

→ Ayyy... qué bochorno hace hoy ¿verdad?*

1.

[Propuesta de la ponente: si la transferencia es un fenómeno habitual en la vida cotidiana, entonces su presencia en el análisis es una presencia de lo ordinario en lo extra-ordinario (tal como la ponente nos lo ha recordado: la escena de una habitación con dos individuos donde uno cuenta cosas íntimas a otro que le escucha y donde ninguno de los dos se conoce)]¹

Ella es un paso atrás ante el Uno indiferenciado de Heidegger, el “das Man”, hacia la autenticidad, o más exactamente hacia la apropiación de uno mismo en tanto que conocimiento o intento de conocimiento hacia el otro que me constituye.

Por lo común transferimos (llevamos una cosa de un sitio a otro) a un impersonal, o ámbito de la doxa, nuestro marco referencial de comportamiento en un sentido amplio. El saber ligado al “se dice” heideggeriano (lo que se oye por ahí, esas directrices que sigo, que son un referente, pero del todo “a la mano”, a-críticamente, sin pasar por la pregunta) es básicamente una actitud transferencial al “Nadie” del saber.

Heidegger no quiere saber de sí poniéndose en juego con otro (un trabajo propiamente analítico), por el contrario su reflexión va ligada a observar, a poner ahí a la vista, un supuesto “Uno”, sin nombre ni rostro, sino apodado “Ahí-ser”, un genérico existente que muestra sus elementos constitutivos al margen de su autoconciencia. En este sentido, Heidegger analiza a alguien que, aunque se manifiesta impersonalmente, no ha de ser más que una máscara de él mismo, un homónimo suyo, si es que confiamos en su honestidad personal al reconocer que hablar con

* Notas al seminario sobre la transferencia impartido por la psicoanalista Vilma Cocoz el 23 de octubre del 2004, en el Colegio Médico de Sevilla, dentro del Espacio Central del Campo Freudiano, organizado por la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis (Sede de Sevilla). Textos de referencia J. Lacan: *Seminario 8. La transferencia* (cap. I al XI). Paidós, Buenos Aires, 2003; y Platón: *El banquete*. Planeta-DeAgostini, Barcelona, 1995.

1. Aviso. Entre corchetes va lo dicho por la ponente tal como lo anoté de forma más o menos resumida. Es posible que haya cometido algún error al tomar esas notas. Si es así espero que se me disculpe y se me haga saber.

propiedad implica hablar en concreto y desde una experiencia concreta, desde lo que uno "siente" y piensa como tal, algo del orden de lo experiencial y no de lo meramente científico, objetual.

La primera situación del existente es, por tanto, la de una alienación transferencial. Ahí está, el mundo, el saber y todo lo que necesito para vivir.

2.

[Kant y Sade van más allá del principio de placer, porque superan la situación de bienestar normal]

Si ese "bienestar normal" se refiere a la presencia del otro en la consideración de mi acción, de mi intercambio con los deseos del otro, entonces el principio del placer (esto es, y en sentido freudiano: la presencia de un displacer que activa mi acción hacia su eliminación o reducción) es justamente lo que pone en juego la interacción social, y en un grado que nos lleva hasta la posición elemental del "amigo" y el "enemigo"². El amigo sería aquel que no nos produce displacer o incluso nos ayuda a mitigarlo, y el enemigo sería, por el contrario y lógicamente, aquel que nos provoca una situación de excitación, con lo cual la instancia del enemigo es aquella que de nuevo nos pone en la circunstancia de lo "a-la-mano" (zu-handen): en manos de la acción instantánea, al paio del inconsciente y, por ende, entregado a una manipulación que me convierte en objeto a causa de mi incapacidad para reflexionar. El analista ejerce con su acción indicadora una labor que podríamos caracterizar como la de "guardián de lo a-la-vista (vor-handen)", esto es, ése que pone ahí delante lo que se encuentra "a-la-mano" en el analizante y que sólo por la intervención del analista alcanza la perspectiva del analizante, o lo que es lo mismo: pasa de una posición a-la-mano (perdido entre los entes, confundido con ellos, inconsciente, objeto) a una posición a-la-vista (diferenciación, consciente, sujeto). La intervención de la transferencia en el ámbito del análisis se caracteriza por ser la constitución del libre juego entre el amigo y el enemigo; la lucha por el dominio definitivo de una de esas dos figuras en la persona del analista.

Lacan nos avisa, nos señala como un "guardián de lo a-la-vista", que Kant y Sade pueden convertirnos, cada uno a su modo, en esclavos: aquellos que renuncian a su deseo por el deseo del otro; la absoluta sumisión; la dejación del derecho y el deber a la responsabilidad propia del sujeto a cambio del sosiego del objeto; del que ha renunciado al estado de decisión decidiendo de una vez para siempre. Tanto para Kant como para Sade el "otro concreto" no existe, el otro no piensa, el otro no se manifiesta... porque no es "otro sujeto" sino "otro que objeto", o mejor dicho, un

2. Más sobre los términos "amigo" y "enemigo", en un contexto eminentemente político, v. Carl Schmitt: "Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo" en *El concepto de los políticos*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 131-140.

propiedad implica hablar en concreto y desde una experiencia concreta, desde lo que uno "siente" y piensa como tal, algo del orden de lo experiencial y no de lo meramente científico, objetual.

La primera situación del existente es, por tanto, la de una alienación transferencial. Ahí está, el mundo, el saber y todo lo que necesito para vivir.

2.

[Kant y Sade van más allá del principio de placer, porque superan la situación de bienestar normal]

Si ese "bienestar normal" se refiere a la presencia del otro en la consideración de mi acción, de mi intercambio con los deseos del otro, entonces el principio del placer (esto es, y en sentido freudiano: la presencia de un *displacer* que activa mi acción hacia su eliminación o reducción) es justamente lo que pone en juego la interacción social, y en un grado que nos lleva hasta la posición elemental del "amigo" y el "enemigo"². El amigo sería aquel que no nos produce *displacer* o incluso nos ayuda a mitigarlo, y el enemigo sería, por el contrario y lógicamente, aquel que nos provoca una situación de excitación, con lo cual la instancia del enemigo es aquella que de nuevo nos pone en la circunstancia de lo "a-la-mano" (*zu-handen*): en manos de la acción instantánea, al pario del inconsciente y, por ende, entregado a una manipulación que me convierte en objeto a causa de mi incapacidad para reflexionar. El analista ejerce con su acción indicadora una labor que podríamos caracterizar como la de "guardián de lo a-la-vista (*vor-handen*)", esto es, ése que pone ahí delante lo que se encuentra "a-la-mano" en el analizante y que sólo por la intervención del analista alcanza la perspectiva del analizante, o lo que es lo mismo: pasa de una posición a-la-mano (perdido entre los entes, confundido con ellos, inconsciente, objeto) a una posición a-la-vista (diferenciación, consciente, sujeto). La intervención de la transferencia en el ámbito del análisis se caracteriza por ser la constitución del libre juego entre el amigo y el enemigo; la lucha por el dominio definitivo de una de esas dos figuras en la persona del analista.

Lacan nos avisa, nos señala como un "guardián de lo a-la-vista", que Kant y Sade pueden convertirnos, cada uno a su modo, en esclavos: aquellos que renuncian a su deseo por el deseo del otro; la absoluta sumisión; la dejación del derecho y el deber a la responsabilidad propia del sujeto a cambio del sosiego del objeto; del que ha renunciado al estado de decisión decidiendo de una vez para siempre. Tanto para Kant como para Sade el "otro concreto" no existe, el otro no piensa, el otro no se manifiesta... porque no es "otro sujeto" sino "otro que objeto", o mejor dicho, un

2. Más sobre los términos "amigo" y "enemigo", en un contexto eminentemente político, v. Carl Schmitt: "Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo" en *El concepto de los político*. Alianza Editorial, Madrid, 1998, pp. 131-140.

“otro sujeto a mi subjetividad”, a mi posición de amo, de señor, que lo dispone y lo trata como lo disponible y decidido. Pero Carl Schmitt —quien por el hecho de haberse adherido en su momento al nazismo no ha de ser tenido por un loco o un pensador irrelevante e impedirnos considerar sus reflexiones políticas que son intuiciones auténticamente reveladoras— nos enseñó que sólo puede exigir obediencia quien, a su vez, puede protegernos, y que, por tanto, aquel que no puede protegernos o cuidarnos no puede exigir obediencia, ser considerado como la autoridad, el digno de ser obedecido y seguido. A poco que se piense en esto parece que ya está todo dicho. Ciertamente resulta un planteamiento muy “primitivo”, elemental si se quiere, pero evidente de tan claro, grosero de tan obvio... y olvidado (como el olvido del ser denunciado por Heidegger) de tan insoportable como incómodo. La Ilustración debería haber traído consigo una eliminación de la retórica a favor de una expresión clara y directa (conceptual y no alegórica o imaginaria), pero al parecer esto es algo que sigue resultando insoportable en la mayoría de situaciones. No sabemos si los exorcismos antiguos y medievales representaron esa retórica que Freud transformó gracias a una nueva relación con la “cosa misma” basada en un lenguaje desapegado y “objetivo”, al menos yo no lo sé (aunque tal vez por ello pueda parecer irónico en el más puro sentido socrático), pero el caso es que el analista no debe o debería caer en esa posición de liderazgo descrita por C. Schmitt, siquiera más allá de lo que tendría que ser un mero uso estratégico de carácter mistagógico para la emergencia del sujeto oculto en el objeto (el esclavo; término que en árabe corresponde curiosamente, si no estoy mal informado, a la palabra “musulman”). El analista ha de ser capaz de salirse de esa posición de padre o de sabio, esto es: de esa posición transferida por el sujeto mediante la cual deja ver de sí una falta, una carencia, que “pone” en el otro como el que tiene eso que a él le falta. Sólo desde esta posición de desventaja —en la que se cree el analizante— se constituye el amo de lo mío, el que tiene mi voluntad. De ahí que el “amor de transferencia” (o, para ser más exactos, la sublimación de una situación de desventaja para poderla soportar) se constituya a raíz de una experiencia en el analizante que podría asemejarse en cierto sentido a la conocida como “síndrome de Estocolmo”. Lo que tú tienes mío es como un cuidar de mí, un ocuparte de mí (junto a la posibilidad de no hacerlo), por tanto, si tienes el poder de fastidiarme y no lo haces es porque, en el fondo, me aprecias (vamos a dejarlo así). Es otro modo de detectar la presencia de un principio del placer que, por insuperable, ha de ir más allá de él. De Sade podemos pasar directamente a Kant y viceversa (del vicio a la virtud, de la virtud al vicio).

Sin embargo, tanto uno como otro nos son presentados como aquellos que van más allá de una situación de bienestar normal, y esto quiere decir que se ubican más allá del principio del placer, más allá de la “normalidad”, en un ámbito que es denominado por lo común (por lo normal en el contexto reflexivo) como el del “deber

ser". Y este "deber ser" puede constituirse por degeneración o por sublimación, si se me permite cifrarlo de este modo, ya que se trata de un deber ser ligado al deseo de modo radical (aunque por lo normal deseo y deber se suelen entender justo como cosas opuestas). De este modo, deseo y deber resultarían indistinguibles, como sería el caso de Sade, mientras que con Kant podría suceder precisamente lo contrario, esto es: que el deber, cuyo contenido es del orden de lo reflexivo ligado a la ponderación, traería consigo la diferencia, el convencimiento de que el otro es un sujeto como yo, o para ser más precisos: que el otro queda investido por mí como sujeto y, en consecuencia, lo considero a raíz de que él es también "yo", y lo es por mi transferencia. Pero así, Kant no hace otra cosa que buscar la aniquilación de las tentaciones (del deseo), actúa en cierto sentido como el a-teo, es decir: uno que diciendo "no" reconoce implícitamente la primacía de lo que niega, lo verdaderamente originario queda constituido de forma clara a pesar del rodeo. Lo que no dice Kant, lo que se le oculta, es lo que se revela en lo manifiesto. El amor al prójimo, en la tradición occidental, tiende al olvido de que el prójimo, que es próximo, es en realidad "otro" en sentido estricto; por eso es "próximo", porque está cerca, es cercano, pero por muy cerca que esté lo cercano se funda en una distancia y, por ende, una diferencia. Y es en función de esta diferencia, de esta proximidad, que puede caer en la condición de objeto. En fin, que cuanto más lejos se llega en el vicio más próximo se está a la virtud y cuanto más lejos se llega en la virtud más cerca se está del vicio.

3.

[El amor de transferencia se ubica en esa zona ambigua de lo indecible (Real) y lo decible, entre lo que no puede ser atrapado por el significante y la producción de significante. / ¿Cómo se puede ocupar el vacío con el amor? / El analizante apprehenderá algo de su deseo como Amante.]

Relación entre sigética y habla. ¿Puede haber amor entre dos que no se hablan? ¿entre dos que no pueden hablarse, aunque quieran hablarse? ¿Puede hablar un uno a un otro precisamente bajo el convenio implícito de no hablar de lo que importa, de no hablar de lo que nos desvela el vacío constituyente de cada sujeto como lo propio? ¿Un *te amo* si tapas mi falta y si la tapas eres lo que me falta? Tú significas mi falta. El tesoro de mi falta. El objeto donde ella se guarda. Al modo de Heidegger —espero no ser por ello pedante— diríamos: tú eres la guarda de mi Real (¿podríamos considerar esta propuesta como algo correcto?). La vida cotidiana nos enseña que cuando ese acuerdo sobre lo sigético se rompe, esto es, cuando entre amante y amado, y amado y amante, aparece lo Real en la forma de acusación de los defectos y el consecuente ataque al narcisismo, el velo de Maya cae y, con él, el amor. El silencio estalla en mil voces y reaparece la falta a solas, el sustrato imaginario por el que había investido al otro de una virtuosidad que ahora manifiesta su vir-

tualidad, su mera posibilidad para haberse dado a mí como un ser dispuesto a la representación. El matrimonio —al que Kierkegaard denigró por ser la tumba del amor (no entraremos aquí a reflexionar sobre esto que dijo Kierkegaard³)— “mal avenido” es el que ha llegado a ese punto en el que re-aparece la pura falta en la forma de ese “tú no eres quien yo espero”, que cantaba Joan Manuel Serrat (en esa tan bella como estremecedora *Penélope*). Cuando el pacto de silencio sobre lo Real se rompe suele romperse el matrimonio. Por ello, el amor pasa a ser en el matrimonio una reelaboración de la trampa (sigamos a Lacan) para transformarla en complicidad, y esto si los implicados no quieren llegar a mayores y darse una segunda oportunidad... que en realidad ahora será una primera en otro orden.

A la esposa no tiene uno porqué hablarle, pero al analista... Es curioso que a alguien que no es tu amigo, ni tu maestro, ni tu novia, ni tu mujer, ni un familiar con el que tengas cierta confianza, vayas a hablarle de ti, de todo eso que anda en torno a ti (que se manifiesta en el entorno, en el mundo circundante). Es cierto que al médico también va uno, pero se trata de otra situación muy distinta: yo diría que al primero vas en el orden de lo ontológico (un allí, no sé dónde), mientras que al segundo te lleva lo óptico (un aquí, en la barriga). Pero ocurre que con el amor de transferencia el analista pasa a formar parte de alguna de esas posiciones genuinas y “normales” de la vida cotidiana, como si el analizante tuviese que incorporar de algún modo la normalidad al ámbito del análisis, esto es lógico hasta cierto punto si consideramos que en el análisis uno accede a todo lo que la cotidianidad oculta y mantiene al margen, sobre todo el miedo y vacío concomitante, estados que ya Heidegger denunció como órdenes que desde lo a-la-vista nos muestra que están a-la-mano, y en el análisis se trata de poner a-la-vista lo que surge en lo a-la-mano, el inconsciente inmediato para que acceda a la reflexión (ya sé que esto resulta utópico) en un posible porqué; independientemente de que ese porqué nos proporcione un conocimiento pero no necesariamente un bienestar. Desde este punto de vista el análisis en sus inicios se podría incardinar dentro de lo que está más allá del principio de placer, y tal vez su finalización, su agotamiento, consista en regresar al principio de placer como límite de lo sensato.

El neófito (que yo-s-oy) pregunta: ¿supone el encuentro con el analista un re-encuentro con el vacío? Y una otra cuestión aparentemente extravagante: ¿no supone el enamoramiento un encuentro repentino con alguien que, de repente y siendo un desconocido, nos fija a ella⁴? ¿es el vacío un imperativo que recurre a lo pri-

3. Aunque no tiene desperdicio, para el que le interese esto, leer su obra *Diario de un seductor* (Ediciones Destino, Barcelona, 1988). Al menos esta es la edición de la que dispongo, presentada por José María Valverde, lo cual ofrece garantías.

4. Mantengo a posta este “error” de concordancia en el género para que sugiera una situación ambigua entre lo a-la-vista y lo a-la-mano.

mero que es capaz de tapanlo? ¿será esto el amor y no más que esto? ¿supone la búsqueda del analista un cierto saber de la inoperatividad del amor y, por así decirlo, de la inutilidad de volver a enamorarse como un volver a tapar lo que se ha destapado sin quererlo nosotros, sin esperarlo⁵? Entiendo que ya está bien de tanto preguntar, que puede uno perder pie si se pasa, que puedo caer en el bla, bla... (ayyy... qué bochorno hace hoy ¿verdad?). En todo caso resulta obvio que la visita al analista responde —y esto parece una experiencia compartida entre los que nos analizamos— a una decisión de poner cierto orden, cierto sentido, cierto conocimiento en torno a algo que nos puede, que nos somete (dejemos a un lado la función del deber-ser, el ideal, como la fuerza que nos lleva allí⁶). Por tanto, el vacío está presente bajo todas y cada una de esas alusiones, luego parece legítimo conceder que allí donde se trata con el vacío —la sigética— acontezca la salvación: “pero donde está el peligro, crece también lo que salva”, dice Hölderlin⁷. Nosotros podemos decir: “allí donde está el vacío, acontece el amor”. O más directamente: allí donde no sé qué poner, pongo lo que tengo a mano, al analista. Donde aparece el agujero te pongo a tí. Pero ¿sabe de esta operación el paciente? ¿es que es un paciente culto y versado? Cuando se trata del inconsciente, de su fenómeno, no hay cultura que valga, por tanto es el analista quien detectando esa operación ha de saber hacer con ella. Es él quien se sitúa en la posición de lo a-la-vista como aquel que guarda de lo a-la-mano, que es la posición del paciente. Él es el (lo) amante (el cazador), el paciente es lo (el) amado (la presa).

Pero ¿no se nos ha propuesto en este seminario que ubiquemos en la posición de amante al analizante? Así es. El que ama, algo que también se dice en Grecia “filo”, pero ¿qué ama o a quién ama? En aquella Grecia de Sócrates y de Platón, y de muchos otros, la correspondencia más exacta al “filo” era la “soffa”. No es lo mismo amar a un “qué” que a un “quién”. Así a la “soffa” sólo se la puede “filo”, nunca “ero”, mientras que al “quién” no se le puede “filo” sino “ero”: “filo-soffa” / “ero-Sócrates”. No es posible, o al menos no es lo adecuado: “filo-Sócrates” / “ero-soffa”. Así pues, nos encontraríamos con la siguiente secuencia relacional considerándola como lo sensato: “filo-soffa-abstracto-espíritu-(lenguaje)” / “ero-Sócrates-concreto-cuerpo-(lenguaje). Mientras no se confundan estos dos órdenes mezclan-

5. En esta línea podríamos plantear la hipótesis de que quizá el mito del Don Juan corresponda a este ir tapando una y otra vez, mediante el estado obsesivo del enamoramiento, el vacío, el Real del que no se quiere saber más de lo que ya se ha llegado a saber: que provoca displacer. Así cada conquista es un nuevo significante para lo que es imposible significar.

6. Tal como nos propone J.A. Miller en las primeras páginas de *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*.

7. En M. Heidegger: *Conferencias y artículos* («La pregunta por la técnica»). Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 30.

do lo que no se puede mezclar, estaríamos dentro de un comportamiento sensato. Alcibiades irrumpe instalado en el Eros, pues en su discurso no hace sino expresar una y otra vez su frustración ante los intentos de seducir a Sócrates, aunque también es cierto que se refiere a él —con menor intensidad— como alguien que posee un saber, un cierto “sofo”; el cuerpo de Sócrates encierra como un Sileno otra cosa. Vale decir lo “ero” (cuerpo, continente, caja o en el peor de los casos celda del alma) contiene, guarda o encierra en sí a lo “filo” (alma, contenido, sabiduría), sin embargo puede establecerse una relación directa con lo “filo” sin tener en cuenta al “ero”, o incluso constituir el “ero” el paso, en tanto que lo visible, hacia lo “filo” y, en consecuencia, manifestarse como una mediación (seducción) hacia algo de otro orden: del orden de lo a-la-mano al orden de lo a-la-vista. Sócrates tenía que saber utilizar la transferencia para hacer que el otro fuese capaz de salir “pronto” del estado erótico ligado al cuerpo (lo mudable, cambiante e intempestivo) y quedar fijado al “filoico”⁸, único de interés para llegar a la sabiduría: lo oculto en Sócrates. Las fuentes documentales nos dicen que Sócrates no fue capaz de usar bien la transferencia con Alcibiades, pues éste, ya bastante mayorcito, sigue ligado al “ero” y no al “filo”; incluso Alcibiades reconoce que no ha sido capaz de complacer a Sócrates en eso de la sabiduría. Cosa obvia, por otro lado, ya que la intervención de Alcibiades en la fiesta es desde lo a-la-mano y no desde lo a-la-vista.

El deseo del amante en tanto que analizante ha de ser el del filo-sofos (querencia natural al saber), caracterizarse por esa disposición, ser puesto por el analista en ese camino. Y lo primero que ha de ser derribado, o desestimado, es precisamente esa situación de “amante”, no se trata de eso; el analista no es un amado sino una “partera”. Pero tampoco es, si seguimos a pies juntillas a Lacan, un sabio, porque no es alguien que posee una respuesta o muchas respuestas a nuestras preguntas, lo único que posee el analista (más lacaniano que freudiano) es un “saber hacer” que facilita la emergencia, el salir a la luz, del inconsciente. No sabe del ser, que es lo propio de la sabiduría griega, más que del suyo, del que pone en juego toda su existencia, pero sabe del método y las técnicas para hacer que el analizante llegue a convertirse en analizante, ejerce desde un “filo” de carácter técnico —una partera— la tarea por la que el que está ahí delante descubre a su otro, lo ponga también ahí para entrar en juego con él. La seducción que ejerce el analista tiene como fin enganchar al analizante a un saber de sí, facilitar esa posibilidad, una posibilidad que se inscribe dentro de la “a-letheia” (des-ocultación). Es un facilitador de la des-ocultación, del aparecer⁹.

8. ¿Jugaría Lacan aquí con el lenguaje y diría “faloico” para psicoanalizar el asunto?

9. O como dijo Estanislao Mena en nuestro seminario mensual sobre casos clínicos: un inter-mediarlo.

4.

[El amante no sabe lo que le falta. El amado no sabe lo que tiene]

"Tengo, tengo, tengo.

Tú no tienes nada.

Tengo tres ovejas en una cabaña.

(...)"

Así dice una canción infantil. Yo tengo, tú no tienes. Y es que el yo es algo que se tiene o no se tiene, pero esa tonta canción puede decirse también así: "Yo tengo tu *notienes*". ¿Así de fácil? ¿En la infancia se ocultaba todo el entramado del análisis? ¿Lo que se cantaba sin más, ahí a-la-mano, del todo inconsciente de su significado, de su futuro, revela ahora su verdadero sentido en la nueva posición de lo a-la-vista? Yo soy tu *notener*, el Sileno que guarda el anhelo, el puro anhelo. Y así podemos relatar nuestra situación cotidiana de este modo: tú tienes los ojos que no tengo; tú tienes el pelo que no tengo; tú tienes la altura que no tengo; tú tienes la nariz que no tengo; tú tienes los músculos que no tengo; tú tienes el pene que no tengo; tú tienes el dinero que no tengo; tú tienes la mujer que no tengo; tú tienes la casa que no tengo... ¿Qué es entonces lo que tengo? ¿Es que no tengo alguna cosa? Efectivamente, se trata de un absurdo, algo he de tener. La carencia, uno puede decir, o yo mismo puedo decir que tengo carencia, que tengo falta, pero esto es un indicativo de que "miro", que tengo lo que no tengo porque lo que tengo es el querer eso que tiene otro. Un lío, verdaderamente un lío y una insensatez. En España nos caracterizamos en general por ser un pueblo que considera a lo *extrañero* mejor que lo *entrañero*, siempre lo mejor es de fuera, de ahí la proverbial envidia española. No sabemos lo que tenemos... a raíz de la convicción de que los otros tienen eso que hay que tener, de que son los otros los que tienen en sentido estricto. Por lo común no nos hacemos cargo de esa experiencia inmediata de la falta, sino que inmediatamente miramos fuera, fijamos la atención y decimos: eso, quiero eso. No tengo eso, he aquí la experiencia de la falta. Y a un niño se le enseña lo que le falta, lo que no tiene: "Mira lo que tengo, mira lo que no tienes", le dice un adulto que ignora las consecuencias de su acción, o precisamente por haberla conocido y sufrido se venga por ello, de forma inconsciente, en ese niño que tiene ahí. Puestos a buscar alguna ventaja en lo irremediable, podemos considerar esa acción como un aprendizaje en los límites del deseo... a pesar de que el deseo lo estimule otro. No tan aprisa. También el niño sopesa un deficit, o parece que así se conduce, en el momento que otro niño anda con algo que él no tiene. Uno tiene un balón y otro un muñeco: tengo un balón, pero ahora quiero *también* ese muñeco que tú tienes; tengo un balón, pero ahora quiero ese muñeco que tú tienes, porque *ya no* quiero el balón; tengo un balón y tú tienes otro balón distinto, lo quiero porque tu balón *tiene algo* que el mío no tiene; tengo un balón y tú tienes otro balón igual que el mío, si ahora quiero *también el tuyo* ¿será porque lo que quiero es que tengas ningún balón? (este

niño empieza a ser extraño). Parece que no hay explicación para esto, me refiero a que si uno se liga estrictamente a lo que tiene y no echa cuenta *en absoluto* de lo otro, si incluso nunca se ha establecido esa relación de objeto, de lo que se alza ahí frente a mí, contra mí, acontece al parecer el autismo, el cierre absoluto, el velo a todo otro, el acceso. Dicen que el sufrimiento es el testimonio de la vida, del estar despierto, alerta, porque el sufrimiento es la constatación de lo ajeno, lo otro, su imperativo, eso que va contra nuestro deseo, contra lo que tengo y no quiero que me quiten, ese bienestar del que soy consciente cuando por la mañana me despiertan para ir al colegio y digo: “déjame tranquilo”, esto es, no me inquietes, pero sobre todo: no me quites. Me estás quitando lo que tengo. Ese jodido muñeco es lo que me falta. Ese maldito muñeco es la aparición de lo que no tengo, representa algo que hará de mi vida¹⁰ un “filo-sofos” constante, un “es” al margen del tiempo y del jodido muñeco. El adulto es ya no niño porque sabe que busca dándole igual eso que busca. Lo hermoso es viajar. Como Picasso, encuentra, no se trata de lo que no tengo... ya vale. Picasso no es lo extranjero sino lo entrañero, otra cosa es que tuviese que irse fuera para ser tenido en cuenta aquí. Así somos. Lo extraordinario aquí o es un “colgao” o un loco, pero más allá de nuestras fronteras la cosa cambia.

El niño se tiene que ir fuera, al adulto, para ser tenido en cuenta. Sólo extrañándose será considerado.

Y si por fin tengo eso que tú tienes ¿solucinaré mi asunto?... Ahora quiero eso, ahora quiero aquello, ahora quiero lo otro... ¡lo otro! Siempre “lo otro”... Nunca tendré lo otro. Nunca llegaré a Ítaca. Ama lo que tienes, porque es todo lo que tienes. Eso nos ha dicho Sócrates. Sé un hombre corriente...

5.

[“Yo no soy quien tú crees”, le dice Sócrates a Alcibiades.]

Yo no soy quien tú esperas. Así el analista no ha de dejarse atrapar, poner en el sitio en el que le pone el amante, por tanto, el analista nunca ha de constituir al amante desde sí, ha de procurar quedar fuera de toda ubicación por parte del sujeto (nos recuerda la ponente)... pero ha de saber jugar con eso que no tiene y el otro le supone, y ese “eso” no es algo sino la mera oportunidad de aprovechar el imaginario del sujeto. En eso consiste el algo. De este modo, el analista ayudará a “entender” que la falta es irreparable. Que la diáspora y su existencia nómada es ya no sólo una mera sensación de haber perdido algo pero no saber qué, sino más bien la constatación de la apertura esencial del existente, su condición de arrojado y asumir esto como el trasunto de una vida heroica pero sin alardes. Vivo gracias a la falta, sé que me falta, pero ninguna cosa es lo faltado, ninguna cosa es un qué. Todos mis sínto-

10. Cada vez que tecleo Ctrl+G (guardar) me pongo a-la-vista, me distancio y salgo de la inmersión de ¿lo inconsciente? ¿el ello? ¿la inmersión en lo a-la-mano del pensamiento?...

mas aludirán a esa falta, fijarán esa instancia en un punto hasta que el sujeto reconozca su de dónde, su momento inaugural.

La falta no devendrá aquello que falta, no hay futuro más que como otra falacia, otro modo de soñar sin saber que se sueña, como criticaba Nietzsche. Por tanto, el análisis no logrará que aparezca otra cosa que ese deseo, que tras Yáhvé sólo hay el que es... lo que no se significa ni se significará. El amante se transformará en "filo" reconociendo que nunca sabrá, que nunca será sabio, que, como Platón, reconocerá que la sabiduría aconteció y des-apareció. Así queda la actitud, el hacia, ese "filosofos" como una existencia fundada en lo abierto, des-fondada por tanto, sabiendo que el inconsciente es abrir y abrir sin más, sin finalidad, caer una y otra vez fuera de nuestra voluntad y nuestra reflexión.

Yo no soy quien tú crees, yo soy el que soy. Esta es la distancia que establece el analista, esta es la confirmación de la falta en el "filo" transferida al analista, y esa es la oportunidad de que asuma su sitio sin salir huyendo ante la des-ocultación, ante la revelación de que he sido yo quien ha puesto al analista en el futuro, en ese "ya aparecerá". Puesto "ahí delante", fuera, pero nunca allí sino atrás. ¿Por qué se pone atrás el analista? ¿por qué no da la cara? ¿de dónde viene su voz cuando la oímos ahí tumbados en posición horizontal, una posición en la que la dinámica del cuerpo se aplaca, o queda bajo mínimos, como un muerto que habla, dando así paso sólo al habla? ¿no es ése sitio del analista el sitio de lo oculto? Cuando su voz interviene parece que se incorpora a nuestro decir como una irrupción de otro mundo; ¿no se ocultaba tras el sacerdote la fuente de lo sagrado? ¿y el oráculo? ¿no hablaba desde un sitio oculto al interpelante? El inconsciente viene de atrás, así lo experimentamos, y se nos pone delante como ese "sido" con el que Heidegger se refería a la determinación de nuestra existencia por la tradición más honda y constituyendo, a la vez, una determinación para el futuro: eso que desde atrás nos empuja hacia delante. De ahí que el futuro no ha de ser entendido como algo que estuviere más allá de nosotros, allá delante a lo lejos, esperando que lleguemos para descubrirse, no es, como es obvio, algo relacionado con esto. La III guerra mundial no está sucediendo allí esperando nuestra venida para hacerse presente, esto es, para que haya guerra. Tampoco es algo del orden de lo desconocido, esto es, eso que sucede sin que sepamos ni su cuándo ni su cómo; el sucederá, como un abierto de posibilidades. El futuro, y en esto sigo a Heidegger, no es sino el despliegue de todo lo contenido como posibilidad en lo ya acontecido. Por eso no debemos hablar de un "fue" sino de un "sido", ya que en la existencia tratamos con el orden ontológico y no con el meramente óptico. En esta línea se nos manifiesta, como era de esperar, que el inconsciente es del orden ontológico, de lo "sido", sólo al contexto de lo óptico suele venirle bien por lo general el "fue". En lo "sido" se trata de un "es" que aparece en un momento determinado, es por tanto algo histórico, y ya no des-aparece, de ahí que lo "sido", frente al "fue", indique una suerte de constancia, de eternidad o, más

explícitamente, de a-temporalidad. Justo ese “es” ya “sido” es lo que da tiempo, temporaliza. Antes de él no hay tiempo en sentido estricto. Y el tiempo se nos revela ahora como la actuación en cada uno de nosotros de su “sido” que “es”, por eso sólo hay presente: el “sido” que se presenta en el “es”, el aquel ahora en este ahora, al que por ser una repetición, es decir, por reconocerlo como algo que ya ha sido en un antes, parece que pertenece realmente al pasado (al fue). El habla en el análisis es lo único que permite la aparición del “es”, eso que siempre falta en la inhibición propia del trajín de la vida diaria convencida por lo común de un “fue”.

Lo que me falta es lo que perdí y eso que perdí es irrecuperable. ¿Qué me falta y qué perdí? Lo diré desde el “filo-sofos” (el mero querer saber de carácter) ontológico: el aparecer del antes del aparecer del “es”. Lo que ya no puede des-aparecer. La cicatriz de Ulises. Sísifo. El intento, la oportunidad perdida, la posibilidad no frustrada todavía...¿el objeto A? Hay que saber sobrevivir a la Noche de Reyes, a la noche en que el padre era el rey, a la mañana del padre y al ocaso del rey.

Ni soy quien tú crees, ni quien tú esperas. ¿Cuál es nuestra posición en relación a las figuras históricas, a esos a los que (ad)miramos? ¿Qué hacemos tantos en relación a tan pocos? La constatación de un no-ser nos indica, nos gira, hacia un ser-como. Conocemos, leemos y admiramos a otro, no admiramos al ser, a su enigma, como Parménides. Seguimos a otro, u otros que terminan agrupándose en cada uno de nosotros como una personalidad genuina. Por eso es nuestra tarea, nuestro proyecto, seguir un modelo, tener ahí delante una imagen pegada a una idea capaz de fundar un “deber-ser-como”, porque no hay algo así como un deber ser sin más; uno debe ser como esto o aquello, como éste o aquél. De esto se trata. Alcibiades amaba a Sócrates, en un sentido y en otro, pero no logró satisfacer ni su “ero” ni su “filo”. Mientras Sócrates conoce su proyecto vital gracias a un oráculo, Alcibiades forma parte de una labor educativa. El oráculo (supuesto S_0 , que ha de ser “lo” mismo para toda constitución de S_1 en nuestra tradición cultural: en la nuestra ese Big-Bang tiene lugar en Delfos y en el Sinaí) le dice a Sócrates que se conozca a sí mismo, constituyéndose en S_1 (como Shidarta, Lao Tze, Confucio, Moisés, Jesús, Mahoma... y tantos, y tantos otros, con mayor o menor fortuna). El analista representa, o puede representar, ese lugar del S_0 a raíz de la transferencia llevada a su desaparición, esto es: que, como Alcibiades, suponemos de antemano un S_1 en el analista, un Sócrates transferido, cuya labor más auténtica se verá en el momento que descubramos su instalación en el S_0 (ese ni puta idea que Yahvé le espeta a Moisés cuando le contesta a su pregunta: “qué te importa a ti quién soy [yhv]”), el sitio a raíz del cual cada uno ha de hacerse cargo de su vida... si realmente no quiere sólo parecerse a Sócrates sino ser él. Cónocete a ti mismo. Así es uno Sócrates en lo interior, no en lo exterior; el Sileno, el mediador, la llave y la clave hacia otra cosa, hacia el otro de uno.

Sócrates conoce. No he observado, en los diálogos de Platón que he leído, el autoconocimiento de Sócrates por lado alguno (eso de que se conoce), a lo sumo

conoce su tarea, su labor, sabe qué tiene que hacer en la vida: mostrar, enseñar. Lo cual supone un saber qué hacer en el orden de la ocupación, un saber práctico, y en este sentido es como el autoconocimiento puede significar un conocer qué es lo que tengo que hacer en la vida. Sócrates sabe cómo conocer, cuenta con un método, pero desde la disciplina analítica esto no significa gran cosa en el orden del autoconocimiento, como tal esa situación de Sócrates, y socrática, podría indicar un comportamiento sintomático, una condición para el autoconocimiento, pero Sócrates no sabe del oráculo en sentido estricto, él no le pide cuentas por la respuesta que obtiene, se limita a obedecer en una situación que podríamos suponer así: “no sé qué es lo que tengo que hacer, ignoro cuál ha de ser mi camino en la vida, no sé si ser como Ronaldo, como Luz Casal o qué sé yo, la oferta que se me ofrece no acaba de convencerme, así que vengo aquí para que tú me digas qué es lo que tengo que hacer con mi vida porque yo no lo sé”. Y va el oráculo, *sujeto supuesto saber*, que sabe de las condiciones de Sócrates, de su capacidad, y que tiene lo que Sócrates busca, y le dice: “Conócete a ti mismo”. ¡Vaya respuesta! A mí me dice eso mi padre (u otro SSS) y lo mando a tomar viento. Esto no es profundo... pero sólo lo parece. Así que lo que me falta lo tienes tú, pero lo tienes porque yo creo que lo tienes. Tú sabes de mí lo que yo no sé de mí. Tú, que no eres ni mi padre ni mi madre ni mi amigo ni mi amante, sabes de mí más que todos ellos. Sabes lo que me falta mejor que todos ellos. Y es que el oráculo conoce a todos mejor que cualquier otra persona. Y ¿qué eso que conoce de todos y cada uno? ¿los deseos de cada uno? o ¿el ser de cada uno? ¿no lo que deseo sino lo que soy? ¿no lo que pienso sino lo que no pienso y hago? Me parece que aquel que fuese a consultar al oráculo no llegaría y pegaría, es decir, no creo que llegase y preguntase sin más así de sopetón: “¡Oye oráculo! ¿qué debo hacer en la vida, qué debo ser?”. Respuesta: “Futbolista”... o peor aún: “filosofo” (o psicoanalista). ¡Ea! Listo. Vuelta a casa. Me imagino que el consultante se llevaría un buen rato exponiendo su situación para que el oráculo se hiciera una idea del problema, una idea de lo que quería o debía o podía el atribulado que estaba ahí delante. Todos sabemos que hay deseos sensatos e insensatos, por tanto realizables e irrealizables. El más insensato es el de la inmortalidad, cuyo sinónimo es Dios. Y el más sabio de los hombres, o al menos de los atenienses, al final de su recorrido vital habla precisamente de la inmortalidad. El oráculo le había dicho, como sabemos, que se conociera a sí mismo y Sócrates, haciéndole caso –esto es lo que todo el mundo ha llegado a pensar–, culmina ese proceso con una reflexión sobre la inmortalidad cuando está ya muriendo (porque la cicuta es, según parece, el único paliativo que permite ir narrando cómo el cuerpo se va quedando quieto poco a poco hasta morir). ¿Será que el oráculo le quiso decir: “no olvides ser lo que eres y para ello has de saber lo que eres, un mortal”? Por lo común eso es lo que olvidamos todos, o queremos olvidar, que somos mortales, que “vamos a” morir. Es la pulsión la que nos pone al margen de la mortalidad, incluso la pulsión de muer-

te, que es una referencia a la inmortalidad bajo el desvío de “no soy inmortal... *aunque* me gustaría serlo”. Así que, por abreviar, el oráculo le dio a Sócrates una respuesta dadaísta. Se lo quitó de encima como un buen analista lacaniano, con una sesión *cortá*. Lo puso de nuevo más acá del principio de placer. Por eso hizo de su vida un ir preguntando a unos y otros y no fue más al oráculo, ese malage que le quiso poner en su sitio, hacerle cargo de su goce.

La tarea de Sócrates se legitima a raíz de su meditación constante sobre lo inmediato, fundamentalmente los otros (como Freud). Un hombre de experiencia, de calle, como diríamos hoy, que se ha curtido en los avatares de la vida diaria, incluyendo guerras y disputas con su mujer. Sócrates más que autoconocerse lo que hace es conocer las cosas sin el apoyo de la autoridad de otros, excepto en el caso de Diotima precisamente en el Banquete, que es la que le revela los misterios de Eros. De algún modo Sócrates se comporta como un fenomenólogo husserliano yendo a las cosas mismas. Analiza pero no es analizado. Conoce pero no se conoce en el sentido analítico.

Pero Alcibiades, como por lo general todos los interlocutores de Sócrates, no se conoce –al igual que le ocurre a Sócrates– ni sabe de aquello que se supone que sabe o se jacta de saber –al contrario que Sócrates. Digamos que Alcibiades le pide a Sócrates lo mismo que éste le pidió al oráculo (aunque es cierto que Alcibiades no busca a Sócrates para que éste le diga su misión o su tarea sino para que le haga virtuoso y sabio, sin embargo se trata esencialmente de lo mismo: la falta); un sujeto le pide a otro sujeto, lo que ese otro sujeto le demandó al oráculo: de S_2 a S_1 y de S_1 a S_0 , porque el oráculo no es un sujeto sino otra cosa. ¿Será el oráculo el inconsciente? La situación normal es la que describe la relación de Alcibiades con Sócrates (S_2 a S_1). Sócrates busca el conocimiento más allá del sujeto, en otro sitio, como si llegase a la conclusión de que el conocimiento del hombre no puede encontrarse en el hombre, sino que ha de ser proporcionado por una instancia distinta, ajena, no tanto del orden de lo infrahumano como de lo suprahumano, en concordancia con la solaridad griega. Y justo la respuesta es un no busques fuera de ti sino dentro de ti. Hasta el inconsciente fue donde no llegó Sócrates, que sepamos. Sería interesante investigar si la secuencia Ello-Yo-Superyó se podría corresponder con la secuencia Sileno-Sócrates-Oráculo.

Sea como fuere, debemos tener en cuenta otra cosa. Por lo común todas las traducciones dicen que la sentencia del oráculo fue “¡conócete a ti mismo!” y no un “¿por qué no te conoces a ti mismo?”. Entre imperativo y sugestivo hay una gran diferencia. El analista no da órdenes, no debe, si no quiere que la transferencia resulte un impedimento en vez de un instrumento. Sócrates, que fue soldado, preguntó, demandó y por saber cuál fue el resultado de esa circunstancia evitó en todo momento complacer a Alcibiades, esto es: permitir que pensara realmente en que él tenía algo que le faltaba, que era esa otra mitad cortada por Zeus como castigo a la

insolencia humana y condenada a buscarse una a otra, sin por ello tener otra ocupación y preocupación en la vida que esa: buscar eso que un día fue tuyo y que te fue quitado contra tu voluntad. Eras uno y ahora eres la mitad de uno, en consecuencia no hay más tarea que la de volver a ser uno. Y aunque éste no sea el discurso estrictamente conceptual de Diotima (cuyo relato se centra en desentrañar el significado del amado y del amante) sino el de la representación mítica de Aristófanes, entre amante y amado no hay menos intensidad de la falta que entre las partes que fueron cortadas por Zeus. En ambos casos hay una búsqueda consciente que no sabe de su origen, de su impulso. El único origen que podemos establecer aquí es justamente el de un límite, el de un saber de la falta más allá del cual no hay que decir. La falta es el origen, a pesar de que Aristófanes hable de la osadía o la insolencia humana y el castigo de Zeus por ello, a pesar de que Sócrates hable por boca de Diotima del deseo. Da igual. En el origen la falta. Y si nuestra esencia es esa: ¿cómo vamos a poder quitarnos la falta de encima? ¿cómo vamos a ir más allá de nuestra esencia? ¿cómo vamos a dejar de ser humanos? ¿cómo vamos a ser dioses?

En el análisis uno se encuentra con la falta, la suya, la experiencia in-transferible (e in-transferenciable) de su falta. Sólo desde esa experiencia individual podemos luego, quizá, hablar uno con otros y ser un diálogo (como pretendía Hölderlin) en el mejor de los casos.

6.

EPÍLOGO (y diatriba). ¿Cuál es nuestra posición [positio] en relación a las figuras [famosos] del pensamiento? ¿Qué hacemos tantos en relación a tan pocos? ¿Tiene algo que ver nuestro deseo-de-ser-como? En el orden ontológico se trata de ser (filosofos, psico-analista o —en la línea de esa anti-filosofía, defendida por Jorge Alemán, que no anti-filo-sofia— psico-sofos) sin más, con cierta “personalidad”, mientras que en el orden óntico se trataría de ser como Platón, Heidegger, Freud o Ronaldo. En la mayoría de los casos lo que uno quiere ser viene acompañado de una imagen, y así uno es futbolista en función de a quien mira y en quien se fija jugando al fútbol. Esto es lo común y lo normal. Pero también es común y normal, aunque no por ello menos paradójico, que cuando uno logra jugar tan bien como Ronaldo, cuando uno empieza a ser comparado con él, cuando es ya tan bueno como él, o más, entonces ya es considerado no como Ronaldo sino como él mismo, como Luis. Pero lo curioso es precisamente que cuando ha llegado a ser Luis, ese gran jugador de fútbol, es cuando ya “es” como Ronaldo sin ser Ronaldo. Ahora es “tan famoso como” Ronaldo. Por fin ha alcanzado el estatuto de la incomparabilidad óntica aunque sí la ontológica. Ahora es modelo, imagen para que otros se miren. Esto no es algo nuevo. Cualquiera sabe esto si se para un poco a pensar. Incluso a poco que uno piense en su muerte, en esa posibilidad de lo imposible como decía Heidegger (vean mi como), se dará cuenta de que es “tan famoso como” Luis.

Cuando éste muera no moriré yo, cuando yo muera no morirá él. Así de radical, de claro, de incontestable, de... inimitable. Uno quiere ser como éste o aquél, incluso morir como éste o aquél, pero nuestra determinación está ya servida de antemano. Nos pareceremos a quien menos esperemos, incluso a quien menos queramos parecernos (y esto es ya un dato), y moriremos como nos venga... a no ser que pongamos antes remedio a esto y terminemos muriendo como otro al que, tal vez, no habíamos tenido en cuenta en una primera consideración (a posta, vamos). Somos ya como alguien (de modo inconsciente) y lo que deseamos es ser como este o aquel (de modo consciente), como si sólo así pudiésemos, por fin, ser. No echamos cuenta de lo que somos y nos obsesionamos con lo que no somos. Donde pensamos no somos y somos donde no pensamos (Lacan dixi... y pixi). Este es el asunto. Esta es la cosa (como decía Fernando Fernán Gómez en "El abuelo", la película de José Luis García) y "La pregunta por la cosa" (como nos proponía Heidegger).

Nos limitamos a conocer, leer y admirar a otro, o así lo creemos, seguir a... y, de esta manera, nuestro trabajo, nuestra tarea, nuestro proyecto en tanto que algo por hacer, de construirnos (frente a la deconstrucción psicoanalítica o filo-sófica), es siempre un modelo. Cuando los dioses, el oráculo, no nos dice qué tenemos que hacer en la vida, "con" la vida, somos nosotros los que optamos por un determinado modelo. Decidimos nosotros "quién" y, así, un "qué". ¿O es más bien al contrario? ¿Un qué, una acción, junto a un quién? El "quién" de Sócrates era su "qué". La acción, la actividad, la realización nos define y nos diferencia. Uno puede decir que es futbolista cuando no está jugando al fútbol, pero se refiere con ello a la actividad, a lo que hace normalmente cuando no se limita a hablar sino a actuar como tal, en el sentido que le da Aristóteles en *Poética*. Si un determinado comportamiento (que consiste fundamentalmente en una reacción ligada a una acción determinada, a una circunstancia dada) es considerado de un modo específico de hoy para siempre... parece que ya está todo reglado: que es bueno o malo. Algo perverso sólo es en principio una cosa considerada en función de otra que se ha venido repitiendo con cierta frecuencia llegando así no sólo a lo habitual (al hábito, que en muchos casos no hace al monje) sino a lo adecuado, lo debido, lo conforme a lo que viene siendo, etc. En muchos casos, por no decir en todos, la perversión podría interpretarse como una crítica, una llamada de atención sobre la falta de fundamento esencial (otra cosa es saber cuándo se puede decir esto y cómo, en qué sentido y en relación a qué contexto). Pero, además, si esa otra referencia, respecto de la cual calificamos de perversión determinado fenómeno, no es eterna, constante, entonces ya está lista para ser transmitida a los venideros como el modelo: Aquiles, Sócrates, Platón, Aristóteles, Lao Tze, Confucio, Buda, Jesús, Mahoma... ¡Qué pocos! Modelos para lo que sí y lo que no. Una inmensa mayoría que sale perdiendo y cuya normalidad, oh paradoja, no esté exenta de una educación en modelos, en figuras que regulan e indican el esfuerzo hacia lo mejor. Sujetos supuesto saber, supuesta ética, supuesta

moralidad... pero también supuesta ira (Aquiles), supuesta falta de escrúpulos (Maquiavelo)... Los mejores y los más buenos y fieles representantes de las acciones humanas. Son los matemas ya transustanciados en únicos, irrepetibles.

En realidad todos deberíamos pasar a la historia, todos podríamos ser válidos... pero necesitamos de alguien que hable de nosotros, de cada uno, que hable y convenza a otros para que se olviden de ellos mismos y hablen de nosotros exclusivamente. Tendríamos que seducir, convencer a uno o unos pocos de que tenemos algo que ellos no tienen, de que les falta lo que yo tengo, ese algo que les falta lo tengo yo. ¿Cómo actúa Sócrates? Él es el mayor, los otros son jóvenes (he aquí la posición irónica de Sócrates en sentido estricto: sabe más, ha degustado más que el joven al que interroga, pero se lo calla, al igual que hace Yahvé con Caín al preguntarle por su hermano); pregunta al otro de manera que lo que consigue así es que el otro descubra su carencia (todo lo que tú aún no has probado ya lo he probado yo); a la vez yo tengo ya eso que te he mostrado y de lo que careces. Sin embargo, ¿qué tiene Sócrates que le falta al otro? La ignorancia, el saber que no sabe; le proporciona al otro la ignorancia. Alcibiades no se come algo, no gusta más que la decepción por parte de Sócrates. Alcibiades conoce finalmente el "en vano": "yo no soy quien tú crees". En esto consiste la seducción, en enganchar al otro hacia uno de manera incondicional, en hacerse con el resorte de su deseo... para decirle finalmente que en realidad es incapaz de comarlo. Yo soy otro del que tú me crees. Quizá Dora no se hubiese ido. Pero, claro, Freud no sabía.

Le queda el consuelo de saber que Sócrates no fue capaz de quitarse de encima a Alcibiades. O al menos de al lado.