

**Jacques Lacan**

**Seminario 8  
1960-1961**

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

**1**

**EN EL COMIENZO ERA EL AMOR<sup>1</sup>  
Sesión del 16 de Noviembre de 1960**

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

---

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

He anunciado para este año que trataré de la transferencia *en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas.*<sup>2</sup>

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

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

---

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

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

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

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

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

Comencemos entonces.

---

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

# 1

*En el comienzo —*

Cualquiera me imputa en seguida que me refiero a alguna paráfrasis de la fórmula *En el comienzo era el Verbo*.<sup>5</sup>

*Im Anfang war die Tat*, dice otro.<sup>6</sup>

Para un tercero, ante todo, es decir en el comienzo del mundo humano, ante todo estaba la *praxis*.<sup>7</sup>

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

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

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

---

<sup>5</sup> Juan, 1, 1.

<sup>6</sup> GOETHE, *Fausto*, I, 3. Citado por Freud al final de *Tótem y tabú*.

<sup>7</sup> Marx.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

<sup>14</sup> [los deseos] — Nota de DTSE: “Se trata del deseo en su singularidad y no de una eventual lista de los deseos”.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

<sup>17</sup> La referencia es, nuevamente, a su Seminario del año anterior, sobre *La ética del psicoanálisis*.

<sup>18</sup> En dicho Seminario, la referencia elegida fue a la *Antígona*, también de Sófocles.

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

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

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

---

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

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

## 2

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

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

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

---

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

<sup>22</sup> La referencia, nuevamente, es al caso de la «Señorita Anna O.», en los *Estudios sobre la histeria*.

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>26</sup> No he encontrado, en la comedia *Lisistrata*, de Aristófanes, ninguna referencia a la comadreja o a la nutria.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>27</sup> [no]

<sup>28</sup> \*\*no hay creencias saludables\*\*

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

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

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

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

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

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

---

<sup>30</sup> *bateau*, empleado en el renglón anterior en el sentido de “mentira”, “engaño”, “camelo”, recupera aquí su primer sentido: “barco” — de ahí “el río que separa”.

<sup>31</sup> [si la una lleva a la otra para devolverles el asombro.]

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

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

### 3

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

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

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

---

<sup>32</sup> [A] — Nota de DTSE: “El párrafo siguiente critica la intersubjetividad, «la relación pastor-pastora». Se trata de «a» en el sentido del pequeño otro.”

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

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

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

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

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

---

<sup>33</sup> Nota de ST: “Neumann J. von, Morgenstein, O., *Theory of games and economic behavior*, Princeton 1953”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>34</sup> Nota de ST: “*Psicosis*”.

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

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

No decidamos demasiado rápidamente el sentido de todo eso.

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

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

---

<sup>35</sup> \*\*un interés equivalente\*\*

<sup>36</sup> \*\*Aquí solamente introduzco la cuestión de lo que es el cuerpo. Atengámonos por el momento a esta observación.\*\*

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

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

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

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

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

---

<sup>37</sup> [lo que le falta]

<sup>38</sup> Amar es querer el bien de alguien.

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

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

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

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

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

---

<sup>39</sup> Nota de ST: “Nygren A., «*Erôs et Agapé*, la notion chrétienne de l’amour et de ses transformations», trad., Jundt, P., Paris, Aubier, éditions Montaigne, 3 v, 1952”.

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

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

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