

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

6

**LA IRRISIÓN DE LA ESFERA¹
Sesión del 21 de Diciembre de 1960**

Aristófanes

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*.

*Del universo a la verdad.
Sócrates y su testigo.
El payaso.
El movimiento perfecto.*

Nuestro discurso, lo espero, hoy va a pasar, ante la coyuntura celeste, por su solsticio de invierno.

Arrastrados por la órbita que comporta, ha podido parecerles que nos alejamos cada vez más de nuestro tema de la transferencia. Entonces, quédense tranquilos, hoy alcanzamos el punto más bajo de esta elipse. A partir del momento en que habíamos entrevisto que había para nosotros algo para aprender del *Banquete*, y en tanto que eso se comprueba válido, era necesario llevar hasta el punto al que vamos a hacerlo hoy el análisis de partes importantes del texto que pueden parecer que no tienen relación directa con *lo que tenemos para decir*².

Pero qué importa, aquí estamos, ahora, en la empresa, y cuando se ha comenzado en una cierta vía *del*³ discurso, hay una especie de necesidad, no física, que se hace sentir cuando queremos *llevarla*⁴ hasta su término.

² [*notre sujet*] — Nota de **DTSE**: “La introducción del término sujeto *{sujet}* con su carga de connotaciones psicoanalíticas es abusiva”. — Debo confesar que no alcanzo a comprender los alcances de esta nota de **DTSE**: el término francés *sujet* puede traducirse tanto como “sujeto” como por “asunto” o “tema”, tal como lo hemos hecho en la segunda línea de este párrafo, cuando traducimos *sujet du transfert* por “tema de la transferencia”; del mismo modo, podríamos haber traducido las palabras finales de este párrafo en su versión **JAM/1** como “que no tienen relación directa con nuestro asunto”, sin que, al menos en castellano, se nos filtrara ninguna carga abusiva de “connotaciones psicoanalíticas”. Lo poco de francés que conozco me dice que, incluso en ese idioma, el contexto no favorecería el malentendido.

³ [de]

⁴ [llevarlo] — **JAM/2** corrige: [llevarla]

Aquí seguimos la guía de un discurso, el de Platón en *El Banquete*. A la manera de un instrumento de música, o más bien de una caja de música, él está cargado de todas las significaciones que a través de los siglos ha hecho resonar, y es por eso que un cierto aspecto de nuestro esfuerzo es por volver a lo más cercano de su sentido. Para comprenderlo y juzgarlo, no podemos no evocar el contexto de discurso, en el sentido del discurso universal concreto, en el que se sitúa.

Quiero que me entiendan bien. No se trata, hablando con propiedad, de volverlo a localizar en la historia. Bien saben ustedes que no es ése nuestro método de comentario, y que es siempre por lo que nos hace escuchar a nosotros, que interrogamos un discurso, incluso pronunciado en una época muy lejana en la que las cosas que tenemos para escuchar no estaban en vista. Pero no es posible, en lo que concierne a *El Banquete*, no referirnos a la relación del discurso y de la historia. A saber, no cómo se sitúa el discurso en la historia, sino cómo la historia misma surge de un cierto modo de entrada del discurso en lo real.

Igualmente, es preciso que les recuerde que, en el momento del *Banquete*, estamos en el segundo siglo del nacimiento del discurso concreto sobre el universo. No olvidemos la eflorescencia filosófica, si podemos decir, del siglo VI, tan extraña, tan singular además por los ecos, o los otros modos de una especie de coro terrestre, que se hacen escuchar para la misma época en otras civilizaciones, sin relación aparente. Pero no quiero ni siquiera esbozar la historia de los filósofos del siglo VI, de Tales a Pitágoras, o a Heráclito, y tantos otros. Lo que quiero hacerles sentir, es que es la primera vez que, en *esta tradición occidental a la que se remite el libro de Russell cuya lectura les he recomendado, ese discurso se forma allí como apuntando expresamente al universo por primera vez, como apuntando a volverlo el universo discursivo*⁵.

⁵ [en la tradición occidental, a la que se remite el libro de Russell cuya lectura les he recomendado, se forma un discurso que apunta expresamente al universo, y apunta a volverlo discursivo] — Nota de DTSE: “Lacan habla de un discurso bien definido: el discurso concreto sobre el universo que ha nacido en el siglo II. La formulación «se forma», sustituyéndose al enunciado «se forma allí» anula las relaciones del discurso, de la historia y de lo real que han sido precisadas anteriormente”. — Aclaremos no obstante que dicho discurso no ha nacido “en el siglo

En el punto de partida de ese primer paso de la ciencia como siendo la sabiduría, el universo aparece como universo de discurso. En un sentido, jamás habrá universo sino de discurso. Y todo lo que hallamos en esa época, hasta la definición de los elementos, sean ellos cuatro o más, lleva la marca, la acuñación, la estampilla, de este requerimiento, de este postulado, de que el universo debe entregarse al orden del significante.

Sin duda, no se trata de encontrar en el universo elementos de discurso, sino, de todos modos, unos elementos que se ordenan a la manera del discurso. Y todos los pasos que se articulan en esa época entre los sostenedores, los inventores, de ese vasto movimiento interrogatorio, muestran bien que, si de uno de esos universos que se forman, no podemos discurrir de manera coherente con las leyes del discurso — la objeción es radical. Acuérdense del modo de operar de Zenón, el dialéctico, cuando para defender a su maestro Parménides propone los argumentos sofísticos apropiados para arrojar al adversario a un embarazo sin salida.

Entonces, en el trasfondo del *Banquete*, y en el resto de la obra de Platón, tenemos una tentativa grandiosa en su inocencia, esa esperanza que habita a los primeros filósofos llamados físicos, de encontrar bajo la garantía del discurso, que es en suma todo su instrumento de experiencia, la aprehensión última sobre lo real.

Les pido perdón si evito este asunto.⁶ Este, aquí, no es un discurso sobre la filosofía griega. Les propongo solamente, para interpretar un texto especial, la temática mínima que es necesario que tengan ustedes en el espíritu para juzgarlo bien.

II", como se apresuran a leer **DTSE, ST y EFBA**, lo que afirma Lacan es que el tiempo de *El banquete* —la escena relatada transcurre en el 416 a. C., calculándose el 370 a. C. para la aparición del texto— es el de dos siglos después del nacimiento de ese discurso, en el siglo VI. — En cuanto al libro de Bertrand Russell recomendado por Lacan en clase anterior, recuerdo que se trata de *Wisdom of the West (La sabiduría de Occidente)*, Aguilar, Madrid, 1964).

⁶ *{sujet}* — cf. nota 2.

1

Ante todo, debo recordarles que lo real, la aprehensión sobre lo real, no ha sido concebida en esa época como lo correlativo de un sujeto, así fuese universal. Ella es correlativa de un término que voy a tomar prestado de Platón, quien en la Carta VII, en el curso de una digresión, nombra lo que es buscado por la operación de la dialéctica *το πρᾶγμα* {*to pragma*}.

Ese es, muy simplemente, el término del que debí echar mano el año pasado en nuestro discurso sobre la ética, y que he llamado la Cosa.⁷ Esta no es *die Sache*, un asunto, o, entonces, entiendan, si quieren, el gran asunto, la realidad última, aquella de la que depende el pensamiento mismo que se afronta con ella, que la discute, y que no es, si puedo decir, sino una de las maneras de practicarla, *to pragma*, la Cosa, la praxis {*πρᾶξις*} esencial.⁸

Bien se dirán ustedes que la *teoría* {*θεωρία*}, cuyo término nace en la misma época, por contemplativa que pueda afirmarse, no es solamente eso, y la praxis de donde ella sale, la práctica órfica, lo muestra suficientemente.⁹ La teoría no es, como nuestro empleo del término lo implica, la abstracción de la praxis, ni su referencia general, ni el mo-

⁷ Para la distinción entre *das Ding* y *die Sache*, véase: Jacques LACAN, *El Seminario*, libro 7, *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, cf. pp. 57 y ss., sesión del 9 de Diciembre de 1959. — Nota de ELP: “Sobre el empleo de la mayúscula, cf. *Écrits*, p. 656, nota 1”. — Jacques LACAN, *Escrítos 2*, décimo tercera edición en español, corregida y aumentada, Siglo Veintiuno Editores, 1985, p. 636, nota 7.

⁸ Nota de ELP: “De estos dos sustantivos derivados del verbo *prasso* (recorrer, hacer), *to pragma* (neutro) es *el asunto* y *praxis* (femenino) es *la acción de practicarla*. Leemos aquí que el pensamiento que se afronta a *to pragma* es en sí mismo *la praxis*”.

⁹ Nota de ELP: “Entre las roncas invocaciones de los misterios, las técnicas catárticas del culto de Orfeo y la contemplación filosófica, no hay en el origen ninguna oposición. Koestler cita una definición de *teoría*: «estado de ferviente contemplación religiosa en la cual el espectador se identifica al dios sufriente, muere su muerte y resucita en su nuevo nacimiento». Arthur Koestler, *Los sonámbulos...*”. — Citaré este libro más adelante, cuando Lacan se refiera a él.

delo de lo que sería su aplicación. En su aparición, ella es esa misma praxis. *La *teoría* es ella misma el ejercicio del poder de la *to pragma*, el gran asunto*¹⁰.

Uno de los maestros de esa época — que yo elijo, el único, para citarlo, porque es gracias a Freud uno de los patrones de la especulación analítica — Empédocles — en su figura sin duda legendaria, y también es eso lo que importa, que sea esa figura la que nos fue legada — Empédocles es un omnipotente. Avanza como amo de los elementos, capaz de resucitar a los muertos, mago, señor del real *{royal}* secreto sobre las mismas tierras donde los charlatanes, más tarde, debían presentarse con una marcha paralela. Se le piden milagros, y él los produce. Como Edipo, él no muere, pero entra al corazón del mundo en el fuego del volcán, y el abismo.

Esto, van a verlo, sigue estando muy cerca de Platón. Tampoco es por azar que sea a él, en una época mucho más racionalista, que muy naturalmente le tomemos en préstamo la referencia del *to pragma*.

¿Pero Sócrates? Sería muy singular que toda la tradición histórica se haya engañado al decir que él aporta, sobre ese fondo, algo original, una ruptura, una oposición. Sócrates se explica al respecto, en tanto que podamos concederle fe a Platón, quien nos lo presenta en efecto — manifiestamente en el contexto de un testimonio histórico — experimentando un movimiento de retroceso, de lasitud, de disgusto, por relación a las contradicciones engendradas por esas primeras tentativas filosóficas, tales como acabo de caracterizárselas.

Es de Sócrates que procede esa idea nueva y esencial, de que ante todo es preciso garantizar el saber. Mostrarles a todos que no saben nada es una vía por sí misma reveladora — reveladora de una virtud que, en sus privilegiados éxitos, no siempre triunfa. Lo que Sócrates llama *episteme*, la ciencia, lo que él en suma descubre, lo que él despeja, lo que él desprende, es que el discurso engendra la dimensión de la verdad. El discurso, que se asegura por una certidumbre interna a

¹⁰ [Ella misma es, la *teoría*, el ejercicio del poder, *to pragma*, el gran asunto] — Nota de DTSE: “Puntuación y elisión desembocan en hacer equivaler *teoría*, *to pragma* y ejercicio del poder”.

su acción misma, asegura, ahí donde puede, la verdad como tal. Esta práctica del discurso no es otra cosa.

Cuando Sócrates dice que es la verdad, y no él mismo, la que refuta a su interlocutor, muestra ahí algo cuya mayor solidez es su referencia a una combinatoria primitiva que, en la base de nuestro discurso, es siempre la misma. De donde resulta por ejemplo que el padre no es la madre, y que es al mismo título, a ese solo título, que se puede declarar que el mortal debe ser distinguido del inmortal. Sócrates remite en suma al dominio del puro discurso toda la ambición del discurso. No es, **como se cree,** como se dice, aquél que vuelve a llevar el hombre al hombre, ni, incluso, todas las cosas al hombre. Es Protágoras quien ha dado esa consigna, *el hombre, medida de todas las cosas*. Sócrates vuelve a llevar la verdad al discurso. El es, si se puede decir, el supersofista, y es en eso que reside su misterio, pues si no fuera más que el supersofista, no habría engendrado nada más que los sofistas, a saber lo que queda de éstos, una reputación dudosa.

Es justamente otra cosa que un sujeto temporal, lo que había inspirado su acción. Y con esto llegamos a la *atopía*, al costado insituable, de Sócrates. Esto es lo que nos interesa. Allí olfateamos algo que puede esclarecernos sobre la atopía que es exigible de nosotros.

Es por su *atopía*, por ese *en ninguna parte* de su ser, que Sócrates ha provocado ciertamente, los hechos nos lo atestiguan, todo un linaje de investigaciones. Su suerte está ligada, de manera ambigua, a toda una historia que podemos fragmentar — la historia de la conciencia, como se dice en términos modernos, la historia de la religión, la de la moral, la de la política, en el límite, por cierto, y en menor medida la del arte. Toda esta línea ambigua, difusa y viviente, no tendría para designarla sino que indicarles la cuestión renovada por el más reciente imbécil, *¿Por qué los filósofos?*¹¹ — si no lo sentimos, a este linaje, solidario de una llama que se encuentra transmitida, aun siendo, de hecho, extraña a todo lo que ella ilumina, así fuese el bien, lo bello, lo verdadero, lo mismo, de lo que se jacta ocuparse.

¹¹ Jean-François REVEL, *Pourquoi des philosophes*, 1^a ed., París, Juilliard, 1957; reed., Laffont, 1976.

Si, a través de los testimonios contemporáneos o próximos, como a través de los efectos alejados, se trata de leer la descendencia socrática, puede ocurrírseños la fórmula de una especie de perversión sin objeto.

En verdad, cuando uno se esfuerza por acomodar, por aproxi-
mar, por imaginar, por fijarse, sobre lo que podía ser efectivamente
ese personaje, créanme, es fatigante. El efecto de esta fatiga, no podría
formularlo mejor que con los términos que se me ocurrieron uno de
estos domingos a la noche — *Este Sócrates me mata*. Cosa curiosa, a
la mañana siguiente me desperté infinitamente más ágil.

Parece imposible no partir tomando al pie de la letra lo que nos
es atestiguado por el entorno de Sócrates, y esto incluso en la víspera
de su muerte, que es él quien ha dicho que, sobre todo, no podríamos
temer nada de una muerte de la que no sabemos nada — y especial-
mente no sabemos, añade, si no es algo bueno.¹²

Cuando se lee eso, uno está tan habituado a no leer en los textos
clásicos más que buenas palabras, que ya no les prestamos atención.
Pero eso es sorprendente cuando lo hacemos resonar en el contexto de
los últimos días de Sócrates, mientras que, rodeado de sus últimos fie-
les, les arroja esa última mirada un poco por debajo, que Platón foto-
grafía según le cuentan, pues él no estaba allí, y que llama esa mirada
de toro.¹³ Piensen en su actitud durante el proceso. Si la *Apología de*
Sócrates reproduce exactamente lo que dijo ante sus jueces, es difícil
pensar, al escuchar su defensa, que él no quería morir. En todos los ca-
sos, repudia expresamente todo patetismo de la situación, provocando
así a sus jueces, habituados a las súplicas rituales de los acusados.

Con esto apunto, como primera aproximación, a la naturaleza
enigmática de un deseo de muerte. Sin duda, puede ser tenido por am-
biguo, puesto que se trata de un hombre que habrá puesto setenta años
en obtener la satisfacción de ese deseo, y es seguro que no podría to-
marse en el sentido de la tendencia al suicidio, al fracaso, ni en el sen-
tido de ningún masoquismo, moral u otro. Pero es difícil no formular

¹² *Apología de Sócrates*, 29a.

¹³ *Fedón*, 117b.

el mínimo trágico ligado al mantenimiento de este hombre en una zona de *no-man's land*, de entre-dos-muertes de alguna manera gratuita.

Sócrates, ustedes lo saben, cuando Nietzsche lo descubrió, eso se le subió a la cabeza. *El nacimiento de la tragedia* salió de ahí, y a continuación toda su obra. El tono con que les hablo de él seguramente debe señalar alguna impaciencia personal, pero es sin embargo indiscutible, y Nietzsche puso el dedo sobre eso, que basta con abrir un diálogo de Platón más o menos al azar, para verificar la profunda incompetencia de Sócrates cada vez que toca el tema de la tragedia. Leen en el *Gorgias* — la tragedia pasa ahí, ejecutada en tres líneas entre las artes de la adulación — una retórica como cualquiera, nada más para decir de eso.¹⁴ Nada trágico, ningún sentimiento trágico, como uno se expresa en nuestros días, sostiene la *atopia* de Sócrates, solamente un demonio. No lo olvidemos, a ese δαίμον *{daimon}*, pues nos habla de él sin cesar.

Ese demonio lo alucina, parece, para permitirle sobrevivir en este espacio, y le advierte de los agujeros en los que podría caer — No hagas eso. Y luego, está el mensaje de un dios, del que Sócrates mismo nos testimonia la función que ha tenido en lo que podemos llamar su vocación. Uno de sus discípulos tuvo la idea, ridícula, hay que decirlo, de ir a consultar al dios de Delfos, Apolo. Y el dios respondió — Hay algunos sabios, hay uno que no está mal, es Eurípides, pero el sabio de los sabios, lo mejor en su género, *el sagrado*¹⁵, es Sócrates. Desde ese día, Sócrates se dijo — Es preciso que yo realice el oráculo del dios, no sabía que era el más sabio, pero, puesto que lo ha dicho, debo serlo. Es en estos términos que Sócrates nos presenta el viraje de su pasaje a la vida pública. Es, en suma, un loco que se cree en el servicio ordenado por un dios. Es un mesías, y además en una sociedad de charlatanes.

No hay otro garante de la palabra del Otro que esa palabra misma, y no hay otra fuente de trágico que ese destino mismo, que bien puede parecernos, bajo un cierto aspecto, siendo nada. Todo eso lo lleva a devolver a los dioses una buena parte del terreno del que les ha-

¹⁴ *Gorgias*, 502b-d.

¹⁵ *{le sacré}* — [el azucarado *{le sucré}*]

blaba el otro día, el de la reconquista de lo real, el de la conquista filosófica, es decir científica.

A este respecto, si les he dicho *los dioses son algo real*, no es para hacer paradojas, como algunos me lo confiaron. Usted se ha divertido mucho, me dijeron, para sorprendernos cuando preguntó — *¿qué son los dioses?* Todo el mundo esperaba que usted nos dijera que algo simbólico, y usted se mandó una buena farsa al decir — es algo real. Y bien, de ningún modo. No soy yo quien lo ha inventado. Ellos no son manifiestamente, para Sócrates, sino algo real.

Y este real, cumplida su parte, no es nada en absoluto en cuanto al principio de su conducta, la de Sócrates, que no apunta más que a la verdad. El está en paz con los dioses, por obedecer dado el caso, *con tal que, él, defina esta obediencia¹⁶. ¿Eso es obedecerles, precisamente, o más bien absolverse irónicamente respecto de seres que tienen también ellos su necesidad? De hecho, no sentimos ahí ninguna necesidad que no reconozca la supremacía y la necesidad interna al despliegue de lo verdadero, es decir a la ciencia.

Lo que puede sorprendernos, es la seducción que ejerce un discurso tan severo, y que nos es atestiguado en el rodeo de uno u otro de los diálogos. El discurso de Sócrates, incluso repetido por niños o por mujeres, ejerce un encanto siderante, es el caso decirlo. *Así hablaba Sócrates* — una fuerza se transmite en eso, que levanta a aquéllos que se aproximan, dicen siempre los textos platónicos, al mero zumbido de su palabra, y algunos dicen a su contacto.

Obsérvenlo todavía, no tiene discípulos, sino más bien familiares, también curiosos, y luego *encantados golpeados por no sé qué secreto, santones, como se dice en los cuentos provenzales¹⁷. Y luego, los discípulos de los otros llegan también, los que golpean a su puerta.

¹⁶ [con tal que se le defina esta obediencia] — Nota de DTSE: “Sócrates, de quien Lacan acaba de decir que es en suma un loco que se cree en el servicio ordenado por un dios, regla así su relación de obediencia. La versión Seuil contradice todo el contexto del comentario de Lacan”.

¹⁷ [encantados, como se dice en los santones provenzales, iluminados]

Platón no es ninguno de éstos. Es alguien que llegó tarde, *demasiado joven, para no haber podido ver más que el fin del fenómeno¹⁸. No está entre los familiares que estaban ahí en el último instante. Y ésa es precisamente la razón última, digámoslo al pasar, de ese modo de testimonio al que se engancha cada vez que quiere hablar de su extraño héroe — Fulano lo recogió de Mengano que estaba ahí, a partir de tal visita en la que fueron llevados a tal debate. El registro en el cerebro, aquí lo tengo en primera, y ahí en segunda edición.

Platón es un testigo muy particular. Se puede decir que miente, y por otra parte, que es verídico incluso si miente, pues para interrogar a Sócrates, es su pregunta, la de Platón, la que se labra su camino.

Platón es muy otra cosa. No es un vagabundo descalzo. No es un errante. Ningún dios le habla, ni lo ha llamado. Y, en verdad, creo que para él los dioses no son gran cosa. Platón es un *maître* {maestro / amo}, uno verdadero, un maestro del tiempo en que la ciudad se descompone, arrastrada por la racha democrática que preludia a las grandes confluencias imperiales — una especie de Sade un poco más raro.

Naturalmente, nadie puede imaginar jamás la naturaleza de los poderes que reserva el porvenir. Los grandes prestidigitadores de la tribu mundial, Alejandro, Seleuco, Ptolomeo, todo eso, los militares místicos, es todavía impensable. Lo que Platón ve en el horizonte, es una ciudad comunitaria, completamente indignante a sus ojos como a los nuestros. *La caballeriza en orden, eso es lo que él nos promete en un panfleto que siempre ha sido el mal sueño de todos los que no pueden reponerse de la discordia cada vez más acentuada del orden de la ciudad, con su sentimiento del bien¹⁹. Eso se llama *La República*, y todo el mundo lo tomó en serio, creyendo que es verdaderamente lo que quería Platón.

¹⁸ [demasiado joven para haber podido ver sólo el fin del fenómeno]

¹⁹ [La caballeriza para todos, eso es lo que él nos promete en un panfleto que siempre ha sido el mal sueño de todos los que no pueden reponerse de la discordia cada vez más acentuada de la sociedad {societé} con su sentimiento del bien] — Nota de DTSE: “Se trata de la ciudad {cité} de Platón”.

Hay algunos otros malentendidos y elucubraciones míticas. El mito de la Atlántida, por ejemplo, me parece más bien que es el eco del fracaso de los sueños políticos de Platón, y no carece de relaciones con la aventura de la Academia. Pero quizá les parezca a ustedes que mi paradoja tendría necesidad de estar más nutrida, y por eso paso.

Lo que Platón quiere en todos los casos, es de todos modos la Cosa, *to pragma*.

Platón tomó el relevo de los magos del siglo precedente a un nivel literario. La Academia es una ciudad reservada, un refugio de los mejores, y es en el contexto de esta empresa, cuyo horizonte ciertamente iba muy lejos, que se sitúa lo que sabemos que él soñó en su viaje por Sicilia, y, curiosamente, por los mismos lugares en los que su aventura hace eco al sueño de Alcibíades, quien claramente soñó con un imperio mediterráneo con centro siciliano. El sueño de Platón portaba un signo de sublimación más elevado. Es como una especie de utopía, cuyo director pensó que podía ser él. A la altura de Alcibíades, todo eso se reduce evidentemente a un nivel menos elevado, y quizá no llegaría más alto que una cima de elegancia masculina. Pero sería despreciar ese dandismo metafísico no ver de qué alcances era capaz.

Creo que se tiene razón cuando se lee el texto de Platón bajo el ángulo de lo que yo llamo su dandismo, y ver en él unos escritos para el exterior. Hasta llegaría a decir que él arroja a los perros que somos nosotros, los buenos menúes o malos trozos de un humor a menudo bastante infernal. Pero es un hecho, que él fue entendido de otro modo. Que el deseo cristiano, que tiene tan poco que ver con todas esas aventuras, que ese deseo cuyo hueso, cuya esencia, está en la resurrección de los cuerpos — lean a san Agustín para darse cuenta del lugar que tiene eso — que el deseo cristiano se haya reconocido en Platón, para quien el cuerpo debe disolverse en una belleza supra-terrestre y reducida a una forma extraordinaria descorporalizada, es el signo de que se está en pleno malentendido.

El carácter delirante de tal retoma de un discurso en un contexto que le es contradictorio nos devuelve precisamente a la cuestión de la transferencia. ¿Qué otra cosa hay que el fantasma platónico, afirmándose ya como un fenómeno de transferencia? No crean que sean estas

unas consideraciones generales, pues vamos a aproximarnos a eso tan cerca como sea posible.

¿Cómo es que los cristianos, a quienes un dios reducido al símbolo del Hijo había dado su vida como signo de amor, se dejaron fascinar por la inanidad — acuérdate de mi término de recién — especulativa, ofrecida como pasto por el más desinteresado de los hombres, Sócrates? ¿No hay que reconocer ahí el efecto de la única convergencia palpable entre las dos temáticas, que es el Verbo, presentando como objeto de adoración?

No se puede negar que el amor haya producido en la mística cristiana bastantes extraordinarios frutos y locuras, y según la tradición cristiana misma. En frente, es importante delinear cuál es el alcance del amor en la transferencia que se produce alrededor de este otro, Sócrates, quien no es más que un hombre que pretende conocerse allí, en el amor, pero que no deja de ello más que la prueba más simplemente natural.

Es esto. Sus discípulos le lanzaban pullas, en efecto, por perder la cabeza cada tanto ante un bello joven, y como nos lo testimonia Jenofonte, por haber un día, eso no llega lejos, tocado con su hombro el hombro desnudo del joven Critóbulo. Y Jenofonte nos dice su resultado — eso le deja un calambre, nada más, nada menos tampoco.²⁰ No es poca cosa, en un cínico tan experimentado — pues ya hay en Sócrates todos los rostros del cínico. La anécdota prueba, por cierto, cierta violencia del deseo, pero también, eso deja en él al amor en una función un poco instantánea. En todo caso, ella nos permite situar que para Platón, esas historias de amor, son simplemente payasadas.

El modo de unión última con *to pragma*, la Cosa, no hay que buscarlo ciertamente en el sentido de la efusión de amor, en el sentido cristiano del término. Y no es en otra parte que hay que buscar la razón de lo siguiente, que en *El Banquete*, el único que habla del amor como conviene, van a ver lo que yo entiendo por medio de este término, es un payaso.

²⁰ JENOFONTE, *Banquete*, IV, 27, 28. En *Recuerdos de Sócrates – Banquete – Apología de Sócrates*, Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1997, pp. 236-237.

2

Aristófanes, para Platón, no es otra cosa. Un poeta cómico, para él, es un payaso.

Este Aristófanes, quien es, créanme, un señor muy distante de la multitud, es también un tipo obsceno. ¿Debo recordarles lo que ustedes encuentran al abrir cualquiera de sus comedias? La menor de las cosas que ven surgir ustedes sobre la escena, es ésta, por ejemplo, en las *Tesmoforías*.²¹ El pariente {suegro} de Eurípides va a disfrazarse de mujer para exponerse a la suerte de Orfeo, es decir, a ser despedazado en la asamblea de las mujeres, en lugar de Eurípides. Dado que las mujeres, como todavía hoy en Oriente, se depilan, se nos hace asistir en la escena a la quema de los pelos del culo, y les ahorro los otros detalles.

Eso sobrepasa todo lo que sólo podemos ver en nuestros días sobre la escena de un *music-hall* de Londres, y no es poco decir. Las palabras son mejores, pero no por eso son más distinguidas. El término de culo abierto es repetido diez réplicas de corrido para designar a aquéllos entre los cuales conviene elegir lo que hoy llamaríamos, en nuestros lenguajes, los candidatos más aptos para todos los papeles progresistas, pues es en éstos que Aristófanes se interesa particularmente.

En resumen, que sea un personaje de esta especie — y que, lo que es más, cuyo papel en la difamación de Sócrates ustedes saben — el que Platón elija para hacerle decir las mejores cosas sobre el amor, ¿no debe despertarnos un poco las entendedederas?

Voy a ilustrarles inmediatamente lo que quiero decir al subrayar que es a él que Platón le hace decir las mejores cosas sobre el amor. Incluso un erudito tan acompasado, medido en sus juicios, prudente, como puede serlo el sabio universitario que ha hecho la edición que tengo ante mis ojos, el señor Léon Robin, no ha podido dejar de sor-

²¹ ARISTÓFANES, *Las once comedias*, Editorial Porrúa, México, 1978.

prenderse por esto, hasta el punto de que eso le saca lágrimas — Aristófanes es el primero que habla del amor, en fin, como hablamos nosotros de él, y dice unas cosas que les quedan en la garganta.

Aristófanes hace la observación siguiente, bastante fina, y que no es lo que se espera de un bufón, pero es justamente por esta razón que es puesta en su boca.²² *Nadie*, dice, *puede creer que es ζή των αφροδισίων συνουσία {he ton afrodision synousia}* — se traduce por *la comunidad del goce amoroso*, traducción que me parece detestable, y el señor Léon Robin ha hecho otra mucho mejor en *La Pléiade* hablando del *reparto del goce sexual* — *nadie puede creer que es el placer de estar juntos en el lecho, lo que es en definitiva el objeto en vista del cual cada uno de ellos se complace en vivir en común con el otro, y con un pensamiento en ese punto desbordante de solicitud*, en griego *οὐτως επι μεγάλης σπουδῆς {outos epi megales spoudes}*. Es este mismo *σπουδή {spoude}* que ustedes encontraron el año pasado en la definición aristotélica de la tragedia, que quiere decir solicitud, cuidado, diligencia, pero también, seriedad. Para decirlo de una vez, esas personas que se aman, tienen un extraño aire de seriedad.

Pasemos esta nota psicológica para designar dónde está el misterio. Aristófanes nos dice que es muy otra cosa lo que anhela manifiestamente su alma, una cosa que ella es incapaz de expresar, pero que no obstante adivina, y que propone bajo el título del enigma.²³

Suponed incluso, dice Aristófanes, que, mientras reposan en el mismo lecho, Hefestos — es decir, Vulcano, el personaje con el yunque y el martillo — *se yerga ante ellos munido de sus utensilios, y que prosiga así: «¿No es esto — el objeto de vuestros anhelos — aquello de lo que tenéis ganas: identificarnos lo más posible el uno al otro, de manera que ni de noche, ni de día, os separéis el uno del otro? Si es verdaderamente de eso que tenéis ganas, estoy dispuesto a fundiros juntos, a reuniros al soplo de mi fragua, de manera que de dos como sois, os volváis uno, y que, tanto como dure vuestra vida, viváis el*

²² 192c.

²³ 192d.

uno con el otro en comunidad, como no formando más que uno; y que después de vuestra muerte, ahí abajo, en el Hades, en lugar de ser dos seáis uno, tomados ambos por una muerte común... ¡Ea! ved si es a eso que aspiráis y si podéis contentaros con esa suerte...» Al escuchar estas palabras, no habría uno solo de ellos, lo sabemos bien, para decir no, ni, evidentemente, para anhelar otra cosa; sino que cada uno de ellos pensaría, al contrario, que muy buenamente acaba de escuchar formular lo que desde hace mucho tiempo en suma codiciaba: que por su reunión, por su fusión con el amado, sus dos seres no formasen finalmente más que uno solo.

Esto es lo que Platón hace decir por Aristófanes, pero no solamente eso. Ustedes saben que Aristófanes cuenta unas cosas *que hacen reír*²⁴, y que él mismo ha anunciado que debían jugar entre lo risible y lo ridículo, según que la risa recaiga sobre aquello a lo que el cómico apunta, o sobre el comediante mismo. Está claro que Aristófanes hace reír, y que pasa la barrera del ridículo. ¿Platón va a hacerlo hacernos reír del amor? Esto les testimonia ya de lo contrario.

En ninguna parte, en ningún momento de los discursos del *Banquete*, se toma el amor tan en serio, ni tan a lo trágico. Ahí estamos exactamente en el nivel que nosotros, los modernos, imputamos al amor — tras la sublimación cortés de la que les hablé el año pasado, y tras lo que podría llamar el contrasentido romántico sobre esta sublimación, a saber la sobreestimación narcisística del sujeto, del sujeto supuesto en el objeto amado.

Gracias a Dios, en el tiempo de Platón no hemos llegado todavía a eso, salvo este extraño Aristófanes, pero es un bufón. Hemos llegado más bien a una observación, de alguna manera zoológica, de seres imaginarios, que toma su valor por lo que evoca en los seres reales y por lo que en ella puede ser tenido seguramente como irrisorio.²⁵

²⁴ [que son gruesas]

²⁵ 190e – 191d.

Se trata de esos seres cortados en dos como un huevo duro, de esos seres extraños como los que encontramos en los fondos de arena, *una platija, un lenguado, una acedia*, que tienen el aspecto de tener todo lo que es preciso, dos ojos, todos los órganos pares, pero que están aplastados de tal manera que parecen ser la mitad de un ser completo.

*Es claro que en el primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres que han nacido de tal bipartición, lo que Aristófanes nos muestra primero, y lo que es el basamento de todo lo que en seguida viene ahí*²⁶, para nosotros, con una luz tan romántica, es una fatalidad pánica, que hace, a cada uno de estos seres, buscar ante todo y primero que nada su mitad, y ahí, pegándose a ella con una tenacidad, si podemos decir, sin salida, marchitarse al lado del otro, por impotencia para reunirse. He ahí lo que Aristófanes nos pinta en sus largos desarrollos, con todos los detalles, de una manera extremadamente imaginativa, proyectándola sobre el plano del mito. Tal es la imagen de la relación amorosa que forja el escultor que es aquí el poeta.

¿Es ahí que reside lo que debemos suponer, y que palpamos, que hay aquí algo risible? Muy evidentemente, no. Pero eso está sin embargo insertado en un fragmento que nos evoca irresistiblemente lo que todavía en nuestros días podríamos ver sobre la pista de un circo, si los *clowns* entraran, como se hacía algunas veces, abrazados, enganchados de a dos, acoplados vientre a vientre, y dando una o varias vueltas a la pista en un gran remolino de cuatro brazos, de cuatro piernas y de dos cabezas. Es en sí algo que vemos que anda muy bien con el modo de fabricación de ese tipo de coro que da, en otro género, *Las avispas*, *Las aves*, o incluso *Las nubes*, del que jamás sabremos bajo qué pantalla aparecían en la escena **antigua**.

¿Pero de qué especie de ridículo se trata aquí? ¿Se trata simplemente del carácter por sí solo bastante regocijante de esta imagen, lo he dicho, clownesca?

²⁶ [El primer comportamiento que sigue al nacimiento de esos seres nacidos de tal partición, la que es el basamento de lo que en seguida viene ahí] — Nota de DTSE: “Las precisiones, presentes en la estenografía, no tienen por qué ser cortadas”.

Es sobre eso que voy a emprender un pequeño desarrollo, que les pido que disculpen si debe hacernos dar un bastante largo rodeo, pues es esencial.

3

No soy el único en saber leer un texto, puesto que el señor Léon Robin está también sorprendido por esto, hasta el punto de que, extraordinariamente, insiste sobre el carácter esférico del personaje inventado por Aristófanes.

Es difícil no verlo, porque este esférico, este circular, este *σφαῖρα* {*sphaira*} es repetido con tamaña insistencia.²⁷ Se nos dice que la espalda, los flancos, *πλευρας κύκλω εχον* {*pleuras kuklo echon*}, *todo eso se continúa de una manera bien redonda*. Es preciso que veamos eso como se los he dicho recién, como las dos ruedas enchufadas una sobre otra y sin embargo planas, mientras que aquí, eso es redondo.

Es redondo, y esto molesta al señor Léon Robin, *quien cambia una coma que nadie ha cambiado jamás*²⁸, diciendo — Lo hago así porque no quiero que se insista tanto sobre la esfera, el corte es más importante. No soy yo quien les va a disminuir la importancia de este corte, y volveremos a él en seguida, pero es difícil no ver que estamos ante algo muy singular, y cuyo término preciso voy a decirles inmediatamente — la irrisión de la que se trata, lo que es puesto bajo esta forma ridícula, es justamente la esfera.

²⁷ Nota de **ST**: “No es aquí el término *sphaira* (pelota, esfera, cuerpo celeste) el que es repetido con insistencia, sino *kuklos* (círculo, objeto circular, esfera, globo ocular, rueda, etc.), 189c, 190a”.

²⁸ [quien no duda sin su nota en cambiar una coma que nadie ha cambiado jamás] — Nota de **DTSE**: “Hay ahí quizá una errata, pero en el lugar de un enunciado muy corriente de Lacan”. — La nota de **DTSE** destaca en negrita este enunciado muy corriente en Lacan: *pas sans* {no sin}. — **JAM/2** corrige la presunta errata: [quien no duda en su nota en cambiar una coma que nadie ha cambiado jamás]

Naturalmente, eso no les hace reír, porque la esfera, a ustedes, no les da frío ni calor. Pero díganse precisamente que durante siglos no ha sucedido así con ella.

Ustedes, no conocen la esfera más que bajo la forma de ese hecho de inercia psicológica que se llama la buena forma. Un cierto número de personas, el señor Ehrenfels y otros, se percataron de que las formas tenían una cierta tendencia a la perfección, es decir, en el estado dudoso, a regresar a la esfera. En suma, la esfera es lo que le da más placer al nervio óptico. Esto es muy interesante, pero no hace más que iniciar el problema, pues al pasar les señalo que esas nociones de *Gestalten* sobre las que se marcha tan alegremente no hacen más que relanzar el problema de la percepción. Si hay buenas formas, la percepción debe consistir en rectificarlas en el sentido de las malas, a saber, de las verdaderas. Pero dejemos la dialéctica de la buena forma.

La forma esférica tiene aquí un sentido muy diferente que esa objetivación cuyo interés está limitado a la psicología. En Platón, y mucho antes que él, esta forma, Σφαῖρος {*Sphairos*}, en masculino, como dice todavía Empédocles, cuyos versos no puedo leerles a causa del tiempo, es un ser que es *por todos los lados semejante a sí mismo, sin límites*, Σφαῖρος κυκλοτερής {*Sphairos kukloteres*}, que tiene la forma de una bola, reina en su soledad real {*royal*}, lleno de su propio contentamiento, de su propia suficiencia.²⁹ Este *sphairos* que obsesiona al pensamiento antiguo es la forma que toma, en el centro del mundo de Empédocles, la fase de concentración de lo que él llama en su metafísica Φιλίη {*Philie*} o Φιλότης {*Philotes*}, el amor, que él llama en otra parte σχεδύνη Φιλότης {*scheduné Philotes*}, el amor que junta, que aglomera, que asimila, que aglutina; *exactamente aglutinada, es la κρῆσις, *kresis*, es la *kresis* de amor*³⁰.

Es muy singular ver volver a emerger bajo la pluma de Freud al amor como potencia unificante pura y simple, a la atracción sin lími-

²⁹ Nota de **ELP** (modificada): “Versos que Lacan no tiene tiempo para citar, pero que no obstante traduce”.

³⁰ [Aglutinar, es la κτησίς {*ktesis*}, la κτησίς de amor.] — Nota de **DTSE**: “la sustitución de κτησίς {*ktesis*}, adquisición, a κρῆσις {*kresis*}, fusión, falsea evidentemente el sentido”. — **JAM/2** corrige: [Aglutinar, es la κρῆσις {*kresis*}, la κρῆσις de amor.]

tes, para oponerlo a Thanatos — mientras que correlativamente tenemos, y de una manera discordante, la noción tan diferente, y tanto más fecunda, de la ambivalencia amor-odio.

Esta esfera, la volvemos a encontrar por todas partes. El otro día les hablaba de Filolao. El la admite, a esta misma esfera, en el centro de un mundo donde la tierra tiene una posición excéntrica, y ustedes saben que ya se lo sospechaba en el tiempo de Pitágoras. Pero no es el sol el que ocupa el centro, es un fuego central esférico, al cual la faz habitada de la tierra vuelve siempre la espalda. Por relación a ese fuego, estamos como la luna por relación a nuestra tierra, y es por eso que no lo sentimos. *Y parece que sea para que a pesar de todo no seamos quemados por la irradiación central que el nombrado Filolao ha inventado esta elucubración que le hizo romper la cabeza ya a la gente de la antigüedad, al propio Aristóteles: *avtīχθων*, *antichthon*, la antitierra*³¹. ¿Cuál podía ser la necesidad de ese cuerpo estrictamente invisible, que se suponía que encerraba todos los poderes contrarios a los de la tierra, y que jugaba al mismo tiempo el rol de para-fuego? Como se dice, habría que analizarlo.

Todo esto sólo está hecho para introducirlos en la dimensión, a la que ustedes saben que yo le acuerdo una importancia muy grande, de la revolución astronómica, o incluso copernicana. Y para definitivamente poner al respecto los puntos sobre las íes, repito que no es el geocentrismo pretendidamente desmantelado por el nombrado canónico Copérnico lo que es el punto importante, y es incluso por eso que es bastante falso y vano llamar copernicana a la revolución astronómica. En su libro *De la revolución de las órbitas celestes*,³² él nos muestra una figura del sistema solar que se parece a la nuestra, a la de los manuales de la clase de sexto, donde vemos al sol en el medio, y todos los astros que giran alrededor en el *orbe*³³. Pero eso no era para nada un esquema nuevo. Todo el mundo sabía, en el tiempo de Copérnico — no somos nosotros quienes lo hemos descubierto — que en la

³¹ [Parece que sea para que no seamos rayados por la irradiación central, que Filolao ha inventado esta elucubración de la anti-tierra, que ya hacía romperse la cabeza a la gente de la antigüedad, al propio Aristóteles.]

³² 1543.

³³ *{orbe}* — [orden *{ordre}*] — **JAM/2** corrige: [orbe]

antigüedad, el llamado Heráclides,³⁴ y Aristarco de Samos, de una manera perfectamente atestiguada, habían hecho el mismo esquema.

Copérnico no es otra cosa que un fantasma histórico. Habría sido diferente si su sistema hubiese sido, no más cercano de la imagen que tenemos del sistema solar real, sino más verdadero, es decir, menos atestado que el sistema de Ptolomeo de elementos imaginarios, que no tienen nada que ver con la simbolización moderna de los astros. Ahora bien, no hay nada de eso, puesto que su sistema está atiborrado de epíciclos.

¿Qué es eso? Es algo inventado, y en lo que nadie podía creer. La realidad de los epíciclos, no creían en ella. No se imaginan que eran tan tontos como para pensar que hay en el cielo lo que ustedes ven cuando abren vuestro reloj, una serie de rueditas. Pero tenían esta idea, que el único movimiento que se podía imaginar era el movimiento circular. Todo lo que se ve en el cielo es muy duro de interpretar, pues los pequeños planetas errantes se entregan a todo tipo de juguetes irregulares entre sí, y se trataba de explicar sus zigzags. Y bien, uno no se quedaba satisfecho sino cuando cada uno de los elementos de su circuito podía ser reducido a un movimiento circular.

La cosa singular es que no lo hayan conseguido hacer mejor. Se podría pensar en principio que, a fuerza de combinar movimientos giratorios sobre movimientos giratorios, se podría llegar a dar cuenta de todo. Eso era perfectamente imposible, por la razón de que a medida que se observaba mejor a los astros, uno se daba cuenta de que todavía había más cosas para explicar, aunque más no fuera, cuando apareció el telescopio, su variación de tamaño. Pero no importa, el sistema de Copérnico estaba tan cargado como el sistema de Ptolomeo con esta superfetación imaginaria, que lo entorpecía y lo abarrotaba.

Sería preciso que ustedes lean durante estas vacaciones, y — van a ver que es posible — para vuestro placer, *cómo llega Kepler a dar la primera aprehensión que hayamos tenido de algo que es aquello en lo que consiste verdaderamente la fecha de nacimiento de la física moderna. Llega a ello partiendo de elementos en Platón, del mismo

³⁴ Se trata de Heráclides Póntico, discípulo de Platón, primer astrónomo que admitió la rotación de la tierra sobre su eje (siglo IV a. C.).

Timeo del que voy a hablarles³⁵, a saber, de una concepción puramente imaginaria — con el acento que tiene este término en el vocabulario del que me sirvo con ustedes — del universo, enteramente regulada sobre las propiedades de la esfera, definida como la forma que porta en sí las virtudes de suficiencia, de manera que puede combinar en ella la eternidad del mismo lugar con el movimiento eterno.

Las especulaciones de Kepler son de esta especie. Además, son refinadas, puesto que hace entrar en ellas, para nuestro estupor, los cinco sólidos perfectos inscribibles en la esfera — como ustedes lo saben, no hay más que cinco. Esta vieja especulación platónica ya treinta veces superada vuelve a aparecer en ese momento crucial del Renacimiento, cuando los manuscritos platónicos son nuevamente integrados en la tradición occidental, y literalmente se sube a la cabeza de ese personaje, cuya vida personal, en el contexto de la revolución de los campesinos, luego de la guerra de los Treinta Años, es una vida de la gran siete. Y bien, el susodicho Kepler, a la búsqueda de las armonías celestes, llega, por un prodigo de tenacidad, y donde verdaderamente vemos el juego de escondite de la formación inconsciente, a dar la primera aprehensión de aquello en lo que consiste verdaderamente el nacimiento de la ciencia moderna. Es al buscar una relación armónica que llega a la relación de la velocidad del planeta sobre su órbita con el área de la superficie cubierta por la línea que une el planeta con el sol. Es decir que se da cuenta, al mismo tiempo, que las órbitas planetarias son elipses.

Alexandre Koyré ha escrito un libro muy hermoso, que se llama *From the closed world to the infinite universe*, aparecido en Johns Hopkins, y que ha sido traducido recientemente.³⁶ Y yo me preguntaba lo que hubiera podido hacer con eso Arthur Koestler, quien no siempre es considerado como un autor de la más segura inspiración. Les aseguro que *Los sonámbulos*, del que se habla en todas partes, es

³⁵ [cómo partió Kepler de los elementos de ese mismo *Timeo* del que voy a hablarles] — Nota de DTSE: “El acontecimiento fechado, puntualizado por Lacan, no figura en la edición de Seuil ni en la estenografía, pero se encuentra a partir de notas”.

³⁶ Alexandre KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 1979.

su mejor libro.³⁷ Es fenomenal, maravilloso. Ni siquiera tienen necesidad de conocer las matemáticas elementales, comprenderán todo a través de la biografía de Copérnico, de Kepler y de Galileo, con un poco de parcialidad del lado de Galileo — hay que decir que era comunista — él mismo lo confiesa.

Comunista o no, es absolutamente cierto que Galileo jamás le prestó la menor atención a lo que había descubierto Kepler. El paso genial que dió en su invención de la dinámica moderna, es por haber encontrado la ley exacta de la caída de los cuerpos. A despecho de ese paso esencial, y a pesar de que sea sobre el asunto del geocentrismo que tuvo todas sus complicaciones, esto no impide que fuera tan retardatario como los demás, tan reaccionario, tan ceñido a la idea del movimiento circular perfecto, es decir, el único posible para los cuerpos celestes. Para decirlo todo, Galileo ni siquiera franqueó lo que nosotros llamamos la revolución copernicana, y de la que sabemos que no es de Copérnico. Ven ustedes el tiempo que ponen las verdades en labrarse su camino, en presencia de un prejuicio tan sólido como la perfección del movimiento circular.

Tendría para hablarles durante horas sobre eso, porque *a pesar de todo es muy divertido considerar efectivamente por qué es así, a saber, cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, $\pi\epsilon\rho\rho\rho$ {*peirar*}, en tanto que opuesto al $\alpha\pi\epsilon\rho\rho\rho$ {*apeiron*}*³⁸. Cosa curiosa, esto es justamente porque es una de las cosas mejor hechas para verter en el *apeiron*. Sería preciso que, ante ustedes, yo haga adelgazar un poquito, decrecer, reducir a un punto, infinitizarse a esta esfera, de la

³⁷ Arthur KOESTLER, *Los Sonámbulos*, Salvat Editores, Barcelona, 1994.

³⁸ [es muy divertido considerar por qué es así, ver cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, en tanto que opuesto al *apeirón*] — Nota de DTSE: “La precisión, *peirar*, aportada por el establecimiento, es útil”. — Nota de ST: “*Peirar* es «término», «fin», «extremidad», y en el plural «los límites»; *apeiron*: «sin fin», «infinito», «inmenso».” — JAM/2 añade la precisión reclamada: [es muy divertido considerar por qué es así, ver cuáles son verdaderamente las propiedades del movimiento circular, y por qué los griegos hicieron de él el símbolo del límite, *peirar*, en tanto que opuesto al *apeirón*]

que por otra parte ustedes saben que ha servido de símbolo corriente para esa famosa infinitud.

Hay mucho más para decir. ¿Por qué tiene virtudes privilegiadas esta forma? Responder a esta pregunta nos sumergiría en el corazón de los problemas concernientes a la función y el valor de la intuición en la construcción matemática.

Antes de todos esos ejercicios que nos han hecho desexorcizar la esfera, si su encanto ha continuado ejerciéndose sobre los incautos, es precisamente porque la *philia* del espíritu pegaba con ella, y suciamente, como un extraño adhesivo. Al menos, ése era el caso para Platón, y los remito al *Timeo*, a su largo desarrollo sobre la esfera, que nos pinta en todos sus detalles. Esto responde curiosamente, como una estrofa alternada, a lo que dice Aristófanes de los seres esféricos.

Por un lado, en *El Banquete*, Aristófanes nos dice que esos seres tienen patas, pequeños miembros que asoman y remolinean. Por otro lado, en el *Timeo*, Platón, con una acentuación muy impactante cuando se trata del desarrollo geométrico, experimenta la necesidad de hacernos observar al pasar que la esfera tiene todo lo que es preciso en el interior de sí misma. Ella es redonda, es plena, está contenta, se ama a sí misma, y, sobre todo, no tiene necesidad de ojo ni de oreja, puesto que ella es por definición la envoltura de todo lo que puede estar vivo. Por este hecho, es el viviente por excelencia, y eso nos da, por otra parte, la dimensión mental en la que podía desarrollarse la biología — la noción de que esta forma es lo que constituía esencialmente al viviente, debemos tomarla en un deletreo imaginario extremadamente estricto.

Así, pues, la esfera no tiene ni ojos ni orejas, no tiene pies, no tiene brazos, y no se le ha conservado más que un único movimiento, el movimiento perfecto, el movimiento sobre sí misma. Hay seis de estos — hacia arriba, hacia abajo, hacia la izquierda, hacia la derecha, hacia adelante y hacia atrás.³⁹ De la comparación de los textos del *Banquete* y del *Timeo*, y de ese mecanismo a doble resorte, que consiste en hacer que diga payasadas el personaje que es para él el único digno de hablar del amor, resulta que, en el discurso de Aristófanes,

³⁹ *Timeo*, 33b – 34b.

Platón parece divertirse haciendo un ejercicio cómico sobre su propia concepción del mundo, y del alma del mundo.

El discurso de Aristófanes, es la irrisión del *Sphairos* platónico, tal como está articulado en el *Timeo*.

El tiempo me limita, y habría muchas otras cosas para decir de esto. Pero que la referencia astronómica sea aquí segura y cierta, de todos modos voy a darles la prueba de ello, pues puede parecerles que yo me divierto. Esos tres tipos de esferas que Aristófanes ha imaginado, la que es todo macho, la que es toda hembra, la que es macho y hembra — de todos modos, cada una tiene un par de genitales — los andróginos, como *él*⁴⁰ los llama, tienen orígenes. ¿Y cuáles son estos orígenes? Son estelares. Los machos vienen del sol, las todo-mujeres vienen de la tierra, y de la luna los andróginos — confirmando así, por otra parte, el origen lunar, nos dice Aristófanes, de aquéllos que tienen la tendencia al adulterio, pues esto no es otra cosa que por tener un origen compuesto.⁴¹ Esto, para el elemento astronómico.

Y bien, ¿aquí no asoma algo que nos revela el resorte de la fascinación de la forma esférica?

Esta es la forma a la que no se trataba de tocar, de discutir, ella ha dejado al espíritu humano, durante siglos, en este error, que nos hemos rehusado a pensar que, por fuera de toda acción, de todo impulso extraño, el cuerpo esté sea en reposo, sea en movimiento rectilíneo uniforme. El cuerpo en reposo se suponía que no podía tener, por fuera del reposo, sino un movimiento circular, y toda la dinámica ha quedado trabada por eso. Ahora bien, la ilustración incidente que nos es dada de eso bajo la pluma de Platón, que también podemos llamar un poeta, acaso no nos muestra que *lo que está en juego en esas formas en las que nada sobresale, o nada se deja enganchar: sin ninguna duda, nada distinto que algo que tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria — y les he dicho recién que podríamos comentarla — pero a

⁴⁰ [se] — Nota de **DTSE**: “Es Aristófanes quien los nombra así”.

⁴¹ Nota de **ELP**: “Visto que la luna participa, ella también, de los otros dos astros, 190b”.

cuya adhesión, en cuanto que es afectiva, se sostiene ¿en qué? — en ninguna otra cosa sino en la *Verwerfung* de la castración*⁴².

Esto es tan cierto que lo encontramos en el discurso de Aristófanes. Esos seres, separados en dos como medianaranjas, van, en un tiempo *x* que no se nos precisa, puesto que es un tiempo mítico, a morir en un vano abrazo para reunirse. Se consagran a vanos esfuerzos de procreación en la tierra, y *les ahorro toda esa mítica de la procreación de la tierra, de los seres nacidos de la tierra, que nos llevaría demasiado lejos*⁴³. ¿Cómo va a resolverse la cuestión? Ahí, Aristófanes nos habla exactamente como el pequeño Hans — se les va a desatornillar el genital, que tienen en el lugar equivocado, porque está en el lugar donde estaba cuando eran redondos, en el exterior, y se les va a volver a atornillar sobre el vientre, exactamente como en el caso del grifo del sueño que ustedes conocen por la observación de Freud, a la que he aludido.

Esto es único y causa estupor, bajo la pluma de Platón — la posibilidad del apaciguamiento amoroso se encuentra referida a algo que indiscutiblemente tiene relación, para decir lo mínimo, con una operación sobre el sujeto de los genitales. *Pongamos eso o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que aquello sobre lo cual el rodeo del texto insiste aquí, es sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior, lo que no quiere simplemente decir que llega ahí como posibilidad de copular, de conjugarse con el objeto amado, sino que literalmente el pasaje de los genitales a la parte anterior viene con el objeto amado en esta especie de relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición*⁴⁴. Este es el único punto donde se traiciona, se tradu-

⁴² [¿ ...lo que está en juego en esas formas en las que nada sobresale y no se deja enganchar, tiene sus fundamentos en la estructura imaginaria? ¿Pero en qué se sostiene la adhesión a esas formas en cuanto que es afectiva? — sino en la *Verwerfung* de la castración]

⁴³ [les ahorro toda esa mítica que nos llevaría demasiado lejos]

⁴⁴ [Que lo pongamos o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que el rodeo del texto insiste sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior. Eso no quiere simplemente decir que el órgano genital llegue ahí como posibilidad de corte y como unión con el objeto amado, sino que literalmente viene con este objeto en una relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición] — Nota de

ce, la función del órgano genital. Cuando sabemos que la aprehensión de la tragedia por parte de Platón — él nos da mil pruebas de ello — no iba mucho más lejos que la de Sócrates, ¿cómo no sorprenderse por el hecho de que ahí, por primera vez, por única vez, en un discurso que concierne a un asunto grave, el del amor, él hace entrar en juego el órgano genital como tal?

Este hecho confirma lo que les he dicho que es *lo esencial del resorte de lo cómico, que es siempre en su fondo por esta referencia al falo*⁴⁵. Y no es por azar que es Aristófanes quien habla de eso. Es el único en poder hacerlo. Pero Platón no sabe que, haciéndolo hablar de eso, resulta que nos aporta, a nosotros, aquí, la clavija, que hace bascular toda la continuación del discurso del otro lado.

Es en este punto que retomaremos las cosas la próxima vez.

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

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

DTSE: “El establecimiento es más preciso que la retoma de la estenografía por Seuil”. — **JAM/2** corrige: [Que lo pongamos o no bajo la rúbrica del complejo de castración, está claro que el rodeo del texto insiste sobre el pasaje de los genitales a la cara anterior. Eso no quiere simplemente decir que el órgano genital llegue ahí como posibilidad de cópula *{copule}* y como unión con el objeto amado, sino que literalmente viene con este objeto en una relación en sobreimpresión, casi de sobreimposición]

⁴⁵ [lo esencial del resorte de lo cómico, que es siempre, en su fondo, referencia al falo] — Nota de **DTSE**: “Simplificación abusiva”.