AMOR E IDENTIFICACIÓN Y SU RELACIÓN CON LA ENSEÑANZA

ANA MARÍA FERNÁNDEZ CARABALLO[1]

PRESENTACIÓN

En psicoanálisis la relación de la identificación con la afectividad quedó establecida por Freud en "Psicología de las masas y análisis del yo" cuando afirma que "… la identificación es la forma primera y originaria del lazo afectivo". Es más, consiste en "… la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona" (Freud, 1921 [1993, pp. 99-100]). Desde entonces en adelante lazo afectivo e identificación quedaron sellados en el psicoanálisis. A partir de Lacan dichas teorizaciones cobraron un lugar de rigor en el seminario *La identificación* de los años 1961-62.

Nos proponemos trabajar la relación posible entre el amor y la identificación tematizada en este momento de su enseñanza. Para ello tendremos que ubicar qué figuras del amor se encuentran en dicho seminario y de qué manera se establece un lazo con la identificación. Todo esto en el contexto de su fórmula canónica del sujeto (sujeto y significante: "el significante representa al sujeto para otro significante") y del desplazamiento del amor al deseo.

Finalmente, haremos alusión a una imagen que el propio Lacan enuncia en tanto que seminarista a sus alumnos. Se trata de una escena en la película de Luis Buñuel (1928) *Un chien andalou* (*Un perro andaluz*). ¿En qué consiste dicha imagen en tanto que enseñante?

EL SUJETO DE LA IDENTIFICACIÓN

Antes de introducirnos en las figuras del amor[2] que aparecen en este seminario, haremos un rodeo que nos permita situar el sujeto en relación con la identificación tal como se plantea en este seminario, el cual queda establecido de entrada: "… lo que está en juego debe ser propiamente, en la identificación, la relación del sujeto con el significante" (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

1 Directora el Departamento de Enseñanza y Aprendizaje del Instituto de Educación, FHCE. Directora de la línea de investigación "Enseñanza y Psicoanálisis" del mismo Departamento.

2 Utilizamos la expresión "figuras del amor" siguiendo la idea de Le Brun (2004, pp. 12-13) respecto del "amor puro" como imposible de ser capturado en una síntesis teórica. En ese sentido prefiere hablar de "configuración" o "figuras": "Las figuras son ejemplos, en el sentido medieval y moderno de la palabra, imágenes parlantes que hablan junto a la teoría y que hacen ver lo que no puede ser elaborado y sostenido dentro del rigor del razonamiento. Las cuales también se expresan en «lugares», lugares textuales, citas, lugares comunes, temas literarios, *topoi* artísticos".

En la primera sesión del seminario Lacan se dedicará a establecer diferencias respecto de cómo ha sido tratada la temática de la identificación en psicoanálisis y su tesis que será desarrollada durante todo el seminario:

> … *que ninguna otra cosa soporta la idea filosófica tradicional de un sujeto, sino la existencia del significante y de sus efectos*. Una tesis tal que, ustedes lo verán, será esencial para toda encarnación que a continuación podamos dar de los efectos de la identificación, exige que tratemos de articular de una manera más precisa cómo concebimos efectivamente esta dependencia de la formación del sujeto por relación a la existencia de efectos del significante como tal (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).[3]

Tendrá que separar la identidad, la intersubjetividad, el sujeto que sabe y la reflexividad para poder plantear su fórmula del sujeto estrechamente vinculado al significante: "El significante representa al sujeto para otro significante". Como plantea Le Gaufey la fabricación de este sujeto no debe entenderse como perfectamente dada por el contacto directo entre sujeto y significante:

> El hecho de que el sujeto esté desde el inicio ligado a la palabra y al lenguaje no lo acorrala en una definición tan implacable, puesto que lo que lo constituye como tal, a lo largo de esos primeros años, no es más que su capacidad de mentir en la relación que mantiene con otro sujeto (Le Gaufey, 2010, p.15).

Se trata nada más ni nada menos que de la elaboración de otro objeto al del objeto especular (que viene trabajando desde su "estadio del espejo", Lacan, 1936 [1985]) y de otro sujeto diferente al que se ocupa desde los inicios: el sujeto mentiroso[4].

En este movimiento Lacan dedicará las primeras sesiones a diferenciar el significante del signo de forma tal de preparar su fórmula. Para ello le muestra a su público el lugar que él ocupa para su perra Justine quien no lo "toma nunca por otro" y quien produce signos para su amo. En cambio, el "sujeto puro hablante" es llevado a "tomarlo siempre por otro" (Lacan, 1961-62, sesión del 29 de noviembre de 1961). Postula entonces la necesidad de poner en cuestión la identidad lógica "A es A" y dejar sentada la identificación simbólica[5] en su sujeto (Lacan, 1961-62, sesión del 15 de noviembre de 1961).

3Todos los resaltados en cursiva de las citas son nuestros.

4"El 25 de mayo de 1955, por ejemplo, Lacan ya declaraba: 'Dicho esto, es preciso no omitir nuestra suposición básica, la de los analistas: nosotros creemos que hay otros sujetos aparte de nosotros, que hay relaciones auténticamente intersubjetivas. No tendríamos motivo alguno para pensarlo si no tuviéramos el testimonio de aquello que caracteriza a la intersubjetividad: que el sujeto puede mentirnos. Esta es la prueba decisiva' (Lacan, 1954-55, [1986, p. 366]). Desde 1953 hasta 1959, esta argumentación es central y hay una innegable coherencia en esta puesta en juego, muy clásica por otra parte, del sujeto como instancia de verdad, una verdad que no puede andar sin sus acólitos de siempre: la mentira y el engaño" (Le Gayfey, 2010, p. 15).

5Sobre la temática de la identificación simbólica, imaginaria y real en el sujeto hablante y en la enseñanza ver: Behares, 2006.

Necesita entonces definir su significante y para ello hace uso, por un lado, del significante saussuriano: el significante es por oposición a todos los otros significantes (Saussure, 1916, [2007])[6], es decir "A no es A" (sesión del 29 de noviembre del 1961) y, por otro lado, produce dos escrituras de la misma frase. "¿Qué es entonces lo que identifico como 'lo mismo' cuando falta la semejanza? ¿Sobre qué base concebir una identidad que no sea imaginaria?" (Le Gaufey, 2010, p. 57). Por último, el tercer ejemplo aparece el 6 de diciembre de 1961, cuando Lacan visita el museo de *Saint Germain* y en la sala *Piette* se encuentra con "un hueso de ciervo": "[…]vi sobre una delgada costilla […] una serie de pequeños palotes: dos primero, luego un pequeño intervalo, y a continuación cinco, y luego eso recomienza" (Lacan, 1961-62, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Si bien no puede saber si se trata de la primera aparición de la emergencia del significante en la humanidad le permite mostrar la presencia de la diferencia como tal.

Esto le permite introducir aquello que constituye "la esencia del significante", la cual ilustra por su forma más simple, el *einziger Zug*[7].

Este último ejemplo le viene como anillo al dedo para diferenciar signo de significante, el hueso muestra que aunque se pierda el referente y el significado el significante se mantiene tanto como el efecto sujeto. Le Gaufey (2010, p. 59) se pregunta: "¿no es tiempo de singularizar signo y significante por medio de definiciones independientes y así dejar de explicar el uno por el otro y el otro por el uno?" Lacan lo hace de la siguiente manera:

> *El significante, al revés del signo, no es lo que representa algo para alguien, es lo que representa precisamente al sujeto para otro significante.* Mi perra está a la búsqueda de mis signos, y luego habla, como ustedes saben. ¿Por qué es que su hablar no es un lenguaje? Porque, justamente, yo soy para ella algo que puede darle signos, pero que no puede darle significante. La distinción de la palabra, como puede existir en el nivel pre-verbal, y del lenguaje, consiste justamente en esta emergencia de la función del significante (Lacan, 1961-62, sesión del 6 de diciembre de 1961).

Son varias las operaciones que fue realizando para dar cuenta de la construcción de su sujeto ligado al significante: retoma la definición de signo que ya había trabajado sirviéndose de Saussure y de Charles Sanders Peirce, despoja al sujeto de toda posibilidad de sustancia y de saber y, finalmente, reduce el significante hasta el rasgo unario a parir del hueso de ciervo. Dichos movimientos establecen un sujeto diferente al trabajado hasta entonces. Sujeto mentiroso y sujeto barrado continuarán coexistiendo en los diferentes seminarios.

6Temática desarrollada en el Capítulo IV "El valor lingüístico". A modo de muestra: "Dentro de una misma lengua, todas las palabras que expresan ideas vecinas se limitan recíprocamente: sinónimos como recelar, temer, tener miedo, no tienen valor propio más que por su oposición […]" (Saussure, 1916 [2007, p. 217].

7Recordemos que este concepto fue acuñado por Freud como una de las tres posibles identificaciones: "[…] la identificación es parcial, limitada en grado sumo, pues toma prestado un único rasgo de la persona objeto" (Freud, 1921 [1993, p. 100-101]).

DEL SUJETO DEL DESEO

Una vez planteado el sujeto barrado podemos adentrarnos en la manera en que Lacan elabora en este mismo seminario su separación entre el amor y el deseo. Esta separación resulta necesaria para dar cuenta del sujeto del que se ocupa el psicoanálisis. Para ello hace un recorrido que implica pasar por el amor platónico y freudiano, el distanciamiento con su lectura del *Banquete* (Platón, 2004) en su seminario sobre la transferencia (Lacan, 1960-61) y del amor cortés tal como lo trabajó en el seminario sobre la ética (Lacan, 1959-60 [1997]). Será el rasgo o trazo unario que viene elaborando durante este año aquello que le permite oponer el Uno unificador del uno del rasgo unario:

> Y bien, digamos, para añadir su punta sensible a lo que, desde el comienzo del año, articulo para ustedes: si es verdadero que la *función del uno en la identificación* —tal como la estructura y la descompone, el análisis, la experiencia freudiana —es aquella, no de la *Einheit*, sino la que he tratado de hacerles sentir concretamente desde el comienzo del año como el acento original de lo que les he llamado el *trazo unario,* […] entonces, este uno, su paradoja es justamente ésta, que cuanto más se parece, quiero decir, cuanto más se borra de él todo lo que es de la diversidad de las semejanzas, más soporta él, más *un-carna*[8] diré, si ustedes me permiten esta palabra, la diferencia como tal. La inversión de la posición alrededor del Uno hace que, de la *Einheit* kantiana, consideremos que pasamos a la *Einzigkeit*, a la unicidad expresada como tal (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Esta posición es consistente con la separación del "gran Uno que domina todo el pensamiento de Platón a Kant". Entonces, en un mismo gesto toma distancia del amor platónico-freudiano y plantea cómo interviene el rasgo unario en el advenimiento del sujeto. Propone volver al año anterior, a su trabajo sobre el *Banquete*, a la relación Sócrates-Alcibíades en el punto en el cual introduce la identificación.

8"*un-carne*: esta palabra condensa el un (uno) y el verbo *incarner* (encarnar), con el que guarda una aproximada homofonía. —encarna {*incarne*}" Nota del traductor.

Realiza un movimiento para desmarcarse del amor como unificante tal como Freud lo trabaja en "Introducción del narcisismo"[9] (Freud, 1914 [1993]) cuando equivale libido narcisista y libido objetal. Además, hay una teoría de intercambio sobre el cual Sócrates se apoya en su respuesta a Alcibíades "[…] en tanto que este, de una manera tan decidida como vana intenta obtener de él un signo de su deseo /amor". Es más, Lacan "captura en una misma red a Freud y a Platón en una frase cuyo tono irónico no se nos podría escapar" (Allouch, 2011, p. 184). Tanto la "sustancia húmeda" de Paltón como el "reservorio de la libido" de Freud van juntas danto lugar a ese amor platónico-freudiano del cual Lacan quiere distanciarse. El paso de Lacan consiste en dar cuenta de la articulación entre el amor y el deseo, y para ello realiza un rodeo que lo llevará a diferenciar ambos términos.

Este intento de desarticular el amor y el deseo que se había planteado en forma armónica, unitaria, lo llevará a tomar distancia de la lectura que había realizado el año anterior sobre el *Banquete*.

> Lo que permite encontrar, en cierto número de encrucijadas, en particular esto: que *lo que busca el deseo es menos, en el otro, lo deseable que el deseante, es decir lo que le falta*. Y ahí, otra vez, les ruego que recuerden que ésa es la primera aporía, el primer b-a-ba de la cuestión, tal como la misma comienza a articularse cuando ustedes abren ese famoso *Banquete* que parece no haber atravesado los siglos sino para que alrededor de él se haga teología. Trato de hacer con él otra cosa, a saber, hacer que ustedes se percaten de que en cada línea allí se habla efectivamente de aquello de lo que se trata, a saber de eros (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Al decir de Allouch (2011, p. 188) se trata de un "doble paso al costado", requiere apartarse del planteo realizado en el *Banquete* y del amor cortés trabajado en el seminario sobre la ética. Previo dejará sentada su definición del deseo en este tiempo: "deseo de deseo"[10].

> *Deseo al otro como deseante*. Y cuando digo como deseante, no he dicho siquiera, expresamente no he dicho: "como deseándome", pues soy yo el que desea, y deseando el deseo, ese deseo no podría ser deseo de mí más que si yo me encuentro en ese momento ahí donde estoy, por supuesto, es decir, si yo me amo en el otro, dicho de otro modo, si es a mí que yo amo. Pero entonces, abandono el deseo (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

9En dicho texto Freud plantea tres vías que le permiten estudiar el narcisismo: "Una tercera vía de acceso al estudio del narcisismo es la vida amorosa del ser humano dentro de su variada diferenciación entre el hombre y la mujer (Freud, 1914 [1993, p. 84]).

10Este deseo es anterior a la formulación de la noción de un objeto causa de deseo.

La conjunción entre amor y deseo -que Lacan advierte como peligrosa, a partir de sus teorizaciones en los dos seminarios anteriores- se verifica en esa idealidad en que había quedado situado el amor. "*Lo que estoy acentuando, es ese límite, esa frontera que separa el deseo del amor*. Lo que no quiere decir, desde luego, que estos no se condicionen por todas partes" (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Le interesa, en este tiempo, dejar claro que el sujeto que persigue el psicoanálisis es el sujeto del deseo y no el sujeto del amor. Para ello se basa en la afirmación de Spinoza[11] del deseo como esencia del hombre, del sujeto.

> *El sujeto del que se trata, aquel cuya huella seguimos, es el sujeto del deseo*, *¡y no el sujeto del amor! por la simple razón de que uno no es sujeto del amor: uno es habitualmente, uno es normalmente, su víctima*. Es completamente diferente. En otros términos: el amor es una fuerza natural. Es lo que justifica el punto de vista que se llama "biologizante" de Freud. El amor, es una realidad. Es por eso, además, que les he dicho: "los dioses son reales". El amor, es Afrodita que golpea, se lo sabía muy bien en la antigüedad, eso no asombraba a nadie. (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Dicha separación entre amor y deseo implica abandonar la "metáfora del amor" elaborada en el seminario sobre la transferencia[12]. Recordemos entonces cómo Lacan construye su metáfora del amor. Inicia su seminario sobre la transferencia indicando que "al comienzo de la experiencia analítica fue el amor" y que éste tiene para Los analistas un "valor de enunciación", de "anuncio", que se trata de un comienzo de "formación" (Lacan, 1960-61, sesión del 16 de noviembre de 1960). Además, agrega:

> … hay una larga tradición que nos habla del amor. […] durante siglos, no se ha hecho más que debatir sobre el amor. ¿No es acaso otro motivo más de sorpresa que de nosotros, analistas, que nos servimos de él, que no tenemos otra palabra en la boca, pueda decirse que con respecto a esa tradición nos presentamos en verdad como carentes de recursos? (Lacan, 1960-61, sesión del 16 de noviembre de 1960).

11Lacan está haciendo referencia al planteo de Spinoza (1980, p. 213) en su Libro *Ética demostrada según el orden geométrico* en la PROPOSICIÓN IX, Parte Tercera, "Del origen y naturaleza de los afectos". Escolio: Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar. *Además, entre "apetito" y "deseo" no hay diferencia alguna, si no es la de que él "deseo" se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*. Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos.

12Vale resaltar que Lacan nombró dicho Seminario como *La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación, sus excursiones técnicas*.

Entiende “que el problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia –y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia.” (Lacan, 1960-61, sesión del 16 de noviembre de 1960) y señalará que hay una cuestión que se plantea para el analista:

> … ¿cuál es nuestra relación con el ser de nuestro paciente? Sabemos bien, de eso se trata en el análisis. Nuestro acceso a aquel ser, ¿es o no el del amor? ¿Tiene alguna relación, este acceso, con lo que llegaremos a saber, a partir de la pregunta que planteamos para este año, sobre la naturaleza del amor? (Lacan, 1960-61, sesión del 16 de noviembre de 1960).

Opta por trabajar con *El Banquete* de Platón, ese texto calificado por él como “monumental”, “original” en tanto que le permite dar cuenta de la estructura del amor. Coloca a Sócrates en el origen de la transferencia y señala que “el secreto de Sócrates” estará detrás de todo lo que dirá ese año sobre la transferencia. Es más, el tema de *El Banquete* consiste en interrogarse ¿para qué sirve ser sabio en el amor? De hTal es el frenesí de Alcibíades y el reenvío que le hace Sócrates: “ocúpateecho, “Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en ésta” (Lacan, 1960-61, sesión del 23 de noviembre de 1960).

Si bien Lacan presenta el “amor como significante”, como “metáfora”, como “sustitución” e incluso realiza una formula algebraica: “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 *erómenos*, el objeto amado- ocupa su lugar” (Lacan, 1960-61, sesión del 30 de noviembre de 1960), entiende que no se puede habar del amor sino como mito:

> Esto es también a fijar ante ustedes la orientación de lo que está en juego, dirigiéndoles hacia la fórmula, la metáfora, la sustitución, del *erómenos* por el *erastés*. *Es esta metáfora la que engendra la significación del amor* (Lacan, 1960-61, sesión del 30 de noviembre de 1960).

Materializa su propuesta con la creación de su mito sobre el amor, el cual le permite mostrar “el milagro del amor”, es decir, resaltar lo que allí ocurre: la sustitución del *erómenos* o el *erómenon* por el *erastés*:

> Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en ese momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende –entonces, lo que ahí se produce es el amor (Lacan, 1960-61, sesión del 7 de diciembre de 1960).

El 21 de febrero de 1962 retoma la "metáfora del amor" para dar cuenta de que dicha metáfora "se apoyaría sobre algo distinto de lo amable" (Allouch, 2011, p. 189). Es más, eso "naturalmente amable" no interviene en el amor y "el amor echa fuera eso que, en el amante, sería del orden de lo deseable" (Allouch, 2011, p. 189). Construye la fórmula "*noli mi amare*" sobre la frase *"noli me tangere*" ("no me toques") que Cristo le dirige a María Magdalena. "*Noli me tangere*, 'no me toques', tiende un puente entre *El Banquete* y el amor cortés, éste también situado en la idealidad" (Allouch, 2011, p. 189).

Como es bien sabido, luego de que Sócrates pronunciara el elogio del Amor, el diálogo debía concluir, pero bruscamente irrumpe Alcibíades coronado con violetas y hojas de hiedra, en estado de ebriedad. Si bien se somete a la ley del *Banquete*, en lugar de hacer el elogio de Eros, pronuncia el elogio de Sócrates.

Recordemos que, para dar cuenta del Amor, *Diótima* realiza una comparación con aquello que ocupa un lugar intermedio entre la *episteme* (la ciencia en el sentido socrático) y la *amathía* (la ignorancia), a saber, la *doxa* (la opinión verdadera), considerada como aquella opinión de la cual, siendo indudablemente verdadera, el sujeto es incapaz de dar cuenta, no sabe por qué es verdad[13].

Ahora bien, tanto la *episteme* como la *doxa* bordean algo del real, pero lo hacen de forma diferente. En la episteme se trata de la interrogación del significante sobre la coherencia del significante:

> […] se trata de saber, en el plano de la interrogación del significante, de qué es correlativo el amor como significante. […] nos encontramos en el terreno propio de la dialéctica socrática, que consiste en interrogar al significante sobre su coherencia significante. Éste es un punto fuerte de Sócrates. Aquí se encuentra seguro. *Y por eso permite la sustitución un poco rápida de la que he hablado entre el eros y el deseo* (Lacan, 1960-61, sesión del 18 de enero de 1961).

En tanto que en la segunda, no se puede dar cuenta de ese saber, se funda desde el "él no sabía"; consiste en dar un saber sin tenerlo. De hecho, Sócrates sólo puede hablar de las "cosas del amor" permaneciendo en la zona del "él no sabía".

Si bien los dioses pertenecen al campo de lo real el *daimôn*[14] es aquello mediante el cual los dioses hacen oír sus mensajes a los mortales. Es el mundo de los mensajes enigmáticos donde el sujeto no reconoce el suyo propio:

13Sobre el lugar de la verdad y el saber ver los artículos del libro *El Aprendizaje en cuestión* (FERNÁNDEZ CARABALLO, 2014), en particular los trabajos de Marianella Lorenzo, de Joaquín Venturini y de Ana Hounie.

14Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2010.

> Si el descubrimiento del inconsciente es esencial, es porque nos ha permitido extender el campo de los mensajes que podemos autentificar en el único sentido propio de este término, en cuanto fundado en el dominio de lo simbólico. O sea que muchos de estos mensajes que considerábamos mensajes opacos de lo real no son sino los nuestros. Eso es lo que hemos conquistado del mundo de los dioses (Lacan, 1960-61, sesión del 18 de enero de 1961).

Es así que el amor pertenece "a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de pragma, de praxis, […] forma parte de este campo […] el amor, según el término platónico, está *metaxú*, entre los dos" (Lacan, 1960-61, sesión del 25 de enero de 1961). Además, para Lacan, el demonio de Sócrates es Alcibíades[15].

De hecho, Alcibíades, sin saberlo, aporta la representación verdadera de lo que implica la ascesis socrática. Muestra aquello que hay allí, "algo que no está ausente, créanme, en la dialéctica del amor tal como fue ulteriormente elaborada en el cristianismo" (Lacan, 1960-61, sesión del 8 de febrero de 1961). Incluso,

> Alcibíades muestra la presencia del amor, pero sólo la muestra en la medida en que Sócrates, que sabe, puede equivocarse –y sólo le acompaña equivocándose. El engaño es recíproco. Tan cierto es esto en el caso de Sócrates –si esto es un engaño y si es verdad que se engaña- como lo es en el caso de Alcibíades que está atrapado en el engaño. Pero ¿cuál es el engaño más auténtico? –sino el que sigue firmemente y sin dejarse desviar, lo que le dicta un amor que llamaré espantoso (Lacan, 1960-61, sesión del 8 de febrero de 1961).

Ahora bien, en el seminario del año siguiente, el de la identificación, Lacan dirá que lo importante para Sócrates no está ahí. Aquello que importa lo indica con el imperativo "Alcibíades, ocúpate un poco más de tu alma"[16] Es más, el sentido socrático no es el mismo que obtuvo en los desarrollos posteriores:

15Se puede extraer a través Plutarco (1962, p. 359) la afirmación de que el único amante de Alcibíades fue Sócrates. Describe en detalle dicha relación: "[…] sólo el amor de Sócrates nos da un indudable testimonio de su virtud y de su índole generosa. [...] se propuso defenderlo y no desampararlo, como una planta que en flor iba a perder y viciar su nativo fruto [...] y así es que, a pesar de todo, por la bondad de su índole hizo conocimiento con Sócrates, y se estrechó con él, apartando de sí a los ricos y distinguidos amadores".

En palabras de Buffiére (1980, p. 172) "Ese amor quedará en plano platónico, a pesar de la famosa tentativa de Alcibíades de ofrecerle a Sócrates sus encantos que tantos otros deseaban con fervor; y él no da los frutos que hubiera esperado Sócrates. Ésto fue sin embargo una tierna intimidad que unirá por largos años a estos dos hombres excepcionales, donde uno fascinaba al otro". La traducción es nuestra.

Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2013.

16Danielle Arnaux indica que "Lacan, en su comentario de *El Banquete*, habla de que Sócrates remite a Alcibíades al imperativo: 'ocúpate de tu alma'. Al conjuntar en esta formulación los dos preceptos: el 'cuidado de sí' y el 'conócete a ti mismo', anticipa la lectura de Michel Foucault en *La Hermenéutica del sujeto*. Estos imperativos surgidos en el diálogo *Primer Alcibíades* y no tanto en *El Banquete*, marcan la emergencia de la interrogación filosófica. ¿Qué es ese 'sí mismo'? ¿Qué es 'ocuparse'? En el curso del diálogo platónico *Primer Alcibíades*, se revela que el 'sí mismo' es el alma (Arnaux, 2008, p. 64).

> … créanme, estoy muy convencido de ello, de ningún modo tiene el mismo sentido en Sócrates que el que ha tomado eso a continuación del desarrollo plotiniano de la noción del Uno. Si Sócrates le responde: "yo no sé nada, sino, quizá, lo que es de la naturaleza del eros", es precisamente porque la función eminente de Sócrates es la de ser el primero que haya concebido cuál era la verdadera naturaleza del deseo (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Es más, para Lacan, si ese deseo del otro es separado de nosotros por la marca del significante, se percibe el secreto del deseo como signo. Esa es la situación de Alcibíades en *El Banquete*[17] , "al percibir que en Sócrates está el secreto del deseo demanda en una forma necesariamente impulsiva, ese deseo como signo. De ahí que Sócrates lo rehúse." (Lacan, 1960-61, sesión del 12 de abril de 1961). Ver el deseo producido como signo no es acceder al encaminamiento por donde ese deseo es capturado en una cierta dependencia, que es lo que se trata de saber.

En la única clase del Seminario *Los nombres del Padre* del año 1963, Lacan retoma la relación Sócrates-Alcibíades y puntualiza respecto del *agalma*: "este fantasma que he articulado bajo el término de *agalma*, cima de la oscuridad donde el sujeto está sumergido en la relación del deseo, el *agalma* es este objeto al cual cree que su deseo apunta" (Lacan, 1963, s/p) y lleva a su extremo el desconocimiento de este objeto como causa del deseo. En palabras de Lacan:

> Tal es el frenesí de Alcibíades y el reenvío que le hace Sócrates: "ocúpate de tu alma"[18], que más tarde Platón convertirá en: "… tu alma y ocúpate de este objeto al que persigues, no es más que tu imagen"; este objeto en su función de meta, de causa mortal. "Haz tu duelo de este objeto, entonces conocerás las vías del deseo, pues yo, Sócrates, no sé nada"; es la única cosa que conozco acerca de la función de Eros (Lacan, 1963, s/p).

SOBRE EL ENSEÑANTE EN LA IDENTIFICACIÓN

> … todo lo que es enseñable debe conservar este estigma de ese *initium ultrasimple* que es lo único que pueda según entendemos justificar el ideal de simplicidad. *Simplex*, singularidad del trazo, es esto lo que hacemos entrar en lo real […] (Lacan, 1962-63, sesión del 21 de noviembre de 1962).

17Lacan está recordando aquello que trabajó en el inicio de este mismo Seminario sobre la relación entre Alcibíades y Sócrates en *El Banquete* de Platón (386-370a) y su propuesta sobre el objeto agalmático presente en la transferencia. Sobre esta temática ver los artículos del libro *La transferencia una loca pasión* (Etchegoyhen, 2010).
18Sobre esta temática ver: Fernández Caraballo, 2011.

Para finalizar nos interesa detenernos en una imagen que el propio Lacan enuncia en tanto que seminarista a sus alumnos. Se trata de una escena en la película de Luis Buñuel (1928) *Un chien andalou* (*Un perro andaluz*) en la que el personaje con la ayuda de dos cuerdas, "[…] acarrea tras él un piano sobre el cual reposan — sin alusión — dos asnos muertos" (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1961). ¿En qué consiste la mención esa escena por parte de Lacan en tanto que enseñante? Nos serviremos de esta imagen para nuestros fines sabiendo que resulta imposible dar cuenta de por qué Lacan hizo referencia a dicha escena. Nos permitiremos jugar con algunas ideas, emulando el método utilizado por Buñuel y Dalí en el guion de la película.

Como es bien conocido, para la creación de *Un perro andaluz* Buñuel y Dalí partieron ambos de una imagen onírica, luego aceptaban como válidas únicamente representaciones que los conmovían profundamente pero que carecían de explicación racional. Salvador Dalí habla sobre el proceso creativo de la película de la siguiente manera:

> Se trata de la simple anotación de hechos. Aquello que lo diferencia abismalmente de los otros films reside únicamente en que tales hechos, en lugar de ser convencionales, fabricados, arbitrarios, gratuitos, son hechos reales o parecidos a los reales y, por tanto, enigmáticos, incoherentes, irracionales, absurdos, sin explicación (Dalí, 2009, p. 38).

Por su parte Buñuel señala que la motivación de las imágenes se pretendió que fuera "puramente irracional", es decir, "misteriosas e inexplicables". Es más "NADA en el film SIMBOLIZA NADA. El único procedimiento de investigación de los símbolos sería, tal vez, el Psicoanálisis (Buñuel, 2009, p. 32).

La publicación del guion de la película se realizó en *La Révolution Surréaliste* el 15 de diciembre de 1929 a nombre de Luis Buñuel y Salvador Dalí. La escena que Lacan menciona es descripta de la siguiente manera:

> Éste [el personaje] avanza hacia ella [la joven] arrastrando con gran esfuerzo lo que viene atado a las cuerdas.
>
> Se ven pasar: primero un corcho, después un melón, dos hermanos de las Escuelas Cristianas y finalmente dos magníficos pianos de cola. Los pianos están llenos de carroña de burros, cuyas patas, colas, grupas y excrementos desbordan sus cajas de resonancia. Cuando uno de estos pianos pasa ante el objetivo, se ve una gran cabeza de burro apoyada sobre el teclado.
>
> El personaje arrastra con gran esfuerzo esta carga, inclinado desesperadamente hacia la joven. […] (Buñuel y Dalí, 2009, p. 22).

Fotograma de la película en la que se ve la escena que relata Lacan.

Entre la escena de la película y el relato de Lacan hay diferencias significativas, el recuerdo o la construcción de Lacan de la escena deja de lado un piano y a los dos hermanos de la Escuela Cristiana. Recordemos que el nombre de la película inicialmente era *La marista de la ballesta*. Desde el inicio el guion tenía que ver con esa orden religiosa. Como señala Ian Gibson

> … parece legítimo inferir que el personaje de la bicicleta (ya que no de la ballesta), que entra de inmediato en escena, haya que entenderlo, de alguna manera, como perteneciente o afín a dicha congregación docente, muy arraigada en España. Se puede añadir que sus manteletas, aunque se asemejan a las que adornan los trajes de niñas (o de las *femmes de chambre*), también recuerdan "los baberos en tela de rayas azules verticales sobre fondo blanco, que debían llevar los escolares en los colegios de Hermanos Maristas". (Gibson, 2013, pp. 290-291).

Lacan estudió en el Colegio *Stanislas* que fue dirigido, hacia fines del siglo XIX, también, por los padres maristas. Ian Gibson entiende que los dos hermanos arrastrados por el protagonista son indudablemente maristas. Ahora bien,

> Quizá lo más importante, en todo caso, es que los hermanos sujeto a tan despreciativo trato en la película representan a una Iglesia detestada por el surrealismo en general y por Buñuel y Dalí en particular. Como se ha dicho, estamos presenciado "una maliciosa parodia de una procesión religiosa" (Gibson, 2013, pp. 291-292).

La relación de Lacan con el surrealismo es altamente conocida. Haremos alusión a algún rasgo significativo que nos resulte de interés en este escrito. Como nos dice Baños Orellana (2012, p. 41):

> Desde sus comienzos, en los años veinte, hasta mediados del siglo, los surrealistas no pararon de agitar imágenes vecinas a la temática pre-edípica (a veces, eran freudianos sin saberlo, otras veces lo eran muy deliberadamente), con el propósito de sacudir la convencionalidad burguesa. La suya era una didáctica del relámpago para los sentidos, del terremoto para la moral, del hacer sonar risas sarcásticas.

Este rasgo nos interesa particularmente, el de la "didáctica del relámpago" de la que Lacan se sirvió muchas veces en su seminario. Nuevamente Baños Orellana (2013, p. 43) nos indica que "Él se apropia de esta didáctica y sus objetos, y, en cuanto puede, comienza a aplicarla". De hecho, en el Seminario sobre la angustia (el seminario siguiente al de la identificación que nos ocupa) Lacan hablando de la enseñanza en psicoanálisis, se pregunta cómo enseñar a "quien no sabe" e incluso "no puede saber". Esa ambigüedad presente en la enseñanza analítica le permite decir que a veces funciona al modo de una interpretación, es decir, "[…] que hace aparecer en un relámpago lo que es posible captar más allá de los límites del saber" (Lacan, 1962-63, sesión del 21 de noviembre de 1962).

Ahora bien, ¿qué nos aporta Lacan al mostrar esta imagen de sí como seminarista?[19] La escena es relatada en un momento en el que Lacan se queja de que sus alumnos no estudien alemán. En sus palabras:

> … aunque deplore que los escasos diez años durante los cuales me dirijo a ustedes, no hayan tenido, creo, mucho efecto en cuanto a la propagación del estudio del alemán entre ustedes, lo que no deja de asombrarme y que constituye uno de los pequeños hechos que me hacen, a veces, reflejarme a mí mismo mi propia imagen como la de ese personaje de un film surrealista muy conocido… (Lacan, 1961-62, sesión del 21 de febrero de 1962).

Dicho esfuerzo (en "arrastrar a sus alumnos", a su público, al psicoanálisis) se corrobora, a nuestro entender, en su intervención "Lugar, origen y fin de mi enseñanza" donde ubica que el fin de su enseñanza consiste en "hacer psicoanálisis a la altura de esta función que se llama sujeto, porque se verifica que solo a partir de este punto de vista se comprende de qué se trata en el psicoanálisis" (Lacan, 1967 [2007, p. 61]). Es más, su posición de enseñanza consistió en "[…] partir otra vez desde cierto punto, cierto terreno, como si nada se hubiera hecho. El psicoanálisis significa eso (Lacan, 1967b [2007, p. 123]).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLOUCH, J. (2011) *El amor Lacan.* Bs. As.: El cuenco de plata.

ARNAUX, D. (2008) Obrero de la belleza. *Revista Me cayó el veinte. Y si la belleza...* No. 18, pp. 63-77. México: Ècole Lacanienne de Psychanalyse.

BAÑOS ORELLANA (2013) *La novela de Lacan. De neuropsiquiatra a psicoanalista*. Bs. As.: El cuenco de plata.

19Respecto de esta escena Allouch (2011, p. 182) dice: "La alusión está sin embargo allí, diga lo que diga, y esto será confirmado muchos años más tarde por la publicación de una revista lacaniana, justamente titulada *L'âne*. Pregunta: ¿para tan poco le servía? Si su público se empeñaba en hacerse el 'asno' para obtener su ración, ¿no era precisamente eso lo que él les proveía?

BEHARES, L. E. (2006) La dialéctica de las identificaciones lingüísticas en el acontecimiento didáctico, en el marco de referencia de las políticas educativo-lingüísticas. En: BARRIOS, G. y L. E. BEHARES (Orgs.) *Políticas e Identidades Lingüísticas en el Cono Sur.* Montevideo: Universidad de la República-AUGM-FHCE, pp. 43-52.

BUFFIÉRE, F. (1980) *Eros adolescent. La pédérastie dans la Gréce antique*. Paris: Les belles lettres.

BUÑUEL, L. (2009) Notas de Luis Buñuel sobre la realización de la película. En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

BUÑUEL, L. y DALÍ, S. (1929) Un chien andalou. *La Révolution Surrealiste*, No. 12, 15/12/1929. En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

BUÑUEL, L. y DALÍ, S. (2009) Un perro andaluz. Transcripción del guión. En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

DALÍ, S. (2009) Salvador Dalí habla sobre el proceso creativo de Un perro andaluz. En: Martínez Herrans, A. (2009) *Luis Buñuel y Salvador Dalí. Un perro andaluz ochenta años después*. España: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

ETCHEGOYHEN, C. (2010) (coord). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú.

FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2010). Los mensajeros y el amor: de dáimones y ángeles. En: ETCHEGOYHEN, C. (2010) (coord). *La transferencia una loca pasión*. Montevideo: Yaugurú, pp. 53-89.

FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2011). Del alma o el objeto caído. En: FERNÁNDEZ CARABALLO A. M. y R. RODRÍGUEZ (Org.). *Evocar la falta. La angustia y el deseo del enseñante*. Montevideo: Psicolibros, pp. 87-125.

FERNÁNDEZ CARABALLO, A. M. (2013). De *erastés-eromenós* a la *philía*: ¿un posible pasaje? En: MARCHESE, M. (Org.) *De Eros y Philía*. Montevideo: Ediciones de la Fuga, pp. 25-49.

FREUD, S. (1921 [1993]). Psicología de las masas y análisis del yo. En: STRACHEY, J. *Sigmund Freud obras completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, tomo xviii, pp. 63-136.

FREUD, S. (1914 [1993]). Introducción del narcisismo. En: STRACHEY, J. *Sigmund Freud obras completas*. Bs. As.: Amorrortu Editores, tomo xiv, pp. 65-98.

GIBSON, I. (2013) *Luis Buñuel, la forja de un cineasta universal 1900-1938*. Madrid: Aguilar.

LACAN, J. (1949 [1985]). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En: LACAN, J. (1966 [1985]) *Escritos 1*. Bs. As.: Siglo xxi, pp. 86-93.

LACAN, J. (1954-55 [1986]). *El Seminario Libro 2 El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Bs. As.: Paidós.

LACAN, J. (1959-60 [1997]). *El Seminario Libro 7 La Ética del psicoanálisis*. Bs. As.: Paidós.

LACAN, J. (1960-61). *Seminario La transferencia en su disparidad subjetiva, su presunta situación y sus excursiones técnicas*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: http://www.lacanterafreudiana.com.ar. Acceso: 02/05/15.

LACAN, J. (1961-62). *Seminario La identificación*. Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: http://www.lacanterafreudiana.com.ar. Acceso: 02/05/15.

LACAN, J. (1962-63). *Seminario La angustia.* Versión crítica, establecimiento del texto, traducción y notas: Ricardo E. Rodríguez Ponte para circulación interna de la Escuela Freudiana de Bs. As. Disponible en: http://www.lacanterafreudiana.com.ar. Acceso: 02/05/15.

LACAN, J. (1963) *Seminario 10 bis. Los nombres del padre*. Inédito.

LACAN, J. (1967 [2007]) Lugar, origen y fin de mi enseñanza. En: *Mi enseñanza*. Bs. As.: Paidós.

LACAN, J. (1967b [2007]) Entonces, habrán escuchado a Lacan. En: *Mi enseñanza*. Bs. As.: Paidós.
LACAN, J. (1968 [2007]) Mi enseñanza, su naturaleza y sus fines. En: *Mi enseñanza*. Bs. As.: Paidós.
LE BRUN, J. (2004).*El amor puro. De Platón a Lacan*. Bs. As.: El Cuenco de Plata.
LE GAUFEY, G. (2010) *El sujeto según Lacan*. Bs. As.: El cuenco de plata.
PLATON (2004) *Diálogos III, Felón, Banquete, Fedro*. Madrid: Biblioteca clásica Gredos.
PLUTARCO (1962) Alcibíades. En: *Vidas Paralelas*. Barcelona: Editorial Vergara. Traducción de Antonio Ranz Romanillos.
SAUSSURE, F. DE (1916 [2007]) *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sêchêhaye con la Colaboración de Albert Riedlinger. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Bs. As.: Editorial Losada.
SPINOZA Baruch de (1980) Ética demostrada según el orden geométrico. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis, S. A.