

# Michel Sauval

---

[www.sauval.com](http://www.sauval.com)

***"El amor es dar lo  
que no se tiene...  
¿a quién no lo es?"***

Publicado en el número [25](#) de la revista [Acheronta](#)

# "El amor es dar lo que no se tiene... ¿a quién no lo es?"

**Michel Sauval**

## SUMARIO

### 1 - [Introducción](#)

- 1.1 - El valor de las citas
- 1.2 - Jugando con el argot del psicoanálisis

### 2 - [La "fórmula" del amor](#)

- 2.1 - La "cita" de Platón en Lacan
- 2.2 - La metáfora del amor
- 2.3 - El amor, entre dos
- 2.4 - La dialéctica de lo bello
- 2.5 - Lo "real" del amor
- 2.6 - El agalma
- 2.7 - Amor y deseo
- 2.8 - Amor oblativo

### 3 - [El "don" de amor](#)

- 3.1 - La frustración de amor
- 3.2 - El falo y la dialéctica del don
- 3.3 - Don e intersubjetividad

### 4 - ["¿a quien no lo es?"](#)

- 4.1 - Homosexualidad masculina
- 4.2 - El origen de la tergiversación
- 4.3 - Tener y Ser

### 5 - Anexos

- Anexo I - [Difusión de una tergiversación](#)
- Anexo II: [Imágenes del Banquete de Platón](#)
- Anexo III: [Otras referencias en Lacan](#)
- Anexo IV: [Algunos comentarios epistémicos](#)
- **Video:** "El Banquete", representación del texto de Platón, en un film dirigido por Marco Ferreri, con la actuación de Irene Papas (como Diotima) (en francés, con subtítulos en castellano) [parte 1](#), [parte 2](#), [parte 3](#), [parte 4](#), [parte 5](#), [parte 6](#) (intervención de Diotima), [parte 7](#), [parte 8](#)

## 1 - Introducción

"El amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es" parece ser una de las "definiciones" del amor que más difusión han tenido. Y con igual frecuencia suele pensarse que la misma se debería a Lacan, amén de algunos que se la atribuyen a Platón.

¿Es así? ¿Han definido Lacan (o Platón) el amor en esos términos?

En parte si, en parte no.

La fórmula que corresponde a Lacan, ciertamente, es "el amor es dar lo que no se tiene". Pero el agregado "a quien no lo es" es muy discutible. Sin embargo, esto no ha sido óbice para que la fórmula se difundiera y popularizara ampliamente bajo la forma de ese enunciado "completo". Una simple "googleada" sobre el tema puede ilustrar la extensión de esa difusión y brindarnos un conjunto de citas escritas. He recopilado parte de esa enorme cantidad de referencias disponibles, en el [Anexo I: Referencias en Internet](#)

¿Cuál es la relevancia de esa tergiversación de la "cita" y a qué se debe su tan amplia difusión?

### 1.1 - El valor de las citas

Respecto de la tergiversación, cabría señalar que la literalidad de las citas no es una cuestión menor en psicoanálisis. No se trata de un mero "respeto debido" a los autores (pendiente que solo nos conduciría a una postura superyoica) sino de la relación estructural entre lectura y escritura que implica el abordaje y desciframiento de cualquier texto.

"Citar" como corresponde (es decir, citar lo que cabe citar), tanto en el caso de Lacan, como de cualquier otro autor, es una cuestión de método para poder "leer" esas referencias, es decir, para poder seguir la lógica de ese escrito. De lo contrario, al repetir sin ton ni son (es decir, sin "leer") que *"el amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es"*, o cualquier otra fórmula similar, solo estaremos empantanándonos en el imaginario de un malentendido general (para el caso, una fórmula oblativa de la relación sexual), donde cada cual irá a comulgar su fantasma personal.

En su *"Pequeño discurso a los psiquiatras"*<sup>1</sup> Lacan nos sugiere que la mejor manera de poder despegarnos de sus dichos, de poder decir algo "original", es citándolo correctamente. Evidentemente, esto va más allá de despegarnos de Lacan solamente. No hay manera de encontrar algún margen de "libertad", "creatividad", o como quieran llamarlo, que no pase por asumir nuestras determinaciones. Y citar mal no deja de ser una forma de negar esas determinaciones. Tener presente lo que ha dicho Lacan, conocer lo que han dicho otros analistas, es un camino necesario porque esos dichos nos determinan, nos anteceden y nos hacen decir (lo sepamos o no, nos guste o no) en función de lo que ellos ya han dicho. Obviamente, no se trata de caer en la paranoia de que todo ya fue dicho. Borges ya nos advertía que *"la certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma"* (en *"La biblioteca de Babel"*). Es nuestra propia lectura, nuestro propio trabajo, el que debe confirmar, tanto la autoría como la literalidad de las citas que usemos. La coherencia de cualquier trabajo depende en gran parte de esas confirmaciones, del mismo modo que la "originalidad" que ese trabajo pueda presentar se mide, entre otras cosas, por cuanto habrá sabido *"dar al Cesar lo que es del Cesar"*!! ;-)

### 1.2 - Jugando con el argot del psicoanálisis

Respecto de la difusión, se me hace presente un viejo reportaje que le hizo *George Sylvester Viereck* a Freud en 1926 (cuando Freud ya tenía 70 años), titulado *"El valor de la vida"*, que desde hace un tiempo viene difundándose por internet. Allí Freud se permite decir que *"el interés americano por el psicoanálisis no se profundiza. La popularización lo lleva a la aceptación sin que se lo estudie seriamente. Las personas apenas repiten las frases que aprenden en el teatro o en las revistas. **Crean comprender algo del psicoanálisis porque juegan con su argot.** Yo prefiero la ocupación intensa con el psicoanálisis"* (subrayado mío).

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, *"Pequeño discurso a los psiquiatras"* (*"Petit discours aux psychiatres"*), disponible [aquí](#) y [aquí](#); hay disponibles un par de traducciones al castellano; una es la realizada por Ricardo Rodríguez Ponte, disponible [aquí](#) y [aquí](#); otra es la realizada por Pablo Román, Roberto Pinciroli y Félix Contreras, disponible [aquí](#), conferencia dictada en Saint Ane en noviembre de 1967.

Allí, Lacan descartó expresamente el recurso a la llamada "propiedad intelectual", en relación a la discusión sobre las "citas". Y dice lo siguiente sobre la cuestión de ellas: *"Hay una cuestión muy llamativa: es que los que hacen el trabajo de la transmisión sin citarme, pierden regularmente la ocasión, a menudo visible, como aflorando en sus textos, de hacer, justamente, el pequeño descubrimiento que podrían extraer de ahí! (...) Y porque harían el pequeño descubrimiento si me citaran? No sería por citarme, sino porque el hecho de citarme presentificaría - es lo mismo que para los nombres propios en un análisis, ya saben que es muy útil que la gente los digan - evocaría el contexto, a saber, el contexto de pelea en el que yo empujo todo esto. Por el solo hecho de enunciarlo, este contexto de pelea, eso me ubicaría en mi lugar, les permitiría, a ellos, hacer el pequeño descubrimiento posterior y decir 'pero vean, es groseramente incompleto, podemos decir algo mucho más inteligente' "*.

No dispongo de la circunstancia ni de la posición de Freud para poder delimitar tan sencillamente una situación así, pero pareciera que lo que dice Freud del "*interés americano por el psicoanálisis*" sería algo perfectamente transportable a nuestra "actualidad". No podría atribuírselo genéricamente al psicoanálisis de Francia, o al de Buenos Aires o de otro lugar, ni al psicoanálisis de tal orientación o al de tal otra. Pero la lista de casos que he reseñado en el [Anexo I: Referencias en Internet](#) no deja de constituir (por la vía misma de su extensión) un espectro de situación donde el uso de esa fórmula del amor pareciera responder más al estilo de "*jugar con el argot del psicoanálisis*" que al estilo de "*la ocupación intensa*" que Freud dice preferir.

### 1.3 - Origen y consecuencias de una tergiversación

Voy a aprovechar, entonces, la ocasión que me brinda el "malentendido" que ha producido la difusión de este aforismo, para indagar sobre

- El uso y sentido que Lacan le ha dado a su fórmula en dos momentos importantes de su enseñanza:
  - en el seminario VIII "*La transferencia*", con su lectura de "*El Banquete*" de Platón
  - en el seminario IV "*La relación de objeto*", con relación entre el amor y el don
- El origen de la tergiversación de esa fórmula, que podremos ubicar en el seminario V "*La formaciones del inconsciente*", en el final de la sesión del 23 de abril de 1958, en la versión establecida por las ediciones Seuil y Paidós.
- Algunas de las consecuencias y atolladeros donde puede conducirnos esa difusión al estilo "*jugar con el argot del psicoanálisis*" que ha tenido la fórmula

## 2 - La fórmula del amor en el seminario VIII "La transferencia"

Comencemos rastreando qué es lo que dice (y lo que no dice) Lacan (y también Platón, ya que estamos) sobre el tema, y tratemos de precisar el origen de las diferentes "versiones" de la fórmula.

### 2.1 - La "cita" de Platón en Lacan

La fórmula del amor que Lacan ha planteado en numerosas ocasiones es "*dar lo que no se tiene*". Pero es en la sesión del 18 de enero de 1961 del seminario sobre la transferencia (en la página 145 de la edición Paidós de 2003, traducción de la página 150 de la edición Seuil de 2001) y en la sesión siguiente, del 25 de enero (página 155 de la edición Paidós, y página 159 de la edición Seuil 2001) cuando Lacan nos remite a una frase de *El Banquete*, de Platón, como referencia "literal" de dicha "fórmula"<sup>2</sup>.

En la sesión del 18 de enero de 1961 Lacan indica: "*La expresión 'dar lo que no se tiene' se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202a del texto de El Banquete*". El problema es que no va a resultar tan sencillo encontrar en alguna de las traducciones estándares, al castellano, de "El Banquete", algún fragmento que reproduzca literalmente ese "*dar lo que no se tiene*". Y la precisión de la referencia al apartado 202a que nos ofrece Lacan no parece ser suficiente por sí misma para resolver ese problema, pues lo que ahí encontraremos es lo siguiente:

*-Habla mejor -dijo ella-. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?*

*-Exactamente.*

*-¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?*

*-¿Qué es ello?*

*-¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.*

*-Tienes razón -dije yo<sup>3</sup>*

Como puede apreciarse, ahí se habla de la belleza, y de algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, pero no de una "definición" del amor.

¿Será un problema de traducción? ¿Tendremos que empezar a leer a Platón en griego?

En todo caso, a eso nos convoca el propio Lacan, ya que, justo a continuación de la cita mencionada más arriba, transcribe el texto en griego que correspondería a esa "referencia al amor" en Platón:

---

<sup>2</sup> Lacan ya había anunciado ese "hallazgo" al final de la segunda sesión de ese seminario, la del 23 de noviembre de 1960, página 45 de la edición Paidós

<sup>3</sup> Encontraremos varias traducciones al castellano de "*El Banquete*" en internet.

Hay una versión digitalizada por *Librodot.com* que parece la más seria o erudita, pero de la que han eliminado todos los rastros editoriales (nombre del traductor, fuente de la traducción, editorial original, etc.). Se encuentra disponible en el sitio de Librodot (se accede mediante suscripción gratuita) y también en el sitio *Scribd.com*, en el siguiente enlace <http://www.scribd.com/doc/392890/El-Banquete-Platon>, y en una [página de Geocities](#)

Hay otra versión disponible en *Wikisource* (en [http://es.wikisource.org/wiki/El\\_Banquete\\_de\\_Platón](http://es.wikisource.org/wiki/El_Banquete_de_Platón)) y en el sitio *Filosofia.org* (en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>)

Salvo indicación en contrario, las citas que haga al diálogo de Platón serán de la versión digitalizada de Librodot

## ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι

¿Qué significa eso en griego? El término "λόγον" podría darnos una pista pues es una referencia visual bastante común al famoso "logos"!!!

De hecho, Lacan prosigue del siguiente modo: "*Es exactamente la misma fórmula, calcada a propósito del discurso. Se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla*". Es decir, Lacan extrapola para el amor una fórmula que en el texto de Platón no se referiría directamente al amor sino al "discurso".

En la sesión siguiente, la del 25 de enero, en la página 155 de la edición Paidós, Lacan retoma la misma frase en griego, y luego sigue diciendo: "*caracteriza a la doxa - dar la fórmula sin tenerla - y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene*". Las notas al pie número 4 y 5 de la edición *Stécriture*<sup>4</sup> de esa sesión nos ofrecen, no solo la traducción de la frase griega al francés, a cargo de Leon Robin<sup>5</sup>, sino la indicación de que la referencia explícita a la "*doxa*" se encuentra en las dos o tres palabras previas al fragmento en griego citado por Lacan, que son

Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν

De hecho, buscando un poco por internet (ver [aquí](#)) conseguí el fragmento completo de esa intervención de Diotima en el apartado 202a, en griego.

Es esto:

Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἐπιστήμη;—οὔτε ἀμαθία—τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνου πῶς ἂν εἶη ἀμαθία;—ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτου ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.  
'Αληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

*Texto griego del apartado 202a de "El Banquete" de Platón.*

*La primer parte subrayada es de donde Lacan toma su fórmula del amor.*

*La segunda parte subrayada es lo que Lacan analiza en la sesión del 25 de enero 1961 como referencia a lo "real"*

Justamente, *Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν*, es lo que, en esta intervención de Diotima, da comienzo a la primera frase

La traducción de Léon Robin es "*porter des jugements droits sans être à même d'en donner justification*", que podemos traducir al castellano como "*pronunciar/sostener opiniones/juicios rectos sin estar en condiciones de justificarlos, de dar las razones de los mismos*". Lacan lo traduce como "*donner la formule sans l'avoir*" ("*dar la fórmula sin tenerla*"). Y eso sí lo vamos a poder leer en las traducciones al castellano de *El Banquete*, como, por ejemplo, en la que reproduce más arriba

"-¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso **sin poder dar razón** de ello, no es ni saber..."

(que otros traducen, de modo similar, como "*tener una opinión verdadera **sin poder dar razón** de ella*": ver [aquí](#))

<sup>4</sup> Disponible [aquí](#)

<sup>5</sup> [León Robin](#) es el mismo traductor que sigue Lacan (en la edición de la colección de [Guillaume Budé](#)), tal como podemos verificarlo en las páginas 69, 73, 74, 91, 104, 107, 126, 128, 135 y 140 de la edición Paidós (sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1960 y del 11 y 18 de enero de 1961)

Esta parte en negrita es lo que Lacan reproduce en griego y transcribe como su fórmula del amor: "*dar lo que no se tiene*"!!!!

En suma, no encontrábamos tan inmediatamente la "definición lacaniana" en Platón en la misma medida en que no completábamos la lectura, es decir, no leíamos "bien", a Lacan (lo que, a su vez, constituye una confirmación de la importancia del cuidado en el establecimiento de las citas y sus contextos). La "fórmula" lacaniana del amor, "*dar lo que no se tiene*", viene, entonces, del "*dar una fórmula sin tenerla*", dar una opinión o juicio recto sin tener con qué sostenerlo o justificarlo, correspondiente a la *doxa*.

Queda planteada la tarea de analizar, entonces, qué debemos entender por amor a partir de esa asociación con la *doxa*. En otras palabras, ¿qué es "lo" que "no se tiene" en el amor?, ¿"quién" es el "se" que no tiene? ¿cómo se "da", o qué es se supone que es dar, "lo" que "se" no tiene?

## 2.2 - La metáfora del amor

Al terminar la sesión del 23 de noviembre de 1960 (donde Lacan monta el decorado y presenta los personajes del diálogo de Platón), encontramos la fórmula del amor y el anticipo del análisis (que se realiza en la sesión siguiente, del 30 de noviembre) de las relaciones entre la pareja formada por el amante y el amado, el *erastés* (ἐραστής) y el *eromenos* (ἐρώμενος). El *erastés* es el sujeto del deseo, y el *eromenos* el amado, el único que "*tiene algo*".

El amor es articulado como una metáfora: "*la significación del amor se produce en la medida en que la función del erastés, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del eromenos, del objeto amado, ocupa su lugar*". La confrontación de los ejemplos de Aquiles y Alcestes viene a subrayar que el caso relevante es aquél en el que "*un amado se comporta como un amante*"<sup>6</sup>. Lacan compara este movimiento con la mano que se adelanta para atizar el leño que, de pronto, se enciende. La mano que se tiende, lo hace hacia un objeto, "*la mano que surge al otro lado es el milagro*". Y lo que se trata de recalcar no es lo que ocurre de allí en adelante sino "*lo que ocurrió allí mismo, es decir, la sustitución del erómenos o el eromenon [el leño hacia el que se tiende la mano] por el erastés [la mano que surge del leño]*"<sup>7</sup> (lo que figura entre paréntesis rectos son comentarios míos)

La cuestión será saber si lo que tiene el *eromenos* guarda alguna relación con aquello que al otro, al sujeto del deseo, al *erastés*, le falta. La respuesta de Lacan es clara: "*no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor*"<sup>8</sup>. El amor solo se puede articular en torno a la falta pues el deseante, "*de aquello que desea, solo puede obtener su falta*"<sup>9</sup> y el diálogo de Platón, según nos anticipa Lacan, nos permitiría "*captar el momento de báscula, de reversión, donde, de la conjunción del deseo con su objeto en tanto inadecuado, debe surgir aquella significación que se llama amor*"<sup>10</sup>.

El punto que dará la medida de esta "*inadecuación*" es aquél en que Sócrates rehúye dicha metáfora rechazando ser, o haber sido, a cualquier título, un *eromenos*.

---

<sup>6</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 60

Esta contraposición es presentada por Fedro, quien subraya la admiración que Aquiles provoca en los dioses por su transformación de *eromenos* en *erastés* al elegir acompañar a Patroclo a la muerte (apartado 180a,b) a diferencia de Alcestes, quien reemplaza en la muerte a Admeto, pero sin cambiar por ello de posición en cuanto al amor pues ya era el *erastés*. Lo que provoca la admiración de los dioses (en el caso de Aquiles) es que sea el *eromenos* el que realiza el sacrificio

<sup>7</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 65

<sup>8</sup> Idem, página 51

<sup>9</sup> Idem, página 149

<sup>10</sup> Idem, página 45

### 2.3 - El amor, entre dos

Como vimos, Lacan toma su fórmula sobre el amor de una referencia textual a la *doxa* que se encuentra en uno de los primeros párrafos de la intervención de Diotima

En la sesión del 18 de enero leemos lo siguiente:

*"Pues bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de pragma, de praxis, que está al mismo nivel y es de la misma cualidad que la doxa, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones - tal es la traducción que damos del término doxa - que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La doxa puede ser perfectamente verdadera, pero no es epistemé (...) El amor (...) está entre epistemé y amathía, al igual que se encuentra entre lo bello y lo feo. No es ni lo uno ni lo otro (...) Todo el dominio ejemplificado por la doxa, a la que nos remitimos sin cesar en el discurso de Platón, puede mostrar que el amor, según el término platónico, es **μεταξύ** entre los dos"*<sup>11</sup>

Partimos del acuerdo que Sócrates había obtenido de parte de Agatón sobre la falta que caracteriza a Eros: *"ama aquello de lo que está falto y no posee"* (201b), *"si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas"* (201c). A partir de ahí, Sócrates cede la palabra a Diotima, quien comienza subrayando que lo que no es bello no es forzosamente feo del mismo modo que lo que no es sabio no es forzosamente ignorante, y para explicar cómo se accede a lo bello, y la función que tiene el filosofar en este proceso, remite a una posición intermedia donde se articulan amor y saber.

En el caso de la *doxa*, *"el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia"* (202a).

En cuanto a Eros, así como no es *"ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos"* (202b). Y así como no puede ser mortal tampoco puede ser un dios ya que *"¿cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?"* (202d). En suma, Eros es un demonio, es decir, algo ubicado *"entre la divinidad y lo mortal"* (202e), cuya función es interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses: *"Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo"* (202e). El mito del nacimiento de Eros a partir de Poros y Penía viene a dar cuenta de esta posición intermedia:

*"Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierta, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista"* (203d)

*"Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia"* (203e)

Esta posición intermedia de Eros entre divinidad y mortalidad, entre sabiduría e ignorancia, es fundamental por lo siguiente. Por un lado, ocurre que ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, puesto que ya lo son. Por el otro lado, tampoco aman la sabiduría ni desean

---

<sup>11</sup> Idem, página 145



ser sabios los ignorantes, puesto que en esto radica su ignorancia ("el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar" 204a). Por lo tanto, solo pueden amar la sabiduría los que están en medio de la sabiduría y la ignorancia, entre los cuales estará también Eros: "La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente" (204b)

Lo amable es bello y perfecto, pero lo que ama tiene un carácter diferente, y su función esencial es la de promover el acceso a lo bello y a la sabiduría.

## 2.4 - La dialéctica de lo bello

Esta posición intermedia es la que motoriza la dialéctica de lo bello, desde las cosas de este mundo, hacia la belleza inmortal.

*"cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí" (211c)*

En otros términos, "la definición dialéctica del amor, tal como la desarrolla Diotima, coincide con lo que hemos tratado de definir como función metonímica del deseo. De esto se trata en su discurso - de algo que está más allá de todos los objetos, que está en el pasaje de un determinada aspiración y una determinada relación, a saber, la del deseo, a través de todos los objetos y hacia una perspectiva sin límite"<sup>12</sup>. "El erastés, el amante, es conducido hacia un lejano eromenos, a través de todos los eromenoi, todo lo que es amable, digno de ser amado"<sup>13</sup>.

## 2.5 - Lo "real" del amor

Ahora bien, esa dialéctica de lo bello no bastará para precisar las cuestiones del amor. En la sesión del 25 de enero, Lacan subraya que, a la fórmula que ha tomado en primer lugar (ἀνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, "dar la fórmula sin tenerla"), se enfrenta otra no menos digna de ser subrayada y que explica en qué sentido la *doxa* tampoco es ignorancia ("amathía"): no lo es en la medida en que "alcanza lo real y encuentra lo que es"<sup>14</sup>. También en este caso Lacan toma la referencia literal del diálogo de Platón y reproduce el texto en griego:

τὸ γὰρ τοῦ οὗτος τυγχάνου

Este fragmento corresponde a la segunda parte subrayada del texto en griego que reproducimos más arriba del apartado 202a, cuya traducción al castellano (según la misma versión que ya dimos, de Librodot) sería "lo que posee realidad" ([otros](#) traducen esta última parte como "lo que participa de la verdad"; de las versiones en francés, Léon Robin lo traduce

---

<sup>12</sup> Idem, página 153

<sup>13</sup> Idem, página 154

<sup>14</sup> Idem, páginas 155

como "ce qui par chance atteint le réel", y Maël Renouard como "ce qui rencontre le réel, même par chance"; según la nota al pie 159 de la edición Stécriture, la traducción de Lacan sería la más "literal").

¿Cuál será esa "realidad", más precisamente (y tal como lo traduce Lacan), ese "real" que la doxa (y por ende el amor) "alcanza", ese "ser" que la doxa (y por ende, el amor) "encuentra"? ¿Y en qué sentido debemos pensar esa "ignorancia" en la que se encuentra el sujeto que la sostiene?

La clave la encontraremos cuando todas esas bellas historias que se venían desplegando a lo largo de este *symposion*<sup>15</sup> "amoroso" se terminen "con un tumulto, con la entrada de unos hombres ebrios, para devolvernos allí como a lo real"<sup>16</sup>. Con la llegada de Alcibiades quedará claro "que cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía. Lo bello, hacia lo cual parecería elevarse el cortejo de las almas deseantes, no parece, ciertamente, estructurarlo todo en una forma de convergencia"<sup>17</sup>.

A diferencia del discurso de Diotima, que presenta una relación dual donde quien emprende el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación con el soberano bien con la ayuda del prodigio de lo bello, "aquí, de pronto, la temática del Bien Supremo queda sustituida por otra cosa - la complejidad y, más precisamente, la **triplicidad** que se ofrece a entregarnos aquello en lo que hago residir lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, la topología de la que resulta, en su fundamento, la relación del sujeto con lo simbólico como esencialmente distinto de lo imaginario y su captura"<sup>18</sup> (subrayado mío)

La secuencia final de situaciones entre Alcibiades, Sócrates y Agatón (y las correspondientes intervenciones) nos permitirá entender mejor esa "triplicidad" que señala Lacan.

## 2.6 - El agalma

Veamos cómo se desenvuelven las cosas.

Alcibiades toma la dirección del *symposion* y cambia la regla de desarrollo del mismo: en lugar del elogio del amor habrá que hacer el elogio ("epainos") del otro. Pero de ese modo, "el elogio del otro sustituye, no al elogio del amor, sino al amor mismo"<sup>19</sup>.

Lacan subraya que se trata de "epainos" ("alabar") y no de "enkomion" ("encomiar"), recordando la diferencia que Aristóteles establece entre esos términos en el capítulo 9 del libro I de su "Retórica"<sup>20</sup>. Lo característico del "épainos" es "un despliegue del objeto en su esencia",

---

<sup>15</sup> El *symposion* era en la Grecia antigua una costumbre cívica y ritual en la que los hombres libres se reunían para beber (*potos*) vino. Esos co-bebedores son, entonces, los *simptoi*

<sup>16</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 158

<sup>17</sup> Idem, página 159

<sup>18</sup> Idem, páginas 162/3

<sup>19</sup> Idem, página 178

<sup>20</sup> Hay una división clásica de los géneros de los discursos: deliberativo, judicial y epidíctico. El discurso epidíctico (el sustantivo griego "epideixis", "epi" significa "sobre" o "en lo más importante", y "deíctico" significa "que señala") tiene como objetivo el elogio o censura de un personaje. Se ocupa de hechos pasados y se dirige a un público que no tiene capacidad para influir sobre los hechos, sino tan solo de asentir o disentir sobre la manera de presentarlos que tiene el orador, alabándolos o vituperándolos. Está centrado en lo bello y en su contrario, lo feo. Sus polos son, pues, el encomio y el denuesto o vituperio.

*"Lo propio de la deliberación es el consejo y la disuasión; pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito del interés común. Lo propio del proceso judicial es la acusación o defensa, dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas. Y lo propio, en fin, del*

en tanto que el "enkomion" ("encomiar") equivale a "algo así como un panegírico"<sup>21</sup>. En el "épainos", "lo que se expresa tiene entre el que habla y aquel de quien se habla una especie de función de metáfora del amor"<sup>22</sup>. Como veremos, esa metáfora es la que se produce en el propio Alcibíades, quien siendo el eromenos de Sócrates, en su elogio termina presentándose como un erastés.

En efecto, Alcibíades lo compara "con aquél envoltorio tosco e irrisorio que constituye el sátiro. Hay que abrirlo de algún modo para ver en su interior lo que Alcibíades llama, la primera vez, agálmata theôn, las estatuas de los dioses. Luego prosigue, llamándolas una vez más divinas, admirables. La tercera vez emplea el término agalma aretês, la maravilla de la virtud, la maravilla de las maravillas"<sup>23</sup>.

El *agalma*, eso que Alcibíades dice que vio en Sócrates (apartado 216e), siempre está relacionado con las imágenes, pero se trata de imágenes muy especiales. Lacan hará todo un recorrido de los usos y sentidos del término *agalma* en la literatura griega antigua (sesión del 1º de febrero, páginas 166 a 169 en la edición Paidós) refiriendo desde citas de Empédocles,

---

*discurso epidíctico es el elogio y la censura..."*

*"Cada uno de estos géneros tiene además un fin, que son tres como los géneros que existen: para el que delibera, el fin es lo conveniente o lo perjudicial. Para los que litigan en un juicio, el fin es lo justo y lo injusto. Para los que elogian o censuran, el fin es lo bello y lo vergonzoso..."*  
(Retórica 1358b)

Formalmente, el elogio (ἐπαινος) está destinado a alabar una sola virtud o cualidad, caracterizándose por ser una composición breve, mientras que el encomio (ἐγκώμιον) tiene en cuenta más cualidades a elogiar, cuando no la totalidad de ellas, por lo que la extensión del discurso será mayor.

En cuanto al contenido, Aristóteles establece una diferencia moral, otorgando al ἐπαινος la capacidad de elogiar las virtudes, mientras que el ἐγκώμιον se ocupa de las acciones: "El elogio es un discurso que da a conocer la grandeza de la virtud. Es necesario, en consecuencia, presentar las acciones como tales. En cambio, el encomio es propio de las obras (para la demostración, también importan las circunstancias que las rodean, como la nobleza de linaje y la educación, pues es natural que sean buenos los que descienden de padres buenos y que sean de cierta manera los que se han criado así), por lo que alabamos a los que las han hecho" (Retórica 1367b 28-33).

Arist., Rh. 1367 b 28-33: ἔστιν δὲ ἐπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δὲ ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἔστιν τὰ δὲ κύκλω εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία: εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοῦς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτον εἶναι), διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας.

Se pronuncia un encomio acerca de aquellos que han hecho algo, en cambio, el elogio se refiere exclusivamente a la virtud, entendida esta como conjunto de características éticas que adornan al individuo.

Sin embargo, esta división cayó en la indistinción de uso en los autores y teóricos posteriores (época imperial), ya que ambas palabras acabaron por emplearse, en la mayoría de las ocasiones, para designar el mismo tipo de discurso.

Oscar Velásquez, en "[Platón: El Banquete, o siete discursos sobre el amor](#)" (Editorial Universitaria), dice que el término "encomio" ("egkomion") aparece solo tres veces en el diálogo: dos de ellas en las consideraciones de Fedro sobre la ausencia de un elogio al amor (como justificación de la propuesta de regla para este simposio), y la tercera, cuando, luego del discurso de Diotima, justo antes de la entrada de Alcibíades, Sócrates cierra su intervención sugiriendo que se considere ese discurso como un "encomio" en honor de Eros (212c)

Sin embargo, en la versión castellana que fuimos siguiendo (la digitalizada por Librodot, disponible también en [Wikisource](#)), encontramos infinidad de veces tanto "encomio" como "elogio". Habría que verificar en el texto griego cuando figura ἐπαινος y cuando figura ἐγκώμιον.

Puede conseguirse una edición de la "Retórica" de Aristóteles [aquí](#)

<sup>21</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 178

<sup>22</sup> Idem

<sup>23</sup> Idem, página 179

Heráclito, Demócrito, etc., hasta el famoso ejemplo del caballo que los troyanos desisten de abrir y dejan en la cima de su ciudadela como "*mega agalma*"<sup>24</sup>.

Como vemos, todas estas referencias al *agalma* tienden a colocar a Sócrates en la posición de "*eromenos*", es decir, del que tiene algo que sería amable. ¿Cuál es la respuesta de Sócrates? La encontramos en el elogio mismo que hace Alcibíades cuando, llegados al momento de la intimidad, y tras declarar su completa predisposición para con Sócrates ("*tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos*", 218c), relata la réplica que obtuvo:

*"Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho **te propones intercambiar «oro por bronce»**. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que **no soy nada**" (218e) (subrayado mío)*

Sócrates considera que no hay nada en él que sea amable: "*su esencia es este οὐδέν, este vacío, este hueco*"<sup>25</sup>.

Ese vacío fue asociado, al comienzo del diálogo, a la "ignorancia", cuando, en su primer diálogo con Agatón, Sócrates subraya que en la metáfora del trasvasamiento de los líquidos él solo podría ser la copa vacía, puesto que él es el que "*no sabe nada*". En griego, allí figura el término "*amathía*", pero Lacan subraya que Cicerón lo traduce al latín (al parecer, "*forzando un poco la lengua latina*") como "*inscientia*", término que, a diferencia de la "*inscitia*" ("*la ignorancia bruta*"), significa "*el no saber constituido como tal, como vacío, como llamado del vacío en el centro del saber*"<sup>26</sup>.

Para subrayar esta función "vaciadora" de este οὐδέν en la posición de Sócrates, Lacan apela también a otro término, "*que ha sido empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, este kénōsis*".

*Kénōsis* (κένωσις) significa "*la acción de evacuar o vaciar*" y ha sido utilizado para referir la autolimitación de la parte del *Logos* (Dios) en el acto de la encarnación, su anonadamiento (vaciamiento) de sí mismo, o su abandono, no sólo de sus divinos atributos, sino aun de su divina conciencia de sí mismo, para recobrarlos sólo plenamente en la ascensión. Esta doctrina teológica está basada en la frase de San Pablo (*Filipens.*, II, 6, 7): "*... que siendo en forma de Dios... se anonadó (vació) a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres*" (G.T. H.P.B.)<sup>27</sup>

---

<sup>24</sup> Idem, página 169

<sup>25</sup> Idem, página 183

<sup>26</sup> Idem

<sup>27</sup> En teología *kenosis* es la enseñanza concerniente a la encarnación de Jesús que intenta resolver algunas paradojas que se plantean por la existencia de las naturalezas divina y humana en Jesús. Por ejemplo, "*cómo puede un Dios omnisciente tornarse un bebé?*" O "*cómo puede Dios ser tentado a pecar?*". Según la enseñanza de la *kenosis*, cuando Dios se encarnó se privó voluntariamente a *Sí mismo* de algunos de *Sus atributos* divinos, se "*vació*" de ellos (de aquí el nombre). En cierto sentido, pretende resolver el problema enseñando que en la encarnación, tenemos a "*Dios menos algo*", privándose de algunos atributos para poder llegar a ser un hombre; por otra parte, la doctrina ortodoxa de la Unión hipostática enseña que allí tenemos a "*Dios más algo*", es decir, añadiendo una naturaleza humana sin

En suma, el vacío de Sócrates, su *οὐδέν*, se ubica en relación al saber. Eso que parece brillar en Sócrates, el *agalma*, eso que podría ser lo amable, ahí, para Sócrates, solo hay un vacío, expresado en términos de saber. Y el asunto es que Sócrates, que sabe que no sabe nada, retiene esa "nada", no consiente a ninguna representación por el significante, y de ese modo, esa nada es susceptible de transformarse en *agalma* para otro.

Al rechazar asumir la posición de amado, Sócrates muestra que lo que hace amable al *eromenos*, aquello que el amado parece tener, verifica no ser otra cosa que una falta. La articulación del amor con el saber es en torno a la función de la falta, del vacío. El secreto de Sócrates, es que la intensidad de su deseo le hace creer al otro que tiene algo, presenta la apariencia de que tiene aquello que al otro le falta, con la consecuencia, entonces, que el milagro del amor se termina produciendo en Alcibiades quien, siendo el *eromenos* de Sócrates, deviene *erastés*, como se evidencia en esa "escena femenina"<sup>28</sup> que le hace a Sócrates y que causa la risa de los asistentes ("se produjo una risa general por su franqueza, puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates", 227c).

## 2.7 - Amor y deseo

La intervención de Alcibiades finaliza del siguiente modo:

*"Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia" (227b)*

y da lugar a una pequeña discusión (y cambios de posiciones) entre Sócrates, Alcibiades y Agatón, para definir de quien debe hacer el elogio Sócrates. En esa discusión es cuando Sócrates le señala a Alcibiades que ha colocado su comentario hacia Agatón "ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más" (227d)

Tenemos aquí, puesta en acto, la "*triplicidad*" (a la que nos referíamos más arriba, al final del punto 3.4) "*del sujeto, del otro con minúscula y del Otro con mayúscula*"<sup>29</sup>. Sócrates le señala a Alcibiades que quiere ser amado por él y que al mismo tiempo Agatón sea su objeto. De ese modo Sócrates responde "a la demanda, no pasada, sino presente, de Alcibiades", le da

---

quitarse nada de la divina. La *kenosis*, pues, rebaja el hecho de la verdadera encarnación al arrojar dudas sobre la completa presencia de la plenitud de Dios habitando en la persona de Jesús, en medio de los hombres.

San Pablo describe la *kenosis* de Cristo en Filipenses 2, 6-7 (2:6 el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, 2:7 sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres)

En filosofía, el término *kenosis* se utiliza no tanto para designar el proceso de vaciamiento o evacuación de un recinto dado, sino el de su contorno (a fin de dejar exento, respecto de determinados contenidos, al nódulo) (la *kenosis* se lleva a cabo por una suerte de filtro o abstracción formal que sólo deja pasar por el contorno el nódulo de determinados contenidos del contorno). La idea de *kenosis* se aplica sobre todo al proceso mediante el cual el sujeto (que desempeña el papel de nódulo) podrá alcanzar percepciones apotéticas; la *kenosis* es el esquema que el hiperrealismo utiliza como alternativa al esquema de la proyección del idealismo o del reflejo –tras el recibir el objeto– del realismo.

<sup>28</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 186

<sup>29</sup> Idem, página 175

satisfacción "mediante su acto actual de declaración pública, situando en el plano del Otro universal lo que ocurrió entre ellos tras los velos del pudor"<sup>30</sup>. Alcibíades buscaba un objeto, "aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates", y Sócrates, que sabe que no lo tiene, "sustituye una cosa por otra", "sustituye lo que llamaré el señuelo de los dioses por su propio señuelo"<sup>31</sup>, sustituye su vacío por un elogio a Agatón (elogio que no alcanza a realizar). En esta referencia triple, de lo que se trata es de la encarnación imaginaria del sujeto, el fundamento narcisista que constituye la sustancia del yo ideal. Lacan apela nuevamente a su esquema óptico ubicando en el yo ideal, i(a), la imagen de Alcibíades amando<sup>32</sup>, y en el ideal del yo, I, a Sócrates afirmando "no soy nada", en tanto el **a** es el agalma del objeto parcial<sup>33</sup>, el "objeto oculto en el interior del sujeto Sócrates"<sup>34</sup>.

Y ahí es donde debemos precisar lo fundamental de la posición del deseo respecto al amor. El deseo solo se puede concebir sobre la base de la metonimia, es decir, el fenómeno que se produce en el sujeto como soporte del desdoblamiento de las dos cadenas significantes en las que se constituye. El punto fundamental es que "en la misma medida en que se presenta algo que revaloriza esa especie de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que aporta por sí misma en el sujeto la fragmentación significativa, eso toma valor de objeto privilegiado, que detiene ese deslizamiento infinito. Un objeto puede adquirir así respecto al sujeto el valor esencial que constituye el fantasma fundamental. El propio sujeto se reconoce allí como detenido, o, para recordarles una noción más familiar, fijado. En esta función privilegiada, lo llamamos **a**"<sup>35</sup>

El amor está propiamente relacionado con la pregunta planteada al Otro acerca de lo que puede darnos y lo que tiene que respondernos. Por eso "se sitúa en el más allá de esta demanda" y "todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor a la aparición del deseo. El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa, propiamente hablando, una decadencia - quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto. **De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto**"<sup>36</sup> (subrayado mío)

Alcibíades, confiesa ante el tribunal del Otro, que ha intentado "convertir a Sócrates en algo completamente sometido y subordinado a otro valor distinto del de la relación de sujeto a sujeto"<sup>37</sup>, ha querido hacer de él alguien subordinado a su deseo, "ha querido verlo manifestarse en su signo, para saber que el otro, objeto, agalma, estaba a su merced (...). Delante de todos se desvela con sus rasgos el secreto más impactante, **el último secreto del deseo, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos - su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, a**"<sup>38</sup> (subrayado mío). Es en esta empresa - hacer caer de este escalón a Sócrates - en la que, precisamente, fracasa, porque Sócrates lo reenvía hacia Agatón.

Pero lo llamativo del diálogo de Platón es que se interrumpe antes de que Sócrates inicie el elogio de ese reenvío, por la llegada de nuevos parrandistas, de modo tal que todo se llena de ruido, y las libaciones concluyen con el sueño de Aristodemo, el relator del diálogo. En consecuencia ya "no sabremos qué sabe Sócrates de lo que hace"<sup>39</sup>.

---

<sup>30</sup> Idem, página 187

<sup>31</sup> Idem

<sup>32</sup> Podríamos decir que Alcibíades espera de Sócrates el mismo signo de asentimiento que el que espera encontrar el niño, en el esquema generalizado del estadio del espejo, cuando gira la cabeza hacia el Otro

<sup>33</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 188

<sup>34</sup> Idem, página 197

<sup>35</sup> Idem, página 198

<sup>36</sup> Idem

<sup>37</sup> Idem, página 204

<sup>38</sup> Idem, página 205

<sup>39</sup> Idem, página 206

Lacan señala que quizás sea esta ambigüedad final la que ha permitido que los siglos se extravíen creyendo que el amor consiste en "*llevar al sujeto por las escaleras que le permitan la ascensión hacia lo bello, cada vez más confundido con lo bello supremo*"<sup>40</sup>, cuestión a la que Lacan no se considera de ningún modo constreñido. Muy por el contrario, Lacan rescata este punto de "ignorancia" que se produce como final del diálogo para subrayar que lo que hace Sócrates, lo hace sin saberlo, y por eso mismo "*ha inflamado a Alcibíades. Porque el deseo en su raíz y en su esencia es el deseo del Otro*", y es ahí "*donde está el resorte del nacimiento del amor, si el amor es lo que ocurre en ese objeto hacia el cual tendemos la mano mediante nuestro propio deseo, y lo que, cuando nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja ver por un instante esa respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo. Ese deseo se manifiesta siempre en la medida en que no sabemos*"<sup>41</sup> (subrayado mío).

Es en la medida en que no sabe lo que Sócrates desea, y que se trata del deseo del Otro, que Alcibíades es poseído "*por un amor del cual puede decirse que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo*"<sup>42</sup>

De ahí que, para Lacan, "*las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde (queda) definido como aquél que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro*"<sup>43</sup>. En ese sentido, podemos asociar ese lugar "vacante", ese vacío, con el οὐδέν de la posición de Sócrates. "*Solo en la medida en que [el analista] sabe qué es el deseo, pero no sabe lo que desea ese sujeto - con el cual está embarcado en la aventura analítica - está en posición de tener en él el objeto de dicho deseo*"<sup>44</sup>.

El analizante es introducido como digno de interés y amor, es decir, *eromenos*, pero en la misma medida, su desconocimiento en cuanto al objeto de su deseo ubica a este, ya en el Otro. Y en esa misma medida, el analizante pasa de *eromenos* a *erastés*, realizándose la metáfora "*que constituye de por ella misma el fenómeno del amor*"<sup>45</sup>.

De ahí la importancia del problema de cómo se "realiza" el deseo como deseo del Otro, es decir, la función del *agalma* del objeto parcial en la transferencia.

En consecuencia, la clave de la definición del amor como "*dar lo que no se tiene*" está en la negativa de Sócrates a dar el signo de su deseo ante el elogio de Alcibíades y en la ignorancia en que se encuentra respecto de lo que hace, pues es a partir de esta situación que se esclarece la función del objeto parcial en el amor.

## 2.8 - Amor oblativo

Las confusiones sobre el estatuto de ese objeto parcial son la fuente de muchas confusiones respecto al amor. El ejemplo que va a resaltar Lacan es el que resulta de la oposición entre el objeto parcial y el objeto "total", pues es en torno a ella que "*puede y debe establecerse la división entre dos perspectivas sobre el amor. Una de ellas asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en aquella famosa ascensión hacia un bien supremo, y es asombroso que nosotros, en el análisis, podamos conservar todavía vagos*

---

<sup>40</sup> Idem, página 207

<sup>41</sup> Idem

<sup>42</sup> Idem

<sup>43</sup> Idem, página 125

<sup>44</sup> Idem, página 223

<sup>45</sup> Traducción mía de la versión de *Stécriture*, donde leemos "*cette condition de métaphore, de substitution de l'erastès à l'erômenos dont nous avons dit qu'elle constitue de par elle-même le phénomène de l'amour*". Es decir, es la sustitución la que constituye, por ella misma, el fenómeno del amor. En la versión de Paidós, página 224, en cambio, dice "*que constituye en sí mismo el fenómeno del amor*", con lo cual el "en sí mismo" remite al paciente como asiento de ese fenómeno

*reflejos suyos, de cuatro cuartos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-Dios, por así decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa.*

*En la otra perspectiva - y la experiencia lo demuestra - todo gira en torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que sólo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. Pero ¿qué es esto? Es precisamente agalma, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica"<sup>46</sup>*

La "oblatión" es la ofrenda y sacrificio que se hace a Dios (y más vulgarmente, el dinero que se le da al cura para las ofrendas). Se habla de oblatividad cuando se da algo material supuestamente por nada, como "ofrenda". Muy rápidamente, el psicoanálisis ha sabido pesquisar ahí los rasgos de la analidad: *"te doy mis heces a cambio de tu amor"*. Es decir, alguien da "algo", a cambio, aparentemente, de "nada". Pero en realidad es una forma de demandarle algo al Otro, en particular, de acotar así el deseo del Otro, con el resultado de que el propio deseo del sujeto queda reducido a una demanda que se va con el objeto.

Pero todas esas referencias "clásicas" del psicoanálisis sobre la oblatividad no fueron obstáculo para que esta última terminara siendo, para muchos postfreudianos, el modelo de la genitalidad. El propio Lacan lo denunciaba en la primer sesión del seminario IV sobre *"la relación de objeto"*, leyendo in extenso varios párrafos de una obra publicada hacia poco<sup>47</sup>, en particular uno donde se plantea que las pulsiones, en su forma genital (a diferencia de su forma pregenital), *"son verdaderamente tiernas, amorosas, y si el sujeto no se muestra oblativo, es decir, desinteresado, si sus objetos son tan profundamente narcisísticos como en el caso anterior, ahora es capaz de comprensión, de adaptación a la situación del otro"*<sup>48</sup>.

Lo sorprendente es que encontraremos el mismo planteo incluso entre cercanos colaboradores de Lacan, como Françoise Dolto, quien dice: *"Hemos visto cómo, al comienzo de la situación edípica, el pensamiento participaba todavía del modo anal captativo triunfante o expulsivo triunfante, coloreado de ambición. Solo con la liquidación del complejo de Edipo puede el pensamiento ponerse al servicio de la sexualidad llamada oblativa, es decir, la que rebasa la búsqueda de satisfacciones narcisistas"*<sup>49</sup> (subrayado mío). Es decir, en vez de percibir la función del agalma, del **a**, en ese narcisismo, cree que este impasse puede evitarle por la vía del pacto simbólico de una intersubjetividad.

La idea de genitalidad o sexualidad oblativa<sup>50</sup>, o amor oblativo, es la idea de *"tomar al otro por un sujeto y no pura y simplemente por nuestro objeto"*<sup>51</sup>, con la idea subsecuente de que ese

---

<sup>46</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 174

<sup>47</sup> *"La psychanalyse d'aujourd'hui"*, obra colectiva de 13 autores (M. Bouvet, R. Diatkine, A. Doumic, J. Favreau, M. Held, S. Lebovici, P. Luquet, J. Luquet-Parat, P. Male, J. Mallet, F. Pasche, J. de Ajuriaguerra M. Renard) bajo la dirección de Sacha Nacht. Ediciones P.U.F. *"L'actualité Psychanalytique"*, 1956. Fue republicado en 1967 con prefacio de Ernest Jones

<sup>48</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro IV *"La relación de objeto"*, Editorial Paidós, página 21

Lacan retoma esa crítica también en *"La significación del falo"* señalando: *"Es preciso decir aquí que los analistas franceses, con la hipócrita noción de oblatividad genital, han abierto la marcha moralizante, que a los compases de orfeones salvacionistas se prosigue ahora en todas partes"*, Escritos 2, Siglo XXI, página.

<sup>49</sup> Françoise Dolto, *"Psicoanálisis y Pediatría"*, Editorial Siglo XXI, página 50. Es un texto de 1971.

Que sea una colaboradora estrecha de Lacan la que plantea esto no deja de ser otra "ironía" que habría que superponer a la que sugiere el propio Lacan en el seminario sobre la transferencia, en la sesión del 18 de enero 1957 (página 141 de la edición Paidós) cuando, comentando las razones por las que Sócrates hace hablar a Diotima, sugiere la posibilidad de *"una comparación que conserva todo su valor irónico"*, la de que él mismo, ante la exigencia de desarrollar su doctrina sobre el análisis, le pasara la palabra a Françoise Dolto.

<sup>50</sup> Entre las varias referencias que podemos encontrar sobre la genitalidad oblativa en internet, estos son algunos ejemplos



es el modo de hacer del otro alguien "especial", como si reducir al otro a la condición de objeto fuera una manera de devaluarlo o rechazarlo. En otros términos, es la idea de que habría "*en el amado, en el eromenos, alguna superioridad como para que sea considerado un sujeto*"<sup>52</sup>.

Pero, ¿por qué sería mejor suponer que sea un sujeto?

Poner el acento sobre el objeto, en cambio, nos permite recuperar su relación con el deseo, es decir, la función del objeto parcial. De hecho, cuando un objeto apasiona es porque "*ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo, agalma*"<sup>53</sup>.

### 3 - El "don de amor"

La asociación del amor con la fórmula "*dar lo que no se tiene*", puede remontarse a mucho antes del seminario sobre la transferencia. La encontraremos, explícita y textualmente, por primera vez, en la sesión del 29 de enero de 1958, del seminario "*Las formaciones del inconsciente*" ("*amar, es siempre dar lo que no se tiene*").

Pero también, implícitamente, un año antes, en el seminario IV sobre "*La relación de objeto*", en la medida en que esa fórmula es también la del don, el cual se articula con el amor (como "*signo de amor*"), en la dialéctica de la falta de objeto que Lacan presenta y desarrolla en ese seminario: "*no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene*"<sup>54</sup>

#### 3.1 - La frustración de amor

En ese seminario, Lacan ubicará a la madre, en tanto agente simbólico, como encarnación primera del Otro simbólico, articulando la noción freudiana de desamparo al concepto de demanda. El agente simbólico es aquél que puede responder, o no, al "llamado". Al responder, la necesidad es transformada en demanda, introduciendo en aquella, la discontinuidad del significante y la pérdida de especificidad del objeto (el Otro desde donde el sujeto recibe su propio mensaje invertido). Es justamente el par presencia-ausencia del Otro simbólico lo que constituye al agente de la frustración en cuanto tal (es importante precisar que lo relevante no es la presencia-ausencia del objeto sino la presencia-ausencia del Otro simbólico). El par presencia ausencia "*connota la primera constitución del agente de la frustración, que en el origen es la madre*"<sup>55</sup>.

Ahora bien, en la medida en que esta presencia ausencia se estructura como diferente del objeto, es decir, en la medida en que el agente (la madre) puede responder, o no, ella deviene una potencia, en tanto aquella de quien depende el acceso a los objetos. Correlativamente, el objeto pasa a ser un signo de su presencia, es decir un don. "*El objeto tiene a partir de ese momento dos órdenes de propiedades satisfactorias, es dos veces posible de satisfacción:*

- 
- [La contratransferencia y los paradigmas del siglo XX](#), de *Ada Rosmaryn*, publicado en el [número 167](#) de la edición papel (y número 20 de la edición internet) de la revista [Relaciones](#) y en el [número 10](#) de la revista [Dinámica](#) de la [AAP](#)
  - En "[El amor y la pareja: La relación](#)", en el blog de la revista [Abraxas Magazine](#), *Hugo Basile* atribuye a Lagache el planteo de que en la pareja debería plantearse "*la muerte de narcisismos en función de la mutua oblatividad*",
  - Vamos a encontrar muchas referencias en sitios afines al catolicismo.
  - Ernest Jones también ubica las relaciones hombre mujer en el orden de la oblatividad

<sup>51</sup> Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidós, página 171 (sesión del 23 de enero de 1957)

<sup>52</sup> Idem

<sup>53</sup> Idem, página 173

<sup>54</sup> Jacques Lacan, Seminario VI "La relación de objeto", Editorial Paidós, página 142

<sup>55</sup> Idem, página 69

*como precedentemente, satisfacía una necesidad, pero también simboliza una potencia favorable*<sup>56</sup>.

El paso de la frustración de goce a la frustración de amor implica un intercambio de registros entre el agente (S --> R) y el objeto (R --> S), en tanto que la frustración sigue siendo imaginaria. El objeto en juego pasa a ser los signos de amor, los signos de la presencia del Otro, sus dones. Y en cambio, el Otro, pasa de simple lugar de la presencia-ausencia a ser una potencia real en tanto aquella de quien depende la respuesta.

La frustración de amor es la que abre el acceso a la realidad simbólica, precisamente en tanto se funda en la anulación del goce del objeto. La frustración de goce, en cambio, deja al sujeto preso de la agresividad imaginaria con el semejante. *"Hay una diferencia radical entre, por una parte, el don como signo de amor, que apunta radicalmente a algo distinto, un más allá, el amor de la madre, y por otra el objeto, sea cual sea, que viene a satisfacer la necesidad del niño"*<sup>57</sup>.

Es la frustración de amor la que está *"en sí misma preñada de todas las relaciones intersubjetivas que a continuación podrán constituirse"*<sup>58</sup>.

El objeto de amor no es un objeto total sino el objeto primordial que como agente simbólico muta a agente real constituyéndose en un poder en lo real que brinda objetos que son dones de esa potencia. Esto implica, no obstante, un Otro que aún responde según su capricho (la característica propia del don es su posibilidad de ser revocado, anulado). El fondo querellante de la demanda de amor se establece sobre el fondo de esta legalidad

A partir de la frustración de amor, en algún momento, el Otro aparece herido en su potencia, tanto sea por su imposibilidad estructural de responder a la demanda, tanto sea por el vaivén de la presencia-ausencia. La falta del Otro se sitúa más allá de la demanda, y abre la dimensión del deseo. La relación que hay entonces entre amor y deseo es la que se plantea entre la demanda y el más allá de esta. El amor metaforiza y el deseo es metonimia. El deseo resalta la nada en juego en el don. El amor, en cambio, resalta el signo.

La dialéctica de la frustración se prosigue con la privación y la castración, donde esta simbolización de los objetos y la realidad se ordena en torno a la primacía del falo, es decir, *"el elemento imaginario (...) a través del cual el sujeto, en el plano genital, se introduce en la simbólica del don"*<sup>59</sup>

### **3.2 - El falo en la dialéctica del don**

Vamos a verlo con algunas referencias de las sesiones de enero y febrero de 1957, donde Lacan analiza los casos de la joven homosexual y Dora.

En el caso de la joven homosexual, el sujeto ya tenía instituido en el plano simbólico la presencia del padre y la promesa de un hijo. El accidente del nacimiento del hermano hace presente el objeto como real y reconduce a la joven al plano de la frustración. Su amor por la "dama" pone en juego lo que a esta le falta, el objeto primordial cuyo equivalente pensaba encontrar en el hijo, como sustituto imaginario. La salida que la joven encuentra en esa forma de amor pone de relieve que *"en el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal - el falo"*<sup>60</sup>

El análisis del fantasma "pegan a un niño" le permite a Lacan ordenar los problemas del siguiente modo: *"la dimensión imaginaria se muestra pues predominante siempre que se trata de una perversión. Esta relación imaginaria está a medio camino de lo que se produce entre el sujeto y el Otro, o más exactamente, algo del sujeto que aún no se ha situado en el Otro, por*

---

<sup>56</sup> Idem, página 71

<sup>57</sup> Idem, página 127

<sup>58</sup> Idem

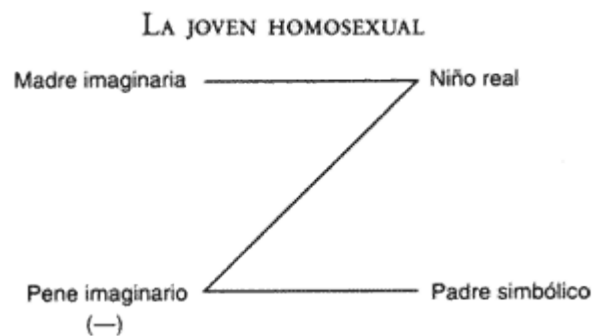
<sup>59</sup> Idem, página 125

<sup>60</sup> Idem, página 112

*estar, precisamente, reprimido. Se trata de una palabra que es ciertamente del sujeto, pero al ser, por su naturaleza de palabra, un mensaje que el sujeto deber recibir del Otro en forma invertida, también puede permanecer en el Otro y constituir lo reprimido y el inconsciente, instaurando así una relación posible, pero no realizada"*<sup>61</sup>

El predominio del falo, como elemento fantasmático imaginario propio de la fase fálica, supone que para el sujeto "dos tipos de seres en el mundo, los seres que tienen el falo y los que no lo tienen, es decir, que están castrados"<sup>62</sup>. En la dialéctica simbólica "lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás. Simplemente, está marcado con el signo menos. La niña entra pues con el menos, así como el niño entra con el más"<sup>63</sup>, siendo el falo lo que está en juego.

Esta situación es en la que se encuentra la joven homosexual antes del nacimiento de su pequeño hermano, cuando se dedicaba al cuidado de un pequeño niño que realizaba "la sustitución imaginaria fálica por medio de la cual, como sujeto, se constituye, sin saberlo, como madre imaginaria. Si se satisface cuidando de este niño, es ciertamente para adquirir así el pene imaginario del que está fundamentalmente frustrada, lo que indico poniendo el pene imaginario bajo el signo menos"<sup>64</sup>. Lacan lo esquematiza del siguiente modo:



Esa "equivalencia pene imaginario - niño instaura al sujeto como madre imaginaria con respecto a ese mas allá, el padre, que intervienen como función simbólica, es decir, como quien puede dar el falo. La potencia del padre es pues inconsciente"<sup>65</sup>.

El nacimiento de su hermano conlleva para la joven, "en el plano de la relación imaginaria, una introducción de la acción real del padre, este padre simbólico que estaba ahí en el inconsciente"<sup>66</sup>, que ahora aparece dándole un hijo, no a la hija, sino a la madre. Entonces, "lo que estaba articulado de forma latente en el Otro con mayúscula, empieza a articularse de forma imaginaria, al modo de la perversión"<sup>67</sup>. La joven se identifica con el padre (que estaba en el lugar del Otro, A, y ahora pasa al nivel imaginario, al lugar del yo) y desempeña su papel. ¿Cómo? "Se queda igualmente con su pene y se aferra a un objeto que no tiene, un objeto al que ella deberá darle necesariamente eso que no tiene"<sup>68</sup>

---

<sup>61</sup> Idem, página 122

<sup>62</sup> Idem, página 124

<sup>63</sup> Idem, página 125

<sup>64</sup> Idem, página 126

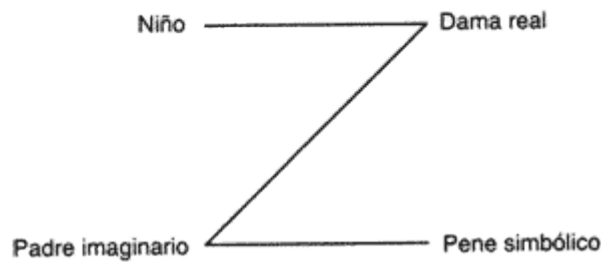
<sup>65</sup> Idem, página 134

<sup>66</sup> Idem, página 130

<sup>67</sup> Idem, página 131

<sup>68</sup> Idem, página 131

## LA JOVEN HOMOSEXUAL (2)



"Esta necesidad de centrar el amor no en el objeto, sino en lo que el objeto no tiene, nos sitúa precisamente en el corazón de la relación amorosa y el don"<sup>69</sup>. La función de la Dama es la de ocupar ese lugar del objeto que no tiene, y la relación homosexual aparece como una relación en el plano imaginario, es decir, entre a y a', entre el yo de la joven, haciendo de "padre imaginario", dirigiéndose a su "objeto que no tiene" (igual que el yo), la "dama real". Por medio de esa relación la joven le muestra al padre cómo se puede amar a alguien, no por lo que tiene, sino "literalmente por lo que no tiene, por ese pene simbólico que, como ella sabe muy bien, no va a encontrar en la dama, porque saber perfectamente dónde está, o sea en su padre"<sup>70</sup>. Es en ese sentido que Lacan subraya la función metonímica de la perversión, como un modo de mostrarnos algo haciéndolo "resonar a distancia", es decir, "una conducta significativa que indica un significativo más alejado en la cadena significativa"<sup>71</sup>.

La crisis se produce cuando la Dama de la relación imaginaria la rechaza, sancionando la irrupción del padre real, y dejándola sin recursos, ya que entonces "el objeto se ha perdido definitivamente, y ni siquiera aquella nada en la que se ha basado para demostrar a su padre cómo se puede amar tiene ya razón de ser"<sup>72</sup>. Y la joven se tira del puente: "el falo que se le niega definitivamente, cae, *niederkommt*. La caída tiene aquí valor de privación definitiva y también de mímica de una especie de parto simbólico. Aquí tienen otra vez el aspecto metonímico del que les hablaba"<sup>73</sup>. Si Freud puede interpretar la palabra "*niederkommt*" como "una forma demostrativa de convertirse ella misma en ese niño que no ha tenido, destruyéndose al mismo tiempo en un último acto significativo del objeto", esa palabra indica metonímicamente, en último término, "el amor estable y particularmente reforzado por el padre"<sup>74</sup>.

La discusión sobre el tema de la transferencia, por su parte, es muy ilustrativa del problema, ya que en ella vemos cómo Freud, en vez de operar como Sócrates, se da por aludido directamente por los sueños "mentirosos" de la joven homosexual: En lugar de "tomar el texto del sueño al pie de la letra no ve en él más que una treta de la paciente, destinada expresamente a decepcionarlo, o más exactamente a ilusionarlo y desilusionarlo al mismo tiempo"<sup>75</sup>. Freud pierde de vista "la distinción entre lo que el sujeto introduce en su sueño, que corresponde al nivel del inconsciente, y el factor de la relación dual, debido a que cuando cuenta este sueño en análisis se dirige a alguien"<sup>76</sup>. En el sueño la paciente articula una situación que satisface la promesa en la que se basa su entrada al complejo de Edipo: que recibirá un hijo del padre. Y la joven, cuál Alcibíades decepcionado, insiste con su demanda, y esto es lo que se juega en la insistencia de la cadena significativa en la transferencia.

<sup>69</sup> Idem, página 131

<sup>70</sup> Idem, página 147

<sup>71</sup> Idem, página 148

<sup>72</sup> Idem, página 149

<sup>73</sup> Idem, página 149

<sup>74</sup> Idem, página 149

<sup>75</sup> Idem, página 136

<sup>76</sup> Idem, página 137

A semejanza de la joven homosexual, Dora también ha alcanzado la crisis edípica, a la que ha podido y no ha podido franquear. La diferencia con la joven homosexual es que su padre es impotente: *"la carencia fálica del padre atraviesa toda la observación como una nota fundamental, constitutiva de la posición"*<sup>77</sup>, lo cual permite analizar más en detalle cuál es la función del padre como donador, y el estatuto del objeto que podría ser dado, o no.

Dora se encuentra en el momento en que ama a su padre, y *"lo ama precisamente por lo que él no le da"*<sup>78</sup>. ¿Cómo se entiende esto en función de lo señalado sobre el don y el amor? ¿Cómo ubica Dora esa falta? Lo hace orientándose por *"lo que su padre ama en otra"*<sup>79</sup> más allá de ella misma, situación que ilustra cómo el sujeto femenino entra en la dialéctica del orden simbólico por el don del falo: *"el deseo apunta al falo como don, que ha de ser recibido a este título. Con este fin es necesario que el falo, ausente, o presente en otra parte, sea elevado al nivel del don. Al ser elevado a la dignidad de objeto de don, hace entrar al sujeto en la dialéctica del intercambio, normalizando así todas sus posiciones, incluidas las prohibiciones esenciales que funda el movimiento general del intercambio"*<sup>80</sup> (subrayado mío).

La señora K. es lo que es amado más allá de Dora, y por eso la propia Dora siente interés por esta posición. *"Lo que se ama en un ser está más allá de lo que es, está, a fin de cuentas, en lo que le falta"*<sup>81</sup> (subrayado mío). El señor K es la forma de triangular su interés por la señora K, que constituye su pregunta. Dora puede admitir que su padre ame, a través de ella, algo que está más allá, la señora K. Para ello, el señor K debe ocupar la función exactamente inversa y equilibradora, es decir, que Dora sea amada por el señor K. más allá de su mujer, para lo cual, su mujer debe ser algo para él.



Se comprende entonces porqué la crisis se desencadena, no por el cortejo del señor K, sino por la exclusión que él hace de su función imaginaria en el circuito, al decirle a Dora que *"junto a su mujer, no hay nada"* (*"Ich habe nichts an meiner Frau"*), es decir, que *"no hay nada detrás de su mujer"*. *"Si el señor K sólo está interesado en ella, es que su padre sólo se interesa por la señora K, y entonces ella no puede tolerarlo"*<sup>82</sup> ¿Por qué?, Porque en ese caso no habría intercambio. En la medida en que Dora no ha renunciado *"al falo paterno concebido como objeto de don, no puede concebir nada, subjetivamente hablando, que haya de recibir de otros, es decir de otro hombre. En la medida de su exclusión de la primera institución del don y de la ley en la relación directa del don de amor, sólo puede vivir esta situación sintiéndose reducida pura y simplemente al estado de objeto"*<sup>83</sup>. Justamente, en ese momento comienza a acusar al padre de venderla a otro, y reivindica el amor de su padre, algo que hasta entonces estaba dispuesta a recibir por mediación de otra.

<sup>77</sup> Idem, página 142

<sup>78</sup> Idem, página 143

<sup>79</sup> Idem, página 143

<sup>80</sup> Idem, página 144

<sup>81</sup> Idem, página 144

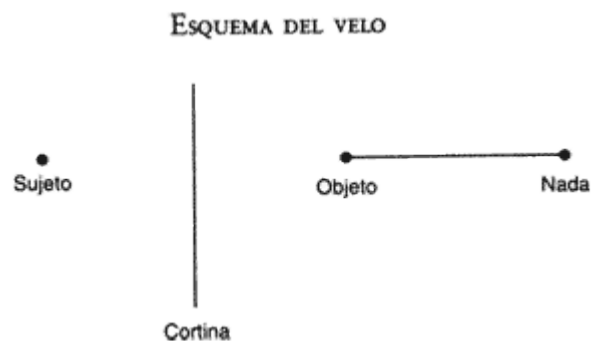
<sup>82</sup> Idem, página 146

<sup>83</sup> Idem, página 146

En ese sentido, a diferencia de la metonimia que caracteriza el caso de la joven homosexual, en el caso de Dora tenemos "*una especie de metáfora perpetua*", ya que Dora, tomada como sujeto, se sitúa a cada paso bajo un cierto número de significantes de la cadena. "*Dora no sabe dónde situarse, ni dónde está, ni para qué sirve el amor (...) si Dora se expresa como lo hace, a través de sus síntomas, es porque se pregunta qué es ser mujer. Esos síntomas son elementos significantes, pero lo son porque por debajo corre un significado en perpetuo movimiento, que es como Dora se implica y se interesa. La neurosis de Dora adquiere su sentido como metafórica, y así es como puede resolverse*"<sup>84</sup>. El error de Freud, en este caso, fue querer "*forzar el elemento real que tiende a reintroducirse en toda metáfora*"

Lo que los casos de Dora y la joven homosexual ponen de relieve, entonces, es que "**lo que se ama en el objeto de amor es algo que está más allá**. Este algo no es nada, sin lugar a dudas, sino que tiene la propiedad de estar ahí simbólicamente. Como símbolo, no sólo puede sino que debe ser esa nada"<sup>85</sup> (subrayado mío). A semejanza de lo que ocurre con el fetiche, "*no se trata en absoluto de un falo real que, como real, exista o no exista, sino de un falo simbólico que, por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal*"<sup>86</sup>. El pene simbólico del esquema de la joven homosexual interviene "*porque la niña no tiene este falo, es decir también porque lo tiene en el plano simbólico, porque entra en la dialéctica simbólica de tener o de no tener el falo*"<sup>87</sup>.

A semejanza del fetiche, "*el velo, la cortina delante de algo permite igualmente la mejor ilustración de la situación fundamental del amor*"<sup>88</sup>. Sobre esa cortina tiende a realizarse, como imagen, lo que se encuentra más allá como falta. Sobre la cortina se proyecta y se imagina la ausencia, "*ahí es donde el hombre encarna, hace un ídolo, de su sentimiento de esa nada que hay más allá del objeto del amor*"<sup>89</sup>



Sobre la cortina puede dibujarse algo que dice "el objeto está más allá", y entonces el objeto puede ocupar "*el lugar de la falta y ser también propiamente el soporte del amor, pero en cuanto que no es precisamente el punto donde se prende el deseo. En cierto modo, el deseo aparece aquí como metáfora del amor, pero lo que lo cautiva, o sea el objeto, se muestra como ilusorio, y valorado como ilusorio*"<sup>90</sup>

Lo que no hay que confundir en esto es la relación con el objeto de amor y la relación de frustración con el objeto. "*El amor se transfiere mediante una metáfora al deseo que se prende*

<sup>84</sup> Idem, página 148

<sup>85</sup> Idem, página 157

<sup>86</sup> Idem, página 154

<sup>87</sup> Idem, página 155

<sup>88</sup> Idem, página 157

<sup>89</sup> Idem, página 157

<sup>90</sup> Idem, página 158

al objeto como ilusorio, mientras que la constitución del objeto no es metafórica, sino metonímica<sup>91</sup>. Es signo de que ahí empieza el más allá constituido por el sujeto.

Retomemos esto en su relación con la frustración de amor.

A partir de la demanda, los objetos pueden ser dones, en tanto signos de amor del Otro, o bien objetos de la necesidad, y entre ambos se plantea un equilibrio o compensación: "cada vez que hay frustración de amor, se compensa mediante la satisfacción de la necesidad"<sup>92</sup>. En suma, "un objeto real adquiere su función como parte del objeto de amor, adquiere su significación como simbólico, y la pulsión se dirige al objeto real como parte del objeto simbólico, el objeto se convierte como objeto real en una parte del objeto simbólico (...) Si un objeto real que satisface una necesidad real ha podido convertirse en elemento del objeto simbólico, cualquier otro objeto capaz de satisfacer una necesidad real puede ocupar su lugar, y de forma destacada, ese objeto ya simbolizado, pero también perfectamente materializado que es la palabra"<sup>93</sup>. Sobre esta base, el pene puede ser un sucesor del pecho, resultando formas orales de incorporación del pene de carácter imaginario. Pero el pene también puede intervenir, "no como objeto compensatorio de la frustración de amor, sino precisamente por estar más allá del objeto de amor y por el hecho de faltarle a este último"<sup>94</sup>, es decir, la función simbólica del pene.

### 3.3 - Don e intersubjetividad

Como estos desarrollos de Lacan se ubican en una época en que la noción de intersubjetividad no ha caído aún, algunos párrafos pueden dar lugar a malentendido. Por ejemplo, a pesar de la contundencia de las referencias que acabamos de recorrer, en el sentido de que "lo que se ama en el objeto de amor es algo que está más allá", que "lo que se ama en un ser está más allá de lo que es, está, a fin de cuentas, en lo que le falta", también podemos leer, en la página 142 de la edición de Paidós, frases como las siguientes (subrayados míos):

- "lo que interviene en la relación de amor, **lo que se pide como signo de amor**, es siempre algo que sólo vale como signo y como ninguna otra cosa"
- "lo que establece la relación de amor es que **el don se da**, digámoslo así, **por nada**"
- "**En el don de amor se da algo por nada**, y sólo puede ser nada (...) lo que constituye el don es que un sujeto da algo de forma gratuita, pues tras lo que da está todo lo que le falta, el sujeto sacrifica más allá de lo que tiene"<sup>95</sup>

El peso del "dar" en estas frases no deja de inducir el malentendido o ilusión de un intercambio intersubjetivo que supere la función de la nada, es decir, de la falta, ahí en juego. De hecho, en el "don de amor", el amor es un signo, y en tanto tal, es ese "algo" que queda atrapado en ese intercambio intersubjetivo, es el "algo" que "se da". Y la aclaración inmediata de que se da "por nada", no viene más que a alimentar la idea del amor oblativo: "dar algo a cambio de nada". Es decir, la idea de que ese "algo por nada" puede ser la base de alguna forma de amor donde el partenaire tenga estatuto de sujeto y no de objeto.

Esta es la ambigüedad que quedará prácticamente resuelta a partir del seminario VIII sobre la transferencia, pero que aún perdurará, generando más de una confusión, en el seminario V de "Las formaciones del inconsciente", que es donde encontraremos el origen probable de la tergiversación oblativa de la fórmula de Lacan sobre el amor.

---

<sup>91</sup> Idem, página 160

<sup>92</sup> Idem, página 177

<sup>93</sup> Idem, página 177

<sup>94</sup> Idem, página 178

<sup>95</sup> Idem, página 142

## 4 - "¿a quién no lo es?"

### 4.1 - Homosexualidad masculina

La primera vez que la fórmula del amor aparece, textualmente, en el seminario de Lacan, es en la sesión del 29 de enero del seminario "*las formaciones del inconsciente*".

Esa es la segunda sesión dedicada a los tres tiempos del Edipo, y en ese momento está tratando la problemática del homosexual, en tanto aquel que reproduce con su pareja el cuestionamiento de la madre al padre respecto de si "*tiene o no tiene*".

En efecto, si el homosexual "*concede un valor predominante al objeto pene, al punto de convertirlo en una característica absolutamente exigible a la pareja sexual*"<sup>96</sup> es porque, de alguna forma, es la madre quien le ha dictado la ley al padre en un momento decisivo. ¿Cuál es ese momento decisivo? Es el momento en que "*la intervención interdictiva del padre hubiera debido introducir al sujeto en la fase de su relación con el objeto del deseo de la madre, y cortar de raíz para él toda posibilidad de identificarse con el falo*". En el caso del homosexual, en ese momento, el sujeto encuentra "*en la estructura de la madre el sostén, el refuerzo, por cuya causa esta crisis no tiene lugar*"<sup>97</sup>. En el momento en que la madre debiera ser captada como privada, lo que encuentra el homosexual es su seguridad, "*siente que la madre es la clave de la situación y no se deja ni privar ni desposeer. En otras palabras, el padre puede decir lo que le parezca, pero a ella no le da frío ni calor*"<sup>98</sup>

Ahora bien, Lacan señala que esto también puede ocurrir en situaciones en las que "*el padre está demasiado enamorado de la madre*" y que por ello "*se encuentra, de hecho, en la misma posición de alguien a quien la madre le dicta la ley*"<sup>99</sup>. La asociación de la fórmula del amor como "*dar lo que no se tiene*", al caso del homosexual, remite a que este exceso de amor del padre a la madre puede ser recibido como un mensaje donde se acentúa el "*no tiene*": "*si el padre se muestra verdaderamente amoroso para con la madre, se sospecha que no tiene, y así es como entra en juego el mecanismo*"<sup>100</sup>, confirmando así, para el homosexual, que la madre es quien tiene "*las claves de la situación particular que prevalece a la salida del Edipo, donde lo que se juzga es saber cuál de los dos tiene a fin de cuentas el poder. No cualquier poder, sino muy precisamente el poder del amor*"<sup>101</sup>. ¿Por qué el "*poder del amor*"?

Porque lo que está en juego en la salida del Edipo es el don. Cuando las cosas no quedan atascadas de este modo en el segundo tiempo, cuando se concreta la privación de la madre, el padre puede intervenir en el tercer tiempo para dar lo que está en juego en esa privación fálica del segundo tiempo, y "*se manifiesta efectivamente en el acto del don*"<sup>102</sup>. En ese contexto "*el sujeto puede recibir del mensaje del padre lo que había tratado de recibir del mensaje de la madre. Por mediación del don o del permiso concedido a la madre, obtiene a fin de cuentas esto, se le permite tener un pene para más adelante. He aquí lo que realiza efectivamente la fase del declive del Edipo*"<sup>103</sup>

De esto deducimos dos cuestiones. La primera es que el amor, aquí, está formulado en términos de don.

La segunda es que lo fundamental en esta discusión sobre el Edipo, no es el don en si mismo, sino el don del falo, y la privación previa que constituye a este en lo simbólico, así como la ubicación de estas operaciones en relación a la ley (la "ley de la madre" o la "ley del padre").

---

<sup>96</sup> Jacques Lacan, [El Seminario, Libro V, Las formaciones del inconsciente](#), Ed. Paidós, página 214

<sup>97</sup> Idem, página 214

<sup>98</sup> Idem, página 214

<sup>99</sup> Idem, página 215

<sup>100</sup> Idem, página 217

<sup>101</sup> Idem, página 218

<sup>102</sup> Idem, página 211

<sup>103</sup> Idem, página 211



Se comprende entonces que la presentación de la fórmula del amor sea en términos de "recordatorio": "*ustedes recuerdan, espero, la fórmula que elegí para ustedes, a saber, que amar es siempre dar lo que no se tiene, no dar lo que se tiene. No voy a repetir las razones por las cuales des di esta fórmula*"<sup>104</sup>. Lo cual nos reconduce a instancias previas en que se hubiera establecido esa asociación entre el amor y el don, es decir, las sesiones del seminario IV sobre "*la relación de objeto*" que estuvimos analizando en el punto anterior.

Y esta ambigüedad que sigue ligando el amor a la lógica del don es la que da lugar a la siguiente formulación, un párrafo después: "*Amar, es dar a **alguien** que tiene o no tiene lo que está en juego, pero sin lugar a dudas, es dar lo que no se tiene*"<sup>105</sup> (subrayado mío). Más allá del no tener en juego en el amor, el "alguien" a quien se da sostiene la intersubjetividad de la relación.

## 4.2 - El origen de la tergiversación

Llegamos entonces a la sesión del 23 de abril de 1958 (titulada en la edición Paidós "*El significativo, la barra y el fallo*", y último capítulo de la sección titulada "*La significancia del fallo*"), que es donde encontramos el posible origen de la atribución a Lacan del "complemento" "*...a quien no lo es*".

En efecto, leemos, en la página 359 de la edición Paidós: "*de lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor, **dar lo que no se tiene**, es de dar lo que no tiene, el fallo, **a un ser que no lo es***"<sup>106</sup> (negritas mías). Como se ve, aunque las propias ediciones Seuil y Paidós subrayan como "definición" (con itálicas en el texto) solo la fórmula "*dar lo que no se tiene*", la frase termina con un "complemento" que, a pesar de los múltiples sentidos posibles de la frase completa, se ofrece a un anudamiento con la fórmula del amor.

Este es el único párrafo que he encontrado, entre todas las versiones de los seminarios y escritos de Lacan, donde aparece este "complemento" ofrecido como opción de acoplamiento para la fórmula "completa" que se ha difundido como aforismo. Lo primero que corresponde hacer, entonces, es verificar esas diferentes versiones.

Ya hemos visto que las ediciones de Seuil y Paidós, por "oficiales" que se pretendan, no han sabido constituirse como última referencia u "original"<sup>107</sup>. De hecho, en su libro de presentación de esta edición del seminario "*Las formaciones del inconsciente*", el propio Miller ha vuelto a insistir sobre su función activa en el "establecimiento" del texto. Por ejemplo, en un momento en que se refiere a las relaciones entre mensaje y código, dirá que está modificando ligeramente "*mi propia versión, la que hice del seminario al final del segundo párrafo de la página 27*"<sup>108</sup>. Y más adelante señala que "*cuando redacto el seminario soy el amo de la puntuación, porque la estenografía respecto de la puntuación a veces es exacta y a veces no. A veces es una cinta algo continua y soy yo quien corta las frases tal como la materia parece pedirlo. A veces pongo algo de relieve*"<sup>109</sup>.

Se plantea entonces la pregunta de saber qué se le ha ocurrido hacer a Miller con esa última frase de la sesión del 23 de abril de 1958, que terminó ubicada en la página 359 de la edición Paidós. Las fuentes del seminario son varias, y para el caso de esta sesión, disponemos de la correspondiente estenotipia. En la misma podemos leer lo siguiente: "*ce dont il s'agit, selon la définition même de l'amour, c'est de donner ce qu'il n'a pas, c'est de donner, pour l'homme, ce qu'il n'a pas, a un être qui n'a pas ce qu'il n'a pas, c'est à dire, qui n'a pas le phallus*"

---

<sup>104</sup> Idem, página 216

<sup>105</sup> Idem, página 217

<sup>106</sup> Idem, página 359

<sup>107</sup> Ver Michel Sauval, "[El testamento de Jacques Lacan](#)", Revista Acheronta nº 12, diciembre 2000

<sup>108</sup> Jacques-Alain Miller, "[Lectura del seminario 5 de Jacques Lacan](#)", Editorial Paidós, Colección del ICBA, página 19

<sup>109</sup> Idem, página 32

- 37 -

*pour l'homme, ce qu'il n'a pas, à un être qui n'a pas  
ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire qui n'a pas le phallus.*

*Imagen de la estenotipia, últimos dos renglones de la sesión del 23 de abril 1958*

Esto puede traducirse del siguiente modo: "*de lo que se trata, según la definición misma del amor, es de dar lo que no tiene, es de dar, para el hombre, lo que no tiene, a un ser que no tiene lo que él no tiene, es decir, que no tiene el falo*"

En cambio, en la edición Seuil, página 351, dice: "*Ce dont il s'agit pour l'homme selon la définition même de l'amour, donner ce qu'on n'a pas, c'est de donner ce qu'il n'a pas, le phallus, a un être qui ne l'est pas*".

Correlativamente, la edición Paidós, página 359, traduce la edición Seuil del siguiente modo: "*De lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor, dar lo que no se tiene, es de dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es*".

¿Por qué cambiar "*un ser que no tiene lo que él no tiene, es decir, que no tiene el falo*", por "*un ser que no lo es*"?

Obviamente, no encontraremos la respuesta en las ediciones Seuil o Paidós, ya que si Miller nunca deja indicación de sus intervenciones, mucho menos lo hará de las razones de las mismas. Y es lógico que esto tampoco haya sido motivo de análisis en ninguna de las [referencias](#) obtenidas en la "googleada" inicial puesto que ni siquiera hacen mención explícita, ni a este párrafo del seminario de Lacan, ni a ningún otro origen para lo que, no obstante, presentan como cita.

Cabe señalar, además, que la fórmula de Miller no es exactamente igual a la "popularizada". En efecto, en la fórmula "popularizada" se ha eliminado la referencia intermedia al falo y se ha reemplazado "un ser" por "alguien" o "quien". Ese detalle no es menor, pues el hecho mismo de introducir esa diferencia, resalta varios de los problemas que se plantean en cada una de esas versiones:

- la fórmula de Miller en tanto desplaza la cuestión de tener o no tener (el falo) a "un ser" (¿qué es "un ser"?) que "no lo es" (¿que no es qué, el falo o el ser?)
- la fórmula "popularizada", en tanto introduce una "intersubjetividad" entre "alguien" que da y "alguien" que recibe: ¿quiénes son esos "alguien"? ¿qué es lo que "no tiene" el que da y que es lo que "no es" el que recibe?

Repasemos las tres versiones (subrayados míos):

- La versión de la estenotipia: "*de lo que se trata, según la definición misma del amor, es de **dar lo que no tiene**, es de dar, **para el hombre**, lo que no tiene, **a un ser que no tiene lo que él no tiene**, es decir, **que no tiene el falo***"
- La versión de Seuil/Paidós: "*De lo que se trata **para el hombre**, de acuerdo con la propia definición del amor, dar lo que no se tiene, es de **dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es***"
- La versión popularizada: "*el amor es **dar lo que no se tiene a quien no lo es***"

#### 4.3 - Tener y Ser

La fórmula "popularizada" pone de relieve en su "quien" la intersubjetividad que subsiste en el mismo planteo de Lacan. En efecto, Lacan está considerando las relaciones entre "hombre" y

"mujer" y los dilemas en que se encuentra cada uno respecto al otro, por la mediación del falo. Veamos cómo lo plantea.

El hombre *"resuelve la cuestión del peligro que se cierne sobre lo que efectivamente tiene mediante algo que conocemos muy bien, o sea, la identificación pura y simple con quien posee sus insignias, con quien toda la apariencia de haber eludido el peligro, es decir, el padre"*<sup>110</sup>. De ahí se desprende su parte en la fórmula del amor: *"dar lo que no tiene"*.

La mujer, por su parte, *"está capturada en un dilema irresoluble"*: la meta supuestamente "natural" e instintual de la "maternidad", no se alcanza *"más que por las vías de la línea sustitutiva. Como el pene es en primer lugar un sustituto - incluso diría un fetiche - también el niño, en cierto modo será luego un fetiche"*<sup>111</sup>. De ahí se desprende una de las formas en que aparece en las variantes de la fórmula del amor: como la que *"no tiene el falo"*, y por eso podría ser "satisfecha" (maternidad) por la vía substitutiva (el don).

Todo sería muy sencillo si las cosas pudieran resolverse con este pacto simbólico entre dos seres privados del falo, donde uno creería poder darlo, y el otro creería poder recibirlo. Pero las relaciones del deseo son un poco más complicadas.

En efecto, en el caso de la mujer, *"para todo lo que se encuentra en la línea de su deseo"*, se encuentra en la necesidad de identificarse al falo, *"en tanto que es el propio signo de lo deseado. Por verdrangt que pueda estar la función del falo, las manifestaciones de lo que se considera la feminidad responden a esto. El hecho de que ella se exhiba y se proponga como objeto del deseo, la identifica de forma latente y secreta con el falo, y sitúa su ser de sujeto como falo deseado, significativa del deseo del Otro"*<sup>112</sup>. En síntesis, *"su satisfacción pasa por la vía sustitutiva, mientras que en el plano donde su deseo se manifiesta, termina por fuerza, en una profunda Verwerfung, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto a lo que es su deber parecer"*<sup>113</sup>. Y en el caso del hombre, *"él tampoco es él mismo en tanto que satisface, es decir, obtiene la satisfacción del Otro, sino que solo se percibe como el instrumento de dicha satisfacción"*<sup>114</sup>.

Por lo tanto, ambos están en una posición de "no ser". El hombre en tanto *"tampoco es él mismo"* (por percibirse como un mero "instrumento"), y la mujer en tanto *"ella no es ella misma"*, porque en el campo de su deseo, *"ha de ser el falo"*, lo que constituye la "verwerfung" (forclusión) de su "identificación subjetiva".

Cómo lo enseña la teoría analítica, en ambos casos, la "falta en ser" es constitutiva, y no hay más "ser" que el que resulta de las diferentes modalidades identificatorias. Como acabamos de ver, la suposición de *"tener el falo"*, en la posición del hombre, no es más que resultado de su identificación a las insignias del padre. Y el *"parecer el falo"*, en la posición de la mujer, no es más que una identificación (por eso es un "parecer"). Tanto el hombre como la mujer, ninguno de los dos "es" el falo. El único punto en que cualquiera de ellos pudo pretender serlo fue en el engaño de la identificación imaginaria al falo faltante de la madre. Esa identificación es la que debe caer, en ambos casos (aunque de modos diferentes en cada uno), para que, hombre y mujer, puedan jugar su papel en este juego amoroso. Y en este juego amoroso, la búsqueda de la mujer se realiza, por ahora, según una "perspectiva androcéntrica" similar a la que Lacan sigue en sus *"Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina"*, donde la mujer queda tironeada entre el polo fálico y el polo del gran Otro<sup>115</sup>.

---

<sup>110</sup> Jacques Lacan, [El Seminario, Libro V, Las formaciones del inconsciente](#), Editorial Paidós, página 359

<sup>111</sup> Idem, página 358

<sup>112</sup> Idem, página 358

<sup>113</sup> Idem, página 358

<sup>114</sup> Idem, página 359

<sup>115</sup> Jacques Lacan, *"Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina"*, Escritos 2, Editorial Siglo XXI, 2ª Edición Argentina revisada 2008, página 689. Según se indica en las "Referencias"

Volvamos entonces a las tres versiones de la fórmula del amor.

Podríamos decir que el "quien" es el modo en que se ha trasladado a la fórmula "popularizada" la referencia a ese "ser" que, en las fórmulas de Seuil/Paidós y de la estenotipia, funciona como partenaire del "hombre", en la medida en que es "quien" recibe el don del "hombre", "quien" recibe eso que el "hombre" da (aún sin tenerlo).

En el caso de la estenotipia, la característica de ese "ser", de ese partenaire del "hombre", de ese receptor, consiste en que tampoco *"tiene lo que él"* (el hombre) *no tiene*. Es un "ser" que *"no tiene el falo"*. Con lo cual, la relación que se establece es entre dos que ni son, ni tienen, y donde, uno finge tenerlo, y el otro, eventualmente, finge serlo.

En cambio, en la fórmula de Seuil/Paidós la característica de ese "ser", de ese partenaire del "hombre", no es la de *"no tener el falo"* sino la de que *"no lo es"*. Y este "no ser el falo" es el que genera confusión porque desplaza el hecho que ninguno de los términos participantes de la relación (hombre y mujer) puede serlo y que, lo que sea que cada una de esas posiciones constituya, lo constituye a partir de, justamente, "no ser" el falo. Al desplazar esa falta radical e inicial y ubicar el punto de partida en el paso siguiente, se alimenta la idea de una posible "relación" entre el "no tener" y el "no ser", es decir, se conforma una forma de relación sexual.

En todo caso, eso es lo que revela la difusión de la versión "popularizada" de la fórmula, sobre todo en los ámbitos ajenos al psicoanálisis, donde desaparecen los reparos para ilusionar la posibilidad de que esta superposición de "faltas" (no tener y no ser) se complete como un pacto simbólico sin resto.

---

Bibliográficas" de los Escritos, este texto se habría redactado dos años antes del congreso, es decir, en 1958

La articulación sexual entre las posiciones femenina y masculina es presentada en este escrito del siguiente modo: *"la sexualidad femenina aparece como un esfuerzo de un goce envuelto en su propia contigüidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para realizarse a porfía del deseo que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo"* (página 698)



**Michel Sauval** nació en Montevideo, Uruguay, de padres franceses, lo que le ha habilitado dos lenguas y dos nacionalidades: Francia y Uruguay. En los 70 emigró a la Argentina, a la ciudad de La Plata, en cuya Universidad Nacional estudió, se recibió de Ingeniero Electricista (con "medalla de oro" al mejor promedio), fue Profesor en la Facultad de Ingeniería (en la cátedra "Teoría de las Máquinas Eléctricas") y trabajó como investigador en el IITREE (*Instituto de Investigaciones Tecnológicas para Redes y Equipos Eléctricos*, dependiente de la UNLP) durante toda la década del 80.

Pero esa profesión no sería su destino. Comenzó a estudiar Historia del Arte en la Facultad de Bellas Artes (entre 1984 y 1987), hasta que la circunstancia del encuentro con un psicoanalista (como respuesta a una consulta) le dio otro cauce a sus síntomas y su historia. Luego de un primer análisis, estudió Psicología en la Universidad Nacional de Buenos Aires

(haciendo la carrera en 3 años: entre agosto de 1984 y diciembre de 1987).

Fue docente en las cátedras de "Psicopatología" y "Escuela Francesa" en la Universidad Nacional de La Plata, y participó de la vida institucional psicoanalítica en La Plata, hasta 1992, cuando se mudó a Buenos Aires, donde reside y desarrolla su práctica desde entonces.

En 1995 fundó la revista [Acheronta](#) (cuya dirección ejerce desde entonces), y poco después, el portal [PsicoMundo](#), en torno al cual se ha desarrollado una de las experiencias editoriales psicoanalíticas más importantes de la Internet de lengua latina (entre cuyas áreas cabe destacar el Programa de Seminarios por Internet, [EduPsi](#)).

Ha dictado seminarios y publicado numerosos artículos y trabajos.

Practica el [psicoanálisis](#) en Buenos Aires y La Plata

ISSN-0329-9147  
**Acheronta**  
Revista de Psicoanálisis y Cultura  
[www.acheronta.org](http://www.acheronta.org)

psiconet.com  
psicomundo.com  
**PsicoMundo**  
La red psi en Internet

**EduPsi.com**