DTSE**, a veces imprescindible para efectuar las inevitables adaptaciones, como en este caso, dado que la versión **JAM** abunda en la redistribución de las frases de Lacan. Véase, por ejemplo, en el siguiente segmento de la clase, que va desde el comienzo de este parágrafo hasta el final de los dos que siguen: *Pero prosigamos. La otra vertiente de la teoría de la transferencia es la que pone el acento sobre algo que no es menos evidente y que es también más evidentemente verdadero, que el analista está interesado en la transferencia como sujeto. Es evidentemente a esta vertiente que se refiere esta acentuación que está puesta, en el otro modo de pensamiento de la transferencia, sobre la alianza terapéutica. Hay una verdadera coherencia interna entre esto y lo que lo acompaña, ese correlato del analista, modo de concebir la transferencia que es el segundo, el que he destacado por medio de Ana Freud (que, en efecto, no lo designa mal, pero ella no es la única) quien pone el acento sobre los poderes del *ego*. No se trata simplemente de reconocerlos objetivamente, se trata del lugar que se les da en la terapéutica. ¿Y qué es lo que se les dirá al respecto? Que hay toda una primera parte del tratamiento donde ni siquiera es cuestión de hablar, de pensar en poner en juego lo que hablando con propiedad es del plano del inconsciente. Ante todo, ustedes no tienen más que defensas, esto es lo menos que se les podrá decir, y esto durante un buen pedazo de tiempo. Esto se matiza más en la práctica que en lo que se produce como doctrina, hay que adivinarlo a través de la doctrina que se hace de eso. No es completamente lo mismo poner en el primer plano, lo que es cuán legítimo, la importancia de las defensas, y llegar a teorizar las cosas hasta hacer del *ego* mismo una especie de masa de inercia que puede incluso concebirse (es lo propio de la escuela de Kris, Hartmann y otros) como comportando, después de todo, elementos para nosotros irreductibles, ininterpretables al fin de cuentas. Es en eso que ellos desembocan y las cosas están claras, yo no les hago decir lo que ellos no dicen, lo dicen.*

Ciertamente, eso se matiza más en la práctica que en lo que se produce como doctrina, y hay que adivinarlo a través de la teoría.

No es lo mismo poner en el primer plano, lo que es cuán legítimo, la importancia de las defensas, y teorizar las cosas hasta hacer del ego mismo una especie de masa de inercia. Lo propio de la escuela de Hartmann y de los demás es incluso concebir el ego como comportando elementos irreductibles, ininterpretables al fin de cuentas. Es a eso que ellos llegan, las cosas están claras. Yo no les hago decir lo que ellos no dicen, lo dicen.

*Y el paso más adelante, es que después de todo, está muy bien así, y que incluso se debería volverlo todavía más irreductible, a este *ego*, añadirle algunas defensas.*[11]

Es un modo concebible de conducir el análisis. En este momento, de ningún modo estoy poniendo con esto siquiera una connotación de juicio de rechazo. Es así. Pero lo que de todos modos se puede señalar, es que, comparada con la otra vertiente, no parece que ese lado sea el más freudiano, es lo menos que podemos decir.

Pero nosotros tenemos otra cosa para hacer, ¿no es cierto?, en nuestra propuesta de este año, que volver sobre esa connotación de excentricidad a la que dimos tanta importancia en los primeros años de nuestra enseñanza. Se pudo ver en ello alguna intención polémica, mientras que les aseguro que eso está muy lejos de mi pensamiento. De lo que se trata, es de cambiar el nivel de acomodación del pensamiento.

Las cosas ya no son completamente iguales, ahora. Esas desviaciones alcanzaban entonces, en la comunidad analítica, un valor verdaderamente fascinante, que llegaba hasta sustraer el sentimiento que había de las cuestiones. Desde entonces, ha sido restaurada cierta perspectiva, vuelta a poner al día cierta inspiración, gracias a lo que tam-

[11] [El paso siguiente, es decir que, después de todo, está muy bien así, y que, incluso, deberíamos volverlo todavía más irreductible, a este ego.] — Nota de **DTSE**: "Supresión de una indicación sobre el modo de obrar en la cura, en el sentido de A. Freud, tal como lo ve Lacan". — **JAM/2** corrige: [El paso siguiente, es decir que, después de todo, está muy bien así, y que, incluso, deberíamos volverlo todavía más irreductible, a este ego, añadirle algunas defensas.]

bién no es otra cosa que restauración de la lengua analítica, quiero decir de su estructura, de lo que ha servido para hacerla surgir al comienzo en Freud. La situación es hoy diferente. Que incluso aquéllos que pueden sentirse aquí un poquito extraviados por el hecho de que en un recodo de mi seminario, vayamos a toda máquina, sobre Claudel, tengan de todos modos el sentimiento de que eso tiene la más estrecha relación con la cuestión de la transferencia, prueba muy bien por sí solo que algo ha cambiado suficientemente, como para que ya no haya necesidad de insistir sobre el aspecto negativo de tal o cual tendencia.

No son esos aspectos negativos los que nos interesan, sino los aspectos positivos, los que pueden servirnos, en el punto al que hemos llegado, como elementos de construcción.

2

[Quisiera ahora atraer vuestra atención sobre la función del mito en el análisis.][12]

¿Para qué puede entonces servirnos lo que llamaré, resumidamente, la mitología claudeliana?

Yo mismo me sorprendí, es divertido, al releer en estos días una cosa que nunca había vuelto a leer, y que Jean Wahl había publicado sin corregir. Era en el tiempo en que yo pronunciaba pequeños discursos abiertos a todos en el *Collège philosophique*, y se trataba de una conferencia sobre la neurosis obsesiva, cuyo título ya no recuerdo, *El mito del neurótico*, creo.[13] Ven ustedes que ya estamos en el corazón

[12] Nota de **DTSE**: "Frase añadida sin otra razón que la de justificar el recorte del texto".

[13] Jacques LACAN, «El mito individual del neurótico o poesía y verdad en la neurosis», conferencia en el Collège philosophique, 1953. De esta conferencia hay más de una versión en francés, y más de una versión castellana. En 1978 Jacques-Alain Miller estableció su texto, que fue releído y aprobado por Lacan para su publicación en el nº 17/18 de *Ornicar?*, Lyse, 1979.

de la cuestión. Yo mostraba, a propósito del Hombre de las Ratas, la función de las estructuras míticas en el determinismo de los síntomas.

Como tenía que corregir el texto, consideré la cosa como imposible. Con el tiempo, extrañamente, lo volví a leer sin demasiado descontento, y tuve la sorpresa de ver en él — aunque me hubieran cortado la cabeza, no lo habría dicho — que allí yo hablaba de *El padre humillado*. Debían haber razones para eso. De todos modos no es porque encontré la *u* con acento circunflejo, que les hablo de él.

Retomemos.

¿Qué es lo que el analizado viene a buscar en análisis? Viene a buscar lo que hay para encontrar, o más exactamente, si busca, es porque hay algo a encontrar. Y lo único que hay para para él a encontrar, hablando con propiedad, es el tropo por excelencia, el tropo de los tropos, lo que se llama su destino.

Si olvidamos la relación que hay entre el análisis y lo que se llama el destino, esa especie de cosa que es del orden de la figura, en el sentido en que este término se emplea para decir *figura del destino*, como se dice también *figura de retórica*, eso quiere decir simplemente que olvidamos los orígenes del análisis, pues éste no podría dar ni siquiera un paso sin esa relación. Paralelamente, en la evolución del análisis se produce un deslizamiento hacia una práctica cada vez más insistente, más pregnante, más exigente en cuanto a los resultados a suministrar. Sin duda, desde cierta perspectiva es una suerte, pero eso comporta el riesgo de hacernos olvidar lo que es el peso del mito. Felizmente, en otra parte continuaron interesándose mucho en él.

Este es un rodeo. Hay ahí algo que nos vuelve quizá más legítimamente de lo que creemos. Quizá hemos llegado a eso para algo, a este interés por la función del mito.

Hice alusión a esto desde hace mucho, y más que alusión — lo articulé desde ese primer trabajo. Mi seminario sobre el Hombre de las Ratas había comenzado,[14] y algunas personas venían a hacer ese traba-

[14] Se trata de uno de los Seminarios que Lacan dictaba en su domicilio, anteriores al que conocemos como Seminario 1, sobre *Los escritos técnicos de Freud* (1953-

jo conmigo, en mi casa. Allí, yo ponía en juego la articulación estructural del mito tal como desde entonces fue aplicada de manera sistemática y desarrollada por Lévi-Strauss en su seminario. Traté de mostrarles su valor para explicar la historia del Hombre de las Ratas.

Para aquellos que dejaron pasar las cosas, o que no lo saben, voy a decir lo que es la articulación estructuralista del mito. Tomando un mito en su conjunto, quiero decir el *epos*,[15] la historia, la manera como eso se cuenta de un extremo al otro, se construye un modelo constituido únicamente por una serie de connotaciones oposicionales de las funciones interesadas — por ejemplo, en el mito de Edipo, la relación padre-hijo, el incesto, etc. Desde luego, yo esquematizo, reduzco, para decirles de qué se trata. Nos damos cuenta de que el mito no se detiene ahí, que están las generaciones siguientes. Si es un mito, las generaciones, esto no es simplemente continuación de la entrada de los actores, el hecho de que, cuando los viejos han caído, hay pequeños que llegan para que eso vuelva a comenzar. Lo que nos interesa, es la coherencia significante que hay entre la primera constelación y la que sigue. Sucede por ejemplo algo que ustedes connotarán como quieran, digamos los hermanos enemigos, luego aparece la función de un amor trascendente que va contra la ley, como el incesto, que está manifiestamente situado en lo opuesto en su función, lo que da lugar a algunas relaciones definibles por medio de cierto número de términos oposicionales. En resumen, llego al nivel de Antígona.[16]

Este es un juego en el cual se trata de detectar las reglas que le dan su rigor. Y observen que no hay otro rigor concebible sino el que

---

1954), con el que inicia su enseñanza en el Hospital Psiquiátrico de Sainte-Anne. Según pude establecerlo en el curso de mi traducción de la conferencia de Lacan *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*, del 8 de Julio de 1953, el Seminario sobre *El Hombre de las Ratas* se habría dictado en el año 1952-1953.

[15] Nota de **EFBA**: "*Epos* (επος): palabra, relato, lo que se dice. En algún aspecto más relacionada a la narración de la epopeya, distinguiéndose específicamente de mito y logos por el contexto, pero serían sinónimos en la acepción «palabra»".

[16] Sobre el análisis lévi-straussiano del mito, e incluso con una consideración del mito de Edipo, desde Cadmo hasta Antígona, véase: Claude LÉVI-STRAUSS, «La estructura de los mitos», capítulo XI de *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1961.

se instaura justamente en el juego. En la función del mito, en su juego, las transformaciones se operan según ciertas reglas, que por este hecho resulta que tienen un valor revelador, creador de configuraciones superiores o de casos particulares iluminantes. En suma, ellas demuestran el mismo tipo de fecundidad que las matemáticas. Es de eso que se trata en la elucidación de los mitos. Y esto nos interesa de la manera más directa, puesto que no es posible que abordemos al sujeto del que nos ocupamos en el análisis sin volver a encontrar la función del mito.

Este es un hecho probado por la experiencia. *En todo caso, los primeros pasos del análisis estaban sostenidos por esta referencia al mito, desde la *Traumdeutung* y desde las cartas a Flieβ: el mito de Edipo.*[17, 18] *El hecho de que nosotros lo elidamos, pongamos entre paréntesis, que tratemos de expresar todo, la función por ejemplo del conflicto entre las tendencias primordiales hasta las más radicales, las defensas contra toda la articulación connotada tópicamente en el acento del *ego*, en la tesis sobre el narcisismo la función del *ego* ideal, de cierto ello como permitiendo articular toda nuestra experiencia bajo el modo económico, como se dice, no es posible que ir en ese sentido y perder el otro polo de referencia no represente, hablando con propiedad, lo que en nuestra experiencia debe anotarse como, hablando con propiedad, en el sentido positivo que eso tiene para nosotros, un olvido.*[19]

---

[17] [En todos los casos, desde los primeros pasos del análisis, la *Traumdeutung*, Freud se sostiene de una referencia al mito, y especialmente al mito de Edipo.] — Nota de **DTSE**: "La referencia a las cartas a Flieβ cae en el olvido, mientras que los «primeros pasos del análisis» son asimilados a Freud". — **JAM/2** corrige parcialmente: [En todos los casos, desde los primeros pasos del análisis, la *Traumdeutung*, las *Cartas a Fliess*, Freud se sostiene de una referencia al mito, y especialmente al mito de Edipo.]

[18] Para las referencias de Freud al mito de Edipo en las *Cartas a Wilhelm Fliess* y en *La interpretación de los sueños*, véanse, más adelante, nuestras notas correspondientes a las referencias de Freud al *Hamlet* de Shakespeare en dichos textos.

[19] [Esto, nosotros lo elidimos, lo ponemos entre paréntesis, tratamos de expresar todo de nuestra experiencia según el modo económico, como se dice — por ejemplo, la función del conflicto entre tendencias primordiales, hasta las más radicales, las defensas contra la pulsión, la articulación, connotada tópicamente en la tesis sobre el narcisismo, del ego y del ego ideal, y luego cierto ello. Ir en ese sentido,

Esto no impide que la experiencia siga siendo siempre una experiencia analítica. Pero es una experiencia analítica que olvida sus propios términos.

Ven ustedes que vuelvo, como lo hago a menudo, como lo hago casi siempre, a articular cosas alfabéticas. No es únicamente por el placer del deletreo, aunque exista, sino porque *esto permite plantear en su carácter completamente crudo las verdaderas preguntas que se formulan.*[20]

¿Pero cuáles son éstas? ¿El análisis es una introducción del sujeto a su destino? ¿Es ésa la verdadera cuestión? Desde luego que no. Eso sería colocarnos en un posición demiúrgica, que nunca ha sido la del análisis. Pero para permanecer al respecto en un nivel masivo, completamente de comienzo, ésa es sin embargo una fórmula que adquiere su valor por desprenderse de las maneras aceptadas de formular la cuestión, que valen por muchas otras.

Esto era antes de que nos creyéramos lo suficientemente listos y lo suficientemente fuertes como para hablar de no sé qué, que no sería una neurosis, sino una normal. Nosotros, de hecho, nunca nos creímos tan fuertes, ni tan listos, como para no sentir flaquear así sea un poco a nuestra pluma, cada vez que abordábamos el asunto de lo que es una normal. Pero *Jones*[21] escribió sobre esto un artículo. Hay que decir que tenía agallas. Hay que decir también que no se las arregla demasiado mal. Pero también, se ve la dificultad.

---

perder el otro borde de referencia, debe calificarse en nuestra experiencia como un olvido, en el sentido positivo que el término tiene para nosotros.] — Nota de **DTSE**: "Las «defensas contra la pulsión» y «las defensas contra toda la articulación connotada tópicamente en el acento del ego» dicen cosas diferentes. «Calificar {*coter*}», presente en la estenotipia, no ha sido corregido por «anotar {*noter*}»". — **JAM/2** se limita a corregir *coter* (calificar) por *connoter* (connotar).

[20] [es lo que permite plantear en su carácter vigoroso las verdaderas preguntas.] — Nota de **DTSE**: "Este nuevo error de la estenotipista {*dru*, "vigoroso", "abundante", en lugar de *cru*, "crudo", "vivo", "directo"}, igualmente no corregido, se revela como un lapsus, puesto que la letra «c», indebidamente añadida cinco líneas más arriba {*cf*. nota anterior}, se encuentra esta vez suprimida".

[21] [N*,] — Nota de **DTSE**: "¿Por qué privar al lector de una referencia?". — **JAM/2** restituye la referencia omitida: [Jones]

Como quiera que sea, verdaderamente no es más que por medio de un escamoteo que se puede hacer entrar en juego, en el análisis, una noción cualquiera de normalización. Eso es una parcialización teórica, como cuando nos ponemos a hablar, por ejemplo, de maduración instintiva, como si eso fuera todo lo que está en cuestión. Nos entregamos entonces a extraordinarios *raciocinios*[22] que confinan con un sermoneo moralizante, tan apropiados para inspirar retroceso y desconfianza. Hacer entrar sin más una noción normal de lo que sea en nuestra praxis, cuando justamente descubrimos en ella hasta qué punto el sujeto llamado, pretendido, normal, no lo es — eso es de una naturaleza como para inspirarnos la sospecha más radical y más segura en cuanto a sus resultados. De todos modos, habría que plantearse ante todo la cuestión de saber si podemos emplear la noción de normal para lo que sea que esté en el horizonte de nuestra práctica.

Limitémonos por el momento a la cuestión siguiente — *¿acaso podemos decir que el dominio que hemos tomado al respecto nos permite obtener, digamos, el menor drama posible, la inversión del signo?*[23]

Si la configuración humana a la cual nos enfrentamos, es el drama, trágico o no, ¿podemos contentarnos con este objetivo del menor drama posible, pensando que un sujeto bien advertido — hombre prevenido vale por dos — se las arreglará para salir del apuro? Después

---

[22] [vaticinios] — Nota de **DTSE**: "Raciocinio {*Ratiocination*}: acción de utilizar la razón. Vaticinio {*Vatication*}: latinismo poco utilizado: utilizar la predicción, la profecía. En lo que compete a la estenotipia, la que anota sobre todo las consonantes, los dos términos son igualmente probables. Es poco probable sin embargo, en el contexto, que Lacan haya querido decir que los analistas se entreguen a profecías que conciernen un sermoneo moralizante".

[23] [¿podemos decir que el dominio que hemos adquirido de ese desciframiento donde se localiza la figura del destino nos permite obtener... qué? — digamos, el menor drama posible.

Inversión del signo.] — Nota de **DTSE**: "«Inversión del signo» no tiene ningún sentido relacionado, tal como está, con el parágrafo siguiente". — **JAM/2** corrige parcialmente: [¿podemos decir que el dominio que hemos adquirido de ese desciframiento donde se localiza la figura del destino nos permite obtener, qué? — digamos, el menor drama posible, la inversión del signo.]

de todo, ¿por qué no? Pretensión modesta. Pero eso tampoco correspondió nunca en nada, bien lo saben ustedes, a nuestra experiencia. No es eso.

Yo pretendo que la puerta por la cual entrar para decir cosas que tengan solamente un poco de buen sentido, y para que tengamos el sentimiento de estar en el hilo de lo que tenemos que decir, está ahí donde voy a situarla para ustedes.

Como siempre, lo que se trata de ver está más cerca de nosotros que el punto *donde muy tontamente se captura la pretendida evidencia, lo que se llama el sentido común donde muy tontamente se esboza la encrucijada, a saber, en el caso presente del destino, de lo normal.*[24] *Hay de todos modos algo, si hemos descubierto, si hemos aprendido a*[25] ver en los síntomas una figura que tiene relación con la figura del destino. Antes no lo sabíamos, y ahora, lo sabemos. [El saber, eso constituye una diferencia.][26] Eso no nos permite a nosotros situarnos en el exterior, ni al sujeto ponerse de lado, y que eso siga andando en el mismo sentido, lo que sería un esquema grosero, absurdo. El hecho de saber o no saber es por lo tanto esencial a la figura del destino. [Esta es la puerta correcta. Y el mito lo confirma.][27]

Los mitos son figuras desarrolladas que son relacionables, no al lenguaje, sino a la implicación de un sujeto tomado en el lenguaje — y, para complicar el asunto, en el juego de la palabra. Por las relaciones del sujeto con un significante cualquiera, se desarrollan unas figu-

---

[24] [donde se captura la pretendida evidencia, lo que se llama el sentido común. Así la encrucijada que, en el caso presente, se esboza muy tontamente entre destino o normal, no lleva a ninguna parte.] — Nota de **DTSE**: "El «no lleva a ninguna parte», simplemente añadido, permite introducir erróneamente una oposición entre destino y normal". — **JAM/2** corrige: [donde muy tontamente se captura la pretendida evidencia, lo que se llama el sentido común, a saber, el punto donde se esboza la encrucijada del destino, el de lo normal en el caso presente.]

[25] [Por el contrario, si hay algo que el descubrimiento freudiano nos ha enseñado, es a] — Nota de **DTSE**: "La referencia al descubrimiento freudiano ha sido añadida".

[26] Nota de **DTSE**: "Frase añadida".

[27] Nota de **DTSE**: "Frases añadidas".

ras donde se constatan algunos puntos necesarios, algunos puntos irreductibles, algunos puntos mayores, algunos puntos de entrecruzamiento, que son por ejemplo los que traté de figurar en el grafo. Tentativa de la que no se trata de saber si no sería coja, si no sería incompleta, si quizá no podría ser mucho más armoniosamente construida o reconstruida por algún otro — aquí simplemente quiero evocar su objetivo. El objetivo de una estructura mínima de esos ocho puntos de entrecruzamiento parece necesitado por la sola confrontación del sujeto y del significante. Y es ya mucho poder sostener, por este sólo hecho, la necesidad de una *Spaltung* del sujeto.

Esta figura, este grafo, estos puntos localizados, y también la atención a los hechos, nos permiten reconciliar con nuestra experiencia del desarrollo la verdadera función de lo que es trauma. No es trauma simplemente lo que ha hecho irrupción en un momento, y ha rajado en alguna parte una estructura que uno se imagina total, puesto que es para eso que sirvió para algunos la noción de narcisismo. El trauma, es que ciertos acontecimientos vienen a situarse en cierto lugar en esta estructura. Y, ocupándolo, toman allí el valor significante que le está ligado en un sujeto determinado. Es esto lo que constituye el valor traumático de un acontecimiento. De dónde el interés por volver sobre la experiencia del mito.

Díganse bien que, para los mitos griegos, no estamos tan bien ubicados. Tenemos muchas variantes de ellos, pero, si puedo decirlo, no siempre son las buenas. No podemos garantizar su origen. No son variantes contemporáneas, ni siquiera *co-locales*[28], son reordenamientos más o menos alegóricos y novelados, que no son utilizables de la misma manera que quizá puede serlo tal variante recogida al mismo tiempo, como lo ofrece la colecta de un mito en una población americana del norte o del sur. Eso no nos permite proceder con ese material como con el que aporta un Boas o algún otro.[29] Y también, cuando quise presentarles el modelo de lo que resulta del conflicto edípico cuando el saber como tal entra justamente en tal o cual punto en el interior del mito, fui a buscarlo a otra parte, en la fabricación

[28] [locales] — Nota de **DTSE**: "¿Por qué haber corregido la estenotipia?".

[29] Franz Boas, etnólogo norteamericano citado por Freud en *Tótem y tabú*.

shakespeareana de *Hamlet*, que estudié para ustedes hace dos años.[30] Y además tenía absoluta licencia para hacerlo, puesto que, desde el origen, Freud había tomado las cosas así.[31, 32]

Hemos creído poder connotar allí algo que, de una manera particularmente apasionante, se modifica en un punto de la estructura. Es, en efecto, un punto completamente particular, aporético, de la relación del sujeto con el deseo, que *Hamlet* promovió a la reflexión, a la meditación, a la interpretación, a la búsqueda, al rompecabezas estructurado que representa. Hemos logrado hacer sentir bastante bien la especificidad de este caso, al subrayar la diferencia siguiente — contrariamente al padre del crimen edípico, el padre asesinado en *Hamlet*, no es *él no sabía* lo que hay que decir de él, sino *él sabía*. No solamente sabía, sino que ese factor interviene en la incidencia subjetiva que nos interesa, la del personaje central, Hamlet.

Este es, a decir verdad, el único personaje. Se trata de un drama enteramente incluido en el sujeto Hamlet. Se le ha hecho saber que el padre había sido asesinado, y se le ha hecho saber lo bastante para saber mucho al respecto, hasta saber por quién. Diciendo esto, no hago más que repetir lo que Freud ha dicho desde el origen.

Ahí tenemos la indicación de un método por donde se nos demanda que midamos sobre la estructura misma el efecto de lo que introduce nuestro saber. Para decir las cosas masivamente, y de una manera que permita localizar en su raíz lo que está en cuestión — en el origen de toda neurosis, Freud lo dice desde sus primeros escritos, hay, no lo que se interpretó desde entonces como una frustración, un

---

[30] Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959), clases del 4, 11 y 18 de Marzo, 8, 15, 22 y 29 de Abril de 1959.

[31] Sigmund FREUD, *Cartas a Wilhelm Fließ* (1887-1904), Amorrortu editores, Buenos Aires, 1994, *cf*. Carta 142, del 15 de octubre de 1897. Sigmund FREUD, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess* (1950 [1892-1899]), Carta 71, del 15 de octubre de 1897, en *Obras Completas*, Volumen I, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1982.

[32] Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]), en *Obras Completas*, Volumen 4, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, *cf*. Capítulo V. El material y las fuentes del sueño, Apartado D. Sueños típicos: (β) Los sueños de la muerte de personas queridas, pp. 273-274.

atraso dejado abierto en lo informe, sino una *Versagung*, es decir, algo que está mucho más cerca del rehusamiento que de la frustración, que es tanto interno como externo, que es verdaderamente puesto por Freud en una posición — connotémosla con este término, que tiene al menos algunas resonancias, vulgarizadas por nuestro lenguaje contemporáneo — existencial. Posición que no ordena en secuencia la normal, la posibilidad de la *Versagung*, luego la neurosis, sino que sitúa una *Versagung* original, más allá de lo cual estará la vía, sea de la neurosis, sea de la normal, una no valiendo ni más ni menos que la otra por relación a lo que es, en el punto de partida, la posibilidad de la *Versagung*.

*Y lo que este término de *sagen* implicaba en esta *Versagung* intraducible salta a la vista, sólo es posible en el registro del *sagen*, quiero decir en tanto que el *sagen* no es simplemente la operación de la comunicación, sino el decir, sino la emergencia como tal del significante en tanto que permite al sujeto rehusarse.*[33]

Este rehusamiento original, primordial, este poder de rehusamiento en lo que tiene de perjudicial por relación a toda nuestra experiencia, y bien, no es posible salir de eso. Dicho de otro modo, nosotros, los analistas, no operamos, y quién no lo sabe, sino en el registro de la *Versagung*. Y esto, todo el tiempo. Y es en tanto que nos sustraemos a ello, quién no lo sabe, que toda nuestra técnica está estructurada alrededor de una idea que se expresa de manera balbuceante en el término de no-gratificación, que no está en ninguna parte en Freud.

Se trata de profundizar lo que es esta *Versagung* especificada, pues ella implica una dirección progresiva, que es la misma que ponemos en juego en la experiencia analítica.

---

[33] [Y salta a la vista que esta *Versagung* intraducible sólo es posible en el registro del *sagen*, en tanto que el *sagen* no es simplemente la operación de la comunicación, sino el dicho, la emergencia como tal del significante en tanto que permite al sujeto rehusarse.] — Nota de **DTSE**: "Esta corrección de la estenotipia está autorizada por el aporte de las notas de oyentes. Tiene, por otra parte, una mejor coherencia con el texto, puesto que precisamente se trata, a propósito de la *Versagung*, de la enunciación". — La corrección de la estenotipia, propuesta por **ST/ELP** y aprobada por **DTSE**, consiste en la sustitución, en ésta, de "dicho" por "decir". — **JAM/2** acepta esta corrección, y allí donde **JAM/1** decía "dicho", sustituye por "decir".

3

*Voy a recomenzar retomando los términos que creo utilizables en el mito claudeliano mismo para permitirles que vean cómo en todo caso es una manera espectacular de figurar cómo somos los mensajeros, los vehículos de esta *Versagung* especificada.*[34]

Que lo que sucede en *El pan duro* sea el mito de Edipo, creo que ustedes ya no dudarán de ello ahora. Ustedes vuelven a encontrar casi mis juegos de palabras en el momento preciso en el que Louis de Coûfontaine y Turelure están frente a frente.

Es el momento en que se formula una especie de demanda de ternura. Es la primera vez que eso sucede. Es cierto que esto es diez minutos antes de que él lo destroce. Louis le dice — A pesar de todo, tú eres el padre {*tu es le père*}. Y esta réplica está verdaderamente doblada por ese *matar al padre* {*tuer le père*} que el deseo de la mujer, de Lumîr, le ha sugerido, y que literalmente se le superpone, de una manera que, se los aseguro, no es simplemente el hecho de un feliz azar de **francés**[35].

¿Qué quiere decir lo que nos es representado ahí sobre la escena? Eso quiere decir, y está enunciado, que es en ese momento, y por

---

[34] [Creo que los términos que acabo de introducir son utilizables en el mito claudeliano, y voy a retomarlo para mostrarles en él una manera espectacular de figurar los vehículos de la *Versagung*.] — Nota de **DTSE**: "La indicación de una *Versagung* especificada es capital, puesto que aquí Lacan la distingue de la *Versagung* freudiana. También está omitida la función que el analista adquiere en la operación". — **JAM/2** corrige parcialmente: [Creo que los términos que acabo de introducir son utilizables en el mito claudeliano, y voy a retomarlo para figurarles de manera espectacular que debemos ser los mensajeros, los vehículos, de la *Versagung*.]

[35] [la lengua] — **DTSE**, producto de francófonos, no lo señala, pero la precisión no es inane para quienes no compartimos esa lengua. En francés, hay homofonía entre *tu es le père* (tú eres el padre) y *tuer le père* (matar al padre).

eso, que el pequeño, se convierte en un hombre. Louis de Coûfontaine, se le dice, no tendrá bastante en toda su vida para cargar con ese parricidio, pero también, desde ese momento, ya no es más un incapaz que no pega una, y que se hace arrebatar su tierra por un hato de malvados y de pequeños pillos. Se va a convertir en un muy guapo embajador, capaz de todas las canalladas. Esto no deja de evocar cierta correlación.

El se convierte en el padre. No solamente se convierte en él, sino, cuando hable de él más tarde, en *El padre humillado*, en Roma, dirá — *Sólo yo lo conocí bien*, nunca quiso oír hablar de él, *no era el hombre que se cree*,[36] dejando entender, sin duda, que unos tesoros de sensibilidad y de experiencia se habían acumulado bajo la cabezota de ese viejo truhán. Pero él se convirtió en el padre. Mucho más, era su única posibilidad de llegar a serlo, y por razones que están ligadas al nivel anterior de la dramaturgia. El asunto estaba muy mal encaminado.

Pero la construcción de la intriga vuelve muy sensible al mismo tiempo que, por este hecho, él está castrado. A saber, que el deseo del pequeño muchacho, ese deseo sostenido de una manera tan ambigua, como se lo dice a la llamada Lumîr, y bien, no tendrá su salida, sin embargo fácil, muy simple.

Esta salida, él la tiene al alcance de su mano, no tiene más que volver a llevarla, a Lumîr, con él a la Mitidja, y todo andará bien, tendrán incluso muchos hijos. Pero algo se produce. Ante todo, no se sabe muy bien si es que tiene ganas o no tiene ganas de eso, pero una cosa es cierta, es que la buena mujer, no quiere eso. Ella le ha dicho *vos bajalo a papá*. Luego se va hacia su destino, el de ella, que es el destino de un deseo, de un verdadero deseo de personaje claudeliano.

Que este teatro tenga, para tal o cual, según sus tendencias, un olor a sacristía que puede gustar o disgustar, la cuestión no es ésa. El interés que hay en introducirlos en él, es que, de todos modos, es una tragedia. Es muy extraño que esto haya llevado a este señor a unas po-

[36] Paul CLAUDEL, *El padre humillado*, Acto I, Escena II: "¿Habláis de mi padre, Tousaint Turelure? Era un buen servidor de Francia. Sí, un hombre mal juzgado. Sólo yo lo he conocido bien".

siciones que no están hechas para complacernos, sino que hay que acomodarse a ellas, y, en la necesidad, tratar de comprenderlo. Es de todos modos, de un extremo al otro, de *Tête d'Or* {*Cabeza de oro*} al *Soulier de satin* {*Zapato de raso*}, la tragedia del deseo.

Entonces, el personaje que, en esta generación, es su soporte, la llamada Lumîr, deja caer a su precedente cónyuge, el llamado Louis de Coûfontaine, y se va hacia su deseo, del que se nos dice de una manera totalmente clara que es un deseo de muerte. Pero por eso, es ella — es aquí que les ruego que se detengan sobre la variante del mito — la que le da justamente, ¿qué?

No la madre, evidentemente. La madre, es Sygne de Coûfontaine, y ella está en una posición que no es evidentemente la de la madre cuando ésta se llama Yocasta. Pero hay otra, que es la mujer del padre, puesto que el padre está siempre en el horizonte de esta historia de una manera muy marcada. Y nuestro hijo excluido, nuestro hijo no deseado, nuestro objeto parcial a la deriva — y bien, esta mujer, ella misma rehabilitada por la incidencia del deseo, lo rehabilita, lo reinstaura, recrea con él al padre descalabrado. El resultado de la operación, es entonces darle la mujer del padre.

Vean bien lo que les muestro. La función de lo que está conjugado en el mito freudiano, bajo la forma de esa especie de hueco, de centro de aspiración, de punto vertiginoso de la libido, que representa la madre, hay aquí, al contrario, una ejemplar descomposición estructural.

Es tarde, el tiempo nos fuerza a cortar ahí donde hemos llegado, pero de todos modos no quisiera dejarlos sin indicarles hacia qué voy.

Después de todo, esto no es una historia hecha para asombrarnos tanto, a nosotros, que ya estamos un poco endurecidos por la experiencia — la castración, es, en suma, algo fabricado así — se sustrae a alguien su deseo, y, a cambio de esto, es él el que es dado a algún otro — dado el caso, al orden social.

Es Sichel quien tiene la fortuna, muy natural que sea ella la que se case. Además, la llamada Lumîr vió muy bien la jugada — ahora

no tienes más que una cosa para hacer, esto es, casarte con la amante de tu papá.[37]

Lo importante es esta estructura. Eso parece poca cosa porque corrientemente conocemos eso, pero raramente se lo expresa así.

Ustedes escucharon bien, pienso, lo que he dicho — se retira al sujeto su deseo, y, a cambio de esto, se lo envía al mercado, donde pasa a la subasta general. ¿Pero no es justamente lo que sucede en el punto de partida, en el piso superior, e ilustrado entonces de una manera muy diferente, y hecha esta vez para despertar nuestra sensibilidad dormida? Quiero decir — ¿no es eso lo que sucede a nivel de Sygne *y ahí de una manera apropiada para conmovernos un poco más*[38]?

A ella, se le retira todo, no digo que sea por nada, dejemos eso, pero está completamente claro también que es para darla, a ella, en intercambio de lo que se le retira, a lo que ella puede aborrecer más.[39]

---

[37] Paul CLAUDEL, *El pan duro*, Acto III, Escena II: "Está bien. Cásate con la querida de tu padre".

[38] Lo entre asteriscos fue suprimido en **JAM/1**. — **JAM/2** restituye lo omitido: [y de una manera apropiada para conmovernos un poco más?]

[39] Los dos fragmentos que siguen, encerrados entre asteriscos dobles (por provenir de **ELP**) y entre asteriscos simples (por provenir de **ELP** y **DTSE**) habían sido omitidos por **JAM/1**. **JAM/2** los restituye así:

[Me veo llevado a terminar hoy de una manera casi espectacular, produciendo con ello juego y enigma. Lo que está en cuestión es, de hecho, mucho más rico que este punto de interrogación que estoy formulando ante ustedes. Ustedes lo verán la próxima vez articulado de una manera mucho más profunda. Quiero dejarlos soñar.

Verán que, en la tercera generación, es la misma jugada la que se quiere hacerle, a Pensée. Pero eso no tiene el mismo punto de partida ni el mismo origen, y es eso lo que nos instruirá, e incluso nos permitirá formular preguntas en lo que concierne al analista. Es la misma jugada, pero, naturalmente, ahí, los personajes son más amables, son todos excelentes, incluso el que quiere hacerle la misma jugarreta, a saber, el llamado Orian. Ciertamente, esto no es para su mal, no es para su bien tampoco. El también quiere darla a algún otro, del que ella no tiene ganas, pero esta vez la borreguita no se deja hacer, ella engancha a su Orian al pasar, a

Verán, me veo obligado a terminar casi de una manera espectacular produciendo con ello juego y enigma, esto es mucho más rico que lo que estoy formulando ante ustedes como un punto de interrogación.

Ustedes lo verán la próxima vez articulado de una manera mucho más profunda, quiero dejarlos soñar. Verán que, en la tercera generación, es la misma jugada la que se le quiere hacer a Pensée, pero, vean, eso no tiene el mismo punto de partida, no tiene el mismo origen, y es eso lo que nos instruirá, e incluso nos permitirá formular preguntas en lo que concierne al analista. Es la misma jugada la que se quiere hacerle. Naturalmente, ahí, los personajes son más amables, son todos excelentes, incluso el que quiere hacerle la misma jugarreta, a saber, el llamado Orian. Ciertamente, esto no es para su mal, no es para su bien tampoco. Y él quiere también darla a otro, del que ella no tiene ganas, pero esta vez la borreguita no se deja hacer, ella engancha a su Orian al pasar, a las corridas sin duda, justo el tiempo que ya no sea más que un soldado del Papa, pero frío. Y luego el otro, a fe mía, es un hombre muy galante... [y rescinde los compromisos matrimoniales sin tantas vueltas.[40]] ¿Qué quiere decir eso? Ya les he dicho que era un bello fantasma, esto no había dicho su última palabra. Pero, en fin, a pesar de todo es bastante para que yo les deje una pregunta suspendida de lo que justamente vamos a poder hacer con eso en lo que concierne a ciertos efectos que son los del hecho de que nosotros entramos para algo en el destino del sujeto.

---

las corridas sin duda, justo el tiempo que ya no sea más que un soldado del Papa, pero frío. En cuanto al otro, a fe mía, es un hombre muy galante, y rescinde los compromisos matrimoniales sin tantas vueltas.

¿Qué quiere decir eso? Ya se los he dicho: es un bello fantasma, esto no ha dicho su última palabra.

De todos modos, es bastante para que yo los deje suspendidos a la cuestión de saber lo que justamente vamos a poder hacer con eso, a fin de ceñir mejor ciertos efectos que se sostienen en que nosotros entramos en el destino del sujeto, entramos allí para algo.]

[40] Lo entre corchetes proviene de **JAM/2** y pertenece al fragmento omitido por **JAM/1** (*cf*. la nota anterior).

[Me veo llevado a terminar casi de un tirón,][41] pero de todos modos hay algo que es preciso que yo enganche antes de abandonarlos.

Los efectos sobre el hombre del hecho de que se convierta en sujeto de la ley, no se resumen en esto, que todo lo que es del corazón de sí le es retirado, y que él mismo sea dado en intercambio a la rutina de la trama que anuda entre sí a las generaciones. Para que sea justamente una trama que anude entre sí a las generaciones, una vez cerrada esta operación donde ustedes ven la curiosa conjugación de un menos que no se redobla de un más, y bien, el hombre todavía debe algo.

Es ahí que retomaremos la cuestión en nuestro próximo encuentro.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

[41] Nota de **DTSE**: "Frase añadida". — Añadida en **JAM/1**, suprimida en **JAM/2**.

Jacques Lacan

Seminario 8
1960-1961

LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA, SU PRETENDIDA SITUACIÓN, SUS EXCURSIONES TÉCNICAS

27

EL ANALISTA Y SU DUELO[1]
Sesión del 28 de Junio de 1961

El a *minúscula del deseo.*
La línea sadiana.
«Yo deseo».
La relación entre I *y* a.

[1] Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción.*

En el momento de sostener ante ustedes nuestras últimas palabras de este año, volvió a mi memoria la invocación de Platón al comienzo del *Critias*, donde él habla del tono como de un elemento esencial *de*[2] la medida de lo que hay que decir. Ojalá yo pueda, en efecto, saber conservar ese tono.[3]

Para hacer esto, Platón invoca el objeto mismo del que va a hablar en ese texto inacabado, que no es nada menos que el nacimiento de los dioses.[4] El cotejo no ha dejado de complacerme, puesto que, lateralmente, sin duda, nosotros estuvimos muy cerca de este tema, al punto de oír a alguien, de quien ustedes pueden considerar por algunos aspectos que hace profesión de ateísmo, hablarnos de los dioses como de lo que se encuentra en lo real.

Resulta que cada vez son más numerosos los que reciben lo que yo les digo aquí como dirigido a cada uno de ustedes en forma particular. **yo digo** Particular **no individual,** no ciertamente a quien me plazca, puesto que muchos, si no todos, lo reciben. Ni colectiva tampoco, pues constato que lo que cada uno recibe deja lugar en-

---

[2] [en]

[3] Nota de **ST**: "Lacan ya ha evocado la cuestión de tono, armonía, acorde, medida, en su comentario del discurso de Erixímaco." — *cf*. la clase 5 de este Seminario, del 14 de Diciembre de 1960.

[4] Nota de **EFBA**: "*Critias* (o *La Atlántida*): diálogo platónico; se lo ubica en el período de la vejez y como continuación del *Timeo* (o *De la naturaleza*). La hipótesis más aceptada es que Platón deja inconcluso el *Critias* para escribir *Las Leyes*. La invocación aludida es la siguiente (*Critias*, 107*c*, Traducción: F. Samaranch): «**Timeo** — ¡Con qué satisfacción, oh Sócrates, como quien va a descansar después de un largo camino, dejo ya el desarrollo de la disertación que acabo de presentar! Y suplico a este mismo Dios que hace ya tiempo un día realmente nació y que ahora mismo acaba de nacer en las palabras, que quiera asegurarnos por sí mismo de la perduración y conservación de aquellas intenciones y afirmaciones nuestras que fueron conformes a la armonía y que, si muy a pesar nuestro llegáramos a emitir una nota falsa, nos inflija la penitencia adecuada. Sin embargo, la verdadera penitencia y castigo para el que ha emitido una nota falsa está en restablecer y rehacer el acorde. Para que podamos llevar a buen fin lo que nos queda aún por decir sobre el nacimiento de los dioses, roguemos al Dios que él mismo nos haga don del más perfecto y mejor de todos los filtros, el conocimiento.»".

tre ustedes a discusión, si no a discordancia. Es por lo tanto un lugar muy amplio el que queda entre uno y otro. Quizá es eso lo que se llama, en el sentido propio, hablar en el desierto.

Por cierto, no se trata de que este año tenga que quejarme de ninguna deserción. Como todos sabemos, en el desierto, puede haber casi una muchedumbre. Es que el desierto no está constituido por el vacío. Lo importante, es lo siguiente, que me atrevo a esperar — que sea un poco en el desierto que ustedes hayan venido a encontrarme. No seamos demasiado optimistas, ni estemos demasiado orgullosos de nosotros, pero digamos de todos modos que ustedes tuvieron, todos, tantos como son, una pequeña preocupación por el límite del desierto.

Es precisamente por eso que me aseguro que lo que yo les diga no sea nunca de hecho un estorbo para el papel que yo me encuentro teniendo que sostener con algunos de ustedes, que es el del analista. Eso se sostiene precisamente en lo que apunta mi discurso de este año, a saber, la posición del analista. Se trata de lo que está en el corazón de la respuesta que el analista debe dar para satisfacer al poder de la transferencia. Esta posición, yo la distingo al decir que en el lugar mismo que le corresponde, el analista debe ausentarse de todo ideal del analista. *En tanto que mi discurso respeta esta condición, creo que es apropiado para permitir esa conciliación necesaria de mis dos posiciones respecto de algunos: de analista y de aquél que les habla a ustedes del análisis.*[5]

A títulos diversos y bajo diversas rúbricas, se puede desde luego formular a propósito del analista algo que sea del orden del ideal. Hay calificaciones del analista, y esto ya es bastante para constituir un núcleo de este orden. El analista no debe ser completamente ignorante de cierto número de cosas, es cierto. Pero no es eso lo que entra en juego en su posición esencial.

[5] [Creo que el respeto de esta condición es apropiado para permitir la conciliación necesaria de mis dos posiciones respecto de algunos, de ser a la vez su analista y el que les habla del análisis.] — Nota de **DTSE**: "Al suprimir «en tanto que mi discurso», el transcriptor atribuye a Lacan una posición enunciativa de prescriptor y modifica el destinatario del discurso.

Ciertamente, aquí se abre la ambigüedad del término *saber*. Si, en su invocación al comienzo del *Critias*, Platón se refiere al saber como a la única garantía de que lo que él aborde conservará su medida, es porque en su tiempo, esta ambigüedad era mucho menor. El sentido que tiene en él la palabra saber está mucho más cerca de aquello a lo que yo apunto en el momento en que trato de articular para ustedes la posición del analista, y es precisamente aquí que se justifica la elección que hice este año, de partir de la imagen ejemplar de Sócrates.

1

He aquí entonces que la última vez llegué a lo que creo que es un punto crucial de lo que tendremos que enunciar a continuación — la función del objeto *a* minúscula en mis esquemas. Es, en efecto, la que hasta aquí he elucidado menos.

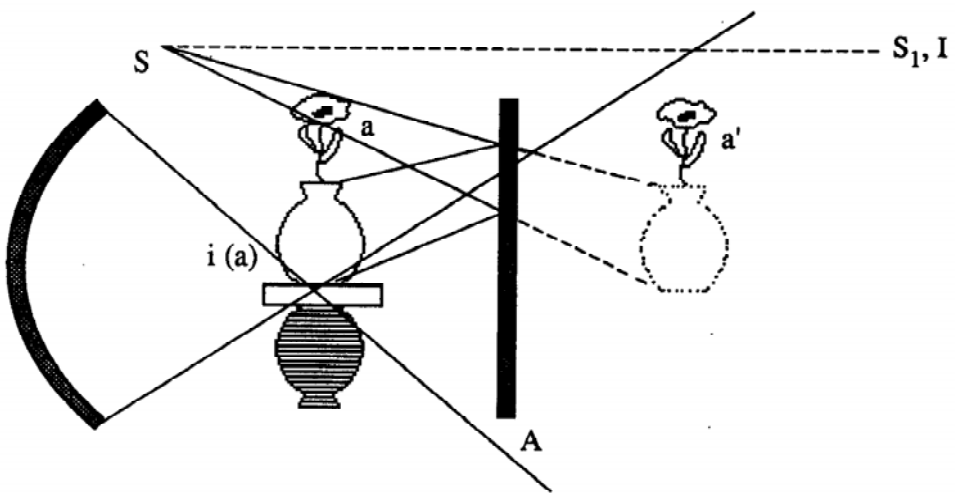
La vez pasada la abordé a propósito del objeto en tanto que parte, parte que se presenta como separada, objeto parcial, como se dice. Y, llevándolos a un texto al que les ruego encarecidamente que se remitan en detalle y con atención durante estas vacaciones, les hice observar que el que introdujo la noción de objeto parcial, Karl Abraham, entiende por eso de la manera más formal un amor por el objeto del que una parte está excluida. Es el objeto menos esa parte.[6]

Tal es el fundamento de la experiencia alrededor de la cual gira la entrada en juego del objeto parcial, del que ustedes saben el interés que desde entonces le fue acordado. *En último término, las especulaciones de Winnicott, observador del comportamiento del niño, sobre el objeto transicional, se refieren a las meditaciones del círculo kleiniano.*[7]

---

[6] *Cf*. la clase 26 de este Seminario, del 21 de Junio de 1961. En cuanto al texto al que remite Lacan: Karl ABRAHAM, «Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales» (1924), en *Psicoanálisis Clínico*, Ediciones Hormé, Buenos Aires, 1980.

Los que me escuchan, si me entienden, pudieron tener desde hace mucho tiempo, me parece, más que una sospecha de las precisiones formales que podemos aportar nosotros sobre la parcialidad del objeto, en tanto que ésta tiene la relación más estrecha con la función de la metonimia. Esta se presta en gramática a los mismos equívocos. Ahí también, se les dirá que es la parte tomada por el todo, lo que deja todo abierto, tanto verdad como error. Verdad, si esta parte tomada por el todo se transforma en la operación para convertirse en su significante. Error, si nos atenemos solamente al aspecto de parte, o, en otros términos, si nos dirigimos hacia una referencia de realidad para comprenderla. Ya he subrayado esto suficientemente en otra parte como para no volver sobre lo mismo.



Lo importante es que ustedes se acuerden del esquema de la vez pasada, [y del esquema del espejo, que voy a retomar bajo una forma simplificada.][8] *Lo importante es que ustedes sepan qué relación hay

[7] Nota de **DTSE**: "Frase suprimida". — **JAM/2** la restituye así: ...[en particular en las especulaciones de Winnicott, que en último término se refieren a las meditaciones del círculo kleiniano.]

[8] Previamente, **JAM/1** había establecido: [y de otro que voy a retomar bajo una forma simplificada.] — Nota de **DTSE**: "Desaparición del esquema hecho en el pizarrón por Lacan". — Esta nota reproduce a continuación el esquema que yo reproduzco en el cuerpo del texto, al que habría que añadirle la notación *i'(a)* al lado de la imagen virtual del florero, a la derecha del espejo plano. No obstante esta de-

entre el objeto del deseo, en tanto que desde siempre he subrayado, articulado, insistido ante ustedes sobre este rasgo esencial, su estructuración como objeto parcial en la experiencia analítica y la obturación fundamental, el correlato libidinal de este hecho. La relación que hay ahí y que puse de relieve la vez pasada, es justamente lo que permanece más irreductiblemente investido a nivel del cuerpo propio, el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central.*[9] La frase que extraje de Abraham lo comporta — es en tanto que el falo real sigue siendo, sin que lo sepa el sujeto, aquello alrededor de lo cual el máximo investimiento es conservado, *preservado, guardado, es en esta relación misma*[10] — que el objeto parcial se encuentra elidido, dejado en blanco en la imagen del otro en tanto que investida.

---

cisión, hago constar que ni **JAM/1** ni **JAM/2**, pero tampoco **ST/ELP**, reproducen dicho esquema, que además difiere un poco del primero de los dos que había reproducido **ST/ELP** al establecer la sesión de "la vez pasada" (*cf*. mi traducción de la clase 26 de este Seminario).

[9] [Se trata de que ustedes sepan qué relación hay entre, por una parte, el objeto del deseo — del que desde siempre he subrayado ante ustedes ese rasgo esencial en la experiencia analítica, a saber, su estructuración como objeto parcial y su función de obturación fundamental — y, por otra parte, lo que he puesto de relieve la vez pasada, y que es justamente lo que permanece más irreductiblemente investido a nivel del cuerpo propio — el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central.] — Nota de **DTSE**: "Este contrasentido es el primer signo de un contrasentido global de la sesión. Hay relación entre objeto de deseo y obturación fundamental, y no entre objeto de deseo y núcleo central del narcisismo. Es esta relación lo que está investido". — **JAM/2** corrige: [Se trata de que ustedes sepan qué relación hay entre, por una parte, el objeto del deseo — del que desde siempre he subrayado ante ustedes este rasgo esencial en la experiencia analítica, a saber, su estructuración como objeto parcial y su función de obturación fundamental — y, por otra parte, el correlato libidinal de este hecho, a saber, lo que he puesto de relieve la vez pasada, y que es justamente lo que permanece más irreductiblemente investido a nivel del cuerpo propio — el hecho fundamental del narcisismo y su núcleo central.]

[10] Nota de **DTSE**: "Supresión de lo que el transcriptor toma por una redundancia: una cita de Abraham a propósito del término *besitzen*, literalmente «estar sentado encima»". — *cf*. Karl Abraham, *op. cit.*, p. 374: "Su libido está ligada todavía a una parte de su objeto. Pero ya ha abandonado su tendencia a incorporar esa parte. En lugar de ello, desea dominarla y poseerla. Aunque en esta etapa la libido está todavía lejos de la meta última de su desarrollo, ya ha dado un paso importante hacia ella en la medida en que *se exterioriza* una propiedad. La propiedad no significa ya lo que el individuo ha incorporado devorándolo. Ahora se la sitúa afuera del cuerpo. De este modo se reconoce y salvaguarda su existencia. Esto quiere de-

El término mismo de investimiento adquiere todo su sentido de la ambigüedad que comporta *el *besetzt* alemán*[11] — se trata no solamente de una carga, sino de algo que rodea el blanco central. Si a propósito de esto es preciso que nos *enfrentemos*[12] a alguna evidencia, tomemos entonces la imagen que podemos decir que es erigida en la culminación de la fascinación del deseo, la que se renueva con la misma forma del tema platónico en el pincel de Botticelli — el nacimiento de Venus, Venus Afrodita, **hija de la espuma,** Venus saliendo de la onda, cuerpo erigido por encima del oleaje del amor amargo.[13] Venus — o también Lolita.[14] ¿Qué nos enseña esta imagen a nosotros, los analistas?

Nosotros supimos identificarla en la ecuación simbólica, para emplear el término de Fenichel, *Girl = Phallus*.[15] *Pues el falo, qué nos enseña, sino que se articula aquí, no de otra manera, sino, hablando con propiedad, de la misma, que el falo, ahí donde lo vemos simbólicamente, es justamente ahí donde no está, ahí donde lo suponemos bajo el velo. Si se ha manifestado en la erección del deseo, es de este

---

cir que el individuo ha realizado una importante adaptación al mundo exterior. Tal cambio tiene la mayor importancia práctica en un sentido social. Hace posible por primera vez la propiedad conjunta de un objeto; mientras que el método de devorar el objeto sólo aseguraba la propiedad a una sola persona. / Esta posición de la libido respecto a su objeto ha dejado huellas en las formas idiomáticas de varias lenguas, como por ejemplo, en la palabra alemana *besitzen* (poseer; *sitzen* = sentarse), y en la latina *possidere*. Se piensa de una persona como *sentándose sobre* su propiedad, y manteniéndose así en estrecho contacto con ella".

[11] [en el *Besetzung* alemán] — Nota de **DTSE**: "Lacan está comentando la cita de Abraham, dada en la sesión precedente: [...] *mit narzißtischer Liebe besetzt ist*". — Pero véase también nuestra cita parcial de Abraham en la nota anterior.

[12] {*nous attaquer*} — [atengamos {*nous attacher*}] — Nota de **DTSE**: "Contrasentido en la demostración en curso, la evidencia a la que uno debe enfrentarse es «ahí donde lo vemos, no está»".

[13] En el **Anexo 1**, al final de esta clase, se verá una reproducción de este cuadro.

[14] Referencia a la novela de Vladimir Nabokov, *Lolita*. Hay versión castellana de Editorial Sur, Buenos Aires, 1959.

[15] Otto FENICHEL, «La ecuación simbólica niña = falo», ficha de la E.F.B.A.

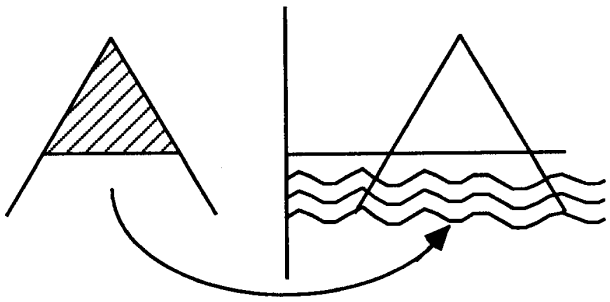
lado del espejo, ahí donde está, es ahí donde no está.*[16] *Si está ahí ante nosotros, en ese cuerpo deslumbrante de Venus, es que justamente, en tanto que no está ahí y que esta forma está investida, en el sentido en que lo hemos dicho recién, por todos los atractivos de todos los *Triebregungen* que la rodean por fuera, el falo, él, con su carga, está de este lado del espejo, en el interior del recinto narcisista.*[17, 18]

---

[16] [El falo no se articula aquí de otra manera, sino, hablando con propiedad, de la misma. Ahí donde vemos simbólicamente al falo, es justamente ahí donde no está. Ahí donde lo suponemos bajo el velo, ahí donde está manifestado en la erección del deseo, es, sobre este esquema, de este lado del espejo.] — Nota de **DTSE**: "El contrasentido indicado en {una nota anterior} continúa. *Hay relación* entre ahí donde lo vemos, supuesto bajo el velo, en el blanco de la imagen, es ahí que no está *y* ahí donde se manifiesta es en el interior, ahí donde no lo vemos". — **JAM/2** corrige: [El falo no se articula aquí de otra manera, sino, hablando con propiedad, de la misma. Ahí donde vemos simbólicamente al falo, es justamente ahí donde no está. Ahí donde lo suponemos bajo el velo que se ha manifestado en la erección del deseo, es, sobre este esquema, de este lado del espejo, a la izquierda.]

[17] [Si está ahí ante nosotros, en el cuerpo deslumbrante de Venus, es justamente en tanto que no está ahí, debajo. Mientras que esta forma está investida, en el sentido en que lo hemos dicho recién, por todos los atractivos, por todos los *Triebregungen* que la rodean por fuera, el falo está, él, con su carga, de este lado del espejo, en el interior del recinto narcisista. Es por esto que ahí donde está, es también ahí donde no está.] — Nota de **DTSE**: "Siempre sin leer que todo lleva sobre *la relación*, el transcriptor va a pifiar el «es que» y entonces va a modificar todo hasta concluir por un «es por esto que...» totalmente falso". — **JAM/2** corrige: [Si está ahí ante nosotros, a la derecha, en el cuerpo deslumbrante de Venus, es justamente en tanto que no está ahí. Mientras que esta forma está investida, en el sentido en que lo hemos dicho recién, por todos los atractivos, por todos los *Triebregungen* que la rodean por fuera, el falo está, él, con su carga, a la izquierda del espejo, en el interior del recinto narcisista. Es por esto que ahí donde está, es también ahí donde no está.] — *Triebregungen*: mociones pulsionales.

[18] A continuación reproduzco el esquema que presenta la versión **ELP** y que recoge **DTSE**, acompañándolo de la siguiente nota: "Este esquema suprimido tiene muy numerosas consecuencias en el contrasentido global de la sesión, la emergencia de isla del objeto en el interior del recinto narcisista será cada vez no leída por el transcriptor. Además, la ausencia del esquema vuelve incomprensible «de este lado, de aquel lado», etc. Por la misma razón, es suprimida una frase en la línea 12 de la página 450 {de **JAM/1**}: Si el espejo está ahí, tenemos la relación siguiente: lo que emerge [...]". — *Cf.* la continuación del texto: yo incorporo la frase omitida. — **JAM/2** reintroduce el esquema omitido en la primera edición.



Si el espejo está ahí, tenemos la relación siguiente: Lo que emerge en estado de forma fascinante se encuentra investido por los oleajes libidinales que vienen de ahí donde ha sido retirado, a saber, **de la base,** del fundamento, si podemos decir, **del fundamento** narcisista, de donde se saca todo lo que viene a formar la estructura objetal — como tal, podemos decir, a condición de respetar sus relaciones y sus elementos. Lo que constituye la *Triebregung* en función en el deseo — el deseo en su función privilegiada, distinguido de la demanda y de la necesidad — tiene su sede en el resto, al cual corresponde en la imagen ese espejismo por donde ella es justamente identificada a la parte que le falta, y cuya presencia invisible da a lo que se llama la belleza su brillo. Esto es lo que quiere decir el ϊμερος {*himeros*} antiguo que he traído aquí muchas veces, llegando hasta jugar su equívoco con *el *himera*, día.*[19]

Aquí está el punto central alrededor del cual se juega lo que tenemos que pensar de la función de *a* minúscula.

Conviene que ustedes recuerden el mito **del que hemos partido. Dije mito, ese** que fabriqué para ustedes en el momento de *El Banquete*, de la mano que se tiende hacia el tronco.[20] *Qué extraño

---

[19] [el *immérable* día.] — Nota de **DTSE**: "Durante la sesión del 8 de febrero de 1961 {clase 11 de este Seminario, al final, véase mi nota *ad hoc*}, Lacan juega con la palabra *Kalimera*, forjando *Kalimeros*, «buenos días y bello deseo»". — La palabra *immérable* no existe en francés. — **JAM/2** corrige: [ήμέρα {hemera}, el día.]

[20] *Cf.* la clase 4 de este Seminario, del 7 de Diciembre de 1960: "Lo que inicia el movimiento del que se trata en el acceso al otro que nos da el amor, es ese deseo por el objeto amado, que yo compararía, si quisiera figurárselos, a la mano que se

calor debería llevar con ella esta mano para que el mito sea verdadero, para que a su aproximación brote esa llama por la cual el objeto toma fuego.*[21] *Milagro*[22] puro, contra el cual se levantan todas las *buenas almas.*[23] Pues, por raro que sea este fenómeno, todavía es preciso a la vez que sea considerado como impensable, y que no se pueda, en ningún caso, impedirlo. Es en efecto el milagro completo que, a nivel de ese fuego inducido, una mano aparezca. *Ella es la imagen todo ideal*[24], un fenómeno soñado, como el del amor. Todos sabemos que el fuego del amor no quema más que sordamente, todos sabemos que

---

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. / Escuchen bien lo que voy a decir a continuación. Con esta imagen, que no irá más lejos, esbozo ante ustedes lo que se llama un mito. Van a verlo bien en el carácter milagroso de lo que sigue. {...} Para materializar esto ante ustedes, tengo el derecho de completar mi imagen, y de hacer con ella verdaderamente un mito. / Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el tronco que arde de pronto, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, del llamear del tronco. Pero cuando, en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido hacia el objeto suficientemente lejos, si del fruto, de la flor, del tronco, sale una mano que se tiende al encuentro de la mano que es la vuestra, y que en ese momento es vuestra mano la que se fija en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que llamea **—** entonces, lo que ahí se produce, es el amor".

[21] [Para que el mito sea verdadero, es preciso que la mano tenga un alcance real, que desprenda un extraño calor, de tal suerte que a su aproximación brote la llama del objeto encendido.] — La metida de pata más o menos homofónica consiste en este caso en la sustitución de *porter avec elle* {llevar con ella} por *une portée réelle* {un alcance real}. — **JAM/2** corrige: [Para que el mito sea verdadero, qué extraño calor debería esta mano llevar con ella para que a su aproximación brote la llama del objeto encendido.]

[22] {*miracle*} — [Espejismo {*Mirage*}] — Nota de **DTSE**: "No se ha tenido en cuenta la frase siguiente: «milagro completo»...". — **JAM/2** corrige: [Milagro]

[23] [[...].] — Nota de **DTSE**: "Un signo diacrítico cae del cielo. El transcriptor, quien desde hace 449 páginas corta, añade, modifica, inventa, sin dejar jamás una huella de sus intervenciones, indica que en este lugar no ha podido leer la estenotipia". — **JAM/2** introduce las palabras no encontradas en la edición anterior: [buenas almas]

[24] {*Elle es l'image tout idéal*} — [Es una imagen totalmente ideal {*C'est une image tout idéale*}] — Nota de **DTSE** (modificada): "Continuación de un contrasentido anterior: la imagen no es un espejismo, es milagro completo, puro ideal, todo ideal". **JAM/2** corrige: [Es una imagen todo ideal] — **JAM/P** sigue en ayunas.

el leño húmedo puede contenerlo durante mucho tiempo sin que nada de esto se revele en el exterior, y, para decir todo, todos sabemos lo que le toca articular de manera casi irrisoria, en *El banquete*, al más amablemente tonto, a saber, que la naturaleza del amor es la naturaleza de lo húmedo, lo que quiere decir en la raíz exactamente lo mismo que lo que está ahí en el pizarrón — que el reservorio del amor objetal en tanto que es *amor del viviente*[25], es la *Schatten*, la sombra narcisista.

La vez pasada les anuncié la presencia de esta sombra, y hoy llegaría perfectamente hasta llamarla la mancha de moho {*moisi*} — quizá así está mejor nombrada de lo que se cree, puesto que el término *moi* {yo} está incluido en ella. Aquí iríamos a reunirnos con la especulación sobre el yo del tierno Fénelon, él también, como se dice, ondulante. El hace de eso el signo de no sé qué *alianza con la divinidad.[26] * Yo sería tan capaz como cualquiera de llevar muy lejos esta metáfora, y hasta hacer de mi discurso *un mensajero*[27] para vuestra sábana. En el olor de rata reventada que *exhala*[28] de la ropa interior por poco que la dejemos estacionar sobre el reborde de una bañadera, ¿no hay que localizar un signo humano esencial? *Si mi estilo de analista prefiere vías que se califican, que se estigmatizan, como abstracción*[29], esto no es únicamente el efecto de una preferencia, sino quizá

---

[25] [amor viviente] — **JAM/2** corrige: [amor de viviente]

[26] **JAM/2**, en su lugar, establece: [alianza MRP {*apparentement MRP*} con la divinidad.], y en una *Nota de la segunda edición* aclara: "en la página 455, las iniciales MRP designan el partido demócrata-cristiano de la IV[a] República, el «Movimiento republicano popular»; el «apparentement» {literalmente, "emparentamiento"}» era un procedimiento entonces autorizado de alianza electoral parcial entre listas diferentes, aislando los extremos para favorecer el centro". — Estas iniciales MRP no aparecen en **JAM/1**, como tampoco en **ST**, ni en **DTSE**. No se trataría sin embargo de un verdadero "añadido" de los acostumbrados en **JAM/2**, dado que **EFBA** las recoge... acompañándolas de una nota digna de una antología de la imaginación: "Sigla para 'Mon révérend père'".

[27] [un mensaje]

[28] {*fleure*} — [roza {*effleure*}] — **JAM/2** corrige: [exhala]

[29] [Si mi estilo de analista acentúa más gustosamente lo que se califica, o estigmatiza, con el término de castración] — **JAM/2** corrige: [Si mi estilo de analista a-

simplemente para poner en orden en ustedes un olfato que yo podría excitar tanto como cualquiera.

Como quiera que sea, ustedes ven perfilarse ahí detrás ese punto mítico *que es seguramente el nacido* de la evolución libidinal que el análisis, sin saber nunca demasiado bien cómo situarlo en la escala, ha circunscripto como el complejo urinario, con su relación oscura con la acción del fuego. Esos son ahí unos términos antinómicos, el uno luchando contra el otro, con lo que se anima el juego del ancestro primitivo — como ustedes saben, el análisis descubrió que su primer reflejo de juego ante la aparición de la llama había debido ser mear encima,[30] hazaña renovada en el *Gulliver*.[31] Esta relación profunda *del *uro*, yo ardo, con la *urina*: yo meo encima*[32] se inscribe en el fondo de la experiencia infantil — la operación *del secado de las sábanas*[33], los sueños de la ropa interior enigmáticamente almidonada, o la erótica de la lavandera, que conocen los que pudieron ir a ver la espléndida puesta en escena, por parte del señor Visconti, de todos los blancos posibles, al materializar para nosotros el hecho de que Pierrot está en blanco,[34] y la cuestión de saber por qué.

---

centúa más gustosamente lo que se califica, o estigmatiza, con el término de abstracción]

[30] *Cf.*, por ejemplo: Sigmund FREUD, *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), en *Obras Completas*, Volumen 21, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979, página 89, nota 3; y «Sobre la conquista del fuego», en *Obras Completas*, Volumen 22, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

[31] Jonathan SWIFT, *Viajes a varias remotas naciones del mundo por el médico y capitán de marina Lemuel Gulliver*, «Viaje a Liliput», cap. V. En el primero de los textos citados en la nota anterior, Freud remite también al *Gargantúa* de Rabelais.

[32] [con la orina] — **JAM/2** corrige parcialmente: [del *uro*, yo ardo, con la *urina*, con la orina,] — Nota de **EFBA**: "*Uro: is, ussi, ustum, urere*: quemar, hacer quemar; consumir quemando, dar fuego, abrasar, secar, consumir; quemar frotando; inflamar; ulcerar; herir; desollar. *Urina: ae:* la orina. *Urino: as, are:* orinar".

[33] [del secado] — **JAM/2** corrige: [del secado de las sábanas]

[34] Pierrot: personaje de la pantomima, soñador y poeta, vestido de blanco y con el rostro enharinado.

En suma, es un pequeño medio muy humano el que hace *báscula*[35] alrededor del momento ambiguo entre la enuresis y las primeras [conmociones del falo][36]. Es ahí que se juega en sus raíces más sensibles la dialéctica del amor y del deseo.

¿Cómo se presenta el objeto central, el objeto del deseo? Sin querer llevar más lejos el mito plácidamente encarnado en **las primeras imágenes en las cuales aparece para el niño** lo que se llama el pequeño mapa geográfico, o la pequeña Córcega *sobre las sábanas*[37], que todo analista conoce bien, digamos que el objeto del deseo se presenta, en el centro de este fenómeno, como un objeto salvado de las aguas de vuestro amor. Su lugar debe justamente ser situado, y ésta es la función de mi mito, en el medio de la propia zarza ardiente donde se anunció un día, en una opaca respuesta, *Soy lo que soy*[38] — en ese punto mismo donde, a falta de saber quién habla, llegamos siempre a escuchar la interrogación del *Che vuoi?* *donde relincha el diablo de Cazotte,*[39] una extraña cabeza de camello metamórfico, desde donde puede también salir la perrita fiel del deseo.

*Esto es aquello con lo que nos las vemos en cuanto al *a* minúscula del deseo, esto es el punto cima alrededor del cual pivotea aquello en lo cual nos las vemos con él a todo lo largo de su estructura, pero, en cuanto a la atracción libidinal, nunca superado.*[40]

---

[35] [cascada]

[36] **poluciones**

[37] Nota de **DTSE**: "Referencia implícita a Aristóteles para todo el desarrollo sobre lo húmedo. «Lo húmedo es lo que es indelimitable por su límite propio, aun siendo, de otro modo, bien delimitable, mientras que lo seco es lo que es delimitable por su límite propio, pero que es, de otro modo, mal delimitable.» (*De generatione et corruptione*)".

[38] *Éxodo*, **3**, 13-14.

[39] [proferida por] — Referencia a la novela de Jacques CAZOTTE, *El diablo enamorado*; hay versiones castellanas.

[40] Esta frase, **JAM** la divide en dos, introduciendo entre ambas el corte de capítulo que yo dejo al final de la misma: [Esto es el punto cima alrededor del cual pivotea aquello con lo que nos las vemos en cuanto al *a* minúscula del deseo.] **2** [Con este

2

*Quiero decir que lo que lo antecede en el desarrollo, a saber, las formas primeras del objeto en tanto que separado, los senos, las heces, no toman su función sino en tanto que *nachträglich*, son retomados como habiendo jugado el mismo juego en el mismo lugar. Algo entra en la dialéctica del amor a partir de las demandas primitivas, a partir del *Trieb* de la lactancia, que se ha instaurado desde el comienzo porque la madre habla.*[41] A nivel de la demanda oral, hay en efecto llamado al más allá de lo que puede satisfacer el objeto llamado seno. Y el seno, inmediatamente distinguido del trasfondo, adquiere en seguida un valor instrumental. No es solamente lo que se toma, sino también lo que se rechaza, lo que se rehusa, porque ya, se quiere otra cosa.

---

a minúscula, nosotros nos las vemos a todo lo largo de la estructura, pues nunca es superado en cuanto a la atracción libidinal.] — Nota de **DTSE**: "Esta pifiada del «aquello *en* lo cual nos las vemos con él a todo lo largo de *su* estructura, *pero*, en cuanto a la atracción libidinal, nunca superado...» participa del contrasentido global sobre la sesión".

[41] [Consideremos lo que lo antecede en el desarrollo, a saber, las formas primeras del objeto en tanto que separado. / Los senos no toman su función en el deseo sino en tanto que ya han jugado anteriormente su papel en el mismo lugar en la dialéctica del amor, la que se instaura a partir de las demandas primitivas — y también de las respuestas primitivas, porque la madre habla.] — Nota de **DTSE**: "Lacan dice exactamente lo contrario de lo que se le ha hecho decir: no es «en tanto que ya han jugado anteriormente su papel» sino «en tanto que, *nachträglich*, son retomados»". — En cuanto a mi traducción de este fragmento de la versión **JAM/1**, aclaro: *demande*, que siguiendo a Lacan (pedido de éste a su traductor, Tomás Segovia, *cf*. la «Nota del Traductor» en los *Escritos 1*) traduje sistemáticamente por *demanda*, es también *pregunta*; de allí el juego entre demandas (preguntas) y respuestas. — **JAM/2** corrige: [Consideremos lo que lo antecede en el desarrollo, a saber, las formas primeras del objeto en tanto que separado. / Los senos no toman su función en el deseo sino *nachträglich*, en tanto que ya han jugado anteriormente su papel en el mismo lugar en la dialéctica del amor, a partir de las demandas primitivas, del *Trieb* de la lactancia, que se instaura desde el comienzo porque la madre habla.]

es también alrededor de la demanda que las heces (primeros regalos) se retienen o se dan como respuesta a la demanda. Hemos mostrado la misma anterioridad en nuestra estructuración de la relación anal, donde el llamado al ser de la madre lleva al más allá de todo lo que ésta pueda dar como soporte anaclítico, función en la que se confunden el ser y el tener.

En fin, es a partir del advenimiento del falo en esta dialéctica, *que se abre, justamente*[42] por haber estado reunida en él, la distinción entre el ser y el tener.

Más allá del objeto fálico, la cuestión respecto del objeto se abre — es el caso decirlo — de otro modo. *Lo que el objeto presenta aquí, en esta emergencia de isla, este fantasma, este reflejo donde justamente se encarna como objeto del deseo, se manifiesta precisamente en la imagen yo diría casi la más sublime en la cual puede encarnarse, la que puse en primer plano hace un momento como objeto de deseo, se encarna justamente en lo que le falta.*[43] Es de ahí que se origina todo lo que será la continuación de la relación del sujeto con el objeto del deseo. **Si cautiva por lo que le falta ahí, ¿dónde encontrar aquello por lo cual cautiva?**

---

[42] [que se establece, justamente] — Nota de **DTSE**: "Lacan va a insistir sobre esta apertura". — **JAM/2** corrige: [que se abre, justamente]

[43] [Al considerar esta emergencia, este fantasma, este reflejo, esta imagen, yo diría casi la más sublime en la cual el objeto se encarna como objeto de deseo, la que puse en primer plano hace un momento, está claro que el falo se encarna justamente en lo que falta en la imagen.] — Nota de **DTSE**: "Siempre el contrasentido global que está en acción. No se trata del falo, se trata, más allá del objeto fálico, del objeto, objeto del deseo y de lo que él soporta de la cuestión de la falta en ser. La emergencia de isla está del lado interior, de lo «propio», y no, como lo fabrica el transcriptor, del lado de la imagen del otro. Para confirmar su lectura, el transcriptor suprime dos frases: «Si cautiva por lo que le falta ahí, ¿dónde encontrar aquello por lo cual cautiva?» y «Lo que es demandado al objeto, es hasta dónde puede soportar esta cuestión»". — Yo restituyo al texto las frases omitidas, a partir de la versión **ELP**. — **JAM/2** corrige: [Al considerar esta emergencia de isla, este fantasma, este reflejo, esta imagen, yo diría casi la más sublime en la cual el objeto se encarna como objeto de deseo, la que puse en primer plano hace un momento, está claro que el falo se encarna justamente en lo que falta en la imagen.]

El horizonte de la relación con el objeto no es, ante todo, una relación conservadora. Se trata, si puedo decir, de interrogar al objeto sobre lo que tiene en el vientre. Esto se continúa sobre la línea donde tratamos de aislar la función de *a* minúscula, la línea propiamente sadiana, por donde el objeto es interrogado hasta las profundidades de su ser, solicitado a volverse del revés en lo que tiene de más oculto, para venir a llenar esta forma vacía en tanto que ella es fascinante.

Lo que es demandado al objeto es ¿Hasta dónde puede soportar la cuestión el objeto? Quizá hasta el punto en que la última falta-en-ser es revelada, hasta el punto en que la cuestión se confunde con la destrucción misma del objeto. Tal es el término — y es por esta razón que está la barrera que les he situado el año pasado, la barrera de la belleza, o de la forma. Ahí, la exigencia de conservar el objeto se refleja sobre el sujeto mismo.

Rabelais nos muestra a Gargantúa partiendo para la guerra. *Guardad esto que es lo más amado*, le dice su mujer, designando con el dedo lo que, en esa época, era mucho más fácil que en nuestros días designar sin ambigüedad, puesto que esa parte del vestido que se llama la bragueta tenía entonces un carácter glorioso. Esto quiere decir ante todo que ella no puede guardarse en la casa. Pero la segunda significación está también llena de esa sapiencia que no falta en ninguna de las palabras de Rabelais — comprometed todo, todo puede ir a la batalla, pero esto, guardadlo irreductiblemente en el centro. Esto, se trata de no arriesgarlo.[44]

---

[44] RABELAIS, *Gargantúa y Pantagruel*, Tomo I, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1969, pp. 261-263; *cf*. Libro Tercero: «Hechos y dichos heroicos del buen Pantagruel», Capítulo VIII: «Cómo la bragueta es la primera pieza del arnés entre gente de guerra»: "Por estas y otras causas, el señor de Merville, estando un día probándose un arnés nuevo para marcharse a servir a su rey en la guerra, porque el antiguo ya no podía utilizarlo, pues con el uso la piel de su vientre se había llenado de arrugas, su mujer, viendo el poco cuidado con que trataba el paquete y bastón común al matrimonio, al notar que solo lo cubría de mallas, le rogó que lo cuidara bien y lo protegiera con un almete de justas que había en su cuarto. De esto se escribieron aquellos versos en el tercer libro del *Chiabrena de las niñas*, que dicen: *Cuando vio a su marido tan armado / en todo el cuerpo, salvo en la bragueta, / le dijo: «Amigo mío, estoy inquieta; / llevas sin protección lo más amado.»*".

Esto nos permite bascular en nuestra dialéctica. Todo eso, en efecto, sería muy lindo si fuera tan simple pensar el deseo a partir del sujeto, y que debamos volver a encontrar en el nivel del deseo el mito que se ha desarrollado a nivel del conocimiento, *para hacer del mundo esa suerte de vasta tela*[45] enteramente sacada del vientre de la araña-sujeto.

¿No sería más simple que este sujeto diga *Yo deseo*? Pero decirlo no es tan simple. Es mucho menos simple, ustedes lo saben por vuestra experiencia, que decir *Yo amo*, oceánicamente, como se expresa Freud muy lindamente en su crítica de la efusión religiosa.[46] Yo amo, yo baño, yo mojo, yo inundo, y yo chorreo además, todo eso por otra parte puro babeo, y lo más a menudo apenas con qué mojar un pañuelo, sobre todo que esto se vuelve cada vez más raro.

Los grandes húmedos se borran de esta tierra a partir de la mitad del siglo XIX. Que me muestren en nuestros días alguien del tipo Louise Colet, me tomaré la molestia de ir a ver.[47] **Ser deseante, es otra cosa.** Parece más bien que eso deja precisamente al Yo {*Je*} en suspenso. Eso lo deja *tan bien pegado*[48], en todo caso, en el fantasma, que yo los desafío, a ese Yo {*Je*} del deseo, a que lo encuentren *en otra parte que ahí donde el señor Genet lo puntúa en *El balcón*.*[49]

Ya les he hablado del señor Jean Genet — ese querido Genet — a propósito del cual un día les hice todo un gran seminario.[50] *Volve-

---

[45] [para hacer de éste una suerte de vasta tela arrojada sobre el mundo,] — Nota de **DTSE**: "El mundo «es» la tela". — **JAM/2** corrige: [para hacer del mundo una suerte de vasta tela]

[46] *cf.* Sigmund FREUD, *El malestar en la cultura*, *op. cit.*, capítulo I.

[47] Louise Colet (1810-1876). Poeta, amante de Gustave Flaubert (*cf.* Diana Estrin, *op. cit.*). Hay edición castellana de parte de la correspondencia intercambiada entre ambos: Gustave FLAUBERT, *Correspondencia íntima*, Ediciones B, Barcelona, 1988.

[48] [tan bien] — **JAM/2** corrige: [tan bien *pegado*]

[49] [en otra parte que ahí] — *cf.* Jean GENET, *El balcón*. Hay versiones castellanas. — **JAM/2** corrige: [que ahí donde el señor Genet en *El balcón* lo puntúa.]

rán a encontrar fácilmente el pasaje en *El balcón*, de ese juego del fantasma. Genet puntualiza admirablemente bien esto que las chicas conocen bien, esto es que cualesquiera que sean las elucubraciones de esos señores sedientos de encarnar sus fantasmas, hay un rasgo común a todos*[51] — [es preciso en la ejecución un rasgo que vuelva *no verdadero*][52], porque, de otro modo, quizá, si eso se volviera totalmente verdadero, ya no se sabría a dónde se ha llegado. Quizá ya no habría para el sujeto ninguna chance *de que sobreviva a ello*[53]. Es eso, el lugar del significante **S** barrado, **$,** necesario para que se sepa que eso no es más que un significante. La indicación de lo inauténtico, es el lugar del sujeto en tanto que primera persona del fantasma.

La mejor manera que encontré de indicarlo, ya lo he sugerido varias veces — es restituir el sujeto a su verdadera forma. La cedilla de *ça*,[54] en francés, no es una cedilla, es un apóstrofo, es el apóstrofo del *c'est*,[55] la primera persona del inconsciente. Ustedes pueden incluso barrar la *t* del final — *c'es*, ahí tienen una manera de escribir el sujeto a nivel del inconsciente, *el sujeto del fantasma*.

No hay que decir que esto es apropiado para facilitar el pasaje del objeto a la objetalidad. Como ustedes saben, se habla incluso, a es-

---

[50] Jacques LACAN, Seminario 5, *Las formaciones del inconsciente*, clase 14, del 5 de Marzo de 1958.

[51] [Volverán a encontrar fácilmente el pasaje donde está señalado, en el juego del fantasma, esto que las chicas conocen bien, a saber que, cualesquiera que sean las elucubraciones de esos señores sedientos de ver que es encarnado su fantasma, un rasgo es común a todas] — **JAM/2** corrige: [Volverán a encontrar fácilmente el pasaje donde él puntúa admirablemente esto que las chicas conocen bien, a saber que, cualesquiera que sean las elucubraciones de esos señores sedientos de ver que es encarnado su fantasma, un rasgo es común a todos]

[52] Previamente, **JAM/1** había establecido: [es preciso que, por medio de algún rasgo en la ejecución, eso no se vuelva verdadero]

[53] [de vivirlo] — Nota de **DTSE** (modificada): "Contrasentido, que se proseguirá más adelante". — **JAM/2** corrige: [de sobrevivir a ello]

[54] *ça* — pronombre demostrativo: "esto", "eso", "ello", también puede funcionar como sujeto indeterminado: *ça va?*

[55] *c'est* = *ce est* = "esto es".

te respecto, del desplazamiento de algunas rayas en el espectro. De hecho, el desfasaje del objeto del deseo por relación al objeto real, en tanto que *míticamente* podamos aspirar a él, está profundamente determinado por el carácter negativo o incluido de la aparición del falo. No he apuntado a otra cosa, hace un momento, al hacerles ese breve recorrido del objeto desde sus formas arcaicas hasta su horizonte de destrucción — del objeto orificial, o *anificial*, si me atrevo a expresarme así, del pasado infantil, hasta el objeto de la mira profundamente ambivalente que sigue siendo hasta el final la mira del deseo. Es una pura mentira, puesto que también esto no tiene ninguna necesidad crítica, hablar, en la relación con el objeto del deseo, de *un estadio pretendidamente post-ambivalente.*[56]

Del mismo modo, es solamente al ordenar la escala ascendente y *concordante*[57] de los objetos por relación a la cima fálica, que podemos comprender la vinculación de los diferentes niveles que comporta por ejemplo el ataque sádico, en tanto que de ningún modo es la pura y simple satisfacción de una agresión pretendidamente elemental, sino *una manera como tal de interrogar al objeto en su ser, una manera de sacar allí el «o bien» introducido, a partir de la cima fálica, entre el ser y el tener.*[58]

Que después del estadio fálico nos volvamos a encontrar *gran ambivalente como antes*, no es la peor desgracia. Es que, al tomar las

---

[56] [un pretendido estadio ambivalente.] — Nota de **DTSE**: "Lacan dirá, algunas líneas más adelante, que uno vuelve a encontrarse, después del estadio fálico, «gran ambivalente como antes»". **JAM/2** corrige: [un pretendido estadio post-ambivalente.]

[57] [descendente] — **JAM/2** corrige: [concordante]

[58] [una manera de interrogar al objeto en su ser y de agotar el clivaje introducido, a partir de la cima fálica, entre el ser y el tener.] — Nota de **DTSE**: "La mayor parte de los contrasentidos de la sesión están ligados a esta ceguera de lectura del transcriptor sobre ese «más allá» del objeto fálico, ese punto de apertura, esa cuestión dirigida al objeto, cuestión que no «se agota». Los dos contrasentidos siguientes son de la misma naturaleza". — **DTSE** destaca la sustitución, en **JAM/1**, de *d'y puiser le «ou bien»* {de sacar allí el «o bien»} por *d'épuisser le clivage* {de agotar el clivaje}. — **JAM/2** corrige: [una manera de interrogar al objeto en su ser y de sacar allí el clivaje, el *o bien*, introducido, a partir de la cima fálica, entre el ser y el tener.]

cosas en esta perspectiva, nunca vamos muy lejos. Siempre hay un momento en el que *vamos a soltarlo,*[59] a este objeto, en tanto que objeto del deseo, a falta de saber cómo proseguir la cuestión. *Forzar a un ser, puesto que ésa es la esencia del *a* minúscula, más allá de la vida, no está al alcance de todo el mundo.*[60]

No es simplemente hacer aquí alusión al hecho de que hay límites naturales a la tensión, y al sufrimiento mismo. Incluso forzar a un ser al placer no es un problema que resolvamos tan fácilmente, y por una buena razón — somos nosotros quienes conducimos el juego, y es de nosotros que se trata. La Justine de Sade, todos nos maravillamos de que ella resista indefinidamente todos los malos tratos, a tal punto que es preciso que intervenga el propio Júpiter y lance su rayo para que se termine con ella.[61] Pero es que, en verdad, *Justine justamente no es más que una sombra, Juliette es la única que existe pues ella es la que sueña, y como tal*[62], y soñando, es ella quien debe necesariamente — lean la historia — ofrecerse a todos los riesgos del deseo, que no son menores que aquellos en los que incurre la Justine.[63] Evidentemente, no nos sentimos muy dignos que digamos de tal compañía, pues ella llega lejos. No hay que manifestarlo demasiado en las conversaciones mundanas. Las personas que no se ocupan más que de

---

[59] [soltamos]

[60] [Perforar un ser, puesto que ésa es la esencia del *a* minúscula, o de la vida, no está al alcance de todo el mundo.] — Nota de **DTSE**: "Todos estos contrasentidos vuelven ilegible la lógica de la sesión que desemboca en la cuestión del duelo y de la melancolía". — **DTSE** destaca la sustitución, en **JAM/1**, de *Forcer* {Forzar} por *Percer* {perforar}, y de *au-delà de la vie* {más allá de la vida} por *ou de la vie* {o de la vida}. — **JAM/2** corrige: [Forzar a un ser, puesto que ésa es la esencia del *a* minúscula, más allá de la vida, no está al alcance de todo el mundo.]

[61] *Cf*. Marqués de SADE, *Justine o las desdichas de la virtud* (dos volúmenes, 1791), *La Nueva Justine* (cuatro tomos, 1797), y el cuento publicado póstumamente: *Los infortunios de la virtud* (1787).

[62] [Justine no es más que una sombra. Juliette es la única que existe. Es ella la que sueña y, como tal]

[63] Marqués de SADE, *Juliette o las prosperidades del vicio* (seis volúmenes, 1797).

su personita no pueden encontrar en ello más que un interés bien pobre.

Aquí estamos, por lo tanto, reconducidos al sujeto. ¿Cómo es del sujeto que puede ser conducida toda la dialéctica del deseo? — si este sujeto no es nada más que un apóstrofo, inscripto en una relación que es, ante todo, relación con el deseo del Otro.

Es aquí que interviene la función del I mayúscula, del significante del ideal del yo.

3

La función del ideal del yo preserva *i(a)*, el yo ideal.

¿De qué se trata? De nada más que de esto — de esta cosa preciosa en la que se trata de tomar algo húmedo, esta cerámica, esta pequeña vasija, símbolo desde siempre de lo creado, en el que cada uno trata de darse a sí mismo alguna consistencia. *Todo concurre a ello, desde luego, todas las nociones de forma y de modelo, ahí tenemos, en la referencia al Otro, esa construcción de este soporte alrededor del cual va a jugarse la aprehensión o no de la flor.*[64] ¿Por qué? Es que no hay ningún otro modo de que el sujeto subsista.

¿No nos enseña el análisis, a este respecto, que la función radical de la imagen en la fobia se aclara analógicamente con lo que Freud ha ido a desentrañar en la formación etnográfica de entonces, bajo la rúbrica del tótem? Sin duda, ésta ahora está bastante tambaleante, pero si algo queda de ella, es lo siguiente — uno quiere arriesgar todo por [el placer][65], por la pelea, por la prestancia, y hasta su vida, pero no

[64] [Muchas otras formas o modelos concurren a ello. Un soporte es necesario que se construya en el Otro, del que depende que la aprehensión de la flor se haga o no.] — Nota de **DTSE**: "Reemplazar la «referencia al Otro» por «construir un soporte en el Otro» es un contrasentido. Como Lacan lo indica en la sesión XXIV, p. 412 {de **JAM/1**}, *este soporte es el yo ideal*".

cierta imagen límite, *pero no la disolución misma de la orilla que remacha al sujeto a esta imagen, un pez, un árbol. Que un Bororo no sea un ara no es una fobia al ara, incluso si esto comporta aparentemente algunos tabúes analógicos.*[66] El único factor común entre fobia y tótem, es la imagen misma en su función de cernimiento y de discernimiento del objeto, a saber, el yo ideal.

La metáfora del deseante en más o menos cualquier cosa puede siempre, en efecto, volverse urgente en un caso individual. Recuerden al pequeño Hans.[67] *Es en el momento en que el deseado se encuentra sin defensa respecto del deseo del Otro cuando amenaza la orilla, el límite, *i(a)*, es entonces que el eterno artificio se reproduce y que el sujeto constituye el hecho de aparecer como encerrado en la piel*[68] del

---

[65] Previamente, **JAM/1** había establecido: [el deseo]

[66] [pero no la disolución misma de la orilla, de las riberas. La relación del sujeto con esta imagen — un pez, un árbol — no es una fobia, si comporta aparentemente algunos tabúes analógicos.] — Nota de **DTSE**: "Es la orilla la que remacha el sujeto a la imagen. Doble función de la imagen, cernimiento y discernimiento del objeto *a*". — **DTSE** destaca la sustitución, en **JAM/1**, de *du rivage qui rive* {de la orilla que remacha} por *du rivage, des rives* {de la orilla, de las riberas}. — El *ara* (voz guaraní), o guacamayo, es un loro de cola larga y plumaje brillante, de gran tamaño, de América del Sur. — Esta referencia a la identificación del Bororo al ara ya la habíamos encontrado en la clase 5 de este Seminario, del 14 de Diciembre de 1960, y ahí también remitimos a: Jacques LACAN, «La agresividad en psicoanálisis», en *Escritos 1*, Siglo Veintuno Editores, 1984, p. 110 («La agresivité en psychanalyse», *Écrits*, p. 117). — Diana Estrin, *op. cit.*, remite al capítulo I de *Lo crudo y lo cocido*, de Claude Lévi-Strauss. — **JAM/2** corrige: [pero no la disolución misma de la orilla, de lo que remacha al sujeto a esta imagen — un pez, un árbol. Que un Bororo no sea un ara no es una fobia al ara, incluso si esto comporta aparentemente algunos tabúes analógicos.]

[67] Sigmund FREUD, *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (1909), en *Obras Completas*, Volumen 10, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1980.

[68] [Es en el momento en que el deseo se encuentra sin defensa respecto del deseo del Otro amenazando *i(a)*, que el eterno artificio se reproduce, que el sujeto lo constituye haciéndolo aparecer como encerrado en la piel] — Nota de **DTSE**: "«La metáfora del deseante en el amor, implica aquello a lo cual ella se ha sustituido como metáfora, es decir, lo deseado», p. 415 {de **JAM/1**}, sesión XXIV. Es en tanto que deseado que el fóbico defiende la imagen especular. El está encerrado en la piel. Cuando el pequeño Hans rehusa salir, no es por temor de abandonar la casa, es porque tiene miedo de que la casa se las pique". — **JAM/2** corrige: [Es en el momento en que el deseado se encuentra sin defensa respecto del deseo del

oso antes de haberlo matado. Pero es en realidad una piel del oso vuelta del revés, y es en el interior que el fóbico defiende ¿qué? — el otro lado de la imagen especular.

La imagen especular tiene desde luego una faz de investimiento, pero también una faz de defensa. Es una barrera contra el Pacífico del amor maternal.[69] *Digamos simplemente que el investimiento del otro es, en suma, defendido por el yo ideal. El investimiento último del falo propio es defendido por el fóbico de una cierta manera.*[70] Hasta llegaré a decir que la fobia, es la señal luminosa que aparece para advertirles que ustedes circulan sobre la reserva de la libido. Se puede circular todavía un cierto tiempo con eso. Esto es lo que quiere decir la fobia, y es precisamente por esta razón que su soporte es el falo como significante.

No tengo necesidad de recordarles todo lo que, en nuestra experiencia pasada, ilustra y confirma esta manera de considerar las cosas. Recuerden solamente el sueño relatado por Ella Sharpe, que les he comentado.[71] Acuérdense de la pequeña tosecita con la que el sujeto advierte a la analista antes de entrar en su consultorio, y de todo lo que está ahí oculto detrás, y que sale con sus ensoñaciones familiares.

Otro amenazando *i(a)*, la orilla, el límite, que el eterno artificio se reproduce, que el sujeto se domina y aparece como encerrado en la piel]

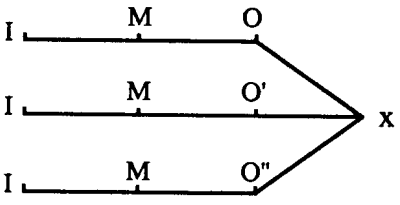
[69] *Un barrage contre le Pacifique* (Un dique contra el Pacífico) es el título de una obra de Marguerite Duras (*cf*. Diana Estrin, *op. cit.*).

[70] [Digamos simplemente que el investimiento del Otro es, en suma, defendido por el yo ideal. El investimiento último del falo propio es, de una cierta manera, defendido por el fóbico.] — Nota de **DTSE** (modificada): "Como en casos anteriores, la función del yo ideal no está leída. El defiende el investimiento de la imagen del otro menos el blanco central, y el investimiento irreductible del falo real a nivel del cuerpo propio. La «cierta manera» que tiene el fóbico de defender el investimiento del falo propio es mantener, para el yo ideal, una referencia al Otro por medio de phi mayúscula {Φ}".

[71] Ella Freeman SHARPE, *El análisis de los sueños*, Ediciones Hormé, Buenos Aires, 1961. *Cf*. el Capítulo V. «Análisis de un único sueño». En cuanto al comentario: Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación*, sesiones del 14, 21 y 28 de Enero, 4 y 11 de Febrero de 1959.

¿Qué haría yo, dice, si estuviera en un sitio donde no quisiera que se me descubra? Daría un pequeño ladrido, y se dirían — *No es más que un perro*. La asociación viene también del perro que un día se puso a masturbarse sobre la pierna del paciente. ¿Qué encontramos en esta historia ejemplar? Que el sujeto, más que nunca en posición de defensa en el momento de entrar en el consultorio analítico, simula {*fait semblant de*} ser un perro. El simula serlo, pero son todos los demás quienes son perros antes de que él entre, y les advierte para que retomen su apariencia humana antes de que él entre. No se imaginen que esto responda de ninguna manera a un interés especial por los perros. En este ejemplo, como en todos los demás, ser un perro no tiene más que un único sentido — eso quiere decir que uno hace *guau guau*, nada más. Yo ladraría, y los que no están ahí se dirían — es un perro. Este *es un perro* tiene el valor del *einziger Zug*.

Tomen el esquema de la *Massenpsychologie* por donde Freud nos origina la identificación del ideal del yo.[72] ¿Por qué sesgo lo hace? Por el sesgo de la psicología colectiva. ¿Qué se produce entonces, nos dice, prologando así la gran explosión hitleriana, para que cada uno entre en esta suerte de fascinación que permite la toma en masa, la gelificación de lo que se se llama una muchedumbre? Para que todos los sujetos tengan colectivamente, al menos por un instante, el mismo ideal, que permite todo y cualquier cosa durante un tiempo bastante corto, es preciso, explica, que todos esos objetos exteriores sean tomados en tanto que teniendo un rasgo común, *einziger Zug*.



M : tous les Moi étant là

O, O', O" : en face d'eux, leurs objets

x : quand les objets produisent pour le Moi cet élément collectif, l'Idéal

[72] Sigmund FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), en *Obras Completas*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979. El esquema al que remite Lacan se encuentra en la página 110. El que yo reproduzco proviene de **ELP**. No figura en **JAM**.

¿En qué nos interesa esto? En lo siguiente, que lo que es verdadero a nivel de lo colectivo lo es también a nivel de lo individual. Es alrededor de la función del ideal que se acomoda la relación del sujeto con los objetos exteriores. En el mundo de un sujeto que habla, lo que se llama el mundo humano, es puro y simple asunto de ensayo metafórico dar a todos los objetos un rasgo común, puro asunto de decreto fijar un rasgo común a su diversidad. Para tomarlo en el mundo animal, donde la tradición analítica ha mostrado el juego ejemplar de las identificaciones defensivas, el sujeto puede, para subsistir en un mundo donde su *i(a)* sea respetado, decretar que todos, así sean perros, gatos, tejones o ciervas, hacen *guau guau*. Tal es la función del *einziger Zug*.

Es esencial mantenerla así estructurada, pues fuera de este registro, es imposible concebir lo que quiere decir Freud en la psicología del duelo y de la melancolía. ¿Qué es lo que diferencia al duelo de la melancolía?[73]

Con respecto al duelo, es totalmente cierto que su duración, su dificultad, se sostiene en la función metafórica de los rasgos conferidos al objeto del amor, en tanto son privilegios narcisistas. De una manera tanto más significativa cuanto que lo dice casi asombrándose por ello, Freud insiste precisamente sobre lo que está en juego — el duelo consiste en *autentificar*[74] la pérdida real, pieza a pieza, fragmento a fragmento, signo a signo, elemento I mayúscula a elemento I mayúscula, hasta el agotamiento. Cuando esto se ha hecho, se termina.

¿Pero qué hay que decir si este objeto fuera un *a* minúscula, un objeto de deseo? El objeto está siempre enmascarado detrás de sus atributos, es casi una banalidad decirlo. Como que, desde luego, el asunto no comienza a volverse serio más que a partir de lo patológico, es decir, de la melancolía. El objeto es allí, cosa curiosa, mucho menos aprehensible para estar ciertamente presente, y para desencadenar unos efectos infinitamente más catastróficos, puesto que llegan hasta

---

[73] Sigmund FREUD, «Duelo y melancolía» (1917 [1915]), en *Obras Completas*, Volumen 14, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

[74] [identificar] — **JAM/2** corrige: [autentificar]

la desecación *de ese *Trieb* que Freud llama el más fundamental*[75], el que los apega a ustedes a la vida.

Hay que seguir ese texto y escuchar en él lo que Freud nos indica de no sé qué decepción, que él no sabe definir, pero está ahí. ¿Qué rasgos se dejan ver de un objeto tan velado, enmascarado, oscuro? El sujeto no puede enfrentarse con ninguno de los rasgos de ese objeto que no se ve, pero nosotros, los analistas, en tanto que seguimos a ese sujeto, podemos identificar algunos de estos a través de los que él encara como siendo sus propias características, las de él. *No soy nada, no soy más que una basura*.

Observen que no se trata nunca de la imagen especular. El melancólico no les dice que él tiene mala cara, o que tiene una boca sucia, o que es retorcido, sino que él es el último de los últimos, que comporta catástrofes para toda su parentela, etc. En sus autoacusaciones, está enteramente en el dominio de lo simbólico. Añadan a ello el tener — está arruinado. ¿Esto no es apropiado para ponerlos sobre la pista?

No haré más que indicárselos hoy, designándoles un punto específico que a mi modo de ver es, al menos por el momento, un punto de concurrencia entre duelo y melancolía. Se trata de lo que llamaré, no el duelo, ni la depresión en el sujeto por la pérdida de un objeto, sino un remordimiento de cierto tipo, desencadenado por un desenlace que es del orden del suicidio del objeto. Un remordimiento, por lo tanto, a propósito de un objeto que ha entrado por algún motivo en el campo del deseo, y que, por lo que ha hecho, o por algún riesgo que ha corrido en la aventura, ha desaparecido.

Analicen estos casos. El camino les está trazado por Freud, cuando les indica que ya en el duelo normal la pulsión que el sujeto vuelve contra sí bien podría ser una pulsión agresiva respecto del objeto. Sondeen esos remordimientos dramáticos cuando aparecen. *Verán quizá, al respecto, cuál es la fuerza de donde vuelve contra el propio sujeto una potencia de insulto que puede ser pariente de la de la melancolía. Encontrarán su fuente en esto, que con este objeto que así

[75] [de lo que Freud llama el sentimiento más fundamental] — **JAM/2** corrige: [de lo que Freud llama el *Trieb* más fundamental]

se ha sustraido, no valía entonces la pena haber tomado, si me atrevo a decir, tantas precauciones. No valía entonces la pena haberse desviado de su verdadero deseo si ha llegado, este objeto, que uno vaya hasta destruirlo.*[76]

*Este ejemplo extremo que no es tan raro de ver en el vuelco de una pérdida como esa tras lo que sucede entre sujetos deseantes en el curso de esos largos abrazos que llamamos las oscilaciones del amor, es algo que nos lleva al corazón de la relación entre el I mayúscula y el *a* minúscula, seguramente en ese límite sobre algo alrededor de lo cual siempre es cuestionada la seguridad del límite. Es de eso que se trata, en ese punto del fantasma, que es aquel del que debemos saber hacer apartar.*[77] Esto supone en el analista una completa reducción mental de la función del significante, del que debe captar por medio

[76] [Verán quizá que vuelve aquí contra el sujeto una potencia de insultos que puede ser pariente de la que se manifiesta en la melancolía. Encontrarán su fuente en esto — este objeto, si ha llegado hasta destruirse, entonces no valía la pena haber tomado con él tantas precauciones, entonces no valía la pena haberme desviado por él de mi verdadero deseo.] — Nota de **DTSE**: "La frase, oscura, de la estenotipia es preferible a la introducción de un contrasentido por parte del transcriptor". — **JAM/2** corrige: [Verán quizá que vuelve aquí contra el sujeto una potencia de insultos que puede ser pariente de la que se manifiesta en la melancolía. Encontrarán su fuente en esto — este objeto, si se ha sustraido así, si ha llegado hasta destruirse, entonces no valía la pena haber tomado con él tantas precauciones, entonces no valía la pena haberme desviado por él de mi verdadero deseo.]

[77] [Este ejemplo, por extremo que sea, no es tan raro. La misma disposición se encuentra en el vuelco de tal pérdida sobrevenida en el curso de esos largos abrazos entre sujetos deseantes que llamamos las oscilaciones del amor. / Por ahí nos vemos llevados al corazón de la relación entre el I mayúscula y el *a* minúscula, en un punto del fantasma donde la seguridad del límite es siempre cuestionada, y del que debemos saber hacer que el sujeto se aparte.] — Nota de **DTSE**: "Este es un verdadero contrasentido. Es porque la pérdida real interviene *después* de las oscilaciones del amor en las cuales fluctuaban las distancias de I y *a*, que esta distancia ya no tiene el soporte de la imagen amada/odiada para regularse y que ese caso extremo puede producirse". — **JAM/2** corrige: [Este ejemplo, por extremo que sea, no es tan raro. La misma disposición se encuentra en el vuelco de tal pérdida tras esos largos abrazos entre sujetos deseantes que llamamos las oscilaciones del amor. / Por ahí nos vemos llevados al corazón de la relación entre el I mayúscula y el *a* minúscula, en un punto del fantasma donde la seguridad del límite es siempre cuestionada, y del que debemos saber hacer que el sujeto se aparte.]

de qué resorte, qué sesgo, qué desvío, está siempre en juego cuando se trata de la posición del ideal del yo.

Pero hay todavía algo diferente que, llegando aquí al término de mi discurso, no puedo más que indicar, y que concierne a la función del *a* minúscula.

Lo que Sócrates sabe, y que el analista debe al menos entrever, es que a nivel del *a* minúscula, la cuestión es muy diferente que la del acceso a ningún ideal. *Lo que está en juego aquí, lo que sucede en esta isla, este campo del ser que el amor no puede más que circunscribir, es algo de lo que el analista no puede más que pensar que cualquier objeto puede llenarlo.*[78] Es ahí a donde nosotros, los analistas, somos llevados a vacilar, *sobre los límites donde se plantea esta cuestión «¿qué eres?» con cualquier objeto que ha entrado una vez en el campo de nuestro deseo, que no hay objeto que tenga más o menos valor que otro*[79] — aquí está el duelo alrededor del cual está centrado el deseo del analista.

*Agatón, hacia el cual, en el límite de *El Banquete*, se va a dirigir el elogio de Sócrates*[80] — sobre el boludo de los boludos, el más boludo de todos, e incluso el único boludo integral. Y piensen que es a él a quien se le ha hecho la deferencia de decir, bajo una forma ridícula, lo que hay de más verdadero sobre el amor. El no sabe lo que dice, tontifica, pero eso no tiene ninguna importancia, no es menos el objeto amado por eso. Y Sócrates dice a Alcibíades — Todo lo que tú me dices a mí, es para él.

---

[78] [El amor no puede más que circunscribir el campo del ser. Y el analista no puede más que pensar que cualquier objeto puede llenarlo.] — **JAM/2** corrige: [El amor no puede más que circunscribir esta isla, este campo del ser. Y el analista no puede más que pensar que cualquier objeto puede llenarlo.]

[79] [sobre este límite donde se plantea la cuestión de lo que vale cualquier objeto que entra en el campo del deseo. No hay objeto que tenga más valor que otro] — Nota de **DTSE**: "Se trata de «lo que se es», cuestión planteada *con* el objeto. De dónde el contrasentido que sigue". — **JAM/2** corrige: [sobre este límite donde, con cualquier objeto una vez entrado en el campo del deseo, se plantea la cuestión — *¿qué eres?* No hay objeto que tenga más valor que otro]

[80] [Vean, al término de *El Banquete*, sobre quién se va a dirigir el elogio de Sócrates] — Nota de **DTSE**: "Agatón, objeto".

Ahí tienen la función del analista, con lo que ella comporta de un cierto duelo. Alcanzamos ahí una verdad que el propio Freud dejó fuera del campo de lo que él podía comprender.

Cosa singular, y probablemente debida a esas razones de confort, las que les expongo hoy al formular la necesidad de la conservación del jarrón[81], no parece haberse comprendido todavía que es esto que quiere decir — *Amarás a tu prójimo como a tí mismo*.[82]

No se quiere traducir, porque eso probablemente no sería cristiano, en el sentido de cierto ideal — y, créanme, el cristianismo no ha dicho todavía su última palabra — pero es un ideal filosófico.

*****Esto quiere decir, a propósito de cualquiera: plantear la perfecta destructividad del deseo.*****[83] A propósito de cualquiera, ustedes pueden hacer la experiencia de saber hasta dónde se atreverán a llegar interrogando a un ser — con el riesgo, para ustedes mismos, de desaparecer.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES

---

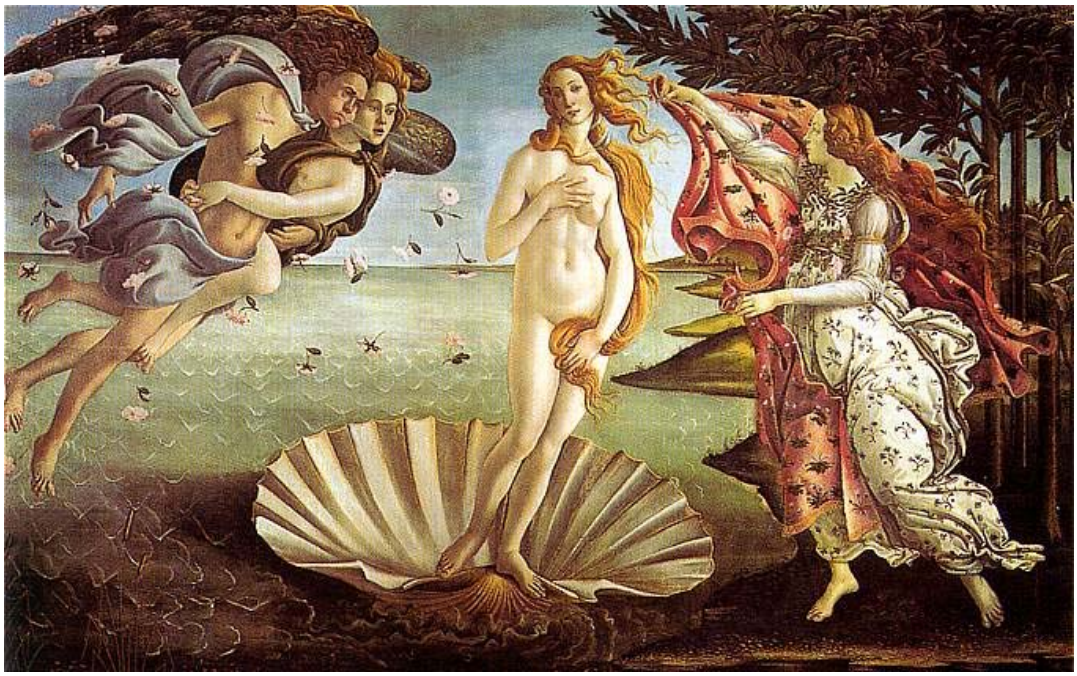
[81] *potiche* — "jarrón", pero también: "hombre de paja".

[82] *Levítico*, **19**, 18. Fórmula retomada parcialmente en *Mateo*, **5**, 43.

[83] [Esto quiere decir — a propósito de cualquiera, ustedes pueden plantear la cuestión de la perfecta destructividad del deseo.] — Nota de **DTSE**: "*Es el mandamiento* «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» *el que plantea*, a propósito de cualquiera, la perfecta destructividad del deseo. «Ustedes pueden» es solamente en la frase siguiente: ustedes pueden hacer la experiencia de saber hasta dónde se atreverán a ir..., con el riesgo, para ustedes mismos, de desaparecer".

ANEXO:

Alessandro Di Mariano Filipepi BOTTICELLI (1444-1510): "...tomemos entonces la imagen que podemos decir que es erigida en la culminación de la fascinación del deseo, la que se renueva con la misma forma del tema platónico en el pincel de Botticelli — el nacimiento de Venus, Venus Afrodita, Venus saliendo de la onda, cuerpo erigido por encima del oleaje del amor amargo." **— *Nacimiento de Venus*, 1485, Galería de los Uffizi, Florencia (témpera sobre lienzo, 172,5 x 278,5 cm.).**



El *Nacimiento de Venus*, una de las obras más famosas de Botticelli, fue pintada para un miembro de la familia Médici, para decorar uno de sus palacios de ocio en el campo. Venus es la diosa del amor y su nacimiento se debe a los genitales del dios Urano, cortados por su hijo Cronos y arrojados al mar. El momento que presenta el artista es la llegada de la diosa, tras su nacimiento, a la isla de Citera (Chipre), empujada por el viento como describe Homero, quien sirvió de fuente literaria para la obra de Botticelli. Venus aparece en el centro de la composición sobre una enorme concha; sus largos cabellos rubios cubren sus partes íntimas mientras que con su brazo derecho trata de taparse el pecho, repitiendo una postura típica en las estatuas romanas de las Venus Púdicas. La figura blanquecina se acompaña de Céfiro, el dios del viento, junto a Aura, la diosa de la brisa, enlazados ambos personajes en un estrecho abrazo. En la zona terrestre encontramos a una de las Horas, las diosas de las estaciones, en concreto de la primavera, ya que lleva su manto decorado con motivos florales. La Hora espera a la diosa para arroparla con un manto también floreado; las rosas caen junto a Venus ya que la tradición dice que surgieron con ella. Técnicamente, Botticelli ha conseguido una figura magnífica aunque el modelado es algo duro, reforzando los contornos con una línea oscura, como si se tratara de una estatua clásica. De esta manera, el artista toma como referencia la Antigüedad a la hora de realizar sus trabajos. Los ropajes se pegan a los cuerpos, destacando todos y cada uno de los pliegues y los detalles. El resultado es sensacional pero las pinturas de Botticelli parecen algo frías e incluso primitivas.
(Fuentes: http://www.portalmundos.com/mundo arte/grandes genios/botticelli.htm y http://www.artehistoria.com/frames.htm?http://www.artehistoria.com/genios/cuadros/6992.htm).