

**Jacques Lacan**

**Seminario 8  
1960-1961**

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

**11**

**ENTRE SÓCRATES Y ALCIBÍADES<sup>1</sup>  
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.*

---

<sup>1</sup> 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\*<sup>2</sup> 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.\*<sup>3</sup>

## 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

---

<sup>2</sup> [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”.

<sup>3</sup> [¿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.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> 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,\*<sup>5</sup> 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 *κῶμος* {*komos*} que está en él implicado sin duda está allí por algo.<sup>6</sup> 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.\*<sup>7</sup> 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 — *τῷ χειρὲ* {*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.\*<sup>8</sup> *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 prohíbo. Bien sabes que no haré el elogio de ningún otro en tu presencia.

---

<sup>5</sup> [El parte de la naturaleza del objeto]

<sup>6</sup> Nota de **ST**: “*Komos*: antiguamente, procesión burlesca de las fiestas de Baco, acompañada por escenas satíricas improvisadas (la palabra comedia deriva de él)”.

<sup>7</sup> [sus celos feroces no comportan una sola palabra verdadera.] — Nota de **DTSE**: “Se trata de una apreciación personal de Lacan”.

<sup>8</sup> [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 extravió 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 —<sup>9</sup> 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.

---

<sup>9</sup> [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,\*<sup>10</sup> 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.\*<sup>11</sup> 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

---

<sup>10</sup> [. 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”.

<sup>11</sup> [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 *ώρα* {*hora*} — se traduce como se puede — en fin, su *sex-appeal*. \*Le parece que a él le bastaría con que Sócrates se declare\*<sup>12</sup>, 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?\*<sup>13</sup> — 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:\*<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> [Le parecía que bastaría con que Sócrates se declare]

<sup>13</sup> [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, tápanse 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”.<sup>15</sup> 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.

---

<sup>14</sup> [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.

<sup>15</sup> [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,\*<sup>16</sup> 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\*<sup>17</sup>, 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

---

<sup>16</sup> [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”.

<sup>17</sup> [si es cierto que justamente tú quieres lo que yo poseo]

belleza — “tú quieres intercambiar la verdad”<sup>18</sup>. Y de hecho, a fe mía, eso no quiere decir otra cosa que *trocar cobre por oro*.<sup>19</sup>

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.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> [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.]

<sup>19</sup> Esta frase también es de Sócrates, pero **JAM** no suele entrecomillar, como hago yo al seguir otras fuentes.

<sup>20</sup> Sin modificar radicalmente la puntuación y la redacción de este párrafo, 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 rehúsa 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 οὐδέν {*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.

---

<sup>21</sup> {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.\*<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> [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.<sup>23</sup> 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 incien-  
cia<sup>24</sup> — *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 incien-  
cia, 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”.

<sup>23</sup> El de *Ruth*, la moabita, es uno de los libros históricos del Antiguo Testamento.

<sup>24</sup> *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,\*<sup>25</sup> 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 debemos, 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.<sup>26</sup> 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-

---

<sup>25</sup> [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”.

<sup>26</sup> 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,\*<sup>27</sup> 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 δοκεῖς {*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.<sup>28</sup> Y en

---

<sup>27</sup> [acordar toda su importancia al complemento que él da a su elogio,]

<sup>28</sup> 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<sup>29</sup> — 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 δράμα* {*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.\*<sup>30</sup> 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 222c-d). En la versión **JAM/1**, este dato, importante para situar en el discurso de Alcibíades dónde incide la intervención de Sócrates, se pierde.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> [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<sup>31</sup>, 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]

<sup>31</sup> *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.<sup>32</sup>

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.

---

<sup>32</sup> cf. las clases sobre la tónica 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.<sup>33</sup>

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. Constarán que ese señor Cicerón no es el plumazo 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*<sup>34</sup> 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.\*<sup>35</sup> ¿Qué quiere decir esto? ¿Es que la pérdida de la independencia política tiene por efecto irremediable alguna decaden-

---

<sup>33</sup> Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*.

<sup>34</sup> *pin-up* — chica preciosa, hermosa, atrayente.

<sup>35</sup> [hay uno aquí y allá, es todo.]

cia racial, o simplemente la desaparición de ese misterioso brillo, de ese *μερος εναργής* {*himeros enargés*}<sup>36</sup>, 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, preguntémosnos 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.<sup>37</sup> 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-

---

<sup>36</sup> Nota de ST: “Referencia al verso 795 de la *Antígona* de Sófocles”. — Sobre este término vuelve Lacan en el Seminario *La ética del psicoanálisis*.

<sup>37</sup> 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 restituírnos 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 demoníaca 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,<sup>38</sup> 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*.

---

<sup>38</sup> 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 sonrío.

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*.<sup>39</sup> 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<sup>40</sup> —

---

<sup>39</sup> Nota de **ST**: “¿Esto es verificable, en tanto que Demócrito es un contemporáneo de Sócrates?”.

<sup>40</sup> Nota de **ST**: “En efecto, está dicho en el *Cratilo*, 418c-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 ημερος {*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.<sup>41</sup>

**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.)”.

<sup>41</sup> “*Per me si va ne la città dolente, / per me si va ne l’eterno 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 eterna 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.