

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

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

8

**DE *EPISTEME* A *MYTHOS*¹
Sesión del 18 de Enero de 1961**

*Del amor al deseo.
Límites del saber socrático.
Sócrates dioiquizado.
Masculino deseable, femenino deseante.
Métaxu del amor.*

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*.

Hemos llegado, entonces, en *El Banquete*, al momento en que Sócrates va a tomar la palabra en el *epainos*, o el *encomion*. Les he dicho, al pasar, que estos dos términos no son completamente equivalentes, pero no he querido detenerme en su diferencia, que nos habría llevado a una discusión un poco excéntrica.

En la alabanza del amor, nos es afirmado, por el propio Sócrates, y su palabra no podría ser discutida en Platón, que si él sabe algo, si hay algo en lo cual él no es ignorante, es en las cosas del amor.² No perdamos este punto de vista en todo lo que va a suceder.

1

La última vez les señalé, pienso que de una manera suficientemente convincente, el carácter extrañamente irrisorio del discurso de Agatón.

Agatón, el trágico, habla del amor de una manera que da el sentimiento de que él hace bufonadas en un discurso macarrónico. En todo momento, la expresión que nos sugiere, es que él chacotea un poco. He subrayado, hasta en el contenido y el cuerpo de los argumentos, como en el estilo y el detalle de la elocución misma, el carácter excesivamente provocador de los versitos en los que en determinado momento se expresa, y cómo es desconcertante ver el tema de *El Banquete* culminar en un discurso así. Esta lectura no es nueva, aunque la función que le damos en el desarrollo de *El Banquete* pueda serlo. El carácter irrisorio del discurso de Agatón ha detenido desde siempre a los que lo han leído y comentado. Esto hasta el punto de que — para citar a ese personaje de la ciencia alemana de comienzos del siglo cuyo nombre, el día que se los dije, no sé por qué los hizo reír — Wilmowitz-Moellendorff dice, siguiendo en esto la tradición de casi todos

² 198d.

los que lo precedieron, que el discurso de Agatón se caracteriza por su *Nichtigkeit*, su nulidad.

Es entonces muy extraño que Platón haya puesto este discurso en la boca de aquél que precede inmediatamente a Sócrates, y que es, no lo olvidemos, el amado de Sócrates en el momento del banquete.

*Del mismo modo, aquello por lo cual Sócrates va a introducir su intervención, está en dos puntos.*³

Antes incluso de que Agatón tome la palabra, se intercala una especie de intermedio. Sócrates dice algo así como — Después de todo lo que acaba de ser escuchado, si ahora Agatón añade su discurso a los demás, ¿cómo voy a poder hablar yo?⁴ Agatón, por su lado, se excusa, y anuncia, él también, alguna vacilación, temor, intimidación, para hablar ante un público, digamos, tan esclarecido, tan inteligente, *εμφρονες* {*emphrones*}.⁵ *Y una especie de inicio de discusión, de debate, se produce con Sócrates, quien en ese momento comienza a interrogarlo un poco a propósito de la observación que se acaba de hacer, la de que si Agatón, el poeta trágico, viene de triunfar sobre la escena trágica, es que sobre la escena trágica él se dirige a la multitud, y que aquí se trata de otra cosa.*⁶ — ¿Entonces es ante nosotros que te ruborizas por mostrarte eventualmente inferior? ¿Ante los demás, ante la multitud, la muchedumbre ruidosa, te sentirías sereno para avanzar temas menos asegurados?⁷ Ahí, en fin, no sabemos muy bien en qué nos

³ Nota de DTSE, reducida: “Esta frase falta en la versión Seuil”.

⁴ 194a.

⁵ 194b.

⁶ [Y se inicia al respecto un debate con Sócrates, quien comienza a interrogarlo más o menos en estos términos] — Nota de DTSE: “La referencia que hace Lacan al reciente éxito de Agatón en tanto que poeta trágico, éxito que subraya tanto más la vacilación de Agatón durante *El Banquete*, fue silenciada en la versión Seuil. Es cierto que Lacan ya ha mencionado esta referencia en el curso de la sesión precedente. No obstante, al no repetirla, Seuil hace desaparecer una articulación, vuelve menos pertinente esta oposición, a la que Sócrates remite a Agatón, entre la multitud, la muchedumbre ruidosa, y esta asamblea de *El Banquete*”.

⁷ 194c.

estamos metiendo. La pendiente podría ser escabrosa. ¿Es una especie de aristocratismo del diálogo? ¿O, como es más verosímil, pues toda la práctica de Sócrates testimonia de ello, se trata de mostrar que incluso un ignorante, incluso un esclavo, es susceptible, convenientemente interrogado, de revelar en sí mismo los gérmenes de un juicio seguro, y de la verdad?

Sobre esta pendiente, interviene Fedro — Agatón, no te dejes arrastrar por Sócrates.⁸ El no tiene otro placer, dice expresamente, que hablar con aquél que ama, y si nos comprometemos en este diálogo, no terminaremos más. En ese punto, Agatón empieza su discurso, tras lo cual Sócrates se encuentra en posición de retomarlo.

Para hacerlo, se lo dejaron servido. Su método se muestra en seguida con una superioridad deslumbrante, y con la mayor facilidad hace aparecer lo que acaba de estallar dialécticamente en el discurso de Agatón. *El procedimiento es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, propiamente hablando, de manera de denunciar su inercia, su *Nichtigkeit*, su nulidad*⁹, que los comentadores, y especialmente el que evocaba hace un momento, piensan que Sócrates vacila en llevar demasiado lejos la humillación de su interlocutor. Habría ahí un resorte que explica por qué Sócrates se detiene, y toma la mediación de aquélla que en la continuación de la historia no será sino una figura prestigiosa, Diotima, la extranjera de Mantinea. Si hace hablar a Diotima en su lugar, si se hace enseñar por ella, sería para no permanecer mucho más tiempo en posición de magisterio respecto de aquél al que le ha dado el golpe decisivo.

⁸ 194d.

⁹ [El prejuicio es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, que denuncia su inercia y su nulidad] — Nota de DTSE: “La versión Seuil se atiene a la estenotipia, mientras que, con toda evidencia, el término «prejuicio» no conviene aquí. Por otra parte, el término *Nichtigkeit* ha desaparecido sin otra forma de proceso. En fin, al reemplazar la locución conjuntiva «de manera de» por un simple pronombre relativo, Seuil borra el carácter de intención que Lacan imputa a Sócrates en su manera de proceder”. — JAM/2 corrige parcialmente: [El procedimiento es tal que ahí no puede haber otra cosa que una refutación, que una aniquilación del discurso de Agatón, que denuncia su inercia y su nulidad]

Se hace relevar por un personaje imaginario que le enseña a él mismo, a fin de amenguar la confusión que le ha impuesto a Agatón.

No estoy de acuerdo con esta posición. Si miramos el texto más atentamente, no podríamos decir que ése sea completamente su sentido. Ahí mismo donde se nos quiere mostrar, en el discurso de Agatón, la confesión de su extravío — Me temo, Sócrates, que no he sabido absolutamente nada de las cosas que estaba diciendo¹⁰ — la impresión que nos queda al escucharlo es más bien la de alguien que responde — No estamos en el mismo plano, yo he hablado de una manera que tenía un sentido, un trasfondo, digamos incluso, en el límite, he hablado por medio de enigmas — no olvidemos *αῖνος* {*ainos*}, y *αἰνίττομαι* {*ainittomai*}¹¹, lo que nos lleva directamente a la etimología misma del enigma — lo que he dicho, lo he dicho con cierto tono.

Y del mismo modo, en el discurso-respuesta de Sócrates leemos que hay cierta manera de concebir la alabanza que consiste en enrollar alrededor del objeto de la alabanza todo lo que puede decirse de mejor. Es una manera que, por un momento, Sócrates desvaloriza, ¿pero es exactamente eso lo que ha hecho Agatón? Por el contrario, parece que en el exceso mismo de su discurso, había algo que no pedía otra cosa que ser escuchado. Para decirlo todo, al escuchar la respuesta de Agatón de una manera que, creo, es la buena, podemos tener por un instante la impresión de que, en el límite, Sócrates, al introducir aquí su crítica, su dialéctica, su modo de interrogación, se encuentra en la posición pedante.

Está claro que, sea lo que fuere que haya hecho Agatón, eso participaba de una especie de ironía. Es Sócrates, llegado ahí con sus demasiado claras intenciones, quien cambia la regla del juego. Y en verdad, cuando Agatón retoma¹² — Ἐγώ, φάνται, ω Σώκρτες, *σοί ούκ

¹⁰ 201b.

¹¹ Nota de ST: “*Ainos*, relato, cuento, historia, fábula, apólogo, alabanza, que se encuentra en *epainos*, alabanza respecto de... — *Ainissomai*, *ainittomai* (forma ática), decir con palabras encubiertas, dejar entender, hacer alusión, o sea, hablar por medio de enigmas”.

¹² 201c.

αν δυναίμην ἀντιλέγειν {*ego, phanai, oh Socrates, soi ouk an dunai-men antilegein*}*¹³, no me pondré a antilogar, a discutir contigo, sino que estoy de acuerdo, adelante con tu modo, según tu manera de hacer — ahí vemos a alguien que se desprende, que dice al otro — Pasemos ahora al otro registro, a otra manera de obrar con la palabra. Pero no podríamos decir, como los comentadores, y hasta aquél cuyo texto tengo ante los ojos, Léon Robin, que eso es, de parte de Agatón, un signo de impaciencia.

*Para decirlo todo, si verdaderamente*¹⁴ el discurso de Agatón puede ponerse entre las comillas de este juego verdaderamente paradojal, de esta especie de hazaña sofística, no tenemos más que tomar en serio, es la mejor manera, lo que el propio Sócrates dice de eso. Para emplear el término francés que mejor le corresponde, es un discurso que lo sidera, que lo *deja pasmado* {*méduse*},¹⁵ como está expresamente dicho, puesto que Sócrates hace un juego de palabras sobre el nombre de Gorgias y la figura de la Gorgona. Un discurso así, que cierra la puerta al juego dialéctico, lo deja pasmado {*méduse*} a Sócrates, y lo transforma, dice, en piedra. No es ése un efecto para desdeñar.

Por cierto, Sócrates lleva las cosas al plano de su método, sometido a nosotros por Platón. Se trata de su método interrogativo, de su manera de cuestionar, y también de articular, de dividir el objeto, de operar según esa *diairesis*¹⁶ gracias a la cual *el objeto se presenta al examen estando situado, articulado de cierta manera — cuyo registro podemos localizar con el progreso que ha constituido un desarrollo del saber sugerido en el origen por el método*¹⁷. Pero el alcance del dis-

¹³ [etc.]

¹⁴ [Para apreciar si]

¹⁵ 198c.

¹⁶ διαιρεσις, distribución, partición.

¹⁷ [el objeto se presenta al examen, situado de cierta manera cuyo registro podemos localizar. El método socrático sugiere así en el origen un desarrollo del saber, que constituirá un progreso] — Nota de DTSE: “Seuil pifia aquí un poco «la articulación» de lo que formula Lacan. La localización del registro se hace «con» el progreso”.

curso agatonesco no es aniquilado por eso. Es de otro registro, pero sigue siendo ejemplar, y juega una función esencial en el progreso de lo que se nos demuestra por la vía de la sucesión de los elogios que conciernen al amor.

Sin duda, es para nosotros significativo, rico de enseñanzas, de sugerencias, de preguntas, que sea Agatón, el trágico, quien haya hecho del amor, si podemos decir, el *romancero* cómico, y que sea Aristófanes, el cómico, quien haya hablado de él en su sentido de pasión, con un acento casi moderno. La intervención de Sócrates interviene a manera de ruptura, pero sin desvalorizar, ni reducir a nada, lo que acaba de enunciarse en el discurso de Agatón. ¿Podemos tener por nada o por una simple antífrasis, el hecho de que Sócrates ponga todo el acento sobre el hecho de que eso era *καλὸν λόγον* {*kalón logón*}, un bello discurso?¹⁸ La evocación de lo ridículo, de lo que puede provocar la risa, a menudo ha sido hecha en el texto que precede, pero Sócrates no parece de ningún modo decirnos que sea eso lo que esté en cuestión en el momento de ese cambio de registro. En el momento en que él trae el troquel que su dialéctica hunde en el tema para aportarle lo que se espera de la luz socrática, es de un desacuerdo que tenemos el sentimiento, y no de un balance que sea enteramente para anular lo que ha sido formulado en el discurso de Agatón.

Con la interrogación socrática, con lo que se articula como siendo propiamente el método de Sócrates, por el cual, si ustedes me permiten este juego de palabras en griego, el *erómenos*, el amado, va a convertirse en el *erotómenos*, el interrogado, *Sócrates no hace más que hacer surgir un tema*¹⁹ que desde el comienzo de mi comentario he anunciado varias veces, a saber, la función de la falta.

Todo lo que Agatón dice por ejemplo sobre lo bello, que pertenece al amor, que es uno de sus atributos, sucumbe ante la interrogación de Sócrates — Este amor del que hablas, ¿es o no amor de al-

¹⁸ 198b.

¹⁹ [hace surgir un tema] — Nota de DTSE: “Ahí donde Sócrates era sujeto, la versión Seuil no ve más que el método. Por otra parte, la supresión del «no... más que» hace desaparecer lo que es visto por Lacan como esencial en el método socrático. No se trata de un tema entre otros que podría hacer surgir Sócrates por el hecho de su método”.

go?²⁰ Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?²¹

Paso el detalle de la articulación de esta pregunta, Sócrates la da vuelta y la vuelve a dar vuelta con una agudeza que, como de costumbre, hace de su interlocutor alguien que él maneja y maniobra. *Esa es precisamente la ambigüedad del cuestionario de Sócrates: es que él es siempre el maestro²², incluso ahí donde, para nosotros que leemos, eso podría en muchos casos parecer una escapatoria. Poco importa, además, saber lo que en esta ocasión debe, o puede, desarrollarse con todo rigor. *Es el testimonio que constituye la esencia de la interrogación socrática lo que aquí nos importa²³, y también lo que Sócrates introduce, quiere producir y de lo que convencionalmente habla para nosotros.

Nos es atestiguado que el adversario no podría rehusar la conclusión, esto es, a saber, que *en ese caso como en cualquier otro en que el objeto del deseo, para aquél que experimenta ese deseo, es algo que no está a su disposición, y que no está presente, en resumen, algo que no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto, es de este tipo de objeto que él tiene deseo, así como amor*. El texto, seguramente, está traducido de una manera débil — επιθυμεῖ {*epithumei*}, él desea, τοῦ μη ἔτοιμου {*tou me hetoimou*}, hablando propiamente, es *lo que no está listo para llevar*, τοῦ μη παρόντος {*tou me parontos*}, *lo que no está ahí*, ο μη εχεῖ {*ho me echei*}, *lo que no tiene*, ο μη εστιν αὐτός {*ho me estin autos*}, *lo que no es él mismo*, οὐ ενδεής εστι {*ou endées esti*}, *eso de lo que es carente, eso de lo que carece esencialmente*.

²⁰ 199d-e.

²¹ 200a.

²² [Esa es precisamente la ambigüedad de su cuestionario — Sócrates sabe que él es siempre el maestro] — **JAM/2** corrige parcialmente: [Esa es precisamente la ambigüedad de su cuestionario — es que él es siempre el maestro]

²³ [Lo que nos importa aquí, es el testimonio que constituye la esencia de la interrogación socrática] — el contrasentido que aquí señala **DTSE** se diluye en la traducción castellana, y habría que forzar ésta para evidenciar el primero.

Eso es lo que es articulado por Sócrates en lo que introduce en ese discurso nuevo. Se trata de algo de lo que él ha dicho que no se sitúa en el plano del juego verbal, por el cual el sujeto es capturado, cautivado, fijado, fascinado, y es en eso que su método se distingue del método sofístico. Ese discurso que él prosigue, nos dice, sin buscar la elegancia, con las palabras de todos, hace residir en él el progreso en el intercambio, el diálogo, el consentimiento obtenido de aquel a quien se dirige. Y este consentimiento mismo es presentado como el surgimiento, la evocación necesaria, en aquel a quien se dirige, de los conocimientos que ya tiene.

Ese es, ustedes lo saben, el punto de articulación esencial sobre el cual reposa toda la teoría platónica del alma, de su naturaleza, de su consistencia y de su origen. En el alma, ya están ahí desde siempre todos esos conocimientos, de tal modo que para volverlos a evocar y revelar bastan preguntas justas. Esto atestigua la antecedencia del conocimiento, y, por este hecho, no podemos sino suponer que el alma participa de una anterioridad infinita. Ella no solamente es inmortal, es existente desde siempre. Ahí está lo que se presta a la reencarnación, ofrece campo a la metempsicosis. Sin duda, esto es lo que, en el plano del mito, que es otro que el de la dialéctica, acompaña al margen el desarrollo del pensamiento platónico.

Una cosa está hecha ahí para sorprendernos. Habiendo introducido lo que recién he llamado el troquel de la función de la falta como constitutiva de la relación de amor, Sócrates, hablando en su nombre, se atiene a eso. Y es plantear una cuestión justa preguntarse por qué se sustituye por la autoridad de Diotima.

Pero esta cuestión, igualmente, es resolverla demasiado fácilmente decir que es por consideración al amor propio de Agatón. Si las cosas son como se nos dice, Platón sólo tendría que hacer una toma completamente elemental de judo o de jiu-jitsu, puesto que Agatón dice expresamente — Te lo ruego, incluso no sabía lo que decía, mi discurso está en otra parte.²⁴ Pero no es tanto Agatón quien está en dificultades, como el propio Sócrates. Como no podemos suponer de ninguna manera que Platón haya concebido el mostrarnos a Sócrates como un pedante tan pedestre, tras el discurso seguramente aéreo de

²⁴ 201b.

Agatón, aunque más no sea por su estilo divertido, debemos pensar que si Sócrates pasa la mano en su discurso, es por otra razón que porque no podría continuar él mismo sin ofender demasiado a Agatón.

Esta razón, podemos situarla inmediatamente — es en razón de la naturaleza del asunto, de la cosa, del *to pragma* que está en juego.

2

Podemos sospechar, y lo que sigue lo confirma, que es porque se habla del amor que es preciso pasar por ahí, y que Sócrates se ve conducido a proceder así.

Notemos en efecto el punto sobre el cual ha llevado su cuestión. La eficacia que ha producido como siendo la función de la falta es, de manera muy patente, el retorno a la función deseante del amor, la sustitución de *επιθυμεῖ* {*epithumei*}, él desea, a *ερα* {*era*}, él ama.²⁵ Se puede puntualizar en el texto el momento en el que, preguntando a Agatón si él piensa que el amor es o no amor de algo, sustituye el término *deseo* al término *amor*.²⁶

*Es evidentemente en tanto que el amor se articula en el deseo, se articula de una manera que aquí, hablando propiamente, no está articulada como sustitución, que la sustitución no es —podemos legítimamente objetarle— la función misma del método*²⁷ que es el del sa-

²⁵ En **JAM/P** leemos en cambio: [la sustitución de *επιθυμεῖ* {*epithumei*}, él ama, por *ερα* {*era*}, él desea.] — el error es de la traducción de Paidós, no de la versión francesa de Seuil.

²⁶ 199d-e.

²⁷ [La manera en que el amor se articula en el deseo, hablando propiamente, no está aquí articulada, podemos legítimamente objetarle en nombre del método mismo] — Nota de **DTSE**: “Este «en nombre del método», quizá se supone que contiene lo que Lacan desarrolla alrededor de la sustitución. De todos modos, es exigir mucho del lector...”. — **JAM/2** corrige parcialmente: [La manera en que el

ber socrático. Tenemos el derecho de señalar que la sustitución es ahí un poco rápida. No estoy diciendo por eso que él cometa allí una falta, puesto que es precisamente alrededor de la articulación del *eros-amor* y del *eros-deseo*, que va a girar efectivamente toda la dialéctica que se desarrolla en el conjunto del diálogo. Todavía conviene que la cosa sea puntualizada al pasar.

Observemos todavía que no es por nada que encontramos así aislado lo que es, hablando con propiedad, la intervención socrática. Sócrates llega hasta el punto en que lo que la vez pasada llamé su método, que es el de hacer llevar el efecto de su cuestionamiento sobre lo que llamé la coherencia del significante, se vuelve manifiesto, visible, en el modo de hablar mismo de su discurso. Vean la manera con que introduce su pregunta a Agatón — εἰναὶ τίνος ὁ Ἔρως ἐρωτεύεται {*einai tinos ho Eros eros, e oudenos*}, ¿sí o no, el Amor es amor de algo o de nada? Como el genitivo griego, a semejanza del genitivo francés, tiene sus ambigüedades, *algo* puede tener dos sentidos, y estos dos sentidos están articulados de una manera masiva, casi caricaturesca, en la distinción que hace Sócrates — τίνος {*tinos*} puede querer decir ser de alguien, ser el descendiente de alguien. **Lo que yo te pregunto, no es si es respecto*, dice, *de tal padre o de tal madre*, sino lo que hay detrás²⁸. Esto, es toda la teogonía de la que ha sido cuestión

amor se articula en el deseo, hablando propiamente, no está aquí articulada como sustitución, podemos legítimamente objetarle en nombre del método mismo]

²⁸ [*Lo que yo pregunto*, dice, *no es si es respecto de tal padre o de tal madre*] — Nota de DTSE: “La versión Seuil hace desaparecer el destinatario de la pregunta {*te*}. Además, al suprimir el «sino lo que hay detrás» añadido por Lacan, esta versión retira el anuncio de lo que es esencial, y que va a ser precisado inmediatamente después, a saber, «de qué, como significante, el amor es el correlativo». — Confrontemos con la versión castellana de *El Banquete* de la que estamos valiéndonos: “...dime aún esto: ¿Es por su naturaleza el Amor de tal clase que sea amor de algo o de nada? Y lo que pregunto no es si el Amor es amor de una madre o de un padre...” — esta versión tampoco localiza, salvo contextualmente, el destinatario de la pregunta, pero además, en este punto, el traductor introduce una nota que vale la pena reproducir: “«Amor de una madre o de un padre», tres interpretaciones se han dado de este genitivo. a) Genitivo subjetivo: amor que siente una madre; b) genitivo objetivo: amor por una madre; c) genitivo de origen: y no pregunto si tiene una madre o un padre. He preferido mantener en castellano la anfibología del texto griego con el carácter ambiguo de nuestro genitivo”. — En cuanto al «sino lo que hay detrás» añadido por Lacan, he aquí cómo continúa el texto: “...—pues sería ridícula la pregunta de si el Amor es amor de madre o de padre—,

al comienzo del diálogo. No se trata de saber de qué desciende el amor, de quién, de cuál dios, es — como se dice, mi reino no es de este mundo. No, se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué, como significante, el amor es el correlativo.

A la primera manera de entender la cuestión, Sócrates opone un ejemplo que no podemos no destacar. Es lo mismo, dice, que preguntar a propósito de *Padre* — ¿Qué implica cuando dices *padre*? No se trata de un padre real, a saber lo que tiene como niño, sino de esto, que, cuando se habla de un padre, se habla obligatoriamente de un hijo. El padre es, por definición, padre del hijo en tanto que padre. *Sin ninguna duda tú dirías, si quisieras dar una buena respuesta*, traduce Léon Robin, *que es precisamente de un hijo o de una hija que el Padre es padre*. Ahí estamos sobre el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia de significante. Ahí, Sócrates es fuerte. Ahí, está seguro. Y eso es lo que permite la sustitución un poco rápida de la que hablé, entre el *eros* y el deseo — Ese es a sus ojos un proceso, un progreso, que está marcado, dice, por su método.

Si pasa la palabra a Diotima, ¿por qué no sería porque, en lo que concierne al amor, las cosas no podrían ir más lejos con el método propiamente socrático? Todo lo demuestra, y el discurso de Diotima mismo.²⁹

¿Por qué tendríamos que asombrarnos por ello? Si el *initium* de la marcha socrática constituye un paso por relación a los sofistas, sus contemporáneos, es que un saber, el único seguro, nos dice Sócrates en el *Fedón*, puede afirmarse por la sola coherencia de ese discurso que es diálogo, y que se prosigue alrededor de la aprehensión, como necesaria, de la ley del significante. Cuando se habla del par y del impar, ¿tengo necesidad de recordarles que ahí se trata de un dominio enteramente cerrado sobre su propio registro? Pienso que me he tomado

sino que hago la pregunta de la misma manera que si a propósito del concepto de «padre» preguntara: ¿Es el padre de algo o no? En ese caso, me responderías sin duda alguna, si quisieras responderme bien, que el padre es padre de un hijo o de una hija.” — cf. PLATÓN, *El banquete – Fedón – Fedro*, traducción de Luis Gil, Ediciones Orbis, Barcelona, 1983, pp. 72-73.

²⁹ 201d.

bastante trabajo en mi enseñanza, aquí, que los he ejercitado el tiempo suficiente, para mostrarles que el par y el impar no deben nada a ninguna otra experiencia que a la del juego de los significantes mismos. No hay nada par o impar, dicho de otro modo, contable, sino lo que ya está llevado a la función de elemento del significante, de grano de la cadena significante. Podemos contar las palabras o las sílabas, pero no podemos contar las cosas más que a partir de esto, que las palabras y las sílabas ya están contadas.

Estamos precisamente en ese plano, cuando Sócrates se sitúa fuera del mundo confuso del debate de los físicos que lo preceden, como de la discusión de los sofistas que organizan a diversos niveles lo que podríamos llamar, de manera abreviada — y ustedes saben que no me resuelvo a eso sino con todas las reservas — el poder mágico de las palabras. Sócrates afirma, al contrario, el saber interno al juego del significante. Al mismo tiempo postula que ese saber enteramente transparente a sí mismo es lo que constituye su verdad.

Ahora bien, ¿no es sobre ese punto que, nosotros, hemos dado un paso, por el cual estamos en desacuerdo con Sócrates? El paso sin duda esencial de Sócrates asegura la autonomía de la ley del significante, y prepara para nosotros ese campo *del verbo justamente, hablando con propiedad, que, a él, le habrá permitido toda la crítica del saber humano como tal*³⁰. Pero la novedad del análisis, si es que lo que les enseño en lo que concierne a la revolución freudiana es correcto, es justamente lo siguiente, que algo puede sustentarse en la ley del significante, no solamente sin que eso comporte un saber, sino excluyéndolo expresamente, al constituirse como inconsciente, es decir como necesitando a su nivel el eclipse del sujeto, para subsistir como cadena inconsciente, como constituyendo lo que hay de ireductible, en su fondo, en la relación del sujeto con el significante.

Es por esta razón que somos los primeros, si no los únicos, en no estar forzosamente sorprendidos por que el discurso propiamente socrático, el de la *episteme*, del saber transparente a sí mismo, no pueda proseguirse más allá de cierto límite que concierne a tal objeto,

³⁰ [del verbo que le habrá permitido criticar todo el saber humano como tal] — Nota de DTSE: “Contrasentido. Lacan acaba justamente de decir que hay desacuerdo con Sócrates sobre la cuestión del saber”.

cuando este objeto — si éste es aquel sobre el cual el pensamiento freudiano ha podido aportar algunas luces nuevas — cuando este objeto es el amor.

Como quiera que sea, ya sea que aquí ustedes me sigan o que no me sigan, está claro que, en un diálogo como *El Banquete* de Platón, cuyo efecto a través de los tiempos se ha mantenido con la fuerza que ustedes saben, con esa constancia, con esa potencia interrogativa, con esa perplejidad también que se desarrolló alrededor, no podemos contentarnos con una razón tan miserable como esa de que, si Sócrates hace hablar a Diotima, es simplemente para evitar hacerle cosquillas excesivamente al amor propio de Agatón.

Si me permiten una comparación que conserva todo su valor irónico, supongan que yo tenga que desarrollarles el conjunto de mi doctrina sobre el análisis, verbalmente o por escrito, poco importa, y que, haciendo esto, en un momento crucial yo pase la palabra a Françoise Dolto, ustedes dirían — De todos modos, hay algo, ¿por qué hace eso? Esto, desde luego, suponiendo que si yo le pasara la palabra, no sería para hacerle decir tonterías. No sería mi método, y por otra parte, me daría trabajo poner eso en su boca.

Eso molesta mucho menos a Sócrates, como van a verlo, pues el discurso de Diotima se caracteriza por lo siguiente, que a todo momento nos deja ante unas hincadas de las que comprendemos bien por qué no es Sócrates quien las asume. Mucho más, Sócrates las puntualiza, a esas hincadas, con toda una serie de réplicas que son — es sensible, basta con leer el texto — cada vez más divertidas. Al principio las réplicas son muy respetuosas, luego cada vez más del estilo *¿Tú crees?*, luego a continuación *Sea, vayamos aún hasta donde tú me arrastras*, y finalmente, eso se vuelve netamente *Diviértete, m'hija, yo te escucho, charla siempre*.

*Es preciso que lean ustedes ese discurso para darse cuenta de que se trata de eso*³¹.

³¹ Nota de DTSE: “La versión Seuil hace desaparecer este envite de Lacan a remitirse al texto mismo del *Banquete*”.

Aquí, no puedo dejar de hacer una observación sobre algo que no parece haber chocado a los comentadores. Aristófanes, a propósito del amor, ha introducido un término que es transcripto muy simplemente en francés bajo el nombre de *dioecisme* {*dioiquismo*}, y que califica la *Spaltung*, la división del ser primitivo todo redondo, de la esfera irrisoria de la imagen aristofanesca, cuyo valor les he dicho a ustedes. Emplea este término por comparación con una práctica que tenía curso en el contexto de las relaciones comunitarias, de las relaciones de la ciudad, resorte sobre el cual jugaba toda la política en la sociedad griega. El *dioiquismo* consistía, cuando se quería terminar con una ciudad enemiga, y esto se hace todavía en nuestros días, en dispersar sus habitantes, y ponerlos en lo que se llama campos de reagrupamiento. Esto se había hecho poco antes del momento en que había aparecido *El Banquete*, y es incluso uno de los puntos de referencia que permiten fecharlo, pues hay ahí, parece, algún anacronismo, dado que el acontecimiento al que Platón estaría aludiendo, a saber una iniciativa de Esparta, habría sucedido posteriormente al encuentro presunto que narra *El Banquete*.³²

Este *dioiquismo* es para nosotros muy evocador. No es por nada que recién empleé el término de *Spaltung*, evocador de la rehendidura {*refente*} subjetiva. ¿No es en la medida en que algo, cuando se trata del discurso del amor, escapa al saber de Sócrates, que éste se borra, *se dioiquiza*, y hace hablar en su lugar a una mujer? — por qué no, la mujer que hay en él.

Como quiera que sea, nadie discute — y algunos, Wilamowitz-Moellendorff en particular, lo han acentuado — que hay una diferencia de registro entre lo que Sócrates desarrolla en el plano de su método dialéctico, y lo que nos presenta a título del mito a través de lo que nos restituye de él el testimonio platónico. No es el caso solamente aquí, esto está siempre, en el texto, netamente separado. Cuando se llega, y en muchos otros campos que el del amor, a un cierto término

³² En la versión castellana de *El banquete* que nos acompaña, *op. cit.*, el término en cuestión es vertido como “disgregado”, y va acompañado por la siguiente nota de Luis Gil: “Se alude al parecer al διοιχισμός {*dioiquismos*} o disgregación política de Mantinea en 385 a. de J. C. por los lacedemonios. Evidente anacronismo (pues el banquete presente se supone celebrado en el 416 a. de J. C.) y que según los críticos puede servir para señalar la fecha de composición de esta obra”.

*de lo que puede ser obtenido*³³ en el plano de la *episteme*, del saber, para ir más allá, es preciso el mito.

Nos es muy concebible que haya un límite en el plano del saber, si es que éste es únicamente lo que es accesible al hacer jugar pura y simplemente la ley del significante. En la ausencia de conquistas experimentales bien avanzadas, está claro que en muchos dominios, y en dominios en los que, nosotros, no tenemos necesidad de ello, será urgente pasar la palabra al mito.

Lo notable, es justamente el rigor de este encadenamiento. Se embraga, en el plano del mito. Platón siempre sabe perfectamente lo que hace, o hace hacer a Sócrates. Se sabe que se está en el mito, $\mu\bar{\nu}\thetaou\varsigma$ {*mythous*}. No hablo del mito en el empleo común de la palabra, pues $\mu\bar{\nu}\thetaou\varsigma\lambda\acute{e}g\acute{e}i\bar{v}$ {*mythous leguein*} no quiere decir eso, sino *lo que se dice*. Y a través de toda la obra platónica, en el *Fedón*, en el *Timeo*, en *La República*, vemos surgir unos mitos en el momento que hay necesidad de ellos para suplir la hiancia *de lo que no puede ser asegurado dialécticamente*³⁴.

A partir de ahí veremos mejor lo que se puede llamar el progreso del discurso de Diotima.

Alguien que está aquí escribió un día un artículo titulado, si mi recuerdo es bueno, *Un deseo de niño*.³⁵ Este artículo estaba construido enteramente sobre la ambigüedad de la expresión *deseo del niño* — es

³³ [que no puede ser obtenido] — Nota de **DTSE**: “Contrasentido. No se trata de obtener un término, sino de ir más allá del término de lo que puede ser obtenido en el plano de la *episteme*”. — **JAM/2** corrige: [de lo que puede ser obtenido]

³⁴ [de lo que puede ser asegurado dialécticamente] — Nota de **DTSE**: “Nuevo contrasentido, en el hilo del precedente. Es lo que no puede ser asegurado dialécticamente lo que hace hiancia, y no a la inversa”. — Una interpretación demasiado al servicio de lo preinterpretado, y por ello innecesaria: en la hiancia de lo que puede ser asegurado dialécticamente surge lo que no puede ser asegurado dialécticamente.

³⁵ Nota de **ST**: “Se trata de W. Granoff, quien en octubre de 1955 pronunció una conferencia en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, titulada «Desire for children children’s desire» (Un deseo de niño), cuyo texto apareció en *La Psychanalyse*, nº 2, 1956”.

el niño quien desea, o se desea tener un niño. No es simple accidente del significante si las cosas son así, y la prueba de ello es que es alrededor de esta ambigüedad que viene justamente a pivotear el ataque del problema por parte de Sócrates. En efecto, ¿qué es lo que nos decía Agatón, al fin de cuentas? Que el Eros era el *eros*, el deseo, de lo bello — en el sentido, diría, en que es el dios Bello quien desea. ¿Y qué es lo que Sócrates le ha replicado? Que un deseo de bello implica que lo bello, no se lo posee.

Uno podría estar tentado a desviarse de esas argucias verbales, pero ellas no tienen un carácter de vanidad, de detalle sin importancia y de confusión. Y lo que nos lo muestra, es que es alrededor de esos dos términos que va a desarrollarse todo el discurso de Diotima.

3

Para señalar bien la continuidad entre Diotima y él, Sócrates nos dice que es en el mismo plano y con los mismos argumentos de los que se ha servido respecto de Agatón, que Diotima introduce su diálogo con él.³⁶

La Extranjera de Mantinea nos es presentada como un personaje de sacerdotisa, de maga. No olvidemos que en ese punto crucial de *El Banquete*, se nos ha hablado mucho de las artes de la adivinación, de la manera de operar para hacerse oír por los dioses y desviar las fuerzas naturales. Diotima es una sabia en esas materias de brujería, de mántica, como diría el conde de Cabanis, de toda *γοητεία* {*goeteia*}. El término es griego, y está en el texto.³⁷ También se nos dice de ella algo de lo que me asombra que no se le preste una gran atención, esto es, que ella habría logrado, por medio de sus artificios, hacer retroceder la peste por diez años, y además en Atenas.³⁸ Hay que confesar

³⁶ 201e.

³⁷ 203a.

³⁸ 201d.

que esta familiaridad con los poderes de la peste es de una naturaleza como para hacernos reflexionar, y situar la estatura y el paso de la figura de una persona que va a hablarnos del amor.

Es pues en ese plano que se introducen las cosas, y que Diotima encadena al responder a Sócrates, quien, en ese momento, hace el ingenuo, o finge perder su griego.³⁹ El le plantea la pregunta — Entonces, si el amor no es bello, ¿es que es feo? He ahí, en efecto, a dónde desemboca la consecuencia del método llamado por más o menos, sí o no, presencia o ausencia. Es lo propio de la ley del significante — lo que no es bello es feo. Por lo menos, eso es lo que implica, con todo rigor, la prosecución del modo ordinario de interrogación de Sócrates. A lo cual la sacerdotisa está en posición de responderle — Hijo mío, no blasfemes. ¿Y por qué todo lo que no es bello sería feo? Diotima nos introduce entonces el mito del nacimiento del Amor, que bien vale la pena que nos detengamos en él.

Este mito sólo existe en Platón. Entre las innumerables exposiciones míticas del nacimiento del Amor que cuenta la literatura antigua, y me he dado el trabajo de escrutar una buena parte de ella, no hay huella de nada que se parezca a lo que aquí va a sernos enunciado. Es sin embargo el mito que sigue siendo el más popular. Resulta entonces que un personaje que no debe nada a la tradición en la materia, para decir todo, un escritor de la época de la *Aufklärung* como Platón, es completamente susceptible de forjar un mito, y un mito que se ve hicula a través de los siglos de manera viva para funcionar como tal. ¿Quién no sabe, desde que Platón lo ha dicho, que el Amor es hijo de Πόρος {*Poros*} y de Πενία {*Penia*}?

Poros, el autor cuya traducción tengo ante mí, simplemente porque ella está enfrente del texto {griego}, lo traduce, no sin pertinencia, por *Expediente*.⁴⁰ Si eso quiere decir *Recurso*, es seguramente una traducción válida. *Astucia* también, puesto que Poros es hijo de Μῆτις {*Metis*}, quien es más la invención que la sabiduría. En frente de él,

³⁹ Lacan parece jugar aquí con la expresión francesa *perdre son latin*, literalmente “perder su latín”, empleada en el sentido de “no comprender nada”.

⁴⁰ 203b.

tenemos la persona femenina que va a ser la madre de {Amor}⁴¹, Peña, a saber *Pobreza*, incluso *Miseria*. Ella está caracterizada en el texto como *απορία* {*aporía*}, a saber, que ella no tiene recursos. Es lo que ella sabe de sí misma — los recursos, ella no los tiene. El término *aporía*, ustedes lo reconocen, es el que nos sirve en lo concerniente al proceso filosófico. Es un impasse, eso ante lo cual nos declaramos insolventes, hemos llegado al extremo de los recursos. He ahí entonces a la Aporía hembra enfrente del Poros, el Expediente, lo que parece bastante esclarecedor.

Lo que es muy lindo en ese mito, es la manera con que la Aporía engendra a Amor con Poros. En el momento en que ha sucedido eso, era la Aporía quien velaba, quien tenía bien abiertos los ojos. Ella había llegado, se nos dice, a las fiestas del nacimiento de Afrodita, y como buena Aporía que se respete, en esa época jerárquica, se había quedado en la escalinata, cerca de la puerta. Por ser Aporía, es decir, por no tener nada para ofrecer, no había entrado en la sala del festín. Pero la suerte de las fiestas es justamente que en ellas ocurren cosas que invierten el orden corriente. Poros se duerme. Se duerme porque está ebrio, y esto es lo que le permite a la Aporía hacerse embarazar por él, y tener de él este retoño que se llama el Amor, cuya fecha de concepción coincidirá entonces con la fecha de nacimiento de Afrodita. Es precisamente por eso, se nos explica, que el amor siempre tendrá alguna oscura relación con lo bello, lo que en efecto está en juego en el desarrollo de Diotima. Se sostiene en que Afrodita es una bella diosa.⁴²

He aquí, entonces, las cosas dichas claramente — es lo masculino lo que es deseable, es lo femenino lo que es activo. Es por lo menos así que suceden las cosas en el momento del nacimiento del Amor.

Si a propósito de esto les traigo la fórmula de que el amor, es dar lo que no se tiene, no hay nada forzado en ella, cuestión de salirles

⁴¹ [amor] — la corrección es mía; entiendo que se trata del nacimiento del diosecillo en cuestión, por lo que conviene la mayúscula, y no del sentimiento que éste inspira.

⁴² 203c.

con uno de mis camelos. Es evidente que se trata precisamente de eso, puesto que la pobre Aporía, por definición y por estructura, no tiene nada para dar, más que su falta, *aporía*, constitutiva. La expresión *dar lo que no se tiene* se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202a del texto de *El Banquete*, *ανεύ τού εχειν λόγον δοῦναι* {*aneu tou echein logon dounai*}. Esta es exactamente la fórmula, calcada a propósito del discurso. Ahí se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla.

Esto es dicho en el momento en que Diotima va a ser llevada a decir a qué pertenece el amor. Y bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de *pragma*, de *praxis*, que es del mismo nivel y de la misma calidad, que la *doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones — es la traducción que damos del término *doxa* — que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La *doxa* puede ser verdadera, pero no es *episteme*, uno de los temas trillados de la doctrina platónica es distinguir su campo. El amor, como tal, forma parte de ese campo. Está entre la *episteme* y la *amathía*,⁴³ del mismo modo que está entre lo bello y *lo feo*⁴⁴. No es ni lo uno ni lo otro. Esto está bien hecho para recordar la objeción de Sócrates, objeción fingida, sin duda, ingenua, de que si el amor carece de bello, es pues que sería feo. No es feo. Todo el dominio ejemplificado por la *doxa*, a la cual nos remitimos sin cesar en el discurso de Platón, puede mostrar que el amor, según el término platónico, está *μεταξύ* {*meta-xu*}, entre los dos.

Eso no es todo. No podríamos contentarnos con una definición tan abstracta, incluso negativa, del intermediario. Es aquí que nuestra locutora hace intervenir la noción de lo demónico, como intermediario entre los inmortales y los mortales, entre los dioses y los hombres.⁴⁵ Noción que aquí es esencial evocar, en cuanto que confirma lo que les he dicho que debíamos pensar de lo que son los dioses, a saber que pertenecen al campo de lo real. Los dioses existen, su existencia no es discutida aquí. Lo demónico, el demonio, el *δαιμόνιον* {*daimonion*}, y

⁴³ *αμαθία*, *amathía*, ignorancia.

⁴⁴ [lo verdadero] — JAM/2 corrige la errata: [lo feo]

⁴⁵ 202e.

los hay muchos otros además que el amor, es aquello por lo cual los dioses hacen escuchar su mensaje a los mortales, sea que duerman, sea que estén despiertos.⁴⁶

Cosa extraña que tampoco parece haber retenido mucho la atención, este *sea que duerman, sea que estén despiertos*, ¿a qué remite eso? ¿A los dioses o a los hombres? Les aseguro que, en el texto griego, podemos dudar al respecto. Todo el mundo traduce según el buen sentido, que eso remite a los hombres, pero está en el dativo, que es precisamente el caso en que están los *theoi* en la frase, de manera que este es un pequeño enigma más, en el que no nos detendremos mucho tiempo. Digamos simplemente que el mito sitúa el orden de lo demónico en el punto en que nuestra psicología habla del mundo del animismo.

Esto está bien hecho para incitarnos también a rectificar lo que tiene de sumaria la idea que nos hacemos de la noción que tendría el primitivo, de un mundo animista. Lo que se nos dice al pasar, es que ese es el mundo de los mensajes que llamaremos enigmáticos, lo que quiere decir, pero sólamente para nosotros, de los mensajes en los que el sujeto no reconoce el suyo propio. Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autentificar en el único sentido propio del término, en tanto que está fundado en el dominio de lo simbólico. A saber, que muchos de esos mensajes que creíamos que eran mensajes opacos de lo real no son más que los nuestros propios. Eso es lo que está conquistado para nosotros sobre el mundo de los dioses. Esto, en el punto al que hemos llegado en *El Banquete*, todavía no está conquistado.

La próxima vez, continuaremos parte por parte el mito de Diotima, y habiendo dado la vuelta por él, veremos por qué está condenado a dejar opaco lo que es el objeto de las alabanzas que constituyen la sucesión de *El Banquete*. El campo donde puede desarrollarse la eluci-

⁴⁶ 203a.

dación de su verdad es solamente lo que seguirá a partir de la entrada de Alcibíades.

Lejos de ser un alargue, una parte caduca, incluso a rechazar, la entrada de Alcibíades es esencial. Es solamente en la acción que se desarrolla a continuación entre Alcibíades, Agatón y Sócrates, que puede ser dada de una manera eficaz la relación estructural donde podremos reconocer lo que el descubrimiento del inconsciente y la experiencia del psicoanálisis, particularmente la experiencia transferencial, nos permiten, a nosotros, finalmente, poder expresar de una manera dialéctica.

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

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