

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

7

**LA ATOPIA DE EROS¹
Sesión del 11 de Enero de 1961**

Agatón

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

Los mandatos de la segunda muerte.
El significante y la inmortalidad.
El deseo del analista.
La fantasía macarrónica del trágico.

Un pequeño tiempo de detención antes de hacerlos entrar en el gran enigma del amor de transferencia.

Tengo mis razones para marcar algunas veces unos tiempos de detención. Se trata, en efecto, de entendernos, y de que no perdamos nuestra orientación.

1

Desde el comienzo de este año, entonces, experimento la necesidad de recordarles que, en todo lo que les enseño, pienso que no he hecho más que hacerles observar que la doctrina de Freud implica el deseo en una dialéctica.

Ahí, ya es preciso que me detenga para hacerles notar que el cruce ya está hecho. Ya por ahí he dicho que el deseo no es una función vital, en el sentido en que el positivismo ha dado su estatuto a la vida. El deseo está tomado en una dialéctica porque está suspendido — abran el paréntesis, he dicho bajo qué forma está suspendido, bajo la forma de metonimia — suspendido a una cadena significante, la cual es como tal constituyente del sujeto, aquello por lo cual éste es distinto de la individualidad tomada simplemente *hic et nunc*. No olviden que este *hic et nunc* es lo que la define.

Hagamos el esfuerzo, para penetrar lo que es la individuación, el instinto de la individualidad, en tanto que la individuación tendría, como se nos lo explica en psicología, que reconquistar para cada una de las individualidades, por la experiencia o por la enseñanza, toda la

estructura real. Esto no es un asunto menor, y no se llega a concebirlo sin la suposición de que ella estaría al menos ya preparada para ello por una adaptación, o una acumulación adaptativa. *El individuo humano, en tanto que conocimiento, sería ya flor de conciencia al cabo de una evolución, como ustedes saben, del pensamiento.*²

A esto, yo lo pongo profundamente en duda, no porque yo considere que sea una dirección sin fecundidad, ni tampoco sin salida, sino solamente en tanto que la idea de evolución nos habitúa mentalmente a todo tipo de elisiones muy degradantes para nuestra reflexión, y especialmente, en lo que nos concierne a nosotros, los analistas, para nuestra ética. *De todos modos, volver sobre estas elisiones, mostrar las hiancias que deja abiertas toda la teoría de la evolución en tanto que siempre tiende a recubrir, a facilitar la concebibilidad de nuestra experiencia, volverlas a abrir, a estas hiancias, es algo que me parece esencial.*³ Si la evolución es verdadera, una cosa sin embargo es cierta, esto es, que ella no es, como decía Voltaire hablando de otra cosa, tan natural como pretende.

Siempre es esencial que, para lo que es del deseo, nos remitamos a sus condiciones, que son aquellas que nos son dadas por nuestra experiencia, la cual conmociona todo el problema de los datos. Se trata, en efecto, de lo siguiente, que el sujeto conserva una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia. Esta es una demanda, y no un empuje, o un malestar, o una impresión, o nada que ustedes traten de caracterizar en un orden de primitividad tendencialmente definible. *Pero al contrario, se traza allí una traza {s' y trace une trace}, si puedo decir, delimitada por un trazo {trait}, aislada {isolée} como tal, llevada a una potencia que se diría ideográfica*⁴, a

² [El individuo humano, en tanto que conocimiento, sería ya flor de conciencia al cabo de una evolución.]

³ [En todos los casos, me parece esencial volver sobre estas elisiones, mostrar o volver a abrir las hiancias que deja abiertas la teoría de la evolución en tanto que siempre tiende a recubrirlas para facilitar la concebibilidad de nuestra experiencia.] — Nota de **DTSE**: “Lacan no ha dicho que ese recubrimiento tenía por fin esa facilitación”.

⁴ [Al contrario, si traza hay {si trace il y a}, es una traza delimitada, si puedo decir, por un trazo aislado {d'un trait isolé}, y llevada como tal a una potencia, diga-

condición de que se subraye bien que no se trata de ninguna manera de un índice llevable sobre lo que sea que esté aislado, sino que siempre está ligado a una concatenación, sobre una línea, con otros ideogramas, ellos mismos delimitados por esta función que los hace significantes. *Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente e inaccesible para él: — un estatuto, un pliego de cargos (no la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda), — una traza, pero que toma fecha para siempre, — un registro {*enregistrement*}, sí, pero si*⁵ ustedes ponen el acento sobre el término de registro {*registre*}, con clasificación en el *dossier*. Una memoria, sí, pero en el sentido que este término tiene en una máquina electrónica.

*Y bien, es el genio de Freud haber designado su soporte con esta cadena*⁶. Creo habérselos mostrado suficientemente, y se los

mos, ideográfica] — Nota de **DTSE**: “Contrasentido: no es el trazo el que está aislado, él aísla la traza que está, entonces, ella, aislada. Es toda la conjetura de Lacan sobre el origen de la escritura la que está aquí maltratada”. — **JAM/2** corrige: [Al contrario, se traza allí una traza {*s’y trace une trace*}, si puedo decir, delimitada por un trazo {*d’un trait*}, aislada como tal, y llevada a una potencia, digamos, ideográfica] — Todo el tiempo traduzco *trace* por *traza*, incluso allí donde podría optarse por *huella*, para mantener su relación cercana a *trait*, que traduzco por *trazo*, incluso allí donde podría haber optado por *rasgo*.

⁵ [Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, e inaccesible para él. Es un estatuto, un pliego de cargos. No la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda, una traza, sino algo que toma fecha para siempre. Un registro, sí, pero si] — Nota de **DTSE**: “La frase de Lacan está «balanceada»: tras la apertura constituida por la proposición principal, se encuentra como afirmada tres veces la misma cosa en tres términos diferentes (estatuto, traza, registro), cada uno estando golpeado, marcado por un «sí pero». La transcripción de Seuil ha querido «simplificar» las cosas haciendo varias frases (fueron precisos dos pequeños añadidos: «Es», «algo»). Además del cambio de estilo, de fraseo, aquí muy manifiesto, además de la pérdida de la triplicidad de la aserción, esta simplificación produce un monstruo. La palabra «traza» viene en efecto a tomar lugar en la lista de lo que Lacan rechaza (en tanto que esto daría lugar a una modulación: film y banda) mientras que pertenece a la lista de lo que él reconoce bajo condición (estatuto o pliego de cargos, traza, registro)”. — **JAM/2** corrige: [Esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, e inaccesible para él. Es un estatuto, un pliego de cargos. No la modulación que resultaría de alguna inscripción fonética del negativo inscripto sobre un film, una banda, sino una traza, que toma fecha para siempre. Un registro, sí, pero si]

mostraré todavía, especialmente en un artículo que es el que creí que debía rehacer a partir de lo que dije en el congreso de Royaumont, y que va a aparecer⁷ — Freud designó su soporte, cuando habla del ello, en la pulsión de muerte misma, en tanto que *designó*⁸ el carácter mortiforme del automatismo de repetición.

*La muerte — esto es ahí articulado por Freud como tendencia hacia la muerte, como deseo donde un impensable sujeto se presenta en el viviente en quien ello habla — es responsable precisamente de lo que está en juego*⁹, a saber, de esa posición excéntrica del deseo en el hombre, que es desde siempre la paradoja de la ética. Paradoja completamente insoluble, me parece, en la perspectiva del evolucionismo. Los deseos, en lo que podemos llamar su permanencia trascendental, a

⁶ [Y bien, es el genio de Freud haber designado el soporte de esta cadena.] — La nota de **DTSE** llama la atención sobre la diferencia entre *d'en avoir* (versión **ST** y **DTSE**) y *d'avoir* (versión **JAM/1**), lo que en esta última lleva al contrasentido de afirmar entonces que “es el genio de Freud haber designado el soporte de esta cadena”, y entonces señala: “Lacan indica que Freud ha designado esta cadena en tanto que constituye el soporte para esta memoria de la que acaba de hablar, y no que Freud habría designado esta cadena como soportada”. — Restituido el *en* en *d'en avoir*, el *de* de *de cette chaîne* (“de esta cadena”) se debe entender como un *avec* (“con”). — **JAM/2** corrige: [Y bien, es el genio de Freud haber designado su soporte con esta cadena.] — **JAM/P** no se dio por enterado de la corrección.

⁷ Jacques LACAN, «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”», Informe al Coloquio de Royaumont, 10-13 de Julio de 1958, en *Escritos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, México, 1985.

⁸ [acentuó] — Nota de **DTSE**: “Este detalle aquí importa, pues se inscribe en el error que acaba de ser distinguido” {*cf.* nota 6}. — La corrección ya señalada de **JAM/2** vuelve en parte caduca esta nota de **DTSE**.

⁹ [La muerte. Esto está ahí, articulado por Freud, como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto, que se presenta en el viviente en quien ello habla. Éste es precisamente irresponsable de lo que está en juego] — Nota de **DTSE**: “¿A qué se remitiría este «Éste»? ¿Al sujeto? ¿Al deseo? ¿Al viviente? Estas cuestiones, que postula su intempestiva introducción, no tienen mucho sentido que digamos en el contexto que Lacan sitúa entonces. Además, la introducción de este «Éste» produce la corrección, ella misma errónea, de «responsable» (*cf.* la estenotipia) en «irresponsable». — **JAM/2** corrige: [La muerte. Lo que está ahí, articulado por Freud, como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto que se presenta en el viviente en quien ello habla, es precisamente responsable de lo que está en juego]

saber, el carácter transgresivo que les es fundamental, ¿por qué, cómo, no serían ni el efecto, ni la fuente de lo que constituyen? — a saber, un desorden permanente en un cuerpo supuesto sumiso, bajo la incidencia que admitamos sus efectos, al estatuto de la adaptación.

Ahí, como en la historia de la física, hasta aquí no se ha hecho más que tratar de salvar las apariencias. Y creo haberles hecho sentir, haberles dado la ocasión de completar el acento de lo que quiere decir *salvar las apariencias* cuando se trata de los epiciclos del sistema ptolomeico.¹⁰

No vayan a imaginarse que las personas que enseñaron durante siglos este sistema, con la proliferación de epiciclos que necesitaba, de treinta a setenta y cinco según las exigencias de exactitud que se ponía en eso, creían verdaderamente en eso, en esos epiciclos. No creían para nada que el cielo estuviera hecho como las pequeñas esferas armilares. Ellos las fabricaron, con sus epiciclos, y últimamente he visto, en un corredor del Vaticano, una linda colección, regulando los movimientos de Marte, de Venus, de Mercurio. Eso constituye un cierto número de estos epiciclos, que hay que poner alrededor de la bolita para que responda al movimiento, pero nadie creyó jamás seriamente en eso. Salvar las apariencias quería decir simplemente dar cuenta de lo que se veía en función de una exigencia de principio, el prejuicio de la perfección de la forma circular.

¹⁰ Nota de ST, ligeramente modificada: “Si también Lacan da su propia definición de este «salvar las apariencias» un poco más adelante en este seminario, conviene recordar que esta expresión está ligada, desde el origen, a lo que Koyré ha llamado el *itinerarium mentis in veritatem* en el debate sobre el heliocentrismo; «salvar las apariencias» era, por ejemplo, ya el objetivo de la astronomía en Ptolomeo, quien afirmaba: «[El objetivo de la astronomía] es demostrar que todos los fenómenos del cielo son producidos por movimientos circulares y uniformes» — cf. *Almagesto III*, cap. 2, {*Almagesto* es el nombre árabe con el que se conoce la obra astronómica *Gran Sintaxis Matemática*, escrita por Claudio Ptolomeo entre el 150 y el 160 d.C., donde se expone el sistema que recoge sus propias observaciones así como las de Hiparco de Nicea}, citado por Duhem, p. 487, in Koestler, *Los Sonámbulos* {Salvat Editores, Barcelona, 1994, p. 46}. El término es retomado a continuación, a todo lo largo de este debate. Cf., entre otros, A. Koestler, *op. cit.*; Alexandre Koyré, *La révolution astronomique, Copernic, Kepler, Borelli*, Paris, Hermann, 1991”.

Y bien, es más o menos parecido cuando se explica los deseos por el sistema de las necesidades, sean éstas individuales o colectivas. Y yo sostengo que nadie cree más en eso en la psicología, entiendo en la que se remonta a toda la tradición moralista, no más que lo que jamás se ha creído en los epiciclos, incluso en el tiempo en que se ocupaban de eso. En un caso como en el otro, salvar las apariencias no significa nada más que querer reducir a las formas supuestas perfectas y exigibles en el fundamento de la deducción, lo que no se puede de ninguna manera, con buen sentido, hacer volver a entrar allí.

De este deseo, de su interpretación, y para decir todo, de una ética racional, trato de fundar con ustedes la topología básica. En esta topología, ustedes han visto desprenderse, en el curso del año pasado, la relación llamada el entre-dos-muertes, que de todos modos no es tan difícil, porque no quiere decir nada más que esto, que no hay para el hombre coincidencia de las dos fronteras que se relacionan con esta muerte.

La primera frontera, ya sea que ella esté ligada o a un vencimiento hipotecario que llamamos vejez, envejecimiento, degradación, o a un accidente que rompe el hilo de la vida, la primera frontera es aquella donde, en efecto, la vida se acaba y tiene su desenlace. Y bien, es evidente, y desde siempre, que la situación del hombre se inscribe en esto, que esta frontera no se confunde con la de la segunda muerte, que podemos definir, bajo su fórmula más general, diciendo que el hombre aspira a anonadarse en ella, para inscribirse allí en los términos del ser. La oculta contradicción, la gotita que faltaba, es que el hombre aspira a destruirse en lo mismo que él se eterniza.

Esto, ustedes lo vuelven a encontrar inscripto en todas partes, en este discurso tanto como en los demás. Encontrarán sus huellas en *El Banquete*. *Al fin de cuentas, este espacio, me ocupé de ilustrárselos*¹¹ el año pasado mostrándoles sus cuatro esquinas donde se inscribe el espacio donde se juega la tragedia. No hay una sola de las tragedias que no se aclare por esto, y precisamente porque *algo del espa-

¹¹ [Me ocupé de ilustrárselos] — Nota de DTSE: “¿Por qué haber suprimido esta indicación que no es trivial?” {la referida a “este espacio”}.

cio trágico — para decir el término — había sido sustraído históricamente a los poetas; en la tragedia del siglo XVII, por ejemplo...^{*12}

Tomen cualquiera de las tragedias de Racine, y verán que, para que haya apariencia de tragedia, *es preciso que, por algún lado, se inscriba este espacio del entre-dos-muertes^{*13}. *Andrómaca*, *Ifigenia*, *Bayaceto* — ¿tengo necesidad de recordarles su intriga?¹⁴ — si algo subsiste allí que se parezca a una tragedia, es precisamente porque, de cualquier manera que estén simbolizadas, las dos muertes siempre están allí. Lo que hay entre la muerte de Héctor y la que está suspendida sobre la frente de Astianax no es más que el signo de otra duplicidad.¹⁵ Que la muerte del héroe esté siempre ubicada entre una amenaza inminente para su vida, y el hecho de que él la afronte para pasar a la memoria de la posteridad, forma irrisoria del problema — eso es lo que significan los dos términos, siempre vueltos a encontrar, de *esta duplicidad de la pulsión mortífera^{*16}.

¹² [algo ha sido históricamente sustraído, para decir el término, a los poetas del espacio trágico, en el siglo XVII por ejemplo.] — Nota de DTSE: “«para decir el término», en la transcripción de Seuil, parece subrayar el término «sustraído», lo que no presenta ningún interés. De hecho, es el término «espacio trágico» que Lacan destaca así. «ha sido», en lugar de «había sido», produce un contrasentido. No se ha sustraído algo a los «poetas del espacio trágico» (sintagma inventado por la versión de Seuil); sino: algo del espacio trágico había sido sustraído, que subsiste (Lacan lo dice justo después) en los trágicos del siglo XVII”. — JAM/2 corrige en parte: [algo del espacio trágico ha sido históricamente sustraído, para decir el término, a los poetas, en el siglo XVII por ejemplo]

¹³ [es preciso que, por algún lado, haya inscripción en el espacio del entre-dos-muertes] — Nota de DTSE: “Que se trate de una inscripción *de* este espacio es todavía subrayado por el hecho de que Lacan da este espacio mismo como activo, como sujeto del inscribirse — lo que escamotea el cambio de «es preciso que» en «es preciso que haya inscripción»”. — JAM/2 corrige: [es preciso que, por algún lado, haya inscripción del espacio del entre-dos-muertes]

¹⁴ Jean RACINE, *Teatro completo*, Editora Nacional, Madrid, 1982.

¹⁵ Astianax o Astianacte, hijo de Héctor y Andrómaca, muerto por los griegos luego de la caída de Troya. La referencia es a *Andrómaca*, de Racine.

¹⁶ [la duplicidad de la función mortífera]

Sí. Pero aunque esto sea necesario para mantener el marco del espacio trágico, se trata todavía de saber cómo ****este espacio**** está habitado. Sólomente quiero desgarrar al pasar las telas de araña que nos separan de una visión directa, para incitarlos a que se remitan a la tragedia de Racine, a esas cumbres de la tragedia cristiana, que siguen siendo para ustedes, por todas sus vibraciones líricas, tan ricas de resonancias poéticas.

Tomen *Ifigenia*, por ejemplo. Todo lo que sucede en ella es irresistiblemente cómico, hagan la prueba. Agamenón, allí, está caracterizado fundamentalmente por su terror de la escena conyugal — *Ahí están, ahí están los gritos que yo temía escuchar*, mientras que Aquiles *aparece allí en una posición increíblemente superficial en lo que concierne a todo lo que allí sucede*¹⁷.

¿Y por qué? Trataré de puntualizárselos en seguida — en función de su relación con la muerte, relación tradicional por la que siempre es citado entre los primeros *por uno de los moralistas*¹⁸ del círculo más íntimo alrededor de Sócrates. La historia de Aquiles, quien prefiere deliberadamente la muerte que lo volverá inmortal al rehusarse a combatir que le dejaría la vida, es además vuelta a evocar por todas partes, y en la misma *Apología de Sócrates*, donde Sócrates se refiere a ella para definir lo que va a ser su propia conducta ante sus jueces. Encontramos sus ecos hasta en el texto de la tragedia raciniana, bajo otro esclarecimiento, mucho más importante. Eso forma parte de los lugares comunes que, en el curso de los siglos, no cesan de repercutir, de volver a cobrar actualidad cada vez más, con una resonancia cada vez más hueca y ampulosa.

¿Qué es lo que le falta, pues, a la tragedia, cuando se prosigue más allá del campo de los límites que le daban su lugar en la respiración de la comunidad antigua? Toda la diferencia reposa sobre cierta sombra, oscuridad, ocultación, referida a los mandatos de la segunda muerte.

¹⁷ [aparece en una posición increíblemente superficial] — Nota de DTSE: “Intempestiva omisión”.

¹⁸ [un moralismo]

En Racine no hay ninguna sombra de estos mandatos, por la razón de que ya no estamos en el texto en el que el oráculo délfico puede incluso hacerse escuchar. No hay más que crueldad, vana contradicción, absurdo. Los personajes epilogan, dialogan, monologan, para decir que seguramente, al fin de cuentas, se dieron mal las cartas.

No sucede así en la tragedia antigua. El mandato de la segunda muerte está en ella. Y por estar en ella bajo una forma velada, puede formularse y ser recibido en ella como resultando de esa deuda que se acumula sin culpable y se descarga sobre una víctima sin que ésta haya merecido el castigo. Eso es, para decir todo, ese *él no sabía* que les escribí en lo alto del grafo, sobre la línea llamada de la enunciación fundamental de la topología del inconsciente.¹⁹ Eso es lo que ya está alcanzado en la tragedia antigua, o más bien prefigurado — diría yo, si no fuera un término anacrónico — por relación a Freud, quien lo reconoce de entrada como relacionándose con la razón de ser que acaba de descubrir en el inconsciente.

Si Freud reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo, esto no es porque Edipo ha matado a su padre, y tampoco porque tenga ganas de acostarse con su madre. Un mitólogo muy divertido, Robert Graves — quien ha hecho una vasta colección de mitos en una obra que no tiene ningún renombre, pero que es muy útil y de un buen uso práctico, dos pequeños volúmenes aparecidos en los *Penguin Books*, donde ha reunido toda la mitología antigua — cree poder ponerse malicioso en lo que concierne al mito de Edipo. ¿Por qué Freud, dice, no va a buscar su mito entre los egipcios, donde el hipopótamo, según su reputación, se acuesta con su madre y aplasta a su padre? ¿Por qué no lo ha llamado el complejo del hipopótamo? Y cree que con eso ha dado una buena patada en la barriga de la mitología freudiana.²⁰

Pero no es por esta razón que Freud ha elegido a Edipo. Muchos otros héroes, además de Edipo, son el lugar de esta conjunción fundamental. El motivo por el cual Freud encuentra su figura fundamental

¹⁹ cf. Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959).

²⁰ Robert GRAVES, *Los mitos griegos*. Volumen 2, p.13. Alianza Editorial, Madrid, 1985.

en la tragedia de Edipo, es el *él no sabía*, que había matado a su padre y que se acostaba con su madre.

Hemos recordado, entonces, los términos fundamentales de nuestra topología. Este recuerdo era necesario para continuar el análisis de *El Banquete*, a saber, para que ustedes perciban el interés de que sea ahora Agatón, el poeta trágico, quien venga a hacer su discurso sobre el amor.

Pero es preciso todavía que yo prolongue este pequeño tiempo de detención para aclarar mi propósito respecto de lo que poco a poco, a través de este *Banquete*, promuevo ante ustedes sobre el misterio de Sócrates.

2

Este misterio de Sócrates, el otro día les decía que durante un momento tuve el sentimiento de que me mataba. No me parece insituable *, sino que es porque creo que podemos perfectamente situarlo que,*²¹ está justificado que partamos de él para nuestra investigación de este año.

¿Cuál es el misterio de Sócrates? Se los recordaré en los mismos términos anotados que acabo de volver a articular ante ustedes, y para que vayan a confrontarlo con los textos de Platón, que son nuestro documento de primera mano. Puesto que observo que ya no es en vano, desde hace algún tiempo, que yo los remita a algunas lecturas, no vacilaré en invitarlos a que redoblen la lectura de *El Banquete*, que casi todos hicieron, con la del *Fedón*, que les dará un buen ejemplo del método socrático, y de por qué nos interesa.

Diremos entonces que el misterio de Sócrates, y hay que ir a ese documento de primera mano para hacerlo volver a brillar en su originalidad, es la instalación de lo que él llama *episteme*, la ciencia.

²¹ [Y es precisamente porque creo al contrario que podemos perfectamente situarlo, que] — Nota de DTSE: “El añadido de «al contrario» endurece el propósito”.

Ustedes pueden controlar sobre el texto lo que quiere decir eso. Es muy evidente que *eso no tiene aquí el mismo sonido, el mismo acento que para nosotros,*²² puesto que entonces no había el más pequeño comienzo de lo que se ha articulado para nosotros bajo la rúbrica de la ciencia. La mejor fórmula que ustedes puedan dar de esta instalación de la ciencia — ¿en qué? en la conciencia — en una posición, en una dignidad de absoluto, o más exactamente en una posición de absoluta dignidad, es decir que²³ no se trata de ninguna otra cosa que de lo que nosotros podemos expresar en nuestro vocabulario como *la promoción a esta posición de absoluta dignidad, del significante como tal.*²⁴ Lo que Sócrates llama *ciencia*, es lo que se impone necesariamente, en toda interlocución, en función de cierta manipulación, de

²² [esto no tiene aquí el mismo sentido ni el mismo acento que para nosotros,] — Nota de **DTSE**: “Caso típico: hubo que añadir «ni» para volver inaparente la transformación de «sonido» {*son*} en «sentido» {*sens*}. Seuil retoma aquí a su cuenta un malentendido de la estenotipista”.

²³ “es decir que”, introducida por **JAM/2**, corrige la sintaxis de **JAM/1**.

²⁴ [la promoción a una posición de absoluta dignidad, de un significante como tal.] — Nota de **DTSE**: “Una apuesta teórica capital se encuentra ligada a este pequeño problema de establecimiento de texto que parece ser nada, puesto que, muy «simplemente», «*d'un*» {de un} está puesto en el lugar de «*du*» {del}. Sin embargo, va con ello nada menos que la manera con la que Lacan, en ese momento, sitúa la relación de lo que él llama lo simbólico con el discurso de la ciencia. Sin entrar aquí en el debate doctrinal, observaremos que el «*du*» se impone desde que uno tiene el cuidado de establecer el texto. Esto por al menos tres razones textuales: 1 - Seuil ha debido corregir «esta posición» en «una posición» para mantener el «de un», lo que muestra, por una parte, que había allí un problema, y por otra parte, que esta transcripción no establece la rectificación de la estenotipia en el buen sitio. 2 - cuatro líneas más adelante, y siempre desarrollando el mismo tema, Lacan habla precisamente de una referencia «al» significante y no «a un» significante. 3 - en estas líneas, es cuestión de la «coherencia interna» al significante, lo que no tendría ningún sentido si Lacan hablara de un solo significante. Es aquí particularmente enojoso que Seuil se haya dispensado de proponer un establecimiento crítico del texto; en efecto, el lector puede concluir que Lacan aproxima el discurso de la ciencia al del amo, apareciéndole ese «un significante», en una lectura retrospectiva, como el S_1 puesto en posición de agente en el discurso del amo. ¡Dios sabe qué conclusión podría ser extraída de eso por un alumno celoso, y sin que uno se dé cuenta siquiera de que entonces no se haría más que apoyarse sobre una falta del establecimiento del texto!”. — **JAM/2** corrige: [la promoción a una posición de absoluta dignidad, del significante como tal.]

cierta coherencia interna, que está ligada, o que él cree ligada, a la sola, pura y simple, referencia al significante.

Ustedes lo verán, en el *Fedón*, impulsado a su último término por la incredulidad de sus interlocutores, quienes, por apremiantes que sean sus argumentos, no llegan, no más que nadie, a ceder completamente a la afirmación, por parte de Sócrates, de la inmortalidad del alma. A lo que en último término él se refiere, y de una manera cada vez menos convincente, al menos para nosotros, es a propiedades como las del par y el impar. Es sobre el hecho de que el número tres no podría de ninguna manera recibir la calificación de la paridad, es sobre agudezas como ésa, que reposa su demostración de que el alma no podría recibir, porque ella está en el principio mismo de la vida, la calificación de lo destructible. Verán hasta qué punto lo que yo llamo la referencia privilegiada al significante promovida como una suerte de culto, de rito esencial, es todo lo que está en juego en cuanto a lo que aporta de nuevo, de original, de tajante, de fascinante, de seductor — tenemos el testimonio histórico de ello — el surgimiento de Sócrates en medio de los sofistas.

Segundo término a despejar de lo que tenemos de este testimonio — por Sócrates, por la presencia, esta vez total, de Sócrates, por su destino, por su muerte y por lo que él afirma antes de morir, aparece que esta promoción es coherente con ese efecto que les he mostrado, que es el de abolir en un hombre, de manera que parece total, lo que llamaré, con un término kierkegaardiano, el temor y el temblor,²⁵ ¿ante qué? — precisamente, no ante la primera, sino ante la segunda muerte.

Al respecto, no hay vacilación para Sócrates. El nos afirma que es en esta segunda muerte — encarnada en su dialéctica por el hecho de que él lleva la coherencia del significante a la potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de la certeza — que él, Sócrates, encontrará sin ninguna duda su vida eterna.

A condición de que ustedes no le den más alcance que lo que voy a decir, me permitiré dibujar al margen, como una especie de pa-

²⁵ Referencia al libro de S. Kierkegaard, *Temor y temblor*.

rodia, la figura del síndrome de Cotard.²⁶ Este infatigable cuestionador que es Sócrates me parece que desconoce que su boca es carne, y es en eso que es coherente su afirmación, no podemos decir su certidumbre. ¿No estamos ahí, casi, ante una aparición que nos es extraña, ante una manifestación de la que diría, para emplear nuestro lenguaje, para hacerme comprender, para ir rápido, que es del orden del núcleo psicótico? Pienso en la manera, no duden de ello, muy excepcional, con que Sócrates desarrolla implacablemente sus argumentos, que no lo son tanto, pero también postula ante sus discípulos, el día mismo de su muerte, esa afirmación, más afirmante quizá que ninguna que hayamos escuchado, concerniente al hecho de que él, Sócrates, abandona serenamente esta vida por una vida más verdadera, por una vida inmortal. No duda reunirse con aquello que, no lo olvidemos, todavía existe para él, los Inmortales. La noción de los Inmortales no es eliminable, reductible, para su pensamiento. Es en función de la antinomia entre los Inmortales y los mortales, absolutamente fundamental en el pensamiento antiguo, y no menos, créanme, en el nuestro, que adquiere su valor su testimonio viviente, vivido.

Entonces, resumo. Este infatigable cuestionador, que no es un hablador, que rechaza la retórica, la métrica, la poética, que reduce la metáfora, que vive enteramente en el juego, no de la carta forzada, sino de la pregunta forzada, y que ve en ello toda su subsistencia — engendra ante nosotros, desarrolla durante todo el tiempo de su vida lo que llamaré una formidable metonimia cuyo resultado, igualmente atestiguado históricamente, es ese deseo que se encarna en una afirmación de inmortalidad. Inmortalidad, diría, helada, triste *inmortalidad negra y dorada*, escribe Valéry,²⁷ ese deseo de discurso infinito.

En el más allá, en efecto, si está seguro de reunirse con los Inmortales, está también, dice, más o menos seguro de poder continuar durante la eternidad — con unos interlocutores dignos de él, los que lo han precedido y todos los demás que vendrán a reunirse con él — sus pequeños ejercicios. Confiesen que esta concepción, por satisfactoria que pueda ser para la gente que ama el cuadro alegórico, de todos mo-

²⁶ Puede consultarse un texto de Jules COTARD sobre el «Delirio de las negaciones» en la revista *Conjetural*, nº 17, Noviembre de 1988.

²⁷ *El cementerio marino*.

dos es una imaginación que huele singularmente a delirio. Discutir sobre lo par, lo impar, lo justo, lo injusto, lo mortal, lo inmortal, lo caliente y lo frío, y sobre el hecho de que lo caliente no podría admitir en sí lo frío sin debilitarse, sin retirarse aparte en su esencia de caliente, como nos es largamente explicado en el *Fedón* como principio de las razones de la inmortalidad del alma, discutir sobre eso durante la eternidad, es una concepción de la felicidad muy singular.

Pongamos las cosas en su relieve. Un hombre ha vivido así la cuestión de la inmortalidad del alma. Diré más — el alma, tal como todavía la manipulamos y tal como todavía estamos estorbados por ella, la noción, la figura, del alma que tenemos, y que no es la que se ha fomentado en el curso de todas las olas de la herencia tradicional, el alma con la que tenemos que ver en la tradición cristiana, esta alma tiene como aparato, como armadura, como tallo metálico en su interior, el subproducto de este delirio de inmortalidad de Sócrates. Vivimos todavía de eso.

*Y lo que simplemente quiero producir aquí ante ustedes, es el relieve, la energía de la afirmación socrática*²⁸ concierne al alma como inmortal. ¿Y por qué? No es evidentemente por el alcance que podemos darle corrientemente, pues *si nos referimos a dicho alcance,*²⁹ es muy evidente que, tras algunos siglos de ejercicio, e incluso de ejercicios espirituales, la tasa, si puedo decir, de la creencia en la inmortalidad del alma es, en todos los que tengo ante mí, creyentes o incrédulos, de las más temperadas, como se dice que la escala es temperada. No, no es eso lo que está en juego *, no es eso lo interesante, remitirlos a la energía, a la afirmación, al relieve, a la promoción de esta afirmación de la inmortalidad del alma*³⁰ en esta fecha, sobre

²⁸ [Lo que simplemente quiero producir aquí ante ustedes, es la energía de la afirmación socrática] — Nota de DTSE: “«relieve», a primera vista, parece casi superfluo. Sin embargo, el término ya ha sido empleado algunas líneas más arriba, y su retoma aquí viene a indexar lo que Lacan subraya. En la versión de Seuil, la supresión de este término va en el mismo sentido que la inserción de un corte de párrafo entre las líneas de arriba y éstas; por esta doble operación, queda borrada una aclaración dada por Lacan sobre la manera de entender lo que dice”.

²⁹ Nota de DTSE: “Supresión del carácter condicional de la afirmación”.

ciertas bases, por un hombre que, en su estela, causa estupor a sus contemporáneos por su discurso, es para que ustedes se interroguen sobre lo siguiente, que tiene toda su importancia. Para que este fenómeno haya podido producirse, *para que un hombre haya podido... como se dice: «Así habló...» —este personaje tiene sobre Zarathustra {la ventaja} de haber existido— ...*³¹, — ¿qué era preciso que fuera, para Sócrates, su deseo?

Esta es la cuestión crucial que creo poder puntualizar ante ustedes, y tanto más fácilmente **, precisando tanto mejor su sentido,** cuanto que he descrito ampliamente ante ustedes la topología que le da su sentido **a esta cuestión**.

Les pido que abran cualquiera de los diálogos de Platón en un pasaje que se relacione directamente con la persona de Sócrates, *para verificar lo bien fundado, a saber la posición tajante*³², paradójal, de su afirmación de la inmortalidad, y de aquello sobre lo cual está fun-

³⁰ [Si les demando que se remitan a la promoción de la inmortalidad del alma] — Nota de **DTSE**: “Seuil introduce una demanda de Lacan y suprime esta multiplicidad de nombres en provecho de uno solo”.

³¹ [para que un hombre, que tiene sobre el Zarathustra de Nietzsche el haber existido, haya podido acceder a ese mismo *Así habló...* como se dice] — Nota de **DTSE** {ligeramente modificada por la traducción}: “¡El asunto es delicado! Al añadir «acceder», la versión de Seuil cambia abusivamente el sentido del discurso. No es Sócrates quien accede al «Así habló...»; ¿de quién, por otra parte, lo diría? Pero es a propósito de Sócrates que Lacan accede a este «Así habló», colocándose, respecto de Sócrates, en una postura enunciativa semejante a la de Nietzsche respecto de Zarathustra — esto no sin señalar, en el mismo movimiento, lo que diferencia a esos dos casos, habiendo existido Sócrates, lo que no fue el caso de Zarathustra. Seuil comete entonces un contrasentido al afirmar que Sócrates habría accedido al «Así habló» y, en el mismo paso, hace bascular el sujeto de la enunciación, pifiando así la enunciación de Lacan”.

³² [para verificar lo bien fundado de lo que les digo de la posición tajante] — Nota de **DTSE**: “Caso típico: Seuil, añadiendo «de lo que les digo», cree transmitir lo que Lacan *ha querido decir*, y nada excluye, en efecto, que él haya querido decir eso. Pero entonces, hay una ambigüedad que salta, presente no en lo que ha querido decir, sino en lo que ha dicho, la ambigüedad siguiente: ¿la verificación de lo bien fundado remite al decir de Lacan o a la posición de Sócrates? Si tal fuera el caso, entonces Lacan estaría ratificando ese bien fundado. Se ve que el problema no carece de apuesta doctrinal. Todavía sería necesario que pueda ser formulado, lo que no permite la transcripción no crítica de Seuil”.

dada, a saber, la idea que es la suya, de la ciencia, en tanto que yo la sitúo como la pura y simple promoción al valor absoluto de la función del significante en la conciencia. ¿A qué responde la posición que él introduce? ¿A qué atopía? Este término, en lo que concierne a Sócrates, ustedes saben que no es mío. ¿A qué atopía del deseo?

*El término de *atopía* —de *atopos*, para designarlo, *atopos* un caso inclasificable, insituable—..., *atopía* ¡al tipo ése no se lo puede meter en ninguna parte!*³³ Eso es lo que está en juego. En lo que concierne a Sócrates, eso es lo que murmuraba el discurso de sus contemporáneos.

Para mí, para nosotros, esta atopía del deseo sobre la cual pongo un signo de interrogación, ¿no coincide, en cierta forma, con lo que podría llamar una cierta pureza tópica? — en cuanto que ella designa el punto central donde, en nuestra topología, el espacio del entre-dos-muertes está en el estado puro, y vacío el lugar del deseo como tal. El deseo ya no es allí sino su lugar, en tanto que ya no es, para Sócrates, sino deseo de discurso, de discurso revelado, revelante para siempre. De donde resulta la atopía del sujeto socrático, si es que alguna vez antes que él haya sido ocupado por ningún hombre, tan purificado, ese lugar del deseo.

A esta pregunta, no respondo. La formulo. Es verosímil, y, por lo menos, nos da un primer punto de referencia para situar lo que es nuestra pregunta, que no podemos eliminar a partir del momento en que la hemos introducido una primera vez. Y después de todo, no soy yo quien la ha introducido, ya estaba introducida desde que nos dimos cuenta de que la complejidad de la cuestión de la transferencia de ningún modo se podía limitar a lo que sucede en el sujeto llamado paciente, en el analizado. Y por consiguiente, se plantea la cuestión de articular, de una manera un poquitito más incisiva de lo que se había hecho hasta ahora, lo que debe ser el deseo del analista.

³³ [*Atopos*, un caso inclasificable, insituable. *Atopía*, no se puede meterlo en ninguna parte.] — Nota de DTSE: “Seuil ha suprimido la doble referencia al término y al tipo, mientras que la aserción balancea entre esos dos polos”.

No es suficiente ahora con hablar de la *catarsis, la purificación didáctica, si puedo decir, de lo más grueso del inconsciente*³⁴ en el analista. Todo esto sigue siendo muy vago. Hay que hacerle justicia a los analistas que, desde hace algún tiempo, no se contentan con eso. No para criticarlos, sino para comprender con qué obstáculo nos enfrentamos, es preciso que nos percatemos de que *ni siquiera hemos llegado al más pequeño comienzo*³⁵ de lo que sin embargo se podría articular tan fácilmente, bajo forma de pregunta, en lo que concierne a lo que debe ser obtenido en alguien para que pueda ser un analista *: ¿sabría ahora un poquitito más de la dialéctica de su inconsciente?*³⁶ ¿Pero qué sabe exactamente de eso, al fin de cuentas? Y sobre todo, ¿hasta dónde *lo que sabe*³⁷ ha debido llegar en lo que concierne a los efectos mismos del saber? Y simplemente les planteo esta pregunta — ¿qué debe quedar de sus fantasmas? Ustedes saben que yo soy capaz de ir más lejos, y decir *su* fantasma, si es que hay un fantasma

³⁴ [*katharsis*, purificación, si puedo decir, de lo más grueso del inconsciente] — Nota de **DTSE**: “El término «didáctica» ha saltado en la estenotipia, fue preciso referirse a otras versiones independientes para volverlo a encontrar. Sin él, el «si puedo decir» no tiene sentido”. — **JAM/2** corrige: [*katharsis* didáctica, si puedo decir, de la purificación de lo más grueso del inconsciente]

³⁵ [ni siquiera hemos llegado al pequeño comienzo] — Nota de **DTSE**: “¿Qué sería un «pequeño comienzo»? Una noción tan cómica se presta a la risa. Hay que tomarse la libertad de suponer que la palabra «más» no ha sido escuchada por la estenotipista y añadirla, esto no sin señalar que se lo ha hecho”.

³⁶ [Se dice — sería preciso que ahora sepa un poquitito más de su dialéctica à son inconscient] — Nota de **DTSE**: “Las primeras palabras aquí subrayadas son un añadido de Seuil que, creyendo, una vez más, transcribir lo que Lacan ha querido decir, borra una ambigüedad. Además, Seuil reproduce tal cual, directamente llegado de la estenotipia, «sa dialectique à son inconscient», sintagma que resulta, hablando propiamente, un fuera de sentido {de ahí que lo dejáramos parcialmente en francés}”. — **JAM/P** “traduce” como si no hubiera ningún problema.

³⁷ [lo que sabe de eso {*ce qu'il en sait*}] — Nota de **DTSE**: “La versión Seuil añade este «de eso» {*en*} que en efecto es reclamado por el sentido de lo que precede, pero que la gramaticalidad de la frase no exige. No obstante, ¿no juega aquí Lacan entre «saber de eso» {*en savoir*} y «saber»? Hay ahí más que un matiz, puesto que, justo después, es cuestión de los «efectos mismos del saber». El párrafo oscila entonces entre estos dos polos: «saber de eso» y «saber». Aunque más no sea porque impide que sea planteada la pregunta que acabamos de formular, el añadido de ese «de eso», que nada exige, no está justificado”.

fundamental. Si la castración es lo que debe ser aceptado en el último término del análisis, ¿cuál debe ser el papel de la cicatriz de la castración en el *eros* del analista?

Estas son cuestiones que es más fácil plantear que resolver. Por eso es que no se las plantea, y, créanme, yo tampoco las plantearía en el vacío, cosa de cosquillearles la imaginación, si no pensara que debe haber un método, un método de sesgo, incluso oblicuo, incluso de rodeo, para aportar algunas luces en estas cuestiones a las que por el momento nos es evidentemente imposible responder de un saque. Todo lo que por el momento puedo decirles, es que no me parece que lo que se llama la relación médico-enfermo, con lo que ella comporta como presupuestos, como prejuicios, como melaza rebosante, con aspecto de gusanos de queso, nos permita avanzar mucho en ese sentido.

Para nosotros, entonces, se trata de intentar articular y situar lo que debe ser, lo que es fundamentalmente, el deseo del analista — y esto, según los puntos de referencia que pueden, a partir de una topología ya esbozada, ser designados como las coordenadas del deseo, pues no podemos encontrar nuestros puntos de referencia idóneos refiriéndonos a las articulaciones de la situación para el terapeuta o para el observador, y en ninguna de las nociones de situación tales como son planteadas en una fenomenología que se elabora a nuestro alrededor. *El deseo del analista no es tal que pueda contentarse, bastarse, con una referencia diádica*³⁸. No es la relación con el paciente la que puede, por una serie de eliminaciones y de exclusiones, darnos su clave. Se trata de algo más intrapersonal.

Esto tampoco es para decirles que el analista debe ser un Sócrates, ni un puro, ni un santo. *Sin duda esos exploradores, que son Sócrates o los puros o los santos, pueden darnos algunas indicaciones concernientes al campo del que se trata, y no solamente algunas indicaciones, sino que justamente es por eso que en la reflexión referimos a ellos, nosotros, toda nuestra ciencia, entiendo experimental, sobre el campo que está en cuestión*³⁹. Pero es justamente por el hecho de que

³⁸ [Pues el deseo del analista no es tal que pueda bastarse con una referencia diádica] — Nota de **DTSE**: “¡Los dos términos no son ciertamente sinónimos!”.

la exploración ha sido hecha por ellos, que quizá podamos definir, y en términos de longitud y de latitud, las coordenadas que el analista debe ser capaz de alcanzar para simplemente ocupar el lugar que es el suyo, el cual se define como el que debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro.

Es en esto que *El Banquete* nos interesa *, es en esto que, por este lugar completamente privilegiado que ocupa en lo que concierne a los testimonios sobre Sócrates*⁴⁰, en tanto que se supone que este texto lo enfrenta ante nosotros con el problema del amor, que para nosotros es útil explorarlo.

Creo haber dicho bastante para justificar que abordemos el problema de la transferencia por medio del comentario de *El Banquete*. Creo que era necesario que yo recuerde estas coordenadas en el momento en que vamos a entrar en lo que ocupa el lugar central, o casi central, de esos célebres diálogos, a saber, el discurso de Agatón.

3

¿Es Aristófanes o es Agatón, quien ocupa el lugar central? Poco importa decidir. Ambos seguramente ocupan el lugar central, puesto que todo lo que antes se ha demostrado, según toda apariencia se encuentra, acabado su turno, en adelante retrasado y desvalorizado, y

³⁹ [Sin duda estos exploradores que son Sócrates, o los puros, o los santos, pueden darnos algunas indicaciones concernientes al campo del que se trata. Esto no es decir bastante — en la reflexión, es a ese campo que referimos toda nuestra ciencia, entiendo experimental] — Nota de DTSE: “Seuil quiere volver la frase de Lacan más «en francés» (al precio de añadidos, de una puntuación acrobática, de desplazamientos de sintagmas y de una partición en dos frases). Resulta de ello un contrasentido, puesto que Lacan no da el campo como siendo la referencia, sino que toma al grupo compuesto por Sócrates, los santos y los puros como referencia para ese campo”.

⁴⁰ [. Esto es en razón del lugar privilegiado que ocupan en él los testimonios sobre Sócrates] — Nota de DTSE: “¡La versión de Seuil ha sustituido el lugar de los testimonios en *El banquete* al lugar del *Banquete* en los testimonios! La estenotipia decía claramente: «que ocupa *El banquete*»”.

puesto que lo que va a seguir no es otra cosa que el discurso de Sócrates.

Sobre el discurso de Agatón, el poeta trágico, habría un mundo de cosas para decir, no solamente eruditas, que nos arrastrarían a un detalle, incluso a una historia de la tragedia, de la que por otra parte recién les he dado cierto relieve. Lo importante no es eso, sino hacerles percibir su lugar en la economía de *El Banquete*.

Ustedes lo han leído, hay cinco o seis páginas en la traducción francesa de Robin, en la colección Guillaume Budé. Voy a tomarlo en su acmé, verán por qué. Recuerdo que aquí estoy menos para hacerles un comentario elegante que para conducirlos a aquello para lo cual *El Banquete* puede, o debe, servirnos.

Lo menos que se pueda decir del discurso de Agatón es que desde siempre ha chocado a los lectores por su extraordinaria sofística, en el sentido moderno, común, peyorativo, del término. El tipo de esta sofística es decir que *el Amor no comete injusticia, ni la sufre de parte de un dios, ni con respecto a un dios, ni de parte de un hombre, ni con respecto a un hombre*.⁴¹ ¿Por qué? Porque *no hay violencia de la que él padezca, si padece en algo, pues todos saben que la violencia no pone la mano sobre el amor*. Entonces, *ninguna violencia tampoco, en lo que él hace, y que sea su obra, *pues es de buen grado*, nos dice Agatón, *que*⁴² todos, en todo, se ponen a las órdenes del amor. Ahora bien, las cosas sobre las cuales el buen grado se pone de acuerdo con el buen grado, son aquellas *que proclaman justas “las Leyes, reinas de la Ciudad”*⁴³*. Moraleja — el amor es lo que está en el principio de las leyes de la ciudad, y así sucesivamente. Como el amor es

⁴¹ 196b.

⁴² [*pues es de buen grado, se nos dice, que*] — Nota de DTSE: “Hemos corregido el texto fuente apoyándonos en otras fuentes de primera mano. Ref.: *El banquete*, 196c”.

⁴³ [*que proclaman justas las Leyes, reinas de la ciudad*] — Nota de DTSE: “En una nota, Léon Robin (que Lacan acaba de mencionar) da esta expresión como siendo una cita del retórico Alcidas. De paso, esto resuelve el problema de las mayúsculas”. — Según informa Aristóteles, Alcidas era discípulo de Gorgias. En nuestra versión castellana no encontramos ese par de mayúsculas.

el más fuerte de todos los deseos, la irresistible voluptuosidad, *será confundido con la templanza, puesto que siendo la templanza lo que regula los deseos y las voluptuosidades en derecho, el amor debe entonces confundirse con esta posición de templanza*⁴⁴.

Manifiestamente, nos divertimos. ¿Quién se divierte? ¿Solamente nosotros, los lectores? Estaríamos equivocados de creer que somos los únicos. Agatón, ciertamente, no está aquí en posición secundaria, aunque más no sea porque, al menos en el principio *, en los términos, en la posición* de la situación, es el amado de Sócrates. Concedamos a Platón el crédito de creer que él también se divierte con lo que en adelante llamaré, y lo justificaré todavía más a continuación, el discurso macarrónico del trágico *sobre el amor*.⁴⁵ Pero estoy se-

⁴⁴ [será confundido con la templanza, puesto que la templanza es lo que regula los deseos y las voluptuosidades. En derecho, el amor debe entonces identificarse a la posición de la templanza] — Nota de DTSE: “La manera de puntuar compromete el sentido. Seuil ha debido cambiar «siendo» por «es» para poder cerrar una frase después de la palabra «voluptuosidades», lo que muestra que esta puntuación no conviene. Sin embargo, este rechazo no hace más que permitir formular el problema: la cuestión de saber si «en derecho» se relaciona con lo que le precede o bien con lo que le sigue permanece no decidida. Desde el único punto de vista del establecimiento de texto, nada justifica absolutamente la solución que proponemos. Sus razones, no las desarrollaremos aquí, son de orden teórico. Notemos sin embargo que la repetición del «confundir» (borrado en la versión de Seuil, que introduce un intempestivo «identificarse a la»), al sugerir que Lacan guarda su idea en la cabeza en el momento en que hace un inciso, confirmaría más bien nuestra puntuación”. — En nuestras versiones castellanas, ya que no soy capaz de confrontarlas con el griego, digamos que no se trata ni de confusión ni de identificación sino de *participación*: “Pero, aparte de la justicia, participa además de la mayor templanza. Pues, según se opina comúnmente, la templanza es el dominio de los placeres y de los deseos y no hay ningún placer más fuerte que el Amor. Si los placeres, pues, son menos fuertes que él, serán dominados por el Amor y él tendrá dominio sobre ellos; y por este dominio de los placeres y de los apetitos, el Amor tendrá templanza en grado sumo.” Cf. PLATÓN, *El banquete – Fedón – Fedro*, traducción de Luis Gil, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, p. 67. El mismo término emplea M. Martínez Hernández en su traducción del *Banquete*, 196c; cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates – Banquete – Fedro*, Biblioteca Clásica Gredos, 1993.

⁴⁵ El término “macarrónico” remite a un tipo de literatura burlesca en la que el escritor incorpora a la lengua vulgar el léxico y la estructura gramatical de otra u otras (originalmente la mezcla era italiano-latín, y el término viene de *Macchero-*

guro, y ustedes lo estarán también, desde el momento en que ustedes también lo hayan leído, que estaríamos equivocados de no comprender que no somos solamente nosotros, ni Platón, los que aquí nos divertimos. Contrariamente a lo que han dicho los comentaristas, está completamente fuera de cuestión que el que habla, a saber Agatón, no sepa él mismo muy bien lo que hace.

Las cosas van tan lejos y son tan gruesas, que en la cima de su discurso Agatón nos dice — Y además, voy a improvisarles dos versitos a mi manera⁴⁶ *y se expresa: *eirenén men en anthrópois pelágei de galénen...* *eirenén men en antrópois*, Paz entre los humanos, dice Léon Robin; lo que quiere decir: el amor es el fin del despelote, singular concepción, hay que decirlo, pues hasta esta modulación*⁴⁷ idílica, apenas habíamos dudado de ello.

Pero para poner los puntos sobre las íes, vuelve sobre eso — *πελάγει δε γαλήνην* {*pelágei de galénen*}, lo que quiere decir que todo anda mal. Calma chicha sobre el mar. Hay que acordarse lo que quiere decir *calma chicha sobre el mar* para los antiguos — eso quiere decir que no anda más nada, las naves quedan bloqueadas en Aulis,⁴⁸ y

nea, nombre de un poema burlesco italiano) con el objetivo de conseguir efectos cómico-burlescos.

⁴⁶ 197c.

⁴⁷ [El se expresa en estos términos — *ειρήνην μεν εν ανθρώποις* {*erinén men en anthrópois*}, lo que quiere decir — el amor, es el fin del despelote. Singular concepción. Hay que decir que hasta esta modulación] — Nota de DTSE: “Lo que hay que decir, según Lacan, es la singularidad de la concepción en cuestión, y no el hecho de que hasta esta modulación... etc.”. — Como a continuación Lacan se dedica detalladamente a comentar y discutir la traducción francesa de estos versos que propone Agatón, y hasta, podríamos decir, a proponer una nueva, entiendo que el lector podría correr menos riesgos de desorientación si tiene presente el dístico en su conjunto (cf. notas de EFBA, corregidas por mí): *ειρήνην μεν εν ανθρώποις πελάγει δε γαλήνην / νηνεμιαν ανέμων κοιτην ύπνον τ’ ενι κήδει* {*eirenén men en anthrópois pelágei de galénen / nenemian anemón coiten hypnos t’eni kedēi*}, y, al menos como horizonte de sentido, las traducción castellana presente en las versiones de *El banquete* que nos acompañan: *En los hombres la paz, en el piélagos calma sin brisa, / el reposo de los vientos y el sueño en las cuitas*, traduce Luis Gil (*op. cit.*, p. 69), mientras que M. Martínez Hernández propone *la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, / el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes* (*op. cit.*, p. 152).

cuando eso les sucede en alta mar, uno está excesivamente molesto, tan molesto como cuando eso les ocurre en la cama. Evocar a propósito del amor *πελάγει δε γαλήνην* {*pelágei de galénen*}, está muy claro que uno está bromeando un poco. El amor, es lo que los deja fuera de carrera, lo que los hace sufrir un fiasco.

Esto no es todo, después dice — ya no hay viento en los vientos. Volvemos a empezar — el amor, ya no hay amor, *νηεμιαν ανέμων* {*nenemian anemón*}. Por otra parte, eso suena como los versos inolvidablemente cómicos de cierta tradición, como estos dos versos de Paul-Jean Toulet —

*Bajo el doble ornamento de un nombre blandengue o sonoro,
No, no es nada más que Nanine y Nonora.*

Estamos en ese registro.⁴⁹ Y *κοίτην* {*coiten*} además, lo que quiere decir a la cama, a la camita, *nada en el lecho*, no hay más vientos en los vientos, todos los vientos se han acostado. Luego *ὑπνον τ' ἐνὶ κήδει* {*hypnon t' eni kedei*}. Cosa singular, *el amor nos aporta el sueño en el seno de las preocupaciones*, podríamos traducir en primer lugar, *pero si miran el sentido de las ocurrencias de ese *kedos*, el término griego, siempre rico*⁵⁰ de entresijos, que nos permitirían revalo-

⁴⁸ Nueva referencia a *Ifigenia*, aunque esta vez se trata de Eurípides.

⁴⁹ Nota de **ST**: “Registro de una tradición en la cual se inscribe la del grupo llamado de los «fantasiosos» (en el que P. J. Toulet parece reconocido como jefe). Estos versos son presentados a modo de un amable divertimento. Como epígrafe de este dístico, P. J. Toulet escribe: «traducido de Voltaire». P. J. Toulet, *Les Contrerimes*, «Poésie», Gallimard/NRF, Paris, 1979, *Coples* CII, p. 152. En el diccionario *Le Robert*, encontramos para «aliteración»: «La aliteración produce a veces felices efectos, pero a menudo engendra la cacofonía. Ej.: *Non, il n'est rien que Nanine n'honore* {“No, no hay nada que Nanine no honre”}» (Volt., *Nanine* III, 8)”.

⁵⁰ [pero miren bien el sentido de esas cadencias y de ese *κηδος* {*kedos*}. El término griego es siempre rico] — Nota de **DTSE**: “Seuil retoma la palabra «cadencias» de la estenotipia sin ninguna distancia crítica. El añadido del «y», en el cual se resuelve, habría debido, sin embargo, poner la pulga en la oreja. Tanto más cuanto que «el sentido de las cadencias», en este contexto, no quiere decir gran cosa. Lo que sigue, donde Lacan desarrolla varias significaciones de la palabra *kedos*, muestra que era preciso corregir — no sin indicar la corrección”. — Para la

rizar singularmente lo que un día el señor Benveniste, sin duda con una gran benevolencia para con nosotros, pero quizá dejando a pesar de todo algo esencial al no seguir a Freud, ha articulado sobre las ambivalencias de los significantes para nuestro primer número de *La Psychanalyse*.⁵¹ El κηδος {kedos} no es simplemente la preocupación, es también el parentesco. El *hypnon t'eni kedei* nos lo esboza como pariente por alianza de un muslo de elefante, como se lo encuentra en alguna parte en Lévi-Strauss.⁵² Este *hipnos*, sueño tranquilo, *t'eni kedei*, en las relaciones con la familia política, me parece digno de coronar unos versos indiscutiblemente producidos para despabilarnos si todavía no hemos comprendido que Agatón se burla.⁵³

sintaxis de este párrafo, y hasta el próximo punto, me he valido de la versión **ST**, ya que **DTSE**, preocupada por los términos, dejó pasar que concluir con un punto luego de la palabra *kedos*... dejaba inconclusa la frase en su versión, lo que no ocurría en la versión **JAM/1**, que carece del condicional «si».

⁵¹ Émile BENVENISTE, «Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano», en *Problemas de lingüística general*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971.

⁵² Claude LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1981. Cf. p. 33: “*Un pariente por alianza es una nalga de elefante*. Rev. A. L. Bishop, A Selection of Sironga Proverbs, *The Southern African Journal of Science*, vol. 19, nº 80”. — Nota de **ST**: “Este proverbio Sironga es citado en la página de introducción, fuera de todo contexto, y parece designar los sentimientos de respeto, incluso de temor que inspira un pariente por alianza, tenido aquí como equivalente del fragmento más importante. En otros términos, el parentesco por alianza es más importante que el que pasa por la filiación, tal es la tesis sostenida por Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*”.

⁵³ Nota de **ST**: “El discurso «macarrónico» del trágico sobre el amor es aquí particularmente puesto en evidencia como poesía burlesca por la traducción que Lacan propone de los dos versos de Agatón”. — A la traducción castellana del griego que hemos recordado en nuestra nota 47, y a la que ahora proponemos de sendas traducciones francesas obra de Léon Robin, la primera para la versión que maneja Lacan y la segunda para «La Pléiade» (*Paz entre los humanos y calma sobre los mares, / Reposo de los vientos acostados, sueño en medio de la pena. — La paz en los humanos, la calma sobre el mar; / Ningún soplo, vientos acostados, un sueño sin preocupación!*), agregamos entonces la que propone Lacan por medio de este comentario: *Es el fin del despelote, calma chicha sobre el mar, / No hay más viento en los vientos, a la camita, en la familia política*.

Por otra parte, a partir de ese momento, él literalmente se desencadena, y nos dice que el amor, es lo que *literalmente*⁵⁴ nos libera, nos desembaraza de *la creencia de que somos extraños los unos para los otros*. Naturalmente, cuando uno está poseído por el amor, se da cuenta de que todos formamos parte de una gran familia, es verdaderamente a partir de ese momento que uno está calentito y en casa. Y así sucesivamente, eso continúa durante algunas líneas. Les dejo al placer de vuestras veladas el esmero de relamerse los labios con eso.

¿Están ustedes de acuerdo con que el amor es *el artesano del humor fácil, que destierra todo mal humor, que es liberal, que es incapaz de ser malintencionado?* Hay ahí una enumeración sobre la que me gustaría demorarme ampliamente con ustedes. Se dice que el amor es el padre de Τρυφή {*Tryphé*}, de Ἀβρότης {*Abrotés*}, de Χλιδή {*Chlidé*}, de las Χάριτες {*Charites*}, de Ἴμερος {*Himeros*}, y de Πόθος {*Pothos*}. En un primer abordaje, podemos traducir — *Bienestar, Delicadeza, Languidez, *Gracias, Ardores**⁵⁵, *Pasión*. Necesitaríamos más tiempo del que disponemos para ello aquí para hacer el doble trabajo que consistiría en encontrar el paralelo de los términos griegos y para confrontarlos con el registro de los favores y de la honestidad en el amor cortés, tal como lo había recordado ante ustedes el año pasado. Les sería fácil, entonces, ver que es completamente imposible contentarse con la aproximación que hace en una nota el señor Léon Robin con la *Carte du Tendre*,⁵⁶ *o*⁵⁷ con las virtudes del Caballero en la *Minne*, que por otra parte no evoca.

Podría mostrarles, texto en mano, que *no hay uno de esos términos —*Tryphé*, por ejemplo, que uno se contenta con connotar como siendo el *Bienestar*— que no haya sido, en la mayor parte de los auto-

⁵⁴ Nota de **DTSE**: “¿En nombre de qué se decretaría que la repetición del «literalmente» carece de interés?”.

⁵⁵ [*Gracia*] — **JAM/2** corrige: [*Gracias, Ardores*]

⁵⁶ Mapa del Tierno. — Nota de **M**: “León Robin lo dice en nota al pie de su traducción francesa: *Le Banquet*, Belles Lettres, Paris. El país o reino de Tendre es una suerte de país o jauja del amor”.

⁵⁷ [como se podría hacerlo] — Nota de **DTSE**: “Las palabras añadidas por Seuil sugieren abusivamente que la aproximación sería del mismo orden”.

res, no solamente de los autores cómicos, utilizado con las connotaciones más desagradables*⁵⁸. En Aristófanes, por ejemplo, el término {*Tryphé*} designa lo que, en una mujer, una esposa, *introduce de golpe en la vida, en la paz de un hombre*⁵⁹, sus insoportables pretensiones. La mujer a la que se le dice τρυφέρα {*tryphera*} es una insoportable snob, la que no cesa un solo momento de hacer valer ante su marido las superioridades de su padre y la calidad de su familia. Y así sucesivamente. No hay uno solo de esos términos que no esté habitualmente, y en gran mayoría, por los autores, así se trate esta vez de los trágicos, incluso hasta de poetas como Hesíodo, *conjugado, yuxtapuesto —*Chlidé*, languidez, por ejemplo—, con el empleo de *authadia* {*αύθαδια*}, significando esta vez una de las formas*⁶⁰ más insoportables de la *hybris* y de la infatuación.⁶¹

Sólo quiero indicarles estas cosas al pasar. Continuemos. El amor está *en los pequeños cuidados para con los buenos, por el contrario jamás le sucede ocuparse de los villanos, en la fatiga y en la inquietud, en el fuego de la pasión **{εν πόθω {en potho}}**⁶² y en el*

⁵⁸ [no hay uno de esos términos que se preste a un paralelo tal. *Tryphé*, por ejemplo, que uno se contenta con traducir por *bienestar*, es, en la mayor parte de los autores, y no solamente de los autores cómicos, utilizado con las connotaciones más desagradables] — Nota de DTSE: “Se puede discutir la puntuación. Eso no impide que las palabras subrayadas han sido introducidas por Seuil. De ahí, algunos contrasentidos: 1 - al decir que se «connota» *Tryphé* como «Bienestar», Lacan no dice que uno se satisface al traducirlo así, sino, al contrario, sugiere que así admitimos que no se ha llegado a traducirlo. 2 - Lacan afirma que es cada uno de los términos citados que ha constituido el objeto de connotaciones desagradables, y no, como lo sugiere la versión de Seuil, que esta connotación concerniría solamente a *Tryphé*, mientras que cada uno de los otros podría rehusar que se los aproxime a términos franceses por otras razones que aquí permanecerían no dichas”.

⁵⁹ [de golpe introduce en la paz de un hombre]

⁶⁰ [conjugado, yuxtapuesto, con el empleo de *αύθαδια* {*authadia*}, significando una de las formas]

⁶¹ Nota de ST: “*Authadia*, confianza presuntuosa, infatuación, arrogancia; *chlidé*, blandura, delicadeza, junto a *authadia* se vuelve orgullo, dignidad, arrogancia”.

juego de la expresión, etc. Estas son de esas traducciones que no significan absolutamente nada, pues ustedes tienen en griego *εν πόνω* {*en pono*}, *εν φόβω* {*en phobo*}, *εν λόγω* {*en logo*}, lo que quiere decir en *el enredo*, *en el temor*, *en el discurso*. Κυβερνήτης {*Kubernetes*}, ἐπιβάτης {*epibates*}, es el que maneja el timón, es también el que está siempre listo para dirigir. Dicho de otro modo, nos divertimos mucho. *Pono*, *phobo*, *potho*, *logo*, están en el mayor desorden. Se trata siempre de producir el mismo efecto de ironía, incluso de desorientación que, en un poeta trágico, no tiene otro sentido que el de subrayar que el amor es lo que es verdaderamente inclasificable, lo que viene a ponerse de través en todas las situaciones significativas, lo que jamás está en su lugar, lo que siempre está *fuera de temporada*⁶³.

*Ya sea que esta posición sea algo defendible o no con todo rigor, seguramente no está ahí la cima del discurso concerniente al amor en ese diálogo; no es eso lo que está en juego*⁶⁴. Lo importante es que sea en la perspectiva del poeta trágico que nos sea producido sobre el amor el único discurso que sea abierta y completamente irrisorio. Y por otra parte, para precintar lo bien fundado de esta interpretación, *no hay más que leer cuando Agatón concluye*⁶⁵ *Que este discurso, mi obra, dice, sea, oh Fedro, mi ofrenda al dios, mezcla tan perfectamente medida como soy capaz de ello*, más simplemente, *componiendo tanto como soy capaz de ello el juego y la seriedad*.

⁶² Nota de **ST**: “Lacan va a omitir tres veces ese *en potho*, en la pasión, en su lugar en la serie: *pono*, *phobo*, *potho*, *logo*”. — Aunque al parecer luego **JAM/1** reintroduce el término omitido por Lacan, si ése fue efectivamente el caso.

⁶³ {*hors de saison*} — [fuera de sus goznes {*hors de ses gonds*}] — Nota de **DTSE**: “La multiplicidad de las fuentes permite localizar y rectificar este tipo de error de la estenotipia”. — **JAM/2** corrige: [fuera de temporada]

⁶⁴ [Que esta posición sea defendible o no, no es eso lo que está en juego, y ciertamente, con todo rigor, no está ahí la cima del discurso concerniente al amor en *El Banquete*.] — Nota de **DTSE**: “«con todo rigor» puede, como lo hemos decidido, relacionarse con lo que precede; o bien con lo que sigue. Al desplazar este sintagma, al hacerlo preceder por un «y ciertamente» de su cosecha, la versión de Seuil enmascara definitivamente la ambigüedad”.

⁶⁵ [no hay más que decir la conclusión de Agatón.] — **JAM/2** corrige: [no hay más que leer la conclusión de Agatón.]

El discurso mismo se afecta, si podemos decir, por su connotación, como discurso divertido, discurso del que divierte, y no es ningún otro que Agatón como tal, es decir, como aquél a quien se está festejando, no lo olvidemos, por su triunfo en el concurso de tragedia — estamos en el día siguiente de su éxito — quien tiene derecho a decir sobre el amor.

Nada hay ahí que deba desorientar. En toda tragedia situada en su contexto pleno, es decir en el contexto antiguo, el amor siempre parece un incidente al margen, y, si podemos decir, a la rastra. Muy lejos de ser el que dirige y que corre delante, el amor no hace allí otra cosa que rezagarse. Es el término mismo que encontrarán ustedes en el discurso de Agatón — el amor está a la rastra de aquella a la que bastante curiosamente lo compara en un pasaje, y que es *Ate* {Ατη}.

El año pasado les he promovido su función en la tragedia. *Ate*, es la desgracia, la cosa que se ha puesto en cruz y que jamás puede agotarse, la calamidad que está detrás de toda la aventura trágica y que, como nos dice el poeta, pues es a Homero que en esta ocasión nos referimos, *sólo se desplaza corriendo sobre la cabeza de los hombres, por sus pies demasiado delicados para posarlos en el suelo.*⁶⁶ Así pasa, *Ate*, rápida, indiferente, siempre golpeando y dominando, inclinando las cabezas y volviendo locos a los hombres. Cosa singular, es en ese discurso que uno se refiere a ella para decirnos que el amor debe tener como ella la planta de los pies muy frágil para no poder desplazarse sino sobre la cabeza de los hombres. Y al respecto, para confirmar una vez más el carácter fantasioso del discurso, se hacen al-

⁶⁶ “La hija mayor de Zeus es la Ofuscación y a todos confunde / la maldita. Sus pies son delicados, pues sobre el suelo no / se posa, sino que sobre las cabezas de los hombres camina / dañando a las gentes y a uno tras otro apresada en sus grilletas”, traduce Emilio Crespo Güemes este fragmento de HOMERO, *Iliada*, Canto XIX, 91-94, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, p. 388. En cuanto a Fernando Gutiérrez, traductor para la edición de la Editorial Planeta (R.B.A. Editores, Historia de la Literatura, Barcelona, 1995, p. 365), optó no por “Ofuscación” sino por “Error pernicioso”. La clásica traducción de Luis Segalá y Estalella, a pesar de no estar en verso y su horrible traslación de los nombres griegos de los dioses a los latinos, parece no obstante más cerca de *Ate* al vertirla como “perniciosa Desgracia”, cf. HOMERO, *La Iliada*, W. M. Jackson Inc. Editores, Buenos Aires, 1952, p. 309.

gunas bromas sobre el hecho de que, después de todo, quizá los cráneos no sean tan tiernos.

*Volvamos una vez a la confirmación del estilo de este discurso. Toda nuestra experiencia de la tragedia, {y} ustedes lo verán más especialmente a medida que, por el hecho del contexto cristiano, el vacío —que se produce en la profunda fatalidad antigua, en lo cerrado, lo incomprensible del oráculo fatal, lo inexpresable, del mandato a nivel de la segunda muerte— ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas, ni crueles, verán que el amor viene a llenar ese vacío*⁶⁷.

Ifigenia, de Racine, es su *más bella ilustración, de alguna manera encarnada*⁶⁸. Fue preciso que hayamos llegado al contexto cris-

⁶⁷ [Toda nuestra experiencia de la tragedia nos confirma el análisis que hacemos del estilo de este discurso. Por el hecho del contexto cristiano, un vacío se produce en la fatalidad profunda, en lo cerrado, lo incomprensible, lo inexpresable, del mandato a nivel de la segunda muerte. A medida que ese mandato ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas ni crueles, el amor viene a llenar ese vacío] — Dos notas de DTSE: 1) “La frase {la primera, subrayada por mí} es una pura creación de Seuil, un montaje gramatical cuyo sujeto es el de la frase siguiente y cuyo complemento de objeto directo una invención del transcriptor.” 2) “En algunas líneas, Seuil hace decir aquí a Lacan muchas cosas que él no ha dicho y que son otros tantos contrasentidos. Lacan no ha dicho que el contexto cristiano producía un vacío (lo que se le hace sostener gracias a la supresión de un «que»), sino, al contrario, que el contexto cristiano era tal que un vacío que estaba producido desde la antigüedad ya no podía ser sostenido (las referencias explícitas a la antigüedad no están presentes en la estenotipia — prueba del interés que hay en disponer de diferentes versiones independientes). Lacan no ha dicho tampoco que ya no podía sostenerse un mandato, sino que ya no podía sostenerse un vacío (el grupo de palabras de la versión Seuil aquí subrayadas {segunda frase subrayada} es un puro montaje del transcriptor)”. — JAM/2 corrige, al menos modifica su versión anterior: [Toda nuestra experiencia de la tragedia nos confirma el análisis que hacemos del estilo de este discurso. Por el hecho del contexto cristiano, un vacío se produce en la fatalidad profunda, en lo cerrado y lo incomprensible del oráculo fatal, en lo inexpresable del mandato a nivel de la segunda muerte. A medida que ese mandato ya no puede ser sostenido, puesto que nos encontramos ante un dios que no podría dar órdenes insensatas y que viene de hacer que la muerte ya no sea cruel, viene también el amor. El toma ese lugar, llena ese vacío.]

tiano para que Ifigenia ya no sea suficiente como personaje trágico, y que haya que doblarla con Erifila. Justificadamente, no simplemente para que ella {Erifila} pueda ser sacrificada en su lugar, sino porque ella es la única verdadera enamorada. Este amor, se nos lo hace terrible, horrible, malvado, trágico, para restituir cierta profundidad al espacio de la tragedia. Y es también porque este amor, que ocupa bastante la pieza, con Aquiles principalmente, cada vez que se manifiesta como amor puro y simple, y no como amor negro, amor de celos, es irresistiblemente cómico.

En resumen, aquí llegamos a la encrucijada donde, como será recordado en las últimas conclusiones de *El Banquete*, no es suficiente, para hablar del amor, con ser poeta trágico, hay que ser también un poeta cómico.

Es en este punto que Sócrates recibe el discurso de Agatón. Para apreciar cómo lo acoge, era necesario, lo verán en lo que sigue, articularlo con tanta acentuación como hoy creí que debía hacerlo.

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

**para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

⁶⁸ [más bella ilustración. Esta mutación está de alguna manera encarnada] — Nota de DTSE: “La noción de una mutación encarnada es una invención del transcriptor”.