

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

4

**LA PSICOLOGÍA DEL RICO¹
Sesión del 7 de Diciembre de 1960**

Pausanias

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

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

ἐπιθυμῖαν διπλασιασθεῖσαν ἐρωτᾶ εἶναι,
ἐρωτᾶ δὲ διπλασιασθευτὰ μανίαν γίγνεσθαι²

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

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

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

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

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

1

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

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

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

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

⁴ Nota de ST: “*Erómenon*: participio pasado en género neutro del verbo *erao*: amar”.

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

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué podemos decir que hemos fallado {*manqué*} en aquél que ya está demasiado lejos para que volvamos sobre nuestro fallo {*défaillance*}? Es precisamente su cualidad de objeto. Lo que inicia el movimiento del que se trata en el acceso al otro que nos da el amor, es ese deseo por el objeto amado, que yo compararía, si quisiera figurárselos, a la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer la rosa que se ha abierto, para atizar el tronco que se enciende de pronto.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁹ *cf.* nota 5.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ [mitómano]

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

¹⁸ Nota de ST: “*Charizesthai: acordar sus favores*”.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Nota de ST: “*Ktaomai*: *adquirir, ganar, poseer*; infinitivo: *kthastai*. Dos sustantivos se forman a partir de este verbo: *ktēma*, *bien, propiedad*; *ktēsis*, *adquisición, posesión*”.

²¹ [psíquicos]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3

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

²⁵ {*la Grande Pendarde*} — por razones que se comprenderán en seguida, optamos traducir así lo que podría haberse traducido como “la Gran Bribona” o “la Gran Pícará” — en este lugar, **JAM/1** transcribe *la grande paillarde*, es decir, “la gran verde” (en el sentido de “obscena”) o “la gran vividora” — **DTSE** restituye *Pendarde* y añade la siguiente nota: “Al escribir «paillarde» más bien que «pendarde», Seuil abandona la homofonía «pendarde» «pandémienne» {pandemo}. Eso sería de poca importancia si no apareciera que Lacan introduce con esta homofonía todo un juego sobre otras homofonías que desarrolla algunas líneas más adelante:

- p. 76, línea 3 {de **JAM/1**, *cf.* más adelante}: «Pausaniou pausaménou, habiendo hecho la pausa Pausanias»

- p. 76, línea 16 {*idem*}: «En Isocrates hay iso, y sería particularmente iso isologizar a Isócrates»”.

— Añado que la cuarta acepción de “pendejo/a” proporcionada por el Diccionario de la Real Academia Española autoriza mi traducción de la palabra en cuestión.

— **JAM/2** corrige: *la grande pendarde* — pero yo restituyo las mayúsculas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰ [enigmático, como una enorme máscara]

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

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

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

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

para circulación interna

**de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**