

**Seminario: *Figuras del prójimo. Lo singular en la era del algoritmo***

**Enrique Tenenbaum**

**Lunes 14/5/2018**

Figura: La amistad



El tema de hoy, habrán visto los que recibieron el mail, es la amistad; y también habrán visto quienes están en el grupo de Facebook - porque Trilce tiene grupo de Facebook, por supuesto, como corresponde para tener más amigos - que hay una aparente contradicción entre plantear las figuras del prójimo y el amigo o la amistad.

En la primera reunión de este seminario habíamos leído algunas frases de un texto de Kierkegaard donde él decía que el amor al prójimo es un amor que nace con el cristianismo, que en el paganismo no existía este amor al prójimo aunque hubiera amores dignos de ese nombre, pero no se podía decir amor al prójimo porque era amor a aquel semejante o a los rasgos del otro, de la persona amada, que hacía que no tuviera nada que ver con la idea cristiana de amar al otro más allá y más acá de cualquier diferencia, de cualquier cualidad. De modo tal que plantear como figura del prójimo, es decir, como figura de ese amor de la pura indiferencia o del amor absoluto, plantear al amigo, pareciera que engendra cierta tensión, para no decir cierta contradicción; mantengamos esa cierta tensión.

El tema es que la palabra amigo, la amistad, el término *philia* que es la amistad en griego, esto se escribe en griego transliterado *philoí*, esto es el amigo, es un término altamente polisémico, quiere decir muchas cosas y se ha leído y considerado de muchas maneras, de tal modo que tenemos que empezar a desgajar a qué llamamos amigo para plantearlo como figura del prójimo, si es que logramos hacerlo y si es que tiene sentido este empeño.

Lacan habla del prójimo, por tomar una ocasión, como “la inminencia intolerable del goce”, lo cual parece bastante alejado de lo que es el amigo, ¿no? Uno podría decir que el amigo es precisamente todo lo contrario. Menos veces habló Lacan del amigo, pero sí habló varias veces de la *philia*: por ejemplo, un lugar es *De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis*, donde respecto del esquema conocido como esquema I, él dice: “una relación salida del eje con el gran Otro, sin embargo no le ha impedido a Schreber mantener una relación de amistad, de *philia*, como la que Aristóteles sitúa en el lazo conyugal.” Una frase que tenemos para entretenernos, ¿no?

La primera manera de abordarla es con el chiste apurado, bueno: el matrimonio se convierte en amistad y a eso se refería. Bueno, no es eso. Lamentablemente vamos a tener que ocuparnos un poquito más de esa frase. Émile Benveniste a quien recurrimos para enterarnos de la etimología, del sentido, del uso, de lo que él ha llamado las instituciones indoeuropeas, en relación a esta frase de Lacan, recurrimos para preguntarnos ¿de dónde saca Lacan que Aristóteles dice eso? vamos a ir a Aristóteles, pero antes que eso, el nombre de *philos*, de amigo, dice Benveniste, “...se ha extendido a los allegados que viven en el mismo hogar que el dueño de casa, en primer lugar ha hecho entrar dentro del término *philos* a la esposa.” Es decir que no es que la relación matrimonial se transforma en amistosa, sino que es una de las maneras de plantear la relación amistosa porque *philos* es una manera muy general de nombrar al amor, y la amistad es una forma de amor. Y entre los griegos sabemos que el amor tenía muchas variantes, y no sólo el amor erótico, no sólo el amor erótico.

Otro caso, cuando Lacan dice “amar es dar lo que no se tiene”, está hablando de otro tipo de amor que *philos*. En cambio, cuando Lacan dice “el amor es siempre recíproco” está más ligado a *philos*, porque *philos* siempre tiene la connotación de reciprocidad. No hay una ligazón filial que no sea recíproca. Es decir que *philos*, de entrada, alude a una relación recíproca. Así que no es lo mismo cuando Lacan dice “amar es dar lo que no se tiene”, a cuando dice “el amor es siempre recíproco”, está hablando de dos tipos de amor distintos.

En el Seminario XX es donde él ubica los tres términos del amor que nosotros podemos trabajar y que ya hemos ubicado en el lazo con los otros: la *philía* es uno, es el amor de la reciprocidad; el eros es el amor de la diferencia, y el ágape que es el amor de la indiferencia que es el amor al prójimo. Son tres modos de amar, de ubicar el amor, que nos permite también situarlos en términos nodales, en relación con los registros. Bueno, esto es algo que yo trabajé en un capítulo del libro *Lacan, el nudo* que está allí, que si quieren lo pueden ver en su momento, está muy abigarradamente trabajado, pero están estos tres modos de amor bastante bien diferenciados, hoy vamos a des diferenciarlos un poco.

Otra oportunidad en la que Lacan se refiere a la amistad es bastante curiosa, por lo menos para mí, es en el *Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI*, donde él dice: “Cuando el espacio de un lapsus ya no tiene ningún alcance de sentido o interpretación solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente, pero basta con que se le preste atención para salir de ahí. No hay allí amistad que a ese inconsciente lo soporte.”

Curioso ¿no?, ubicar algo donde ya el inconsciente ha sido desgajado de todo efecto de sentido, es decir, una vez que todo efecto de sentido ha sido rasurado, es decir, cuando el lapsus ya, podríamos decir, no se dirige a ningún otro significante, dice: ahí no hay ninguna amistad que lo soporte. No se dirige a nadie. Pero ubica la amistad como el destinatario del inconsciente, de un modo que no encontramos a menudo en Lacan. Porque decimos que el analista forma parte del concepto de inconsciente porque a él se dirige, pero amistad, bueno, ¿será una amistad muy particular la del analizante y analista? Puede ser, porque un poco más adelante, en el mismo lugar dice, “el psicoanálisis ahora se practica en pareja”. Así que ahí tenemos una manera de plantear la amistad que la vamos a dejar en suspenso y tal vez la vayamos a retomar al final de la reunión de hoy.

Oyente: ¿Podés leer la frase anterior de Lacan?

“Cuando el espacio de un lapsus ya no tiene ningún alcance de sentido o interpretación solo entonces uno está seguro de estar en el inconsciente, uno lo sabe uno mismo, pero basta con

que se le preste atención para salir de él. No hay allí amistad que a ese inconsciente lo soporte.” Esa es la frase.

Bueno, entonces tenemos diversas maneras en las que Lacan se ha referido a la amistad: la salida del eje con el gran Otro, la amistad que no soporta ese inconsciente que ya no resiste interpretación o sentido, esta distinción entre *philia*, *eros* y *ágape*, la reciprocidad del amor, dar lo que no se tiene. Vista la polisemia, es decir, la cantidad de significaciones que tiene este término, podemos ya empezar a ubicar que se trata de una cuestión en la lengua. No de una cuestión estrictamente de definición de qué es la amistad, sino de qué hace la lengua con la relación entre los hablantes y qué ha hecho Lacan con la traducción, cómo traduce Lacan y que hace Lacan con la lengua muerta, con las lenguas muertas. ¿Por qué digo esto? Porque cuando Lacan va a decir que amar es dar lo que no se tiene va a producir una lectura muy peculiar de un fragmento de *El Banquete*, cuando Diótima va a decir de qué se trata el amor, de modo muy peculiar. Lacan era un traductor peculiar.

Ustedes seguramente recuerdan que Dante Alighieri cuando escribe, es el primero que escribe un texto culto en lengua vulgar, es el primero. Él ya había escrito “*De Vulgari Eloquentia*” es decir, el lenguaje vulgar, y es el que inventa, el que dice por primera vez el término, que nosotros repetimos a troche y moche, y que es: lengua materna. Él distingue la lengua materna, que es la de las nodrizas, de la gramática, que es la lengua paterna, es decir, distingue la lengua materna que es la que uno aprende a hablar y lo paterno que es la ley que organiza el modo de hablar; la lengua y el lenguaje, podríamos decir. Para Dante la lengua materna en juego era el toscano, ¿no? Pero no es esa la lengua de la cultura, podríamos decir. ¿Cuáles son las lenguas de la cultura? No son las lenguas populares.

Sin embargo, ayer escuché a propósito de un modo de escribir, ustedes seguramente conocen un espacio que se llama *Carta Abierta* que cumplió diez años, se fundó en el 2008 y ahora se publicó un libro sobre esos diez años de *Carta Abierta*; en ocasión de esa conmemoración Horacio González decía que la lengua más erudita es la del pueblo, no la lengua de la cultura. Porque se le cuestionaba el modo de redactar esas cartas, que son cartas difíciles de leer, que están en lengua erudita; decía que no, que la lengua erudita es la del pueblo, la lengua popular, porque es la que mantiene actualizada la lengua. Por eso el político habla en lengua popular y el intelectual no, sería ahí la cuestión.

Entonces, el latín no es que no persistió como lengua, sino que persistió como lengua en la liturgia. Es decir, la Iglesia Católica fundamentalmente es la que toma el latín, lo tomó hasta hace no demasiado tiempo, como lengua de sus actos religiosos. Pero no es una lengua que se

hable, es una lengua que se reproduce. Es decir, cuando en los colegios enseñan latín, los ejemplos que dan para el análisis gramatical son ejemplos de los textos clásicos. Es una lengua que se la puede leer, se la puede enunciar, se la puede decir en voz alta, pero no se la habla estrictamente. ¿Qué quiere decir que no se la habla? Que ningún hablante tiene al latín como lengua materna. Saussure, que dio su *Curso de Lingüística General*, ustedes saben que él no lo escribió el curso sino que fueron sus alumnos, en cambio sí escribió unos cuadernos sobre anagramas, Saussure tenía una hipótesis que era que había unos versos, llamados *Versos Saturninos* en donde él suponía que estaban cifrados determinados nombres de una manera tal que no era factible notarlos cuando se escuchaban esos versos, sino cuando se leían, porque estaban cifrados en las letras. Entonces, para tratar de demostrar su hipótesis decidió escribir sus propios versos en latín, y se los acercó a un especialista en lenguas muertas que le dijo: “no se puede escribir en una lengua muerta”. Así que Saussure abandonó su idea, pero dejó sus cuadernos. Y esos cuadernos sobre los anagramas, que es un modo que a nosotros nos importa porque es donde él puede leer, no en el significante, sino en la letra; es un punto donde Lacan en algún lugar dice: es allí donde Saussure espera a Freud. Es decir, hay algo que en algún momento trabajaremos. Entonces, que una lengua sea muerta quiere decir que al fonarla, al pronunciarla, no se producen equívocos, es la lengua viva la que soporta equívocos, la lengua muerta no los soporta. En todo caso puede soportar errores, uno puede leer mal, pero no hay equívocos en lengua muerta.

Oyente: No entiendo por qué no.

Porque no se habla. Uno puede leer, yo puedo leer *exoriare aliquis nostris...* la frase de Dido que escribe Virgilio y cita Freud, y puedo leerla mal, pero no es un equívoco porque no es una lengua en uso. Es decir, no hay sujeto de esa lengua. Entonces, lenguas muertas, sánscrito, latín, arameo, griego antiguo -el griego actual que se habla no es el griego aquel de *philía*-. Hay una lengua que ha resucitado que es el hebreo, el hebreo dejó de ser una lengua viva cerca del siglo IV o V, fue sustituida en el habla por el arameo. Luego, en la diáspora, el pueblo judío hablará el ladino o el yiddish, según si eran sefardíes o esquenazim, y la lengua hebrea vuelve a nacer a propósito del sionismo, es decir, Theodor Herzl fue un mentor de ubicar al pueblo hebreo en la tierra prometida, con él comienza la movida sionista y Eliezer Ben Yehuda que era su contemporáneo, 1852 - 1922, es el primero al que se le ocurre la loca idea de hablarle a su hijo en hebreo y sólo en hebreo.

O sea que hay una fecha de nacimiento del hebreo moderno que es cuando un fulano decidió que su hijo iba a poder hablar solamente con él. Él inventa el hebreo moderno. Ahora bien, esta cuestión de lenguas muertas y lenguas vivas tiene una historia en nuestro país que es interesante, porque hay un profesorado que se llama Profesorado en Lenguas Vivas, es decir, la contra de Colegio Nacional de Buenos Aires: mientras que en “el Buenos Aires” se enseñaban lenguas muertas, en 1928 se funda el Instituto Nacional del Profesorado de Lenguas Vivas, que es el primero que enseña a nivel estatal francés e inglés.

Entonces, la pregunta que nos importa acá, la lengua de Freud, la lengua de Lacan, ¿lengua viva o lengua muerta? ¿Letra viva o letra muerta?, la de Freud, la de Lacan. Si nosotros tomamos que la letra de Freud que nos llega a nosotros, que hablamos en castellano, son las traducciones de Ballesteros y de Etcheverry, y las damos por buenas porque esas son las obras completas, si ese texto es tomado por texto establecido lo convertimos en letra muerta.

Borges decía que hay dos razones para que un texto quede establecido, una es religiosa, porque en la religión no tiene que haber dudas, y la otra es el cansancio, acababa de escribir y entregaba el texto cuando se cansaba.

Nosotros tenemos en Trilce desde el primer taller de verano, allá por el 2014, una tarea que hacemos permanentemente, que es traducir textos freudianos. Ese año me acuerdo de que tradujimos *Neurosis y Psicosis* y la *Pérdida de la Realidad*, porque habíamos encontrado que las traducciones eran muy forzadas y que había términos que convenía al menos ponerlos en suspenso, poner en duda cómo entender, por ejemplo, cada vez que Etcheverry traduce la palabra *Realität* de Freud pone entre paréntesis “objetiva”. Es un forzamiento de Etcheverry cuando Freud tiene un término para “realidad objetiva” que es *Wircklichkeit*.

Entonces la tarea de poder leer, no digo en alemán, a Freud, porque los que no hablamos alemán no podemos hacerlo, pero ir a cotejar en el texto de Freud cómo podemos nosotros apropiarnos de esas palabras para que nos permitan pensar, estamos vivificando el texto. Cuando tomamos el texto establecido de los seminarios de Lacan, lo que estamos haciendo es matar nuestra posibilidad de hacerlo vivo a ese texto con las diversas versiones que tenemos. Eso es el trabajo de traducción, la traducción no es solamente pasar un significado de una lengua a otra, sino poder acercarnos con nuestra lengua y con nuestras dificultades a las dificultades originales del texto; que no es otra cosa que lo que hacemos cuando escuchamos a los pacientes. Traducimos.

Bueno, quiero decir que Lacan traducía de una manera que yo llamo *forzajemente*. Forzajemente porque, digamos, no era una traducción salvaje, obviamente que Lacan no era un salvaje, pero sí que forzaba el texto que él iba a tomar como referencia para hacer pasar sus

intereses, sus sentidos. Por ejemplo, cuando toma “amar es dar lo que no se tiene”, estamos en el *Seminario de la Transferencia*, no sé si los que están trabajando el Seminario ya llegaron a esa clase, la clase 8, si llegaron lo tendrán fresco, cuando él toma de *El Banquete*, va a tomar el discurso de Diótima y cuenta la fábula del nacimiento de Eros. Una pequeña variación, en general, Eros se dice que era hijo de Poros y de Penia, acá aparece hijo de Poros y de Aporía, de cualquier manera, el sentido es más o menos el mismo, o sea que Eros es el hijo de la abundancia y la pobreza. Entonces, Lacan dice que acá hay una inversión de las cosas porque lo que pasa es que Poros se emborracha, se duerme, mientras Penia o Aporía estaba afuera como corresponde a los pobres, la ñata contra el vidrio; cuando el otro se duerme entra y se hace hacer un hijo por Poros, o sea, acá la actividad está del lado de la mujer. No es freudiana la historia. Entonces, dice Lacan: “... si a propósito de esto les traigo la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene, no hay nada forzado en ello, cuestión de salirles con uno de mis camelos...” claro, porque Aporía no tiene nada para dar más que su falta, por eso es dar lo que no se tiene, acá estamos todos de acuerdo. Después dice “...la expresión ‘dar lo que no se tiene’ se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202a del texto de *El Banquete*”

Pero en ese apartado 202a del texto de *El Banquete* lo que dice es:

-¿Qué decís Diótima? ¿Es que Eros es feo? ¿Que es malo?

-No blasfemes, dice ella, pensá que lo que no es lindo no es necesariamente feo.

- Sí está bien.

-Entonces, lo que no es sabio, no es necesariamente ignorante. ¿No tenés la impresión de que entre la ciencia y la ignorancia hay un intermediario?

-Sí, pero ¿cuál?

-Tener una opinión verdadera. (la doxa) ...tener una opinión verdadera sin ser capaz de dar de ella una razón. ¿Ignoras que es o no es saber? (episteme)

El saber tendría que ser un saber con razón, pero tampoco es ignorancia porque cómo iría a encontrar lo real si fuera ignorancia. Entonces, la opinión verdadera es eso, un intermediario entre ciencia e ignorancia. ¿Dónde está dar lo que no se tiene? Entonces, sigue Lacan diciendo: “es tratar de dar en un discurso una explicación válida sin tenerla”. O sea que Lacan va a ubicar a este amor como intermediario entre la ignorancia y la sabiduría, entre el tener y el no tener, entre lo bello y lo feo, en el entre dos. Este amor es el Eros, digamos, es el amor de la diferencia, no es el amor de la reciprocidad, pero traía a colación esta cuestión porque cuando Lacan dice que ahí está escrito en *El Banquete* que “amor es dar lo que no se tiene” es un poquito pícaro Lacan, o por lo menos traduce “forzajemente” para su beneficio lo que él lee ahí.

Bien, volvamos a la amistad que es una forma de amor. No ésta del eros, es una forma de amor que nos dice Aristóteles, estamos en los libros octavo y noveno, es un Aristóteles fácil de leer, es decir, los que han tenido ocasión de leerlo, no es como cuando se pone denso con si va haber una batalla naval, si la hay, si no la hay, si es contingente...no, acá es más sencillo... va a plantear que la amistad es aquella que se sostiene en que el semejante busca a su semejante. Es decir, que se trata de la semejanza: cuando hablamos de semejanza, del semejante, hablamos del eje imaginario  $a - a'$ . Por eso es recíproco, porque estamos en el territorio de lo recíproco. Entonces, ¿cuál es el objeto propio de la amistad, la causa por la que el objeto es digno de ser amado? Aristóteles va a decir que son tres: una es lo agradable; otra, lo útil; y otra, el bien. Son las tres causas. Hay entonces tres causas que hacen que se ame y por supuesto que al ser estas causas, es decir, el bien, lo bello, o lo útil, no se puede plantear que se pueda amar a cosas inanimadas "...puesto que tiene que haber reciprocidad de afección".

Uno no puede decir que ama al vino que bebe, aunque sea muy rico y aunque le proporcione placer, porque no hay reciprocidad. Entonces, este amor que se llama *philia* es un amor de la relación entre aquellos que pueden ofrecer reciprocidad al objeto de amor. Ahí tenemos que "el amor es siempre recíproco", este amor. Y de esas tres causas de los objetos de amor, hay dos de ellas que Lacan va a retomar en el Seminario XX. Ustedes recuerdan que el Seminario XX empieza diciendo: "... sucede que publiqué la Ética..." y es en la Ética donde él trabaja precisamente la cuestión del prójimo y de Aristóteles en este punto, cuando se refiere al bien supremo, que sería el bien más legítimo para el amor, pero también va a hablar de otra dimensión que es la del utilitarismo (inaudible), la variante del útil de la relación *philia*.

Aristóteles va a plantear que si el amor es por utilidad o por placer, seguramente va a ser un amor efímero, que se va a romper porque nunca el otro va a ser siempre útil, en algún momento se acaba la utilidad. En la política sabemos claramente, uno se hace de amigos...como una unión transitoria de empresas; y con el placer, el ejemplo que nos da Aristóteles es también bastante claro, porque él está hablando de un amor de amistad entre hombres, entonces el placer que le da la belleza del otro se acaba. Entonces, es una amistad que tiene fecha de vencimiento, por lo tanto la única amistad verdadera es la que tiene por causa el bien, la de los hombres virtuosos, aquellos que se parecen entre sí por su virtud.

Por supuesto que estos hombres virtuosos y que se encuentran por su virtud recíproca, también encuentran placer y utilidad en el lazo, pero no es lo que sostiene el lazo, pero sin embargo están los tres. Bueno, ¿por qué me importa ubicar esto o que tiene que ver esto con el prójimo? Capítulo seis del Libro Ocho: "La verdadera amistad no se extiende a más de una



persona.” Bien, es decir que, a diferencia de lo que venía diciendo de la reciprocidad, uno tiende a pensar muy rápidamente que cuando hablamos de reciprocidad, hablamos de transitividad, “los amigos de mis amigos son amigos”, ¿no?, uno suele decir esto, “es tu amigo, vení con tu amigo”. Bueno, Aristóteles va a empezar a preguntar qué extensión puede tener el conjunto de los amigos. En el extremo va a decir que la verdadera amistad es una especie de exceso en su género. Es decir que dos que se aman por su virtud, sólo se aman entre ellos dos, que no hay terceros. Entonces, que no hay terceros, ya podemos empezar a ir escuchando que hay un tipo de relación de dos y de cierta reciprocidad que no resiste la presencia de un tercero...

Oyente: analista y analizante

Bueno, vamos despacito, vamos despacito, a eso estamos llegando. Claro que esta relación, de *philía* se extiende a otras dimensiones, a otro tipo de lazos, por ejemplo, los lazos de la familia, los lazos de la casa, y ahí es donde tenemos lo *philíal*, lo *philíal* que implica a los hijos.

Volvamos ahora al término *philoí* como lo trabaja Benveniste en un párrafo muy extenso, porque es muy extenso el término en sus ramificaciones; tiene fundamentalmente dos aspectos, uno es el aspecto del amor y otro es el aspecto de la posesión, pero en la historia *philoí* siempre es reciprocidad, incluso también el término “ciudadano”, esto es importante me parece para los usos que damos a la palabra, “*civis*”, el término “ciudadano” en latín, no quiere ser ciudadano sino conciudadano, no existía el ciudadano per se, sino que siempre se trata de conciudadanos, es decir, que siempre está en una relación colectiva y de reciprocidad. No hay ciudadano solo.

Bueno, *philoí* siempre es un valor de relación, son las relaciones del individuo con los miembros de su grupo. Y el *philoí* que tiene tantas ramificaciones de sentido, por ejemplo, también tiene que ver con el beso, *philoí* es también besarse. Parece que los persas tenían como un código que era que, cuando se encontraban en el camino, los de igual rango se besaban en la boca, los de un rango un poquito distinto se besaban en las mejillas y cuando el rango era muy distinto uno se arrodillaba y lo besaba en la mano. Esto es una práctica que hoy todavía se sostiene, es decir que en *philoí* hay una reciprocidad pero no una igualdad en la manera de plantear la reciprocidad. *Philoí* también es beso, Cristo se “*philíaba*” con sus discípulos, y el término *filito* viene de esa raíz también, cuando tenés un *filito* es que hay algo del beso en juego.

Entonces, tenemos la cuestión del número de amigos. ¿Cuántos amigos se pueden tener? Y ¿a qué se opone amigo? Porque nosotros veníamos de trabajar Carl Schmitt, al que vamos a dejar tranquilo durante algunas semanas, quien trabajaba la oposición amigo / enemigo. Como cosas muy opuestas, muy disímiles. Bueno, hay toda una corriente de pensamiento que podemos

decir que se inaugura con Nietzsche, en donde amigo y enemigo no son tan disímiles y es más Nietzsche dice por ejemplo en *Así hablaba Zaratustra* que hablaba del ermitaño, “Uno solo siempre es demasiado para mí, piensa el ermitaño, acaba uno siempre por ser dos...” porque el ermitaño siempre está a solas con él. “Para el ermitaño el amigo es siempre el tercero”. Acá no aparece el amigo como el otro, sino como el tercero. “Entonces, nosotros tenemos siempre un amigo pero nuestros amigos finalmente nos delatan, nos atacamos, nos quedamos enemigos”. Y dice: “Sé al menos mi enemigo, así habla el verdadero respeto que no se atreve a pedir amistad. El que quiere a un amigo debe también querer luchar por él y para luchar hay que poder ser enemigo. Hay que honrar en el amigo al enemigo, hay que ver en el amigo al mejor enemigo.”

¿Qué quiere decir esto? No que el amigo es un enemigo en el sentido que lo voy a eliminar como en esta dialéctica amigo / enemigo, sino que enemigo es el que me va a decir estos puntos en los que yo estoy mal conmigo. El amigo como enemigo es aquel que no se queda callado, que no consiente, y que tiene -por otra parte- un punto de inaccesibilidad, dice: “¿Viste alguna vez dormir a tu amigo para saber cómo es, cuál es al fin el rostro de tu amigo?” Uno puede evocar acá la fábula de Eros y Psique, ¿no? Donde Psique quiere ver el rostro de Eros. “No quieras verlo todo” agrega.

Es decir, no hay que conocer todo del amigo. Tanto Nietzsche como Montaigne tenían respecto del amigo algo que compartían en su lectura, y es que las mujeres no conocen la amistad, sólo conocen el amor. Es decir, que no se puede ser amigo de una mujer. ¿En qué punto? En el que, lo voy a decir como lo dice él: “La mujer, el esclavo, el tirano, estas diferencias hacen que no puedan establecerse relaciones de amistad.” Está distinguiendo *philía*, es decir la relación de reciprocidad, de Eros: donde hay diferencia no puede haber esta relación de amistad. En otro lugar, esto es *Humano más que humano*, al hablar de los amigos vuelve a decir que el mejor amigo es aquel que funciona como enemigo y dice lo siguiente: “El sabio exclamaba...” -el sabio es Aristóteles, tomando estos libros como el libro de la *Ética Nicómaco*- “Amigos, no hay amigos... Se hace más bien esta confesión, sí hay amigos; pero es el error, la ilusión quien los ha conducido hasta ti, es necesario haber aprendido a callarse para permanecer siempre amigos, pues casi siempre tales relaciones humanas descansan sobre que una o dos cosas no se dirán nunca ni serán tocadas jamás.”

Es decir que acá está planteando el amigo que no se hace enemigo, es decir el que se calla, el que deja “un par de cosas que nunca serán tocadas”. “Tenemos razones para estimar poco a los que conocemos, pero también otras semejantes para volver este sentimiento contra nosotros mismos.” Ahí ya está deslizando un poquito que esto que no decimos, esto que callamos, esto que no tocamos de la relación con el otro es lo mismo que no queremos saber de nosotros, ahí ya se

nos empieza aproximar esta figura del amigo a lo segregado del prójimo, a lo que no queremos saber de nosotros y que está “proyectado” en el otro. Vamos transitando este deslizamiento. “Así pues soportemos a los demás lo que a nosotros nos soportamos y llegará un día quizás en el que pueda exclamar con el sabio moribundo...” -es decir, con Aristóteles- “Amigos, no hay amigos, añadiendo, Enemigos, no hay enemigos.”

¿Por qué traigo esto? Primero porque se va deslizando ya esta cuestión de que el amigo es el que no nos dice nada, si no nos dice nada es porque calla y porque hay un punto incognoscible de lo que hace al lazo de amistad.

Blanchot en un libro que se llama *La risa de los dioses*, cuyo último capítulo es sobre la amistad, podría considerarse un epitafio respecto de su amigo Georges Bataille que acababa de morir, él dice: “¿Cómo aceptar hablar de este amigo?” Anotemos: hablar “de” el amigo. “No hay testigos”. Una vez más allí no hay testigos. Es decir, no tolera la presencia de un tercero. “Los más cercanos no dicen más que los que les fue cercano, no lo lejano que se afirmó en esta proximidad, y lo lejano cesa en el momento en que cesa la presencia.” Estamos sosteniendo que no hay testigos, que hay una proximidad lejana y una lejanía próxima, estamos acercándonos a lo próximo del amigo, a lo prójimo del amigo. Más adelante dice: “Debemos renunciar a conocer a aquellos a quienes algo esencial nos une, quiero decir, debemos aceptarlos en relación con lo desconocido en que nos aceptan a nosotros también en nuestro alejamiento. La amistad, esa relación sin dependencia, sin episodio, donde, no obstante, cabe toda la sencillez de la vida, esa relación pasa por el reconocimiento de la extrañeza común...” *Strangers in the night*, ¿no? extrañeza común. “...que no nos permite hablar de nuestros amigos, sino sólo hablarles, no hacer de ellos un tema de conversación, sino el movimiento del convenio de que hablándonos reservan incluso en la mayor familiaridad la distancia infinita.”

En la mayor familiaridad la distancia infinita. Ven cómo vamos en estos textos encontrando al amigo en lo extraño, en lo enemigo, en una proximidad lejana, en aquello que no se alcanza, en lo desconocido, en aquello de lo que no se puede hablar, sino simplemente hablar con, y esta familiaridad de distancia infinita. Casi como lo *unheimlich* en lo *heimlich*.

Pero resulta que la frase que toma Nietzsche de Aristóteles “amigos, no hay amigos” es un error, porque Aristóteles parece ser que no escribió eso. Hay un texto que se los recomiendo fervientemente que se llama *La amistad*, es de Giorgio Agamben, es del 2005, un texto muy breve, está en internet, incluso ha salido publicado en La Nación, en otro tiempo del diario *La Nación*.

Oyente: ¿Quién es el autor?

Giorgio Agamben. Giorgio Agamben es un filósofo contemporáneo que escribió muchas cosas que venimos trabajando como *La Nuda vida*, *Homo sacer*, o *Lo que queda de Auschwitz*. Él dice que por supuesto la amistad está estrechamente ligada a la noción de filosofía, porque en la palabra filosofía está *philoi* y él deja traslucir que filosofía no es exactamente, bueno, esto con Deleuze, no es exactamente el amor a la filosofía o los amigos de la filosofía, sino los amigos que interpelan el saber, pone el acento en la amistad más que en la relación al saber.

Entonces dice que el otro, el partenaire, el amigo con el que se filosofa, es un partenaire incómodo, ahí aparece esto del amigo, enemigo; es incómodo el arte de la controversia porque a veces puede quebrar amistades y él cuenta esta historia: con Jean Luc Nancy, que es otro de los que a veces hablamos, se propusieron escribir sobre la amistad. Entonces Agamben le escribió la primera carta y la respuesta de Nancy fue sorprendente para él, porque se acabó la conversación y se deterioró la amistad, no sabemos por qué. No lo dice. “La amistad resultó provisionalmente oscurecida”. Y ahí va a tomar entonces la cuestión de la frase “amigos, no hay amigos” que la discutió con Derrida, nosotros hemos trabajado aquí algunos párrafos del libro de Derrida *Políticas de la amistad*, porque donde tanto Derrida, como Montaigne, como Nietzsche fueron a encontrar esa frase en *La vida de los filósofos* de Diógenes Laercio que fue corregida en el año 1616. La frase no decía... no la voy a escribir en griego porque eso es de otro espacio, decía... no es “Amigos, no hay amigos”, sino “Muchos amigos, ningún amigo.”

Es un poquito distinto, ¿no? Está en relación con lo que empezamos a ubicar hoy ¿cuántos amigos? Muchos, ninguno. Cuando nos planteamos, por ejemplo, el dispositivo del cartel, ¿cuántos? ¿Muchos? No se puede. Algunos. Algunos que permitan trabajar de un modo que Agamben lo va a decir con mucha claridad - por supuesto que Agamben conocía la obra de Freud, conocía a Lacan, pero no podemos decir que fuera alguien sostenedor del psicoanálisis -, dice que, bueno, que Derrida y Nietzsche conocían indudablemente la corrección de esa frase que no es “amigos, no hay amigos”, vieron que Nietzsche terminó diciendo “Amigos no hay amigos. Enemigos, no hay enemigos.”, pero necesitaban por la política que intentaban llevar adelante esta cuestión de, para Derrida, la concepción falocéntrica de la amistad, y para Nietzsche que la amistad fuera al mismo tiempo afirmada y puesta en duda.

Entonces, lo que a Agamben le interesa es preguntarse por el estatuto semántico del término “amigo”. ¿Cuál es el estatuto semántico? Se pregunta ¿es un performativo, como por ejemplo el de “te amo”? Performativo quiere decir que si alguien dice te amo eso es así, digamos que el significado coincide con la enunciación. El otro no puede decir: “no, no me amás”. Puede decirlo, pero la fuerza del enunciado es que el enunciado y la enunciación coinciden. Va a decir

que probablemente amigo no es exactamente un performativo, sino que pertenece a “aquella clase de términos que los lingüistas definen como... término que conocemos, ...impredicativo.” Es decir, no se puede construir una frase de objetos en la cual inscribir a los entes a los que se les atribuye ese predicado en cuestión.

Leimos que Blanchot dice: “¿Cómo aceptar hablar “de” este amigo?” No nos permite hablar de nuestros amigos, sino hablarles. El amigo es alguien que está en presencia y a quien uno se dirige, no de quien uno habla. ¡Qué amigos que tenés! No se puede hablar de qué amigos que tenés. Y sigue Agamben: “Hay otra especie de término no predicativo que es el insulto.” Se pregunta, ¿por qué el insulto funciona como insulto? Porque si alguien te dice: “sos una mierda”, está claro que no se trata del objeto del mundo, de la referencia al objeto del mundo, sino que hay algo en el insulto que funciona estrictamente como un enunciado que no se constata, sino que es una pura experiencia de lenguaje. Si alguien te dice: “sos una mierda”, uno no va a decir: “no, sabés que no, mirá te voy a demostrar”. No se lo hace, porque es una experiencia de lenguaje, y Agamben plantea que con el término amigo pasa algo el mismo orden. Si uno dice “sos mi amigo” no se trata de ninguna experiencia referencial. No se trata de un saber referencial. Cuando uno va por la calle y le dicen: ¡Maestro!, no decís: no, no soy maestro. ¡Jefe! No, no soy jefe. Son modos de referirse al otro que en el mismo acto de referirse colocan a ese otro en un lugar que no tiene que ver en nada con el lugar que él tiene en el mundo de las referencias.

Entonces, Agamben va a referirse, para hablar de cómo considerar a los amigos, va a hablar de este cuadro, se los voy a hacer circular porque mucho no se ve, de Giovanni Serodine, se llama *El encuentro de los apóstoles Pedro y Pablo camino al martirio*, es un pintor que probablemente haya estado en el atelier de los que seguían a Caravaggio por la época y por el modo, aunque parece que no era estrictamente caravaggiano, y representa el encuentro en la calle de Pedro y Pablo mientras suenan las trompetas, las lanzas, los estruendos del camino del calvario. “Él nos ha representado (el pintor) a los dos apóstoles tan cercanos con las frentes casi pegadas la una sobre la otra que no pueden verse en absoluto. Se miran sin reconocerse. Esta impresión de una proximidad excesiva es todavía mayor dado el gesto silencioso de las manos que se estrechan por lo bajo apenas visible.”

Si ven el cuadro, no tiene una gran definición, no encontré una reproducción mejor, pero está claro que las manos apenas se ven entrelazadas. “Es una proximidad tal que no es posible hacer de ella ni una representación, ni un concepto.” Están, como planteaba Bataille, muy cerca, muy próximos y al mismo tiempo muy ajenos. “No se puede decir amigo como se dice blanco, italiano, caliente. La amistad no es una propiedad o una cualidad de un sujeto.” Entonces, cuando tenemos que no es ni una propiedad ni una cualidad, entonces el amigo no está marcado por

ningún rasgo y se nos acerca mucho a lo que nosotros definimos como el prójimo. Ni propiedad ni cualidad ni marca.

Aquí Agamben va a ayudarnos a avanzar yendo a estos dos capítulos, a estos dos libros de la *Ética Nicómaco* de Aristóteles, pero para tomar un fragmento que es muy importante porque dice lo siguiente: “El que ve siente que ve, el que escucha siente que escucha, el que camina siente que camina, y así para todas las actividades hay algo que siente que se está ejerciendo la actividad, de modo que si sentimos nos sentimos sentir, si pensamos nos sentimos pensar y que esto es lo mismo que sentirse existir. Existir es sentir y pensar. Vivir es deseable sobre todo para los buenos, ya que para ellos existir es un bien y una cosa dulce...” y aquí viene “...consintiendo...”, sintiendo con, con - sintiendo, “...prueban la dulzura por el bien en sí y lo que el hombre bueno prueba con respecto a sí, también lo prueba con respecto al amigo. El amigo es en efecto, un otro sí mismo”. Otro sí mismo. *Héteros autos*. Benveniste se había referido a *philoí xénos*. *Xénos*, se acuerdan, lo extraño, el amigo ajeno, acá es un otro sí mismo. “Y como para cada uno el hecho mismo de existir es deseable, así lo es también para el amigo.

Entonces, para el amigo se deberá consentir... “con - sentir, o sea, sentir a la vez ...que él existe”. Y esto viene del convivir y del tener en común acciones y pensamientos. En este sentido es que los hombres conviven no como el ganado que comparte la pastura, conviven porque hay una comunidad respecto de sí mismo, de la sensación de existir deseable para sí y para el amigo. Entonces, esta parte del discurso de Aristóteles ubica a la amistad como fundamento mismo de la existencia porque hay un consentir, no hay una existencia que no se haga pasar por la existencia del otro. Por eso, la amistad, dice Agamben, tiene un rango ontológico, pero al mismo tiempo político.

Retomamos lo de la reciprocidad y lo de la definición en el lazo, no hay un amigo que no tenga una ubicación relacional política, es decir, en la relación con los otros, y dice: “No hay ninguna intersubjetividad. Esa es una quimera de los modernos. No hay relación entre los sujetos, es que el ser mismo está repartido, es no idéntico a sí mismo y el yo y el amigo son las dos caras de ese consentir, de ese compartir.” Nuestro Atahualpa que era Atahualpa Yupanqui por parte de la tierra, pero de formación europea, decía “yo soy el otro con otro cuero.” o “mi amigo es yo con otro cuero.” Es decir, no hay uno que no se conforme sino en relación con el otro. Entonces, el amigo no es un otro yo, sino una alteridad inmanente en la mismidad. Entonces, a partir de esta cuestión de la convivencia, del consentir y de la necesidad del otro para la mismidad, podemos extraer algunas consecuencias, fundamentalmente esta frase tan fuerte que dice: no hay intersubjetividad, esto es un mambo moderno, la tenemos dicha por Lacan con todas las letras. En la relación con los otros no son dos sujetos nunca, siempre hay un sujeto supuesto.

Entonces, el yo no puede constituirse sin relación al otro, el espejo es una de las formas que tenemos de consistir el yo precipitado en la identificación a un otro, y el complejo del prójimo que es la otra forma de constituirse el yo, en su relación con el cuerpo del otro. Y al mismo tiempo este pasaje de Aristóteles tal como lo lee Agamben, me parece que puede ir directamente a lo que Freud plantea que toda psicología individual es colectiva. Así que bueno, ahora pasamos a conversar un rato si les parece y este sería el puente para poder la vez que viene ya tomar el texto de Freud El complejo del prójimo, con un poco más de sostén.

Oyente: Cuando tomás esto de la intersubjetividad ¿estás pensando que en esa mismidad en el otro, o eso que necesito del otro para la mismidad, estamos en la línea del objeto? ¿Por eso le das tanta importancia a que no es intersubjetivo?

No lo había pensado de ese modo porque no me parece que quede introducido todavía el objeto de este modo, puede ser, yo no lo pensé así, digo que no hay intersubjetividad porque no está planteando que hay dos que puedan relacionarse, sino que siempre es uno dividido.

Oyente: Es uno que habla.

Es uno que habla. Sí, sí.

Oyente: Sí, yo creo que de la primera reunión que dije algo por el estilo, ¿no?, que por este camino es muy difícil plantear algo del objeto, porque a lo sumo por el lado de un límite del lenguaje, un límite del lenguaje, porque si no esto de la reciprocidad, de lo mismo por el lado de lo griego o de lo otro por el lado de lo griego, por esos dos caminos no se va a llegar nunca al objeto.

Por esos caminos no.

Oyente: O al prójimo como una imagen...

Oyente: Pero lo especular y el yo como objeto sí.

Bueno, ahí...a ver. La vía del objeto no está en estos textos porque ninguno de estos ha pensado la vía del objeto en los términos en que Freud lo empieza a proponer y eso, con eso

vamos a encontrarnos recién la vez que viene, pero me parece que eran pasos necesarios para llegar a ubicar algo del objeto. Claro, en la vía especular el objeto está como objeto imaginario. Eso sí, por supuesto, el otro aparece como objeto imaginario, no como *das Ding*, que es de donde vamos a empezar a trabajar la vez que viene.

Oyente: ¿Pero habría algún objeto imaginario (inaudible)?

Bueno, está bien, ok, retroactivamente. Retroactivamente lo vas a poder trabajar.

Oyente: Yo también tengo una pregunta ahí. Yo entiendo que no hay intersubjetividad en la clínica. Cuando Lacan dice que no hay intersubjetividad se refiere a la transferencia no a los otros de la psicología colectiva que es la de lo individual de Freud, que es con la que vos terminaste. Hay algo específico que es la transferencia, ahí no hay intersubjetividad. Y desde luego que cuando...yo entiendo, ¿no? que cuando Aristóteles habla del *héteros autós*, el otro como sí mismo, por esa teoría es imposible que salga el objeto, eso desde luego, pero sobre todo porque, un poco siguiendo lo que vos decías, Aristóteles plantea que tiene que quedar bien claro eso de sentirse cada uno, uno mismo, que no es que hay intersubjetividad ahí porque el sujeto no es una palabra...faltaban siglos para que...pero ahí es porque Aristóteles le importa que hay *logos* cuando se habla con sentido. Es decir, le importa que en el decir haya logos, haya razón, haya sentido, es lo contrario a Freud que cuánto más te equivocás, más inconsciente, digamos. Es decir, tiene que ver con lo que quiere decir hablar para Aristóteles esto de sentirse un sí mismo. No puede haber lo que no...ese desconocimiento que hay, que al sí mismo le pasa cuando hay una equivocación, es otro concepto de la lengua. Pero me parece que intersubjetividad en lo colectivo es una cosa, que intersubjetividad en la transferencia es otra y que cuando Aristóteles, si es que te pude seguir, fue como que vos hiciste estos tres recortes, ¿no? Por ahí hiciste más pero estos son los que yo pude...

Por supuesto que Aristóteles no habla de sujeto y yo entiendo que cuando Agamben habla de intersubjetividad habla de lo que él habla. Yo lo traigo como agua para mi molino, digamos. Para mí el sujeto es el sujeto de nuestra práctica, no hay otro, yo leo, digamos, una vez que Lacan nos dice que el colectivo es el sujeto de lo individual, el tema de lo individual, y que hay que leer los fenómenos sociales con las mismas categorías que los fenómenos subjetivos, leo el sujeto ahí, no puedo no leerlo. No es el sujeto de la sociología. Yo no sé si para la sociología hay intersubjetividad o no y no me importa.



Oyente: O sea que estarías hablando de la transferencia ahí, eso es lo que no termino de entender.

Y bueno, pero es el problema que tenemos cuando tratamos de ubicar lecturas que hacen a fenómenos donde la transferencia no es la transferencia al sujeto supuesto saber, con los términos con que nos manejamos. Vamos a estar siempre chocando. Por supuesto, cuando Lacan dice que no hay intersubjetividad, aparte de que en algún momento dijo que sí la había, dijo varias cosas, habla de disparidad subjetiva en la transferencia que no es lo mismo. No es lo mismo la disparidad subjetiva, es decir que no están los dos que hablan en la misma relación al habla, esa disparidad subjetiva, que “no hay intersubjetividad”, porque no hay dos. Y por supuesto que Aristóteles no habla de eso, pero la lectura de Agamben me parece que puede servirnos para ubicar allí que no hay un yo que no se afirme en el otro. Ese yo no es sujeto, claro que no es sujeto. Y tampoco hay objeto en el sentido de como Freud lo va a introducir. Estamos en los antecedentes de esto. Tampoco, por cierto, tengo una lectura de Aristóteles como para decir: ¡ah, *héteros autos!*, yo no la tengo, tomo lo que voy tomando, si se quiere forzajemente.

Oyente: Por eso lo que dijiste de la forma en que él traduce.

Y sí.

Oyente: hay algo de eso que si no opera en ese sentido, esto no aparece, digamos.

Si no hay un forzamiento del texto para que uno pueda servirse de apoyatura, En el sentido como lo decía Nietzsche. Yo tomo el texto, mi amigo enemigo. Donde puedo agarrar lo que puedo y le discuto, me discute, qué sé yo. No veo otra manera de hacerlo y que no sea académica.

Oyente: Eso es un poco retomar otra cosa que me había quedado como pregunta, cuando decías el texto de la traducción del alemán, por ejemplo de Freud, la lengua y el trabajo de la traducción, me parece que esto que decís ahora me aclara en el sentido de no es solamente ir a las fuentes pensando en el origen del idioma alemán, que no se toma un texto como establecido. El tema es romperlo y trabajar lo de amigo enemigo. Hacerle decir. Vos decís de Lacan, me encantó ese término que usabas “forzamiento”, no sé cómo decías.

Forzajemente.

Forzajemente, porque me parece que él mismo lo propone cuando dice: no le deo otra salida al lector que la de entrar en el texto. Es eso, no respetar eso como un texto sagrado al modo de la religión y no ponerlo a trabajar con las traducciones, con cotejar otras versiones, con ir al otro idioma, con hacerlo estallar, fragmentar diría.

Con sus riesgos, pero sí.

Oyente: Por algo un amigo no traiciona.

Sobre todo si avisa.

Oyente: Pero en esa disputa, en esa carta entre estos dos que uno termina...me parece que la primera propuesta, la original, hablar sobre eso de lo cual no se puede hablar es una propuesta...le está proponiendo que traicione. Y el otro se dio cuenta de eso.

Puede ser.

Oyente: Y le dijo no hay más amistad.