

Seminario La transferencia de J. Lacan

Lectura del capítulo VII del 11 de enero de 1961

Como tantas veces se ha dicho en este seminario, damos por sentado el hecho de que cada uno realiza previamente una lectura personal del capítulo que luego aquí se trabaja, por lo tanto yo haré lo mismo e intentaré contribuir a la reflexión centrándome básicamente en los que me parecen cuatro puntos estructurales de este capítulo:

- Las particularidades de la noción de *entre-dos-muertes*.
- Recordar también aquel *él no sabía*.
- El pensamiento socrático como promotor de la referencia privilegiada al significante.
- Las características del “discurso macarrónico” de Agatón.

Empieza el capítulo anunciado que ya no continuará recordándonos, como lo ha hecho durante todo este seminario, que la doctrina de Freud implica al deseo en una dialéctica. En este punto la bifurcación ya se ha producido y queda dicho con esto que el deseo no es una función vital, en el sentido que el positivismo le ha dado a la vida su estatuto. El deseo está suspendido de una cadena significativa (constituyente del sujeto), suspendido en forma de metonimia y por definición distinto en cada individualidad. Aquí Lacan se refiere a la individualidad como la reconquista de la estructura real a través de la educación y la experiencia según los términos de la doctrina psicológica y lo hace para refutarla por las discordancias que existen entre la ética psicoanalítica y la teoría de la evolución. De cualquier forma se trata dice, de las condiciones del deseo, dadas por nuestra experiencia (y no de la rigidez de los datos) y articuladas en una cadena inaccesible a la conciencia. Es una demanda y no algo que se pueda definir a través, por ejemplo, de una huella primitiva aislada. Una demanda que constituye “una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente e inaccesible para él.” Un registro que señala una marca para siempre.

La teoría freudiana designa como soporte de esta cadena a la pulsión de muerte, con la repetición como su mecanismo. “Lo que Freud articula ahí como tendencia hacia la muerte, como deseo de un impensable sujeto que se presenta en el viviente **en el que ello habla** es el responsable de la posición excéntrica del deseo en el hombre (que es lo que está en juego) y es desde siempre la paradoja de la ética.” Lacan se pregunta aquí ¿por qué, siendo transgresivo el deseo, no es causa ni

consecuencia de lo que constituye? es decir, no existe orden en el interior de un cuerpo aparentemente sumiso en lo que refiere a sus efectos admitidos en la adaptación. Como ocurre con las leyes de la física, dice, hasta ahora todo lo que se ha hecho fue salvar las apariencias. Como también se han salvado las apariencias en función de una exigencia de principio determinada por el sistema ptolemaico y su concepción de la forma circular como si de la perfección se tratara. En esta línea, cuando por parte de la psicología se explican los deseos mediante el sistema de las necesidades, sean individuales o colectivas, es más o menos lo mismo; se salvan las apariencias manteniendo la tradición moralista, reduciendo a las formas aquello que de ninguna manera se puede hacer entrar en ellas. Entonces Lacan nos propone fundar la topología de base de este deseo, de su interpretación y también de una ética racional. Como se ha visto a lo largo del Seminario anterior; La ética del psicoanálisis, para el hombre no hay coincidencia entre las dos fronteras relacionadas con la muerte, esto es; la relación llamada del *entre-dos-muertes* (que según Lacan no es nada del otro mundo).

La primera frontera es la muerte misma, el final de la vida. Aquí se produce la introducción de la noción subjetiva, es la pérdida del ser.

La segunda muerte en cambio, se define con una fórmula más general según la cual “el hombre aspira a aniquilarse en ella para inscribirse en los términos del ser”. Estas dos fronteras no se confunden si no es a partir de su contradicción; que el hombre aspira a destruirse allí donde se eterniza.

También durante el año anterior, en el Seminario de la Ética Lacan nos mostró esta noción ilustrada de las cuatro esquinas esclarecedora de toda tragedia por haber usurpado a los poetas el espacio trágico que históricamente les pertenecía (al menos allá por el siglo XVII). Por ejemplo en las tragedias de Racine en las cuales para que haya apariencia de tragedia es necesaria de alguna forma la inscripción del espacio del *entre-dos-muertes*. En ellas la muerte del héroe se sitúa siempre entre una amenaza inminente contra su vida y el hecho de que la afronte para pasar a la memoria de la posteridad, la duplicidad de la función mortífera está pues siempre presente.

Lo que falta aún por saber, es que este espacio trágico está habitado de escenas cómicas. Por ejemplo en la obra *Ifigenia, la hija de Agamenón*, que lleva el respeto filial y el patriotismo hasta el extremo de aceptar su propia muerte. Pero una sucesión de errores, celos y malos entendidos terminan en que en el último acto *Ifigenia* se salva y quien se precipita hacia la muerte es *Erifila*, la amante no correspondida de *Aquiles*.

La diferencia entre la tragedia representada dentro de la comunidad antigua y la que continúa fuera de esos límites reside en alguna sombra, ocultación u oscuridad que afecta los imperativos de la segunda muerte. En Racine no hay ninguna sombra en estos imperativos porque ya no estamos en el texto donde el oráculo delfico puede llegar a hacerse oír. Sus tragedias muestran el poder de la pasión sobre el alma humana como una fuerza fatal que destruye de modo violento al que la posee. En la

tragedia antigua no es así para nada, en ella el imperativo de la segunda muerte está (de una forma velada) presente y **es por estar velado que puede ser formulado y recibido, como relacionado con aquella deuda que se acumula sin un culpable y que se descarga sobre una víctima sin que ésta haya merecido el castigo**. Se trata aquí de aquel *él no sabía* inscripto en lo alto del grafo, en la línea llamada de *la enunciación fundamental de la topología del inconciente*. Algo relacionado con la razón de ser del inconciente freudiano ya prefigurado en la tragedia antigua. Si Freud reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo es por ese *él no sabía* (que había matado a su padre y que se estaba acostando con su madre). Con esto recordamos los términos fundamentales de nuestra topología. Recordar estos conceptos es importante para entender la importancia de que sea Agatón, el poeta trágico, quien pronuncie su discurso sobre el amor. Otro personaje del Banquete que pone en juego las nociones de saber y amor es Sócrates que, según las palabras de Lacan; “se rehúsa a entrar él mismo en el juego del amor” porque “sabe de qué se trata en materia de amor” y agrega “diremos que es porque Sócrates sabe, que no ama”. Cabe destacar además, que La Transferencia, es el primer Seminario en el que Lacan presenta las bases del problema ente el amor y el saber. (Pero un comentario sobre esto corresponde más bien a las referencias de las próximas clases).

Antes de acomodarnos en El Banquete Lacan nos explicará algo del misterio de Sócrates, el cual consiste en la episteme, es decir la ciencia, el conocimiento exacto. Cabe la aclaración de que para Sócrates la ciencia no era lo mismo que es actualmente, la mejor fórmula que se puede dar de la instauración de la ciencia en la conciencia, se trata de una posición de absoluta dignidad del significante como tal. Sin embargo, lo que Sócrates denomina como ciencia es lo que se impone en función de cierta manipulación, de cierta coherencia interna vinculada o que él considera vinculada, a la referencia única, pura y simple al significante. Por ejemplo su agudeza para demostrar que el alma no puede clasificarse como destructible por estar en el principio mismo de la vida o que el número tres no puede recibir de ninguna forma la clasificación de la paridad. A estas características del pensamiento socrático se refiere Lacan cuando nos habla de que “la referencia privilegiada al significante promovida como una especie de culto, de rito esencial, es todo lo que está en juego, lo que aporta de original, de seductor y de fascinante.

El testimonio vital de Sócrates, su presencia, su destino, su muerte y su afirmación antes de morir, son coherentes con el efecto de abolir en un hombre de forma aparentemente total lo que Lacan llama empleando un término kierkegaardiano, **el temor y el temblor**, precisamente ante la segunda muerte (y no ante la primera como se podría suponer). Sócrates no duda en su afirmación de que es en esta segunda muerte “encarnada en su dialéctica por el hecho de que eleva la coherencia del significante a la potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de certidumbre” es en esta segunda muerte repito, que Sócrates hallará su vida eterna. Y de este modo este “infatigable

preguntón” que rechaza la retórica, la métrica, la poética que reduce la metáfora que vive enteramente en el juego de la pregunta forzada y que ve en ella toda su subsistencia, desarrolla durante toda su vida una formidable metonimia cuyo resultado es ese deseo encarnado en una afirmación de inmortalidad. *Deseo de discursos infinitos*, según las palabras del escritor Valéry.

Aquí Lacan además se mofa de Sócrates, de su imaginación con tintes delirantes y de sus formas para desarrollar sus argumentos, atribuyéndole un núcleo psicótico. Dice además que este delirio de inmortalidad de Sócrates aún perdura en la concepción cristiana del alma. En esta clase desarrolla Lacan las particularidades del pensamiento socrático para preguntarse “¿qué debió ser para Sócrates, su deseo?” y seguidamente responder a esto a través del grafo.

La noción de inmortalidad está fundada en el concepto socrático de la ciencia como pura y simple promoción al valor absoluto de la función del significante en la conciencia, “¿y a qué atopía¹ del deseo responde esta posición que introduce Sócrates?” nos pregunta Lacan. Y esta atopía del deseo ¿no coincide de algún modo con lo que se podría llamar cierta *pureza tópica*? dado que designa el punto central donde en nuestra topología, el espacio del entre-dos-muertes se encuentra en estado puro y vacía el lugar del deseo como tal. Allí el deseo no es más que su lugar, en la medida en que para Sócrates solo es ya el deseo de discurso, de discurso revelado, que revela para siempre. Esta pregunta, que Lacan la dejará resonando sin respuesta, servirá de punto de referencia para centrar **ahora** la atención en la complejidad de la cuestión de la transferencia que excede a lo que ocurre en el analizado. Consecuentemente, se plantea en esta instancia articular qué debe ser el deseo del analista.

Habrán, dice, no pocos obstáculos, si lo que se pretende es ir más allá de hablar de *kátharsis* didáctica. “¿Qué debe conseguirse en alguien para que pueda ser un analista? Dicen, ahora debería saber un poquito más de la dialéctica de su inconsciente. Pero ¿qué sabe de ello? y ¿hasta dónde ha tenido que llegar lo que sabe en lo referente a los efectos mismos del saber” y como quien no quiere la cosa agrega “¿qué debe quedar de sus fantasmas? o *su* fantasma, si es que hay un fantasma fundamental. Si la castración es lo que ha de ser aceptado en el término último del análisis, ¿cuál tiene que ser el papel de la cicatriz de la castración en el *eros* del analista?”

A pesar de las dificultades de plantear este tipo de preguntas, Lacan apela a la formulación de un método, oblicuo, diagonal, para aportar claridad sobre estas preguntas a las que no hay posibilidad (de momento) de responder de manera directa. Lo que está claro es que no es mediante la relación médico-enfermo que avanzaremos en este sentido.

Se trata para nosotros de intentar articular lo que fundamentalmente es el deseo del analista y ello según puntos de referencia que, a partir de una topología ya esbozada, se pueden designar como las coordenadas del deseo, puesto que estas referencias no se hallarán ni en las articulaciones de referencia del terapeuta o el observador, ni en las nociones situacionales como plantea la psicología

¹ según la RAE. *rareza, anomalía*

(según lo entiendo). Dado que el deseo del analista no es tal que pueda bastarle con una referencia didáctica. Se trata de algo más intrapersonal que un simple discernimiento de la relación con el paciente. Sócrates, los puros o los santos pueden darnos algunas indicaciones, pero no podemos pretender decir que el analista deba ser un santo ni ser Sócrates. Simplemente porque aquellos que han llevado a cabo la exploración, nos han dado algunas indicaciones sobre el campo que está en juego, “quizás nosotros podamos definir, en términos de longitud y de latitud las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para ocupar el lugar que le corresponde; éste es aquel que le debe ofrecer vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro. Podemos percibir que hay cierta resonancia, si no identidad, entre ese movimiento mediante el cual el Otro de la demanda de amor decae en objeto de deseo y la transformación del psicoanalista, que pasa de ser alguien a cualquiera, no importa quién.

El deseo es, propiamente, el efecto del significante en un ser que a través del lenguaje deviene sujeto y que se sostiene tan solo con un significante que se repite y por lo tanto se sostiene como sujeto dividido. Por ello la fórmula *el deseo es el deseo del Otro*. Dado que en el Otro está la causa del deseo, de donde el sujeto se desprende como resto. **El deseo, a su vez, surge en el discurso.**

Aquí es donde nos interesa El Banquete, debido al lugar privilegiado que en él ocupan los testimonios sobre Sócrates, puesto que lo enfrenta con el problema del amor. Y el lugar casi central, dirá Lacan, que ocupa entre estos diálogos el discurso de Agatón.

Aristófanes y Agatón seguramente ocupan juntos el lugar central, porque todo lo que ha sido demostrado antes, retrocede queda desvalorizado, cuando les toca el turno a ellos y lo que viene luego es el discurso de Sócrates. La importancia que posee el discurso de Agatón es saber ubicar qué lugar tiene en la economía de El Banquete. Lo que siempre ha chocado a los lectores del discurso de Agatón es su *extraordinaria sofística*, en el sentido común, moderno, peyorativo del término. El estilo de esta sofística consiste en decir que *el amor ni comete injusticia ni la sufre [...] y no padece ninguna violencia [...] porque todo el mundo sabe que la violencia no alza su mano contra el amor*. Y continúa, *de buen grado se ponen todos siempre a las órdenes del amor*. De todo esto se concluye que el amor radica en el origen de las leyes de la ciudad, etcétera. Como el amor es el más fuerte de los deseos la irresistible voluptuosidad se confundirá con la templanza dado que la templanza es lo que ordena los deseos y las voluptuosidades y se identificará con la posición de la templanza.

De toda la diversión que esto provoca no solo los lectores del Banquete disfrutamos, Agatón también se divierte y no únicamente por ser el amado de Sócrates, si no también por elaborar su **discurso macarrónico del trágico** aunque no sabe él mismo muy bien lo que hace. Aquí Lacan describe una serie de expresiones burlescas que traduce de las palabras de Agatón (yo solo mencionaré algunas); “El amor es cuando se terminan las bofetadas. Todo queda inmóvil. Calma chicha en el mar (es decir que ya nada funciona, los barcos permanecen quietos, uno se aburre, como cuando ocurre en

la cama. Ya no hay viento en los vientos. El amor nos trae el sueño en medio de las preocupaciones” Agatón hace esta descripción burlándose, riéndose dado que de ella se deduce que el amor te hace tener un fiasco, te deja averiado. En este punto Lacan lo compara con el poeta francés Paul-Jean Toulet² característico por un estilo irónico y a su vez melancólico (de versos cómicos dice Lacan).

Por otra parte nos dice que el amor es lo que nos libera, nos *desembaraza de la creencia de que somos extraños los unos para los otros*. Cuando uno está poseído por el amor, se da cuenta de que todos formamos parte de una gran familia, agrega. Expone otra vertiente del amor como artesano del humor fácil que expulsa todo mal humor, que es incapaz de ser malintencionado.

Se trata siempre de producir el mismo efecto de ironía y de desorientación que tiene por único sentido subrayar desde el lugar de un poeta trágico, que el amor es lo verdaderamente inclasificable, lo que se atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno. Se puede estar de acuerdo con esta posición o no, dice Lacan, además si somos rigurosos veremos que el “clímax” del discurso sobre el amor en *El Banquete* no está ahí.

Después de haber colocado al objeto de amor a cuenta del deseo, de un deseo cuyo objeto estaría precisamente constituido como decaimiento del objeto de la demanda de amor, ahora se dice que el decaimiento es el del sujeto amante. Jean Allouch en su libro *El amor Lacan* comenta al respecto que en *El Banquete* la vacilación del decaimiento entre amor y deseo es patente, aunque con esto no se niega que en muchos segmentos del discurso, amor y deseo se presenten claramente diferenciados (por ejemplo en la réplica de Sócrates³: “Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?”

Lo destacable es que el único discurso abierta y completamente irrisorio que nos plantean del amor sea pronunciado en la perspectiva del poeta trágico. Si hemos de resumir en pocas palabras la intencionalidad de Agatón lo haremos con estas: “Ser capaz de componer el juego con lo serio” para brindarle una ofrenda al dios del amor. Su discurso en sí **afecta**, en su doble acepción; por su aspecto divertido, burlesco y por contextualizarse en un festejo por su triunfo en un concurso trágico. Esto podemos entenderlo cuando vemos que en toda tragedia el amor aparece siempre como incidente al margen. Lejos de ser lo que dirige, el amor se limita a ir a rastras, a remolque de Ate (con la que Agatón compara en una parte de su discurso).

En el Seminario de La Ética hablamos sobre este significante de la desdicha, personificado en la mitología en la diosa de la fatalidad y de la dimensión trágica de la experiencia analítica ilustrada en el recorrido que hace el analizante en la conquista de su Ate. De este modo, estableciendo un

² (1867-1920) Autor de *Les Contrerimes (Contrarimas)* una de las obras maestras de la poesía francesa.

³ (quien a su vez cita a Platón)

paralelismo en la imagen del amor desplazándose por sobre las cabezas de los hombres como lo hace Ate, Agatón articula el aspecto trágico del amor, el cual a su vez quizás rompa algún cráneo.

A medida que el imperativo de la fatalidad en la segunda muerte, deja de poder sostenerse en la concepción cristiana, surge el amor para que la muerte ya no sea algo cruel. El amor, de esta manera viene a llenar este vacío.

Ver de qué manera recibe Sócrates las palabras de Agatón para elaborar su discurso donde se va a evidenciar un saber del amor que delimite un borde, es decir un saber agujereado del amor, queda para los próximos encuentros.

Mariana Leibner

m.leibner.psi@gmail.com