

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

3

**LA METÁFORA DEL AMOR¹
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 irremediabilmente 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, extraído,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*, 124b)”.

⁴ Sobre el empleo inicial, y radical para su posición del inconsciente, que hace Lacan del *él no sabía* extraído 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, extraído] — 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, extraído]

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, y⁷ 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 incompreensión 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, Alcibiades, 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 comprensión 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 enseñé, lo que yo comprendo ahí debe ser el objeto de una reserva por parte de ustedes. Es ahí que yo corro los mayores riesgos — agradézcame 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 significativa, 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 puntalicé la vez pasada que debía ser considerado como esencial, a saber, la entrada de Alcibiades. 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 (177c-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 significativa.

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* {ἐπιστήμη}, ciencia, saber que da cuenta de sus razones. Es eso, nos dice Platón, lo que era la ocupación del φιλοσοφειν {*philosophhein*} 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 Alcestris en la referencia eurípideana, 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. Resumen. El rey Admeto es un hombre feliz, pero al que la muerte llega de pronto a hacer signo. Alcestris, 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. Alcestris 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 Alcestris, dos que, según los de-

²¹ EURÍPIDES, *Alcestris*, 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 Alcestris se sustituye en la muerte. Encontrarán en el texto ese término, del que no podrá decirse que fui yo quien lo puso — *ὑπεραποθανειν* {*hyperapothanein*}. La sustitución, la metáfora, de la que les hablaba recién, está aquí realizada en el sentido literal. Alcestris 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 Alcestris 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 Alcestris-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 {Seminaro 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 Alceste. 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 Alceste. La elección de la *Moirá*, 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 Alcestris 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 Alcestris, 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 Alcestris estaba, ella, **en la posición del *erastés*. Alcestris, 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 *erómene* {ερωόμενον}, puesto que igualmente, lo que se *eromene*, 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