

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

10

**AGALMA¹
Sesión del 1º de Febrero de 1961**

*El agalma y el maestro.
La función fetiche.
La trampa para dioses.
Del objeto parcial al otro.
Un sujeto es otro.*

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*.

La última vez los he dejado, a manera de relevo en nuestro discurso, sobre un término del que al mismo tiempo les decía que le dejaba hasta la próxima vez todo su valor de enigma — el término αγαλμα {*agalma*}.

No creía decir tan bien. Para un gran número, el enigma era tan total que se preguntaban — *¿Qué?* *¿Qué ha dicho?* *¿Acaso ustedes saben?* En fin, a quienes han manifestado esta inquietud, alguien de mi casa pudo dar esta respuesta — que prueba que, al menos en mi casa, la educación secundaria sirve para algo — que eso quiere decir *ornamento* {*ornement*}, *adorno* {*parure*}.

Como quiera que sea, esta respuesta no era más que una respuesta para empezar, de lo que todo el mundo debe saber. Αγάλλω {*Agallo*}, es *adornar* {*parer*}, *ataviar*, y αγαλμα {*agalma*} significa, en efecto, a primera vista, *ornamento*, *adorno*. Pero la noción de adorno {*parure*}² no es tan simple, y en seguida vemos que eso puede llevar lejos. *¿De qué se adorna uno?* *¿Por qué adornarse?* *¿Y con qué?*

Si ahí llegamos a un punto central, muchas avenidas deben conducirnos a él. Pero, en fin, he retenido, para hacer de él el pivote de mi explicación, este término, *agalma*. No vean en ello ningún gusto por la rareza, sino más bien lo siguiente, que en un texto al que suponemos el más extremo rigor, el de *El Banquete*, algo nos conduce a ese punto crucial.

1

² *Parer* es “adornar”, “engalanar”, etc., y *orner* es un sinónimo. Pero junto con este sentido, el verbo tiene otro, que remite a “parar”, en el sentido de “parar un golpe”, “desviar” o “evitarlo”. Conviene tener presente este segundo sentido en las preguntas que siguen.

Este término es formalmente indicado en el momento en que les he dicho que gira completamente la escena. Tras los juegos del elogio tales como hasta entonces han sido reglados por el tema del amor, entra ese actor, Alcibíades, que va a hacer que todo cambie.

Lo que me basta como prueba de esto es lo siguiente — él mismo cambia la regla del juego atribuyéndose con autoridad la presidencia. A partir de ahora, nos dice, no es más del amor que vamos a hacer el elogio, sino del otro, y particularmente, cada uno de su vecino de la derecha. **Verán que, a continuación, esto tiene su importancia, que** Esto ya es mucho decir. *Si va a tratarse de amor, es en acto, en esta relación del uno al otro, que va a tener aquí que manifestarse*³.

Ya les he hecho observar un hecho notable, que se manifiesta desde que las cosas se comprometen en este terreno, conducidas por el director de escena experimentado que suponemos que está en el principio de este diálogo. Debo decir que esta suposición nos es confirmada por la increíble genealogía mental que mana de ese *Banquete*, cuyo anteúltimo eco les puntualicé la última vez, el *Banquete* de Kierkegaard, y el último, ya se los he mencionado, es el *Eros y Agape* de Anders Nygren, siempre suspendido a la armazón, a la estructura de *El Banquete*. Y bien, ese director de escena experimentado no puede hacer, desde que se trata de hacer entrar en juego al otro, que no haya más que uno — hay otros dos. Dicho de otro modo, como mínimo son tres. Este hecho notable, Sócrates no lo deja escapar en su respuesta a Alcibíades, cuando, tras esa extraordinaria confesión, esa confesión pública, esa salida que está entre la declaración de amor y casi, diríamos, la difamación de Sócrates, éste le responde — No es para mí que has hablado, es para Agatón.

*Todo esto nos hace sentir que pasamos a otro registro y que la relación dual de aquél que, en el ascenso hacia el amor, procede por una vía de identificación —si ustedes quieren, también, de producción de lo que hemos indicado en el discurso de Diotima— estando ayudado para ello por ese prodigo de lo bello, y llegando a ver en ese bello

³ [Si va a tratarse de amor, es en acto, y es la relación del uno al otro la que va a tener que manifestarse aquí] — Nota de DTSE: “La supresión del «en» tiene por efecto debilitar la noción de puesta en acto, quitando su marco (la relación) y desplazando el acento hacia la intersubjetividad”.

a él mismo identificado aquí al final a la perfección de la obra del amor, encuentra en ese bello su término mismo y lo identifica a esta perfección.*⁴ *Otra cosa, pues, entra aquí en juego, otra cosa que esa relación unívoca que da al término de la obra de amor ese objetivo, ese fin de la identificación a lo que he cuestionado el año pasado, la temática del soberano bien, del bien supremo.*⁵ — la complejidad, y precisamente la triplicidad que se ofrece para entregarnos aquello en lo que hago sostener lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, esa topología de la que resulta en su fondo la relación del sujeto con lo simbólico, en tanto que es esencialmente distinto de lo imaginario y de su captura.

Eso es lo que es nuestro término, que la próxima vez articularemos para cerrar lo que habremos tenido para decir de *El Banquete*, lo que me permitirá volver a sacar antiguos modelos que les he dado de la topología intrasubjetiva,⁶ *en tanto que es así que debemos com-

⁴ [Esto nos hizo sentir que pasamos a otro registro que el que hemos indicado en el discurso de Diotima. Se trataba ahí de una relación dual. Aquél que se compromete en el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación, y también, si ustedes quieren, de producción, estando ayudado para ello por el prodigo de lo bello. En eso, llega a tener en ese bello su término mismo, y lo identifica a la perfección de la obra del amor.] — Nota de DTSE: “Varios problemas se plantean: 1º «hace-hizo»: ¿errata o lapsus?; 2º Recorte erróneo: no se trata de pasar a otro registro que... tampoco que Lacan haya dicho que, en general, aquél que se compromete en el amor procede por vía de identificación, sino que aquél que está tomado en una relación dual procede así; 3º Contrasentido: no se trata, en cuanto a lo bello, de tenerlo *{l'avoir}*, sino de verlo *{le voir}* como perfección. Si se tratara de tenerlo, la cuestión de la identificación estaría arruinada”. — JAM/2 corrige parcialmente: [Esto nos hace sentir que pasamos a otro registro que el que hemos indicado en el discurso de Diotima. Se trataba ahí de una relación dual. Aquél que se compromete en el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación, y también, si ustedes quieren, de producción, estando ayudado para ello por el prodigo de lo bello. En eso, llega a ver en ese bello su término mismo, y lo identifica a la perfección de la obra del amor.]

⁵ [Hay ahí una relación bívoca, que tiene por fin la identificación a ese soberano bien que he cuestionado el año pasado. Aquí, otra cosa se sustituye repentinamente a la temática del Bien supremo...] — Nota de DTSE: “Sea error de la estenópista, sea lapsus de Lacan. El sentido de la frase hace inclinar por unívoca. ¿No habría que elegir entre el bien y el Bien?”.

prender toda la segunda tópica de Freud.*⁷ Lo que puntualizamos hoy es esencial para alcanzar esa topología, en la medida en que tenemos que alcanzarla respecto del tema del amor. Lo que está en cuestión es la naturaleza del amor, y la de una posición, una articulación esencial pero olvidada, elidida, y sobre la cual nosotros, los analistas, hemos aportado sin embargo la clavija que permite acusar su problemática. Es sobre eso que se concentrará lo que hoy tengo para decirles a propósito del *agalma*.

Es tanto más extraordinario, y casi escandaloso, que esto no haya sido mejor valorizado hasta ahora, cuanto que es de una noción propiamente analítica que se trata. Espero hacérselos palpar inmediatamente, y obtener al respecto vuestro consentimiento.

Agalma, he aquí cómo se presenta en el texto. Alcibíades habla de Sócrates, y dice que va a desenmascararlo. Ustedes saben que Alcibíades entra en los mayores detalles de su aventura con Sócrates. ¿Qué ha intentado? — que Sócrates, diremos nosotros, le manifieste su deseo. El sabe que Sócrates tiene deseo por él, pero lo que él ha querido, es un signo.

Dejemos esto en suspenso. Es demasiado pronto para preguntar por qué. Solamente hemos llegado al punto de partida del camino de Alcibíades, y a primera vista, este no tiene el aspecto de distinguirse esencialmente de lo que se ha dicho hasta entonces. En el punto de partida se trataba, en el discurso de Pausanias, de lo que se va a buscar en el amor, y él había dicho que lo que cada uno buscaba en el otro, intercambio de buenos procederes, era lo que contenía de *erómenon*, de deseable. Es precisamente de lo mismo que parece tratarse ahora.

A manera de preámbulo, Alcibíades nos dice que Sócrates es alguien que sus disposiciones amorosas llevan hacia los bellos muchachos. Su ignorancia es general, no sabe nada, al menos en apariencia. Al respecto, Alcibíades retoma la célebre comparación con el sileno,

⁶ Sic en **JAM/2**: *la topologie intrasubjective* — que **JAM/P** vierte por “la topología intersubjetiva”.

⁷ [en tanto que es así que hay que comprender la segunda tópica de Freud.] — Nota de **DTSE**: “Pequeño ejemplo de cambio de estilo y de tono. En la versión de Seuil, el que habla ya no está incluido entre aquéllos que tienen que comprender”.

que ha evocado al comenzar su elogio, y que es doble en su alcance. Ante todo, ahí está la apariencia de Sócrates, que es todo menos bella. Pero, por otra parte, ese sileno no es simplemente la imagen que se designa con ese nombre, es también una envoltura que tiene el aspecto usual de un sileno, un continente, una manera de presentar algo. Debía tratarse de pequeños instrumentos de la industria de esa época, pequeños silenos que servían como caja de joyas, o de envoltorio para ofrecer regalos.

Es justamente de eso que se trata. Esta indicación topológica es esencial. Lo que es importante, es lo que está en el interior. *Agalma* bien puede querer decir decorado o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior. Es por ese lado que Alcibíades nos arranca de la dialéctica de lo bello que hasta entonces era la vía, la guía, el modo de captura, sobre el camino de lo deseable. El nos desengaña, y a propósito del propio Sócrates.

Sépanlo, dice, en apariencia Sócrates está enamorado de los bellos muchachos. *oute ei tis kalos esti* {*oute ei tis kalos esti*} *que uno u otro sea bello, *melei auto ouden* {μελει αυτω ουδεν}, eso no le da frío ni calor, se burla de eso, al contrario, la desprecia, *καταφρονει* {*kataphronei*} se nos dice, (la belleza), hasta un punto que ustedes no pueden hacerse la idea⁸, *τοσουτον οσον ουδ' αν εις οιηθειη* {*tosouton oson oyd an eis oitheie*}, no pueden incluso imaginárselo — y a decir verdad, el fin que él persigue — ¿cuál es, justamente? Lo subrayo porque está en el texto — está expresamente articulado en ese punto que no solamente no son los bienes exteriores lo que él persigue, la riqueza por ejemplo, de la que todos, hasta entonces — somos delicados — han dicho que no era eso lo que uno buscaba en los otros, sino que tampoco es ninguna de esas otras ventajas que pueden parecer, de alguna manera, que procuran la *μακαρια* {*makaria*}, una dicha, *υπο πλήθους* {*hypo plethous*}, a quien sea. Nos equivocaríamos mucho si interpretáramos esto como si se tratara de desdeñar los bienes que son

⁸ [Pero que uno u otro sea bello, μελει αυτω ουδεν {*melei auto ouden*}, eso no le da frío ni calor, se burla de eso, al contrario, lo desprecia, *καταφρονει* {*kataphronei*}, hasta un punto que ustedes no pueden hacerse la idea] — Nota de DTSE: “La estenotipia da exactamente «al contrario, la desprecia»”.

bienes para la multitud.⁹ Lo que es rechazado, es justamente aquello de lo que se ha hablado hasta entonces, los bienes en general.

Por otra parte, nos dice Alcibíades, su aspecto extraño, no se detengan en eso, él se hace el ingenuo, ειρωνευόμενος {*eironeuomenos*}, interroga, se hace el burro para que le enseñen, se conduce verdaderamente como un niño, pasa su tiempo en decir trivialidades. Pero σπουδάσαντος δε αυτού {*spoudasantos de autou*} — no, como se traduce, *cuando se pone a ser serio*, sino *sean serios, presten a ello mucha atención* — ábranlo, al sileno. Ανοιχθέντος {*Anoichthentos*}, entreabierto, no sé si alguien ha visto alguna vez los *agalmata* que están en el interior.

Es decir, Alcibíades pone inmediatamente muy en duda que alguien haya podido ver jamás de qué se trata. Sabemos que ése no es solamente el discurso de la pasión, sino que es el discurso de la pasión en su punto más tembloroso, a saber, aquel que está enteramente contenido en el origen, antes incluso de que se explique. Es de ahí, espolleado por todo lo que tiene para contarnos, que va a partir. Es pues precisamente el lenguaje de la pasión.

Ya esa relación única, personal — Nadie vió jamás de qué se trata, como me fue dado ver. Y yo lo he visto. Yo los he encontrado, a esos *agalmata* a tal punto ya divinos — χρυσα {*crysa*}, es una delicia, de oro — totalmente bellas,¹⁰ tan extraordinarias que sólo quedaba una cosa por hacer, εν βραχει {*en brachei*}, y en el más breve plazo, por las vías más cortas, hacer todo lo que podía ordenar Sócrates. Ποιητέον {*Poeteon*}, lo que hay que hacer, lo que se vuelve el deber, es todo lo que le plazca a Sócrates ordenar.

No pienso que sea inútil articular un texto así paso a paso. Esto no se lee como leemos el *France-Soir* o el *International Journal of Psychoanalysis*.

⁹ ST aclara que esta rectificación sobre “la multitud” apunta a la traducción de Léon Robin, que Lacan tiene entre manos.

¹⁰ Nota de ST: “El género de *agalma*, neutro en griego, varía aquí según las traducciones que propone Lacan”.

Se trata de algo cuyos efectos son sorprendentes. Por una parte, esos *agalmata*, en plural, hasta nueva orden no se nos dice lo que son. Por otra parte, eso entraña de golpe una subversión, una caída bajo el golpe de los mandatos de aquél que los posee. ¿No vuelven a encontrar en esto algo de la magia que ya les he puntualizado alrededor del *Che vuoi?* Es precisamente esa clave, ese filo esencial, de la topología del sujeto que comienza con *¿Qué quieres?* En otros términos — ¿Hay un deseo que sea verdaderamente tu voluntad?

Ahora bien, continúa Alcibíades, como yo creía que era serio cuando él hablaba de *εμη ωρα {eme hora}* — se traduce como la flor de mi belleza — y comienza toda la escena de seducción.

Hoy no llegaremos más lejos. Trataremos de hacer sentir lo que vuelve necesario el pasaje del primer tiempo al otro, a saber, por qué es preciso, a cualquier precio, que Sócrates se desenmascare. Vamos a detenernos solamente en esos *agalmata*.

2

Concédanme el crédito de creer que no es a este texto que se remonta para mí la problemática del *agalma*. No es que habría en eso el menor el inconveniente, pues el texto basta para justificarla, pero voy a contarles la historia como es.

Sin que, hablando con propiedad, pueda fecharlo, mi primer encuentro con *agalma* es un encuentro, como todos los encuentros, imprevisto. Es en un verso de la *Hécuba* de Eurípides que el término me llamó la atención hace algunos años, y comprenderán fácilmente por qué. Eso era un poco antes del período en que hice entrar aquí la función del falo en el lugar esencial que la experiencia analítica y la doctrina de Freud nos muestran que tiene en la articulación entre la demanda y el deseo, de manera que no dejé de sorprenderme al pasar por el empleo del término en boca de Hécuba.

Hécuba dice — ¿Adónde van a llevarme, adónde van a deportarme? La tragedia de *Hécuba* se sitúa, en efecto, en el momento de la

toma de Troya, y entre todos los sitios que ella considera en su discurso, está Delos. ¿Será a ese sitio a la vez sagrado y pestífero? Como ustedes saben, allí no se tenía el derecho de parir ni de morir. Y ahí, en la descripción de Delos, ella alude a un objeto que allí era célebre. La manera con que ella habla de él indica que era una palmera. Esa palmera, dice ella, es ωδινος αγαλμα διας {*odinos agalma días*}, es decir — ωδινος {*odinos*}, del dolor, αγαλμα διας {*agalma días*}, este último término designa a Latona. Se trata del alumbramiento de Apolo, y es el *agalma* del dolor de la divina.¹¹

¹¹ Las palabras son de Hécuba, pero Eurípides las pone en boca del coro, que en esta tragedia está formado por las cautivas troyanas, luego de que Ulises se presentara a la primera informándole que el espectro de Aquiles se había aparecido a la noche reclamando como sacrificio una hija de Príamo, Políxena. Destinada Hécuba al destierro y la esclavitud, el coro parafrasea así sus sentimientos: “Brisa, brisa marina, que sobre las olas del mar llevas las rápidas naos surcadoras del punto. ¿Adónde me llevarás, triste de mí? ¿De quién seré esclava? ¿A qué hogar llegaré comprada? ¿Quizás a un puerto de la tierra doria, o de Ptía, donde cuentan que el Apídano, padre de hermosísimas aguas, fecunda las campiñas? / ¿O quizás a las islas conducida, desgraciada de mí, por los remos que el mar agitan, pasare mi desdichada vida en un hogar, donde la primera palmera y el laurel, cual ofrenda al parto de los hijos de Zeus, tendieron sus sagradas ramas en honor de la amada Leto, y junto a las doncellas delias ensalzaré la sagrada diadema y el arco de Artemis?” — cf. EURÍPIDES, *Tragedias*, Edición y traducción de Juan Antonio López Férez, Ediciones Altaya, Barcelona, 1995, p. 378. Extraigo del libro de Robert Graves recomendado por Lacan en la Clase 7 de este seminario los siguientes párrafos que contextúan lo aludido por éste en referencia a dicho objeto mágico: “El enamoradizo Zeus [...] engendró a Apolo y Artemis con Leto, hija de los Titanes Ceo y Febe, transformándose a sí mismo y a ella en codornices mientras se acoplaron, pero la celosa Hera envió la serpiente Pitón para que persiguiera a Leto por todo el mundo, y decretó que no pudiera dar a luz en ningún lugar en que brillara el sol. Llevada en alas del Viento Sur, Leto llegó por fin a Ortigia, cerca de Delos, donde dio a luz a Artemis, quien tan pronto como nació ayudó a su madre a cruzar el estrecho, y allí, entre un olivo y una palmera, que se alzaban en el lado septentrional del monte deliano Cinto, dio a luz a Apolo en el noveno día de parto. Delos, hasta entonces una isla flotante, se quedó inmutablemente fija en el mar y, en virtud de un decreto, a nadie se permite al presente nacer ni morir allí; los enfermos y las mujeres encinta son enviados a Ortigia. [...] Le llamaban {a Apolo} hermano gemelo de Artemis, diosa del Parto, y decían que su madre era Leto [...], conocida en Egipto y Palestina como Lat, diosa de la fertilidad de la palmera y del olivo: de aquí que la transportara a Grecia un Viento Sur. En Italia se convirtió en Latona («Reina Lat»).” — cf. Robert GRAVES, *Los Mitos Griegos*, I, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 65-66. — Por una nota de ST, nos enteramos de que lo que en la versión castellana de Eurípides que consultamos se traduce como “cual ofrenda al parto de los hijos de Zeus”, en cierta traducción francesa (Hachette,

Volvemos a encontrar la temática del parto, pero de todos modos bastante cambiada, pues ahí está ese tronco, ese árbol, esa cosa mágica erigida, conservada como un objeto de referencia a través de los tiempos. Al menos para nosotros, los analistas, eso no puede dejar de despertar el registro de la temática del falo, en tanto que su fantasía es ahí, lo sabemos, en el horizonte, lo que sitúa ese objeto infantil. Y el fetiche que queda no puede no ser también, para nosotros, el eco de esa significación.

Está claro que *agalma* ahí no puede ser traducido, de ninguna manera, por ornamento o adorno, ni tampoco, como vemos a menudo en los textos, por estatua. A menudo, *theon agalmata*, cuando se traduce rápidamente, se cree que eso pega, y que se trata en el texto de las estatuas de los dioses.¹²

Ven ustedes por qué creo que es un término para puntualizar en esta significación, con el acento oculto que preside a lo que hay que hacer para retenerse en la vía de esa banalización que tiende siempre a borrar el verdadero sentido de los textos. Cada vez que ustedes vuelvan a encontrar *agalma*, presten mucha atención. Incluso si parece tratarse de las estatuas de los dioses, mirarán allí de cerca, y se percatarán de que siempre se trata de otra cosa.

Aquí no jugamos a las adivinanzas. Les doy la clave de la cuestión al decirles que es la función fetiche del objeto la que siempre está acentuada.

Aquí no hago un curso de etnología, ni siquiera de lingüística, y a este respecto no voy a enganchar la función de fetiche de las piedras redondas en el centro de un templo, del templo de Apolo, por ejemplo, pues esto es muy conocido, esta cosa.¹³ Muy a menudo ustedes ven al

1846) se traduce como *ornements d'un enfantement divin* (ornamentos de un parto divino), correspondiente al v. 458: *odinos agalma días*.

¹² Nota de ST: “*Theon agalmata*, primera ocurrencia de *agalma* en el discurso de Alcibíades, es en efecto traducido por L. Robin, en el 215 b, por: *figurillas de dioses*”.

¹³ Nota de ST: “Nos parece que esas «piedras redondas» remiten al ómphalos (ombligo) de mármol (piedra sagrada que simboliza el centro de la tierra)”.

propio dios representado. ¿Qué es el fetiche de tal tribu, por ejemplo, del meandro del Niger? Es algo innombrable, informe, sobre lo cual dado el caso pueden verterse gran cantidad de líquidos de diversos orígenes, más o menos viscosos e inmundos, cuya superposición acumulada, que va de la sangre a la mierda, constituye el signo de que ahí hay algo alrededor de lo cual se concentran todo tipo de efectos. El fetiche es en sí mismo muy otra cosa que una imagen o un ícono, en tanto que ésta sería reproducción.

Ese poder especial del objeto permanece en el fondo del uso, cuyo acento todavía se conserva incluso para nosotros, en los términos de ídolo o de ícono. El término de ídolo, en el empleo que hace de él Polieucto, por ejemplo, eso quiere decir — No es nada de nada, eso se derrumba. Pero, de todos modos, si ustedes dicen de Fulano o de Mengano, *Hago de él mi ídolo*, eso no quiere decir, simplemente, que ustedes hacen una reproducción, de ustedes o de él, sino que ustedes hacen de él algo distinto, alrededor de lo cual pasa algo.

Tampoco se trata para mí de proseguir aquí la fenomenología del fetiche, sino de mostrarles la función que eso ocupa en su lugar. Para hacerlo, puedo indicarles que, en toda la medida de mis fuerzas, he tratado de recorrer rápidamente los pasajes que nos quedan de la literatura griega, donde está empleado el término de *agalma*. Si no se los leo todos, sólo es para ir más rápido. Sepan simplemente que es de la multiplicidad del despliegue de las significaciones que yo les desprendo la función central, que hay que ver en el límite de los empleos. Pues, desde luego, en la línea de la enseñanza que les doy, no tenemos la idea de que la etimología consista en encontrar el sentido en la raíz.

La raíz de *agalma*, no es algo cómodo. Los autores lo aproximan a ἀγαυός {*agauos*}, a ese término ambiguo que es ἀγαμαι {*agamai*}, *yo admiro*, pero también *envidio, estoy celoso de*, que va a hacer ἀγάζω {*agazó*}, *soportar con pena*, que va hacia ἀγαίομαι {*agaio-mai*}, que quiere decir *estar indignado*. Los autores sufren de raíces, quiero decir de raíces que llevan consigo un sentido, lo que es absolutamente contrario al principio de la lingüística, desprendiendo γαλ {*gal*} o γελ {*gel*}, el *gel* de γελάω {*gelao*}, el *gal* que es el mismo que en γλήνη {*glene*}, *la pupila*, y en γαλήνην {*galenen*}, que el otro día les cité al pasar, la mar que brilla porque está perfectamente lisa. En resumen, una idea de resplandor está ahí oculta en la raíz. Αγλαός {A-

glaos}, Aglaé, la brillante, está ahí para traernos un eco familiar. Eso no va contra lo que tenemos que decir al respecto. Sólo lo pongo entre paréntesis, porque no es más que una ocasión de mostrarles las ambigüedades de esta idea, que la etimología nos lleva, no hacia un significante, sino hacia una significación central. Pues uno bien puede interesarse, no en el *gal*, sino en la primera parte de la articulación fonémática, a saber *aga*, que es propiamente aquello en lo cual el *agalma* nos interesa en su relación con el *agathos*.

Dentro del género, ustedes saben que yo no frunzo el ceño ante el alcance del discurso de Agatón, pero prefiero ir francamente a la gran fantasía del *Cratilo*. Verán allí que la etimología de Agatón, es ἀγαστός {*agastós*}, admirable. Dios sabe por qué ir a buscar *agastón* lo admirable que hay en θοόν {*thoon*} lo rápido.¹⁴ Tal es, por otra parte, la manera con que todo es interpretado en el *Cratilo*. Encontramos cosas bastante lindas en la etimología de ἀνθρώπος {*anthropos*}, donde está el lenguaje articulado.¹⁵ Platón era verdaderamente un flor de tipo.

Agalma, en verdad, no es de ese lado que tenemos que volvernos para darle su valor. *Agalma* siempre tiene relación con las imágenes, a condición de que ustedes vean bien que, como en todo contexto, siempre se trata de un tipo de imágenes muy especial. Es preciso que yo elija entre las referencias. Las hay en Empédocles, en Heráclito, en Demócrito. Voy a tomar las más vulgares, las poéticas, aquellas que todo el mundo conocía de memoria en la Antigüedad. Voy a buscarlas en una edición yuxtapuesta de la *Ilíada* y de la *Odisea*. Hay por ejemplo dos ocurrencias en la *Odisea*.

Ante todo, en el libro III, en la Telemaquia. Se trata de los sacrificios que se hacen por la llegada de Telémaco. Los pretendientes, como de costumbre, trabajan duro,¹⁶ y se sacrifica al dios un βους

¹⁴ PLATÓN, *Cratilo*, 412c y 422a.

¹⁵ Nota de ST, parcialmente modificada: “Cf. 398e, 399b-c, donde se verá que esta etimología no está en el texto de Platón. Es el traductor, Louis Méridier, quien indica *enarthron echein epos*, tener una palabra articulada, en una nota”.

¹⁶ Nota de ST: “Los pretendientes no están en esta escena, que transcurre en Pilos, en casa de Néstor”. — He aquí la versión castellana de este fragmento del Canto

{*bous*}, lo que se traduce por una ternera — es un ejemplar de la especie buey. Y se convoca muy expresamente a un tal Laerkes, quien es orfebre, como Hefaistos, y se le encarga que haga un ornamento, *agalma*, para los cuernos de la bestezuela. Les ahorro los detalles prácticos que conciernen a la ceremonia. Lo importante no es lo que sucede después, que se trate de un sacrificio tipo vudú, sino lo que está dicho que ellos esperan de *agalma*. *Agalma*, en efecto, está en el asunto. Se nos lo dice expresamente. El *agalma*, es justamente ese ornamento de oro, y es al hambre de la diosa Atenea que eso es sacrificado. Y bien, se trata de que, habiéndolo visto, *κεχάροιτο* {*kecharoito*}, ella esté con eso *gratificada*¹⁷ — empleemos este término puesto que es un término de nuestro lenguaje. Dicho de otro modo, el *agalma* aparece como una especie de trampa para dioses. Los dioses, esos seres reales, hay cositas que comen con los ojos.

Otro ejemplo, en el libro VIII de la misma *Odisea*. Se nos cuenta lo que ha sucedido en la toma de Troya, la famosa historia del gran caballo que contenía en su vientre a los enemigos y a todas las desdichas por venir, el caballo grávido de la ruina de la ciudad. Los troyanos, quienes lo arrastraron hasta la ciudad, se interrogan y se preguntan qué se va a hacer con él. Vacilan. No hay más remedio que creer que esta vacilación es precisamente lo que para ellos era mortal, pues sólo había dos cosas para hacer. O bien agujerear la madera, abrirle el vientre para ver lo que había adentro. O bien, habiéndolo arrastrado hasta la cima de la ciudadela, dejarlo allí ¿para ser qué? — *mega agalma*.¹⁸ Es la misma idea que recién, es el encanto. Es también algo que

III por Fernando Gutiérrez: “Y habló Néstor entonces, el viejo señor de los carros: / —Hijos míos, cumplid prontamente mi vivo deseo / para que de los dioses me sea propicia Atenea, / que me fue tan visible en la espléndida fiesta del numen. / Que uno vágase al campo y me busque en seguida una añoja / y que traiga consigo al vaquero, que venga con ella; / que otro al negro navío del noble Telémaco vaya / y me traiga a sus hombres, a todos, excepto a dos sólo; / y otro vaya a buscarme también al orfebre Laerces, / porque habrá de cubrirle a la añoja los cuernos con oro. / [...] ... el orfebre las astas labró a golpecillos, / para que con tal obra gozara la diosa.” — cf. HOMERO, *Odisea*, RBA Editores, S.A., Barcelona, 1996, p. 45.

¹⁷ Nota de ST: “*In' agalma théa kecharoito idousa: pour que ce bel ouvrage truvât grâce devant les yeux de la déese* {para que esa bella obra encontrara gracia ante los ojos de la diosa}; verso 438, trad. Victor Bérard, «Les Belles Lettres»”.

¹⁸ “con el famoso Odiseo en Ilión se encontraban los jefes / dentro de ese caballo, escondidos, al cual a la acrópolis / arrastraron los propios troyanos, y hallábase er-

es ahí tan embarazoso para los troyanos como para los griegos. Es un objeto insólito. Para decir todo, es ese famoso objeto extraordinario, que todavía está de tal modo en el centro de toda una serie de preocupaciones contemporáneas — no tengo necesidad de evocar aquí el horizonte surrealista.

Para los antiguos, el *agalma* es también algo alrededor de lo cual se puede, en suma, atrapar la atención divina. Podría darles de ello mil ejemplos.

En la *Hécuba* de Eurípides, en otro sitio, se cuenta el sacrificio de Polixena a los manes de Aquiles.¹⁹ *Y es muy lindo; ahí tenemos la excepción que es ocasión para evocar en nosotros los espejismos eróticos.*²⁰ Es el momento en que la heroína ofrece ella misma un pecho que es semejante, se nos dice, a *agalma*.²¹ Nada indica que tengamos que contentarnos con lo que eso evoca, a saber, la perfección de los órganos mamarios en la estatuaria griega. Dado que en esa época éstos no eran objetos de museo, creo que se trata más bien de aquello cuya indicación, además, vemos por todas partes, en el uso que se hace del término cuando se dice que en los santuarios, los templos, en el curso de las ceremonias, se enganchan, *avάπτω* {*anapto*}, unos *agalmata*.²² El valor mágico de los objetos aquí evocados está mucho más ligado a

guido / en el ágora, y en torno suyo, sentados, los teucros, / y opinaban confusas razones, pensando tres cosas: / o con bronce implacable hacer trozos el cóncavo leño, / o arrastrarlo a la cumbre y lanzarlo por entre las rocas, / o dejarlo como una magnífica ofrenda que fuera / a los dioses propicia” — *op. cit.*, p. 129.

¹⁹ JAM/P vierte esto como: “a manos de Aquiles” — pero, como decía Horacio, hasta el bueno de Homero a veces se duerme; obviamente, Aquiles ya había muerto, y es *a sus manes* que es sacrificada Polixena.

²⁰ [Es muy lindo, y ahí tenemos la excepción que nos da la ocasión de despertar en nosotros los espejismos eróticos.]

²¹ Nota de ST: “*Hōs agalmatos* {ως αγάλματος} está en el verso 561 de *Hécuba*”. — (Habla Taltibio) “...En cuanto hubo escuchado la palabra de mi señor, cogiendo su peplo, desgarrólo desde lo alto de la espalda hasta la mitad del costado, junto al ombligo; mostró sus senos y su pecho hermosísimo, como de estatua...” — *op. cit.*, p. 381.

²² Nota de ST (abreviada): “Esta expresión se encuentra en la *Odisea*, Canto III, v. 274”.

la evocación de algo que conocemos bien, y que llamamos exvoto.
*Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, eso es bello como unos senos de exvoto; y en efecto, los senos de exvoto son siempre perfectos, están hechos en el torno, en el molde.*²³

No faltan otros ejemplos, pero podemos atenernos a estos. Es suficiente para indicarnos que se trata del sentido *brillante*, del sentido *galante*, pues ese vocablo viene de *gal*, resplandor en antiguo francés. En una palabra, ¿de qué se trata? — sino de eso cuya función hemos descubierto nosotros, los analistas, bajo el nombre del objeto parcial.

3

La función del objeto parcial es uno de los más grandes descubrimientos de la investigación analítica. Y de lo que nosotros, los analistas, tenemos en este caso que asombrarnos más, es que, habiendo descubierto cosas tan notables, todo nuestro esfuerzo sea siempre borrar su originalidad.

En alguna parte está dicho, en Pausanias, que las *agalmata* que se relacionan en tal santuario con las hechiceras que estaban ahí expresamente para impedir que se produzca el parto de Alcmena, estaban αμυδρότερα {amudroteras}, un poquitito borradas.²⁴ Y bien, es eso, nosotros también hemos borrado tanto como pudimos lo que quiere decir el objeto parcial. Ahí había un hallazgo, el del costado profunda-

²³ [Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, los senos {seins} de Polixena, son bellos como santos {saints} de exvoto. Y en efecto, los santos de exvoto están hechos en el torno, en el molde, son siempre perfectos.] — JAM/2 corrige: [Para decir todo, para gente mucho más cercana que nosotros de la diferenciación de los objetos en el origen, los senos {seins} de Polixena, son bellos como senos {seins} de exvoto. Y en efecto, los senos de exvoto están hechos en el torno, en el molde, son siempre perfectos.]

²⁴ No está de más precisar que este Pausanias no es el co-bebedor de *El Banquete*, sino el autor de la *Descripción de Grecia* (circa 180 d.C.).

mente parcial del objeto en tanto que es pivote, centro, clave, del deseo humano. Eso valía la pena que nos hubiéramos detenido un instante en él. Pero no, ni por asomo, nuestro primer esfuerzo fue interpretarlo apuntándolo hacia una dialéctica de la totalización, volcarlo al objeto plano, el objeto redondo, el objeto total, el único digno de nosotros, el objeto esférico sin pies ni patas,²⁵ el todo del otro, donde, como todos sabemos, irresistiblemente nuestro amor se termina, encuentra su acabamiento.

Incluso al tomar las cosas así, no nos hemos dicho que ese otro, en tanto que objeto de deseo, es quizá la adición de un montón de objetos parciales, lo que de ningún modo es lo mismo que un objeto total. No nos hemos dicho que lo que elaboramos, lo que tenemos que manipular de ese fondo que se llama el ello, quizá no es más que un vasto trofeo de todos esos objetos. No, en el horizonte de nuestra ascensis, de nuestro modelo del amor, nosotros hemos puesto al otro. En lo cual no nos hemos equivocado completamente. Pero de este otro hemos hecho el otro a quien se dirige esa función bizarra que llamamos la oblatividad. Amamos al otro por él mismo. Al menos cuando se ha llegado al fin y a la perfección. El estadio genital bendice todo eso.

Ciertamente hemos ganado algo con abrir cierta topología de la relación con el otro, cuyo privilegio tampoco tenemos, puesto que toda una especulación contemporánea diversamente personalista gira ahí alrededor. Pero de todos modos es bastante raro que haya algo que hayamos dejado de lado completamente en este asunto. Y uno está muy forzado a dejarlo de lado cuando toma las cosas con esta mira particularmente simplificada, que supone, con la idea de una armonía pre establecida, resuelto el problema, a saber que, en suma, basta amar genitalmente para amar al otro por él mismo.²⁶

²⁵ En otra de sus caídas en la somnolencia, el traductor de **JAM/P** vierte esta frase (*l'objet sphérique sans pieds ni pattes*) como “el objeto esférico sin pies ni cabeza”, lo que es discutible como juicio de valor, pero que, en todo caso, pierde radicalmente la referencia a los seres dobles del mito de Aristófanes.

²⁶ Vaya esta nota por muchas otras que no podría repetir en cada ocasión. Siempre que Lacan dice *lui-même* en relación al sujeto, y a riesgo de forzar el castellano, traduzco por *él mismo*, y no por *sí mismo*, como existe entre muchos lacanianos la (mala) costumbre, o la ignorancia, de hacer cuando se trata del *autorizarse de él mismo del analista* —pero también *l'être sexué ne s'autorise que de lui-même* (el

No traje, porque he terminado con eso radicalmente, en un artículo que muy pronto verán aparecer, el increíble pasaje sobre la caracterología del genital que figura en el volumen titulado *La Psychanalyse d'aujourd'hui {El psicoanálisis de hoy}*.²⁷ El tipo de prédica que se desarrolla alrededor de esta idealidad terminal, desde hace mucho les he hecho sentir su ridiculez.²⁸ Hoy no tenemos que detenernos en eso, pero, para volver a las fuentes, hay al menos una cuestión para plantear al respecto. Si el amor que se dice oblativo no es más que el homólogo, el desarrollo, la expansión, del acto genital en sí mismo, que bastaría, diría yo, para decir el término, para dar el *la*, la medida, no persiste menos la ambigüedad respecto de saber si ese otro — a quien dedicamos nuestra oblatividad en ese amor todo amor, todo para el otro — nosotros buscamos su goce, como parece ir de suyo por el hecho de que se trata de la unión genital, o bien su perfección.

Desde que un autor un poco cuidadoso de escribir en un estilo permeable a la audiencia contemporánea quiere evocar unas ideas tan altamente morales y tan viejas cuestiones como la de la oblatividad, lo menos que se pueda decir para despertarlos, es de todos modos poner de relieve una duplicidad latente, pues, al fin de cuentas, términos pa-

ser sexuado no se autoriza más que de él mismo)—; es que no solamente el *lui* no es el *soi*, lo que debiera ser obvio aun si no se pensara en las consecuencias de la indistinción, sino que, cuando uno se detiene en éstas, advierte que el *lui* plantea el problema de la identificación a la “tercera persona” presuntamente “impersonal” (estas comillas no hacen más que indicar que ahí hay un montón de problemas), problema redoblado en cuanto en esta identificación se juega un *même, même*, tanto o más problemático. ¿Hace falta añadir que es posible seguir la pista de una interrogación de Lacan relativa al *lui*, que se extendería por lo menos desde el Seminario 3, sobre *Las estructuras freudianas de las psicosis*, al Seminario 24, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre?*

²⁷ Cf. «La dirección de la cura y los principios de su poder», en los *Escritos 2*. El artículo de referencia es el de M. BOUVET, «La clínica psicoanalítica y la relación de objeto», donde se propone que existen dos grupos en cuanto al estilo de relaciones entre sujeto y objeto: los pregenitales y los genitales. Lacan ya se había referido a este artículo, y a esta compilación, en su Seminario 4 sobre *Las relaciones de objeto y las estructuras freudianas*.

²⁸ Esta frase desapareció en **JAM/P**. No es la única, pero aquí sólo la señalamos a título ilustrativo, pues no está entre nuestros objetivos corregir la versión de Pайдós.

recidos no se sostienen bajo una forma tan simplificada, incluso pulida, como de lo que les es subyacente, a saber, la oposición absolutamente moderna del sujeto y del objeto. Y así, será alrededor de esta noción **del sujeto y del objeto** que él comentará esta temática analítica — tomamos al otro por un sujeto y no por, pura y simplemente, nuestro objeto.

El objeto del que se trata aquí está situado en el contexto de un valor de placer, de fruición, de goce. Es tenido por reducir a una función omnivalente lo único del otro en tanto que debe ser para nosotros un sujeto. Si no hacemos de él más que un objeto, no será más que un objeto cualquiera, un objeto como los otros, un objeto que puede ser rechazado, cambiado, en resumen, será profundamente devaluado. He ahí cuál es la temática subyacente a la idea de la oblatividad, tal como está articulada cuando se nos hace de ella el correlativo ético obligado del acceso a un verdadero amor, que estaría suficientemente connotado por ser genital.

Observen que hoy, estoy menos criticando esta bobería analítica, y es por esto que me dispenso de recordar los textos que testimonian de ella, que cuestionando más bien aquello sobre lo que ella reposa, a saber, que habría una superioridad cualquiera a favor del amado, del *partenaire* del amor, en el hecho de que sea considerado, como decimos en nuestro vocabulario existencial-analítico, como un sujeto.

Que yo sepa, tras haber dado una connotación tan peyorativa al hecho de considerar al otro como un objeto, nadie hizo jamás la observación que considerarlo como un sujeto, eso no es mejor. Admitamos que un objeto vale lo que otro, a condición de que demos al término *objeto* su sentido inicial, que apunta a los objetos en tanto que los distinguimos, y podemos comunicarlos. Si entonces es deplorable que alguna vez el amado se vuelva un objeto, ¿es mejor que sea un sujeto? Para responder a ello, basta con observar que, si un objeto vale lo que otro, para el sujeto esto es todavía mucho peor. Pues no es simplemente que el sujeto vale lo que otro — un sujeto, estrictamente, es otro.

Estrictamente, el sujeto es alguien a quien podemos imputar ¿qué? — nada menos que ser como nosotros este ser que es *εναρθρός εχειν επος* {*enarthron echein epos*}, que se expresa en lenguaje articu-

lado,²⁹ que posee la combinatoria, y que puede responder a nuestra combinatoria por medio de sus propias combinaciones, que podemos entonces hacer entrar en nuestro cálculo como alguien que combina como nosotros.

Pienso que aquéllos que están formados en el método que aquí hemos inaugurado no irán a contradecirme al respecto. Esa es la única definición sana del sujeto, y al menos, la única sana para nosotros, la que permite introducir cómo un sujeto entra obligatoriamente en la *Spaltung* determinada por su sumisión al lenguaje.

A partir de estos términos, podemos ver cómo es estrictamente necesario que suceda esto, que, en el sujeto, hay una parte donde ello habla solito, en lo cual, sin embargo, el sujeto queda suspendido. Y se trata justamente de saber — ¿cómo se puede llegar a olvidar esta cuestión? — ¿cuál es, en esta relación justamente electiva, privilegiada, que es la relación de amor, la función de este hecho de que el sujeto con el cual, entre todos, tenemos el lazo del amor, es también el objeto de nuestro deseo? Si se pone en evidencia la relación de amor suspendiendo lo que es su amarra, su eje, su centro de gravedad, su enganche, es imposible decir de ella nada que no sea un escamoteo.

Hay necesidad de acentuar el correlativo objeto del deseo, pues es eso, el objeto, y no el objeto de la equivalencia, del transitivismo de los bienes, de la transacción respecto de las codicias. *sino ese algo que es la mira del deseo como tal, lo que acentúa un objeto entre todos por no tener equivalencia con los otros*³⁰. Es a esta acentuación del objeto que responde la introducción en análisis de la función del objeto parcial.

Les ruego que observen a propósito de esto que todo lo que constituye el peso, la repercusión, el acento, del discurso metafísico, reposa siempre sobre alguna ambigüedad. Dicho de otro modo, si todos los términos de los que ustedes se sirven cuando hacen metafísica

²⁹ Cf. nuestra nota *ad hoc* anterior.

³⁰ [Es ese algo que es la mira del deseo como tal {*telle* — referido a la mira, y no al deseo}, que acentúa un objeto entre todos por no tener equiparación con los otros.]

estuvieran definidos estrictamente, si no tuviera cada uno más que una significación unívoca, si el vocabulario de la filosofía triunfara, objetivo eterno de los profesores, ustedes ya no tendrían para nada que hacer metafísica, pues ya no tendrían nada para decir. Se darían cuenta, entonces, que las matemáticas es algo mucho mejor — ahí, uno puede operar con signos que tienen un sentido unívoco, porque no tienen ninguno. Esto quiere decir que, cuando ustedes hablan de una manera más o menos apasionada de las relaciones del sujeto y del objeto, es porque ustedes ponen bajo el sujeto algo distinto que ese estricto sujeto del que yo les hablaba recién — y bajo el objeto también, ustedes ponen otra cosa que lo que acabo de definir como algo que, en el límite, confina con la estricta equivalencia de una comunicación sin equívoco de un *objeto*³¹ científico. Si ese objeto los apasiona, es porque adentro, oculto en él, está el objeto del deseo, *agalma*. Esto es lo que constituye el peso, la cosa por la cual es interesante saber dónde está, ese famoso objeto, cuál es su función, dónde opera tanto en la inter como en la intrasubjetividad. Ese objeto privilegiado del deseo culmina para cada uno en esa frontera, en ese punto límite que les he enseñado a considerar como la metonimia del discurso inconsciente. Ese objeto desempeña allí un papel que he tratado de formalizar en el fantasma, y sobre el cual volveré la próxima vez.

Este objeto, de cualquier manera que ustedes tengan que hablar de él en la experiencia analítica, sea que lo llamen el seno, el falo o la mierda, es siempre un objeto parcial. Eso es lo que está en cuestión en tanto que el análisis es un método, una técnica, que ha avanzado en ese campo abandonado, ese campo desacreditado, ese campo excluido por la filosofía, porque no manejable, no accesible a su dialéctica, y que se llama el deseo.

Si no sabemos puntualizar en una topología estricta la función de lo que significa ese objeto, a la vez tan limitado y tan huidizo en su figura, que se llama el objeto parcial, si ustedes no ven el interés de lo que yo introduzco hoy bajo el nombre de *agalma*, y que es el punto mayor de la experiencia analítica — y bien, sería una lástima. Pero ni por un instante puedo creerlo, cuando constato que, a pesar del malentendido sobre el que pueda reposar, la fuerza de las cosas hace que to-

³¹ [sujeto]

do lo que más modernamente se dice en la dialéctica analítica gira alrededor de la función fundamental del objeto.

Me basta como prueba lo siguiente, que la referencia radical al objeto en tanto que bueno o malo está bien considerada en la dialéctica kleiniana como un dato primordial. Les pido que se detengan un instante sobre eso.

Nosotros hacemos girar en nuestra elaboración un montón de cosas, y especialmente un montón de funciones de identificación. Identificación a aquél a quien demandamos algo en el llamado de amor. Si este llamado es rechazado, identificación a aquél mismo al que nos dirigimos como al objeto de nuestro amor, con ese pasaje tan sensible del amor a la identificación. Tercer tipo de identificación, a propósito de la cual hay que leer un poquito a Freud, sus *Ensayos de psicoanálisis*,³² donde verán la función tercera que toma cierto objeto característico, el objeto en tanto que puede ser el objeto del deseo del otro a quien nos identificamos. En resumen, nuestra subjetividad, la hacemos construirse enteramente en la pluralidad, el pluralismo, de esos niveles de identificación, que llamaremos el ideal del yo, el yo ideal, que llamaremos, también identificado, el yo deseante.

Pero de todos modos es preciso saber dónde, en esta articulación, se sitúa y funciona el objeto parcial. Observen simplemente que en el desarrollo presente del discurso analítico, este objeto, *agalma*, a minúscula, objeto del deseo, cuando lo buscamos según el método kleiniano, está ahí desde el comienzo, antes de todo el desarrollo de la dialéctica, ya está ahí como objeto del deseo. Ese peso, ese núcleo interno, central, del buen o del mal objeto, figura en toda psicología que tienda a explicarse y a desarrollarse en términos freudianos. Es ese buen objeto, o ese mal objeto, que Melanie Klein sitúa en el origen, en ese comienzo de los comienzos que se sitúa incluso antes del período depresivo. ¿No es eso, en nuestra experiencia, algo que es por sí solo ya suficientemente explícito?

³² Sigmund FREUD, *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), cf. especialmente el cap. VII, «La identificación», en *Obras Completas*, Volumen 18, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1979.

Pienso que por hoy he hecho bastante al decirles que es alrededor de eso que concretamente, en el análisis o fuera del análisis, puede y debe hacerse la división entre dos perspectivas sobre el amor.

Una ahoga, deriva, enmascara, elide, sublima, todo lo concreto de la experiencia en ese famoso ascenso hacia un bien supremo del que es asombroso que todavía podamos nosotros, en el análisis, conservar vagos reflejos de cuatro centavos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-Dios, si puedo decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva, y la experiencia lo demuestra, todo gira alrededor de ese privilegio, de ese punto único, que está constituido en alguna parte por lo que nosotros no encontramos más que en un ser cuando verdaderamente amamos. ¿Pero qué es eso? Justamente *agalma*, ese objeto que hemos aprendido a delimitar en la experiencia analítica.

La próxima vez trataremos de situar ese objeto en la topología triple del sujeto, del pequeño otro y del gran Otro, y de reconstruir el punto donde viene a jugar.

Y veremos cómo no es sino por el otro y para el otro que Alcibiades, como cualquiera, quiere hacer saber su amor a Sócrates.

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

para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES