

El arte de leer: de Strauss y Kojève a Lacan

The Art of Reading:
From Strauss and Kojève to Lacan

Diego Vernazza

Universidad Nacional de Rosario.

École des Hautes Études en Sciences Sociales. CONICET.

Correo electrónico: diegovernazza@yahoo.fr

Resumen: Más de una vez, en un escrito o en un seminario, Lacan da indicaciones sobre cómo leer. Cómo leer un texto filosófico, un pieza de teatro, o una novela. En el Seminario VIII, recorriendo El banquete de Platón, se refiere incluso a “nuestro método de comentario”, distinguiéndolo del académico. Este artículo busca desarrollar precisamente este punto, mostrando qué puede aportar el psicoanálisis y, en particular, la obra de Lacan al problema general de la lectura, de los diferentes modos de leer y de comentar un texto, al momento de ensayar el acto de la transmisión. Para ello se indaga, previamente, en las influencias filosóficas que pudo tener Lacan en la elaboración de su arte de la lectura: Leo Strauss y Alexandre Kojève.

Palabras clave: Arte de leer, arte de escribir, filosofía, psicoanálisis.

Abstract: More than once, in a text or on a seminar, Lacan gives details on how to read. How to read a philosophical text, a piece of theater, or a novel. In Seminar VIII, reading Plato's Symposium, he even refers to “our method of comment”, distinguishing it from the academic method. This article intends to develop this point, showing what psychoanalysis, specially the work of Lacan, can provide to the understanding of the different ways of reading and commenting on a text at the moment of accomplishing the act of teaching. In order to do so, the article inquires previously on Lacan's possible philosophical influences in the construction of his art of reading: Leo Strauss and Alexandre Kojève.

Keywords: Art of Reading, Art of Writing, Philosophy, Psychoanalysis

Introducción

Comentar un texto, es como hacer un análisis.

Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*.

Más de una vez, en un escrito o en un seminario, Lacan da indicaciones sobre cómo leer. Cómo leer un texto filosófico, una pieza de teatro o una novela. En el seminario VIII, recorriendo *El banquete* de Platón, se refiere incluso a “nuestro método de comentario”, distinguiéndolo del académico. Este artículo busca desarrollar precisamente ese punto, mostrando qué puede aportar el psicoanálisis y, en particular, la obra de Lacan al problema general de la lectura, de los diferentes modos de leer y de comentar un texto, al momento de elaborar y transmitir un saber. Interrogación que interesa no solo al psicoanálisis, a los analistas y sus escuelas, sino también a la filosofía, en tanto discursos donde la transmisión tiene lugar esencialmente como resultado indirecto del ejercicio continuo del comentario.

¿En qué medida el estilo lacaniano de lectura y comentario de textos literarios y filosóficos, de Platón a Joyce, de Sófocles a Sade, interroga no solo al psicoanálisis, a su clínica y a su transmisión, sino también al modo de construcción y difusión del saber en la cultura? ¿Qué puede decirnos la obra de Lacan acerca de un leer, un comentar y un enseñar que sean capaces de suspender la ilusión de comprensión?

Tales preguntas, claro está, sobrepasan el tiempo de un artículo. Por eso nos limitaremos aquí a indagar en qué medida el modo de lectura y comentario que propone Lacan se construye en una relación crítica con dos referencias mayores en la materia, una indirecta y otra directa, Leo Strauss y Alexandre Kojève, dos filósofos que construyeron su obra bajo la premisa, tan simple como fundamental, de que un texto no siempre dice lo que dice y que en consecuencia es necesario leerlo entre líneas. Intentaremos mostrar también en qué aspectos Lacan se aleja de esas dos referencias, construyendo su propio arte de la lectura,

orientado a instruir un modo de enseñanza apropiado al psicoanálisis, capaz de dar menos un saber que una falta, menos un amor que un deseo¹.

Leo Strauss: la entrelínea y el sentido

¿Por qué comenzar un texto sobre Lacan, sobre el arte lacaniano de la lectura, evocando la obra de un autor tan alejado del psicoanálisis como el filósofo Leo Strauss? Al menos por dos motivos: porque Strauss ha elaborado una insistente reflexión sobre el arte de escribir -y por tanto de leer- pero también porque el mismo Lacan, en su texto “La instancia de la letra en el inconsciente”, destaca la importancia de su obra: “Se leerá con provecho el libro donde Leo Strauss, desde tierra clásica para ofrecer su asilo a los que han escogido libertad, medita sobre las relaciones del arte de escribir con la persecución”².

¿Con qué provecho leerían los psicoanalistas a los que se dirige Lacan los textos deliberadamente esotéricos del enigmático filósofo? La respuesta a esta pregunta nos llevará quizá al nudo mismo de nuestra cuestión. No retendremos aquí, cabe aclarar, todos los matices del pensamiento de Strauss, sino solamente aquello que pueda ayudarnos a pensar el modo y el lugar que da Lacan a la lectura y el comentario de textos³.

El texto de Strauss “Persecution and the Art of Writing”, publicado en la revista *Social Research* en 1941, gira alrededor de una metáfora, que de tan repetida ha perdido su fuerza: la de una escritura entre líneas. Lo que se propone Strauss es tomar esa metáfora en serio e indagar, concretamente, qué puede significar en un texto, otro texto que estaría escrito entre líneas. Su hipótesis de trabajo es la siguiente: la posibilidad de la persecución da lugar a una forma

¹Este texto es la primera parte de un trabajo de largo aliento, por lo cual cabe considerarlo, sin metáfora alguna, como un *work in progress*. Agradezco particularmente la lectura atenta de Francesco Callegaro (UNSAM), sin la cual muchos puntos hubieran permanecido aún más oscuros.

²Lacan, *Escritos*, México: Paidós, 2009, p. 476, y Lacan, *Écrits*, Paris: Seuil, 1999, pp. 505-506.

³Para un análisis del arte de leer straussiano cf. Claudia Hilb, *Leo Strauss: el arte de leer*, Buenos Aires: FCE, 2005.

particular de escritura y, por tanto, a un tipo particular de literatura, en la cual la verdad sobre las cosas más cruciales es presentada exclusivamente entre líneas. Y esta escritura, agrega, no está dirigida a todos los lectores sino solo a los lectores “confiables e inteligentes” [trustworthy and intelligent]⁴.

La hipótesis de Strauss supone, de un modo general, una cierta concepción de la filosofía, en la cual el saber aparece, socráticamente, como un enigma que moviliza el deseo. Y es justamente esto lo que explica, en su perspectiva, el carácter constitutivamente infinito de la conversación filosófica. Discutiendo, justamente, con Kojève, Strauss sostiene lo siguiente:

[L]a filosofía en el sentido original del término no es más que conocimiento de la propia ignorancia. La “certeza subjetiva” de que uno no sabe coincide con la “verdad objetiva” de esa certeza. Pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe. Lo que Pascal dijo, con intención antifilosófica, acerca de la impotencia del dogmatismo y el escepticismo, es la única justificación posible de la filosofía, que como tal no es ni dogmática ni escéptica, y menos aún “decisionista”, sino zetética (o escéptica en el sentido original del término). La filosofía como tal no es sino genuina consciencia de los problemas, es decir, de problemas fundamentales y abarcadores. Es imposible pensar sobre estos problemas sin inclinarse a una solución, a una u otra de las escasas soluciones típicas. Con todo, en tanto no haya sabiduría sino sólo búsqueda de la sabiduría, la evidencia de todas las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas. Por tanto, el filósofo deja de ser filósofo en el momento en que la “certeza subjetiva” de una solución pasa a ser más fuerte que su conciencia del carácter problemático de tal solución. En ese preciso instante nace el sectario⁵.

Se muestra aquí, claramente, la relación que existe entre una cierta concepción de la lectura, en la cual el enigma del texto ocupa un lugar central, y una cierta concepción socrática, no dogmática, de la filosofía, en la cual lo que permanece, a

⁴Strauss, “*Persecution and the Art of Writing*”, *Social Research*, 8:1/4 (1941), p. 491.

⁵Leo Strauss, *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2005, p. 242; y Leo Strauss, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago & London: University Chicago Press Ltd, 2000, p. 196. Cf. Mauro Farnesi Camellone, “Filosofía y escritura en el Platón de Leo Strauss”, *Res publica*, 8, 2001, pp. 35-53.

lo largo de la historia, son menos las respuestas que las preguntas, menos las soluciones que los problemas⁶.

Lectura entre líneas y filosofía socrática parecieran entonces ir, en la obra de Strauss, juntos. Ahora bien, aceptando su hipótesis fundamental respecto a la lectura, aquella según la cual un autor no siempre dice lo que dice, ¿de qué modo leerlo? Strauss sostiene lo siguiente: si un maestro de la escritura, de la historia de la filosofía en este caso, un Platón o un Maquiavelo, un Aristóteles o un Montesquieu, deja fácilmente entrever, en un texto fundamental, en un texto cuidadosamente elaborado durante años, durante décadas, una serie de torpezas (“such blunders” dice Strauss), de contradicciones evidentes de un capítulo a otro, de ambigüedades respecto a su propia teoría, flagrantes traspies que avergonzarían incluso a un estudiante de grado, es razonable entonces suponer que hay allí una cierta intención, destinada a sugerir otro sentido que el aparente.

El propósito de Strauss es claro: lo que él llama un gran autor, un autor que conoce los matices más refinados del arte de escribir, que sabe de la necesidad de no decirlo todo de un modo evidente, no puede tropezar como lo haría un estudiante medio de la universidad. La afirmación es, al menos, atendible. A tal punto que Lacan, en la lectura que propone de *El banquete* de Platón, en su seminario *La transferencia*, afirma lo siguiente:

Creo no estar exagerando si digo que aquello con lo que concluimos la última vez ha sido hasta ahora obviado por todos los comentadores de *El banquete*, y que, a este respecto, en la secuencia de la historia del desarrollo de las virtualidades que entraña este diálogo, nuestro comentario constituye un hito.

Hemos creído captar en el propio escenario de lo que ocurre entre Alcibíades y Sócrates la última palabra de lo que Platón quiere decirnos sobre la naturaleza del amor. Esto supone que en la presentación de lo que se puede llamar su pensamiento, Platón protegió deliberadamente el

⁶Cf. Claudia Hilb (comp.), *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011, “Introducción”, pp. 34-43.

lugar del enigma – en otras palabras, su pensamiento no es del todo patente, no está del todo dado, desarrollado, en este diálogo.

Ahora bien, no hay nada de excesivo en pedirles que lo admitan, por la simple razón de que, según la opinión de todos los comentaristas antiguos, y especialmente los modernos, de Platón – no es un caso único –, un examen atento de los diálogos muestra muy evidentemente que hay allí un elemento exotérico y al mismo tiempo un elemento cerrado. Las formas más singulares de este cierre, incluidas las trampas más características que lindan con el engaño, con la dificultad que se produce como tal, tienen la finalidad de que no comprendan quienes no tienen que comprender. Esto es verdaderamente estructurante, fundamental, en todo lo que nos ha quedado de las exposiciones de Platón⁷.

Lacan invita a leer Platón, como lo hacía Strauss, entre líneas. Recuerda a su auditorio que no siempre *El banquete* dice lo que dice, y que por tanto una lectura incauta del texto no hace más que alejarnos de aquello que Platón quiso decir sin decirnos, sobre la naturaleza del amor:

[E]n cuanto a la temática del amor tal como se presenta en *El banquete*, a la que nos hemos limitado, nos resulta difícil, a nosotros, analistas, no reconocer el puente que se lanza, la mano que se nos tiende, en la articulación del último escenario de *El Banquete*, o sea, la escena que se desarrolla entre Alcibíades y Sócrates.⁸

Aparece aquí el punto que nos interesa, puesto que nos permite explorar la conjetura siguiente: el arte lacaniano de la lectura pareciera menos consistir en leer entre líneas para buscar un sentido oculto que en leer entre líneas para buscar un sinsentido, un real. Tanto para Strauss como para Lacan, un comentario debe orientarse por la búsqueda de la verdad del texto: “la opinión real del autor”, dice el primero; “la última palabra de lo que Platón quiere decirnos”, dice el segundo: suponiendo, cada uno a su modo, que esa verdad no dejará de ser esquivada. Tanto para uno como para otro, al leer y comentar un texto, es preciso pensar que este no siempre dice lo que dice y que, por tanto,

⁷Lacan, *El seminario. Libro VIII: La transferencia*, México: Paidós, 2006, p. 196.

⁸Lacan, *La transferencia*, *op. cit.*, pp. 196-7.

encierra un enigma. El acento de Lacan pareciera estar, sin embargo, menos en el sentido detrás del sinsentido que en el sinsentido detrás del sentido.

Todo iba bien en *El banquete* de Platón hasta que aparece, ebrio, Alcibíades. Surge allí algo que desequilibra el texto, y que toca por tanto a lo real. Algo que desgarrar, que no funciona, que no va. Y es seguramente por ello que siglos de comentarios ignoraron sistemáticamente esos pasajes, o los calificaron de incoherentes, o de indecentes –algo que no hace, por cierto, Strauss, quién al final de su artículo sobre el arte de escribir comenta el pasaje, sin extraer por tanto las mismas consecuencias.

Algo del mismo orden ocurre en la lectura lacaniana de la *Antígona* de Sófocles, propuesta al final del seminario anterior, la *Ética del psicoanálisis*, de los años 1959-1960. Lacan busca la verdad del texto allí donde el lector incauto solía detenerse, denunciando el absurdo, el sinsentido. En su lectura de *Antígona*, Lacan sigue, en muchos puntos, la lectura de Goethe, puesto que esta le permite tomar distancia de la propuesta por Hegel –Goethe sostiene que Creonte no actuaba por virtud cívica sino por “odio al muerto”, por un puro afecto singular, irracional, hacia Polinice. Al mismo tiempo, Lacan se aleja de la lectura propuesta por Goethe, cuando esta manifiesta su incomodidad, incluso su indignación, respecto al aparente sinsentido del discurso de Antígona, cuando esta dice, al argumentar su acto, que un marido o un hijo son reemplazables pero no un hermano; y que por ello Polinice no puede no ser enterrado. Goethe, inquieto, confiesa a Eckermann que ha llegado a desear que esa parte de la obra fuera apócrifa⁹.

Nuevamente aparece aquí, en la distancia que separa la lectura lacaniana de la goethiana de Antígona, la cuestión de una atención a lo real, de una lectura que no solo no escapa al fuera del sentido en el texto sino que, voluntariamente, lo busca. ¿Y qué encuentra? ¿Qué encuentra Lacan en el lugar que ocupa el hermano en el discurso de Antígona? Encuentra el objeto causa del deseo, la tautología del “quiero porque quiero”, del “es lo que es”. Es decir, encuentra

⁹Cf. Johann Peter Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, “Miércoles 28 de marzo de 1827”.

aquello que busca el dispositivo de un análisis en el texto del inconsciente: lo irreductible, lo que no se inscribe en ninguna cadena significativa, en tanto no se dirige enteramente al Otro. El arte lacaniano de la lectura se orienta por lo que guía, en cierto modo, la táctica y la estrategia de un análisis¹⁰.

Hay otro momento, también del *Seminario VII*, donde emerge este punto de encuentro entre la disciplina del comentario y la práctica analítica. Lacan ya había aclarado, antes de leer a *Antígona*, que su modo de comentario no es del orden profesoral:

En este comentario del pensamiento freudiano no procedo como un profesor. La acción general de los profesores, en lo concerniente al pensamiento de quienes enseñaron algo en el curso de la historia, consiste en general en formularlo de tal suerte que éste sólo aparece en sus aspectos más limitativos y más parciales. A esto se debe la impresión de respirar que siempre se tiene cuando uno se remite a los textos originales – hablo de los textos que valen la pena.

No se supera a Descartes, Kant, Marx, Hegel y algunos otros, en la medida en que marcan la dirección de una búsqueda, una verdadera orientación.

Tampoco se supera a Freud. Tampoco –¿cuál es su interés?– se mide su volumen, se hace su balance. Uno se sirve de él. Uno se desplaza en su interior. Nos guiamos con las direcciones que nos dio. Lo que aquí les doy es un intento de articular la esencia de una experiencia en tanto que fue guiada por Freud. En modo alguno es una tentativa de determinar el volumen o de resumir a Freud¹¹.

El pasaje, de nuevo, es muy rico. No se trata, al comentar un texto, de resumirlo. No se trata de resumir, puesto que un gran texto indica menos una idea, una fórmula, que un camino. “La dirección de una búsqueda”, dice Lacan. Un gran texto es una búsqueda y, para captar algo de ella, no queda más que seguirlo, no queda más que dejarse llevar por él, aceptar su invitación y seguirlo. Para luego, simplemente, ver que pasa. Ver qué pasa con uno mismo, en tanto lector, puesto que leer no es ni más ni menos que *hacer con* un texto, hacer con él para poder pensar, en el caso de Lacan, la ética y el psicoanálisis.

¹⁰Sobre la táctica, la estrategia y la política de un análisis, véase Lacan, “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en Lacan, *Escritos*, op. cit.

¹¹Lacan, *La ética del psicoanálisis*, op. cit., pp. 249-50.

Un gran texto es la invitación a un camino. Ahora bien, ¿un “gran texto” implica lo mismo, en Lacan, que en Strauss? Ciertamente, no. Para este último, un gran texto no es ni más ni menos que el texto de un gran autor, de un gran hombre, un Platón, un Montesquieu. Un gran texto, para Lacan, pareciera ser otra cosa. Lo grande, por utilizar ese adjetivo, es el texto mismo; y el autor, en cierto punto, importa poco:

Hay que partir del texto, y a partir de él –así lo hace y aconseja Freud– como de un texto sagrado. El autor, el escriba, no es más que un chupatintas (*scribouillard*) y está en segundo término. Los comentarios de las Escrituras se perdieron sin remedio el día en que se quiso hacer la psicología de Jeremías, de Isaías y aun de Jesucristo. Asimismo, cuando se trata de nuestros pacientes, pido a ustedes que presten más atención al texto que a la psicología del autor: ésta es, en suma, la orientación de mi enseñanza¹².

Como en la Biblia, el mensajero no es lo importante. Esta es la orientación de su enseñanza de la clínica, pero también de la enseñanza. Un gran texto, para Lacan, no es grande porque implique detrás de sí la voluntad de un gran hombre, tanto como no lo es porque albergue en su seno la profundidad de un sentido. Un gran texto lo es, ante todo, por su forma. Como aclarará más tarde, comentando un comentario que el filósofo Jean Hyppolite ofreciera en su seminario, un gran texto es un texto cuya “riqueza nunca agotada de significaciones” lo “ofrece por destino a la disciplina del comentario”¹³. Es un texto que, por sí mismo, se destina al comentario. ¿De qué textos se trata? Potencialmente, de cualquiera. En todo caso,

[n]o uno de esos textos de dos dimensiones, infinitamente planos, como dicen los matemáticos, que sólo tienen un valor fiduciario en un discurso

¹²Lacan, *El seminario. Libro II: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 233, y Lacan, *Le séminaire. Livre II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 1978, pp. 211-212.

¹³Lacan, “Respuesta al comentario de Jean Hyppolite sobre la *Verneinung* de Freud”, in Lacan, *Escritos*, op. cit., p. 363, y Lacan, “*Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud*”, in Lacan, *Écrits*, op. cit., p. 379.

constituido, sino un texto vehículo de una palabra, en cuanto que ésta constituye una emergencia nueva de la verdad¹⁴.

Un gran texto es un texto vehículo de una palabra. Un texto que transporta, que transfiere una palabra verdadera, sin por ello decirla toda, simplemente porque la verdad toda es indecible. Un gran texto es un intento siempre renovado por decirla; es la emergencia nueva de la verdad. Son estos los textos que se ofrecen por destino a la disciplina del comentario, disciplina que Lacan cultivara durante toda su enseñanza, por considerarla fundamental en la formación de un analista –quizás porque la práctica del comentario instituye otro tipo de transferencia, complementaria a la que se produce entre un analizante y un analista, en la cual el *partenaire* del amor es el texto mismo.

Lacan no se limita entonces a la crítica del comentario académico, escolástico, del comentario canónico de escuela –al cual no siempre escapan, hélas, las escuelas psicoanalíticas– sino que indica, explícitamente, cómo leer un gran texto: dejándose guiar con las direcciones que este nos da, e intentando acercarnos, sin esperar decirla, a la verdad que este vehiculiza. No se trata de recortar, de resumir, ni siquiera de hacer *collages*, como sugiere en su *Seminario X*, comentando el lugar del profesor¹⁵. Se trata de asumir la posibilidad de un camino y seguirlo. Ahora bien, ¿en qué dirección? Aquí es donde vuelve a aparecer el problema del arte de leer, la pregunta por lo que realmente cuenta en un texto,

¹⁴Lacan *op. cit.*, p. 363, y Lacan, *op. cit.*, p. 379.

¹⁵“[E]l profesor se define como aquel que enseña sobre las enseñanzas. Dicho de otra manera, hace un recorte en las enseñanzas. Si esta verdad fuese mejor conocida (que se trata de algo análogo al collage), ello permitiría a los profesores poner un poco más de arte en el asunto, del que el collage, con el sentido que ha adquirido en la obra de arte, nos muestra la vía. Si hicieran su collage preocupándose menos de que todo encajara (*d'une façon moins soucieuse du raccord*), tendrían alguna oportunidad de alcanzar el mismo resultado al que apunta el collage, o sea, evocar la falta (*ce manque*) que constituye todo el valor de la propia obra figurativa, por supuesto cuando es una obra lograda. Y por esta vía llegarían a alcanzar, pues, el efecto propio de lo que es precisamente una enseñanza.” Lacan, *El seminario. Libro X: La angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2006, pp. 187-188; y Lacan, *Le séminaire. Livre X: L'angoisse*, Paris : Seuil, 2004, p. 201-202. Tomo esta referencia del texto en línea de Liliana Goldin, “La transmisión en psicoanálisis”.

por la dirección que un lector atento estaría invitado a tomar. Aquí es donde surge, en nuestra hipótesis, la figura de otro filósofo, Alexandre Kojève.

Kojève: la no-comprensión y lo real

Es sabido que Lacan asistió a los seminarios sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, dictados por Kojève en los años treinta en la École Pratique des Hautes Études de París y de los cuales participaron nombres clave del pensamiento francés del siglo XX como Raymond Queneau, Georges Bataille, Raymond Aron, Roger Caillois, Michel Leiris, Henry Corbin, Maurice Merleau-Ponty, Gaston Fessard, Jean Hyppolite, Éric Weil o André Breton. De hecho, como lo sostiene Filoni, siguiendo a Descombes, la enseñanza de Kojève es fundamental para comprender un pasaje clave, aquel que va de las “tres H” -Hegel, Husserl, Heidegger- a los maestros de la sospecha que marcarán la generación de los sesenta -Marx, Nietzsche y Freud-. Es la lectura kojéviana de Hegel la que sirve de puente¹⁶.

El seminario de Kojève, impartido durante seis años, de 1933 a 1939, todos los lunes a las 17:30 y editado posteriormente por el escritor Raymond Queneau, es fundamental para aproximarse tanto a Hegel como a Kojève mismo, en tanto la filosofía de este último está contenida en el modo en que practica el comentario de textos¹⁷. Lacan figura, de hecho, como “inscripto asiduo” al seminario de Kojève, desde 1934-1935 a 1936-1937, y participó incluso activamente en alguna de las clases, aportando su punto de vista clínico¹⁸. Es más, durante esos mismos

¹⁶Cf. Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre, quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris: Minuit, 1979, pp. 21-63; y Marco Filoni, *Le philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris: Gallimard, 2010, pp. 16-18.

¹⁷Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 2008; y Alexandre Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Madrid: Trotta, 2013.

¹⁸Cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Paris: Editions Grasset & Fasquelle, 1990, p. 328; y Juan Pablo Lucchelli, “Le premier Lacan: Cinq lettres inédites de Lacan à Kojève”, *Cliniques méditerranéennes* 2016/2 (n° 94), pp. 297-308.

años treinta, el filósofo y el psicoanalista habrían proyectado un libro juntos, *Hegel et Freud: essai d'une confrontation interprétative*, en el cual se desarrollarían tres puntos clave de lo que será después la clínica lacaniana: el yo (*je*) como sujeto de deseo, el deseo como revelación del ser y el yo (*moi*) como fuente de ilusión¹⁹.

Por ello, no es completamente vano detenerse aquí en ciertos paralelos que es posible trazar entre las figuras de Kojève y Lacan en lo que respecta concretamente a sus prácticas de enseñanza. Ante todo, en la relación que cada uno establece con su respectivo sujeto-supuesto-saber, es decir, la relación de Kojève con la obra de Hegel y de Lacan con la obra de Freud. Las dos obras se dicen comentarios de otra obra y, en ese mismo movimiento, se constituyen radicalmente en otra cosa. La introducción de Kojève a Hegel es una invitación al pensamiento de Kojève, tanto como el Freud de Lacan es un momento de la enseñanza de este último. Kojève mismo así lo explica:

Mi obra [sobre la *Fenomenología del espíritu*] no tenía el carácter de un estudio histórico. Me importaba poco saber lo que el propio Hegel había querido decir en su libro. Lo que hice fue un curso de antropología fenomenológica sirviéndome de textos hegelianos. Yo no tenía intención de hacer un comentario de la *Fenomenología del espíritu*, sino una interpretación. (...) Por otra parte, mi curso era esencialmente una obra de propaganda destinada a conmocionar los espíritus [*frapper les esprits*]²⁰.

Lacan no habría dicho lo mismo con relación a Freud, ciertamente, puesto que la búsqueda de una verdad en el texto freudiano no dejará nunca, al menos en los seminarios que abarcamos aquí, del primero al décimo, de orientar su propia lectura. Lacan propone un comentario, siempre renovado, de Freud, pero también de Sófocles, Sade o Platón, que busca constituir un nuevo saber sobre la clínica, una táctica, una estrategia y una política del análisis, tanto como sacudir el espíritu adormecido de los psicoanalistas de su época. Y esto lo logra Lacan

¹⁹Elisabeth Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 148.

²⁰A. Kojève, "Lettre à Tran-Duc-Thao – 7 octobre 1948", *Genèses*, nº 2, 1990, p. 134.

reinventando el estilo de transmisión oral que descubrió, en los años 30, en el seminario de Kojève –hipótesis sugerida por el mismo Raymond Queneau, quien sostiene que Lacan proponía, en sus primeros cursos, previos a la guerra, comentarios de Freud siguiendo el método de Kojève²¹.

Ahora bien, ¿en qué toca esto al problema que nos interesa aquí, el del arte lacaniano de la lectura? Cabe recordar que Kojève publicó también, a modo de homenaje a su amigo Leo Strauss, con quien mantuvo una prolífica correspondencia y con quien publicara incluso un libro, su propio arte de escribir. Se trata del texto *El emperador Juliano y el arte de escribir*. Y Kojève lo hizo no como un puro filósofo, como Strauss, sino como filósofo de Estado, como el mismo emperador-filósofo Juliano, como él mismo, alto funcionario de la república francesa, consejero, a su modo, del Príncipe. La pregunta allí es la de la relación entre el decir del filósofo y el decir del gobernante:

[P]ara lograr el éxito como emperador, Juliano debía ocultar a las masas que gobernaba la verdad que, como filósofo, quería enseñar a un breve grupo de elegidos. Esencialmente con motivo de esta simulación por razones de Estado, Juliano ejerce este arte “irónico” de escribir, que le habrían enseñado los filósofos antiguos, quienes lo habían ejercido, ellos mismos, sobre todo para ponerse a salvo de persecuciones, pero también por amor del juego y de la farsa; y con el fin de que los filósofos pudieran reconocerse entre sí de una manera más segura²².

Como podemos ver, el texto de Kojève no dice mucho más de lo que había sostenido Strauss respecto a la atención particular que hay que prestar a los escritores antiguos. Kojève reafirma la posición de Strauss, aquella que Lacan incorporaba también a su modo. Ahora bien, es justamente en este “a su modo” donde interviene (es la conjetura que nos proponemos explorar aquí) la figura de

²¹« Il [Lacan] fait des commentaires, selon la méthode Kojève, des textes de Freud ». R. Queneau, *Journal 1914-1965*, Paris: Gallimard, 1996, p. 852, citado por Juan Pablo Lucchelli, “Le premier Lacan...”, *op. cit.*, p. 300. Sobre el estilo de enseñanza de Kojève, cf. Dominique Auffret, *Alexandre Kojève...*, *op. cit.*, pp. 332-333.

²²Kojève, “El emperador Juliano y su arte de escribir”, in *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 16, 1998, p. 19.

Kojève. Se trata en particular de un momento, de un encuentro que es contado por Lacan en su seminario sobre la transferencia –un seminario donde se piensa, entre otras cosas, la relación intrínseca que existe entre el amor y el saber. Allí, analizando *El banquete* de Platón y proponiendo su propia interpretación, Lacan relata lo siguiente:

Mi convicción estaba ya formada, sin duda, en lo referente al valor del discurso de Pausanias. (...) Pero creo haber encontrado la confirmación, que someto al juicio de ustedes, el pasado domingo, cuando me encontraba –sigo citando mis fuentes– con alguien cuya importancia en mi propia formación me dejaría desolado no haberles transmitido; y creo que algunos saben que le debo el haberme introducido a Hegel, es decir, Kojève.

Así, estaba con Kojève y, por supuesto, como siempre pienso en ustedes, estuve hablando con él de Platón. (...) En esta ocasión puso en mi conocimiento cierto número de cosas que él ha descubierto muy recientemente sobre Platón, pero no pudo decirme nada sobre *El banquete*, porque no lo había releído y no forma parte de la economía de su discurso reciente.

Así que no obtuve casi nada a cambio, aunque me alentaron mucho bastantes cosas que me dijo sobre otros puntos del discurso platónico y en especial ésta, del todo evidente – que Platón nos oculta lo que piensa tanto como nos lo revela. (...) Así, no habrá que reprocharme que no les traiga la última palabra de Platón, porque Platón está muy decidido a no decírnosla.

(...) Al despedirme de Kojève, le dije – Así que, de todas formas no hemos hablado mucho de ese *banquete*. Y como Kojève es alguien formidable, es decir un esnob, me respondió – En cualquier caso, nunca interpretará usted *El banquete* si no sabe por qué Aristófanes tenía hipo.²³

El pasaje es, una vez más, notable. Lacan relata, literalmente, una consulta con Kojève. Una consulta filosófica que se inscribe en una relación de transferencia, como la que tenían, desde hacía décadas, el analista y el filósofo –Lacan se permitía la ironía de llamar a Kojève “mi maestro”, jugando con la doble acepción del francés “*mon maître*”, que significa también “mi amo”, sabiendo lo que esta figura implica, en contraposición a la del “esclavo”, en la filosofía

²³Lacan, *La transferencia*, op. cit., p. 74-75; y Lacan, *Le transfert*, op. cit., pp. 79-80.

kojeviana²⁴. En ese encuentro, Kojève, luego de haber recordado lo esencial, luego de haber subrayado que un filósofo no dice todo lo que dice, termina la entrevista, inesperadamente, con una suerte de corte de analista: preste atención, dice a Lacan, a lo inexplicable, al incomprendible hipo de Aristófanes, aquel que ocupa extrañamente una cierta cantidad de líneas en *El banquete*, e intente ver si no encuentra allí lo que busca, si no tropieza acaso con la última palabra que Platón quería decir sin decirnos.

Kojève no recomienda solamente a Lacan tener en cuenta que “Platón nos oculta lo que piensa tanto como nos lo revela”. No lo invita solo a leerlo entre líneas. Dice a Lacan: concéntrese en eso que irrumpe, súbitamente, en la arquitectura del texto, bajo la forma del hipo de Aristófanes –detalle que por cierto no había escapado tampoco a Leo Strauss²⁵.

Hay en esa recomendación de Kojève a Lacan, algo que reenvía, de un modo general, al gesto del mismo Kojève con respecto a Hegel, tal como este lo recuerda al evocar sus comienzos en la École Pratique des Hautes Études:

Traté de leer a Hegel. Leí cuatro veces, íntegra, la *Fenomenología del Espíritu*. No entendía una palabra. Años después, en París, un tío comerciante en quesos murió y quedé en la ruina. Un día, en 1933, Koyré, que dictaba cursos sobre Hegel, debió interrumpirlos y me ofrecieron reemplazarlo. Acepté. Releí la *Fenomenología* y al llegar al capítulo IV comprendí que la clave era Napoleón²⁶.

²⁴Lacan dedica a Kojève el primer número de la revista *La Psychanalyse*, del 13/07/1956: “Pour Kojève qui fut mon maître (vraiment le seul)”. Cf. Juan Pablo Lucchelli, “*Le premier Lacan...*”, *op. cit.*, pp. 297-308.

²⁵“*This is a funny interlude which is probably not entirely meaningless*”, dice Strauss, en sus cursos sobre el Banquete, dictados en Chicago en 1959, concluyendo que el incidente muestra los límites de la convención humana, de la ley y de la razón, puesto que el inesperado hipo de Aristófanes obliga a cambiar el orden previsto de los oradores en el Banquete –el cómico se ve obligado a dejar su lugar al médico. Cf. Leo Strauss, *On Plato’s Symposium*, *op. cit.*, p. 95-6. Cf. Dolores Amat, “Platón y Aristófanes leídos por Leo Strauss, o la risa como expresión del pensamiento político”, *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 5 N° 8 – Mayo 2015 a Noviembre 2015 – pp. 79-116.

²⁶Entrevista a Kojève de Gilles Lapouge, extraída de *La Quinzaine*, traducida y publicada en *El emperador Juliano y su arte de escribir*, Buenos Aires: Grama ediciones, 2003.

Luego de un tiempo de incompreensión, de no-comprensión, Kojève encuentra en la figura de Napoleón la clave de lectura de la *Fenomenología...* de Hegel, con la cual sabrá seducir a los espíritus más sutiles del París de los años treinta. Casi podríamos decir, de esa experiencia, lo que dirá Lacan del lugar de la no-comprensión en un análisis, comparándolo precisamente con el comentario de un texto:

Cuando se intenta elaborar una experiencia lo que cuenta no es tanto lo que se comprende como lo que no se comprende. (...) Se demuestra así la fecundidad del método de los comentarios. Comentar un texto es como hacer un análisis. Cuantas veces advertí a quienes están en control conmigo cuando me dicen: *Creí entender que él quería decir esto o aquello*, les advertí que una de las cosas que más debemos evitar es precisamente comprender demasiado, comprender más que lo que hay en el discurso del sujeto. No es lo mismo interpretar que imaginar comprender. Es exactamente lo contrario. Incluso diría que las puertas de la comprensión analítica se abren en base a un cierto rechazo de la comprensión.²⁷

En efecto, tal como relata Kojève su propia experiencia con Hegel, fue gracias a una cierta suspensión de la comprensión que tuvo lugar la que es sin dudas la lectura más singular de la *Fenomenología...* o, al menos, aquella que logró dejar más huellas en el pensamiento del siglo XX. El acto de transmisión, en el relato de Kojève y en la síntesis que propone Lacan, supone indefectiblemente un momento de vaciamiento de saber, a fin de evitar la pura y simple repetición e intentar dar, como en el amor, lo que no se tiene. De hecho, ya en su *Seminario VI*, Lacan insistía en este punto:

Querría hacerles notar que el término *comprensión* –les aseguro que no hay en esto ninguna ironía– es problemático. Si algunos de ustedes comprenden siempre, en cualquier circunstancia y en todo instante, lo que hacen, los felicito y los envidio. Incluso después de veinticinco años de ejercicio, no es eso lo que corresponde a mi experiencia. En verdad, este término muestra bastante bien los riesgos que acarrea en sí mismo. En toda comprensión hay un riesgo de ilusión, a tal punto que se trata menos de comprender lo que hago que de saberlo. Ambas cosas no son

²⁷Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, op. cit., pp. 119-120.

siempre lo mismo, pueden no confundirse; y verán justamente que hay razones internas para que no se confundan. En ciertos casos ustedes pueden saber lo que hacen, saber en qué andan, sin comprender siempre, al menos de inmediato, de qué se trata²⁸.

Hay algo de ese orden en la recomendación del mismo Kojève a Lacan, de buscar la clave de *El banquete* en otro lugar que el esperado, en el hipo de Aristófanes – recomendación basada, seguramente, en la lectura que hacía Strauss. ¿Y qué hace Lacan con la interpretación que propone Kojève? Ante todo, no deja pasar ese momento del texto, puesto que algo ahí plantea un verdadero problema. “¿Por qué iba a tener hipo si no hubiera alguna razón para ello?”, se pregunta, como lo hará más adelante, al analizar la irrupción de Alcibíades: “Se suele creer que está bromeando, que se divierte, pero en un diálogo tan riguroso y a la vez tan austero en su desarrollo, ¿podemos creer que haya algo a modo de relleno?”²⁹.

Hay aquí, cabe aclarar, una gran diferencia respecto a la lectura que puede hacer un analista del discurso de un analizante: en un análisis la asociación libre del paciente se define por estar plagada de sin-razones, por ligar cualquier cosa con cualquier cosa; y es justamente a partir de ello que el corte del analista opera como una puntuación con efectos de sentido, que busca menos comprender que dejar emerger el texto del inconsciente. En la lectura y comentario de un gran texto, en cambio, es preciso suponer, de un modo heurístico, que todo tiene una cierta razón, y si uno de los comensales de *El banquete* tiene hipo, si durante 16 líneas de un texto tan fundamental es cuestión del hipo de Aristófanes, de qué hacer con él, no puede tratarse de puro relleno.

¿Y qué encuentra, concretamente, Lacan, en esos pasajes de *El banquete*? Una extraña repetición de homofonías, del sonido griego *paus*, que ya había aparecido anteriormente, cuando se dice que “Pausanias hace una pausa”, y que ahora vuelve, para llamar su atención, y llevarlo a pensar lo siguiente: “resulta

²⁸Lacan, *El seminario. Libro VI: El deseo y su interpretación*, Buenos Aires: Paidós, 2015, p. 36, y Lacan, *Le séminaire. Livre VI: Le désir et son interprétation*, Paris: Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013, p. 38.

²⁹Lacan, *La transferencia, op. cit.*, p.183, y *Le transfert, op. cit.*, p. 189.

extremadamente difícil no ver que si Aristófanes tiene hipo es porque durante todo el discurso de Pausanias se ha estado partiendo de risa –y Platón ha hecho lo mismo”³⁰.

Lacan concluye entonces que el hipo de Aristófanes es para Platón un modo de indicar al lector, entre líneas, que el discurso de Pausanias es irrisorio, que es algo que no puede dar ni más ni menos que risa. Lacan dice esto en su seminario e inmediatamente produce un corte, puesto que pasa a decir que se termina la sesión del día; y a explicar de qué modo continuará la próxima. Es decir, luego de que Kojève propusiera una interpretación y que Lacan la asumiera utilizando algunas herramientas de lectura que ya había propuesto Strauss, Lacan hace lo suyo y, luego de haber formulado una hipótesis fundamental respecto a la lectura del texto, del texto que es clave para su seminario, corta, interrumpe su discurso y pasa a otra cosa.

En realidad, no pasa a otra cosa, sino que vuelve a Sócrates, que es quien le interesa, puesto que se trata de hablar de la transferencia, del lugar del analista en esa forma singular del amor que la transferencia. Quizá, en el *affaire* del hipo de Aristófanes se encuentra la clave, tal como lo indicaría Lacan sin decirlo directamente, no de la transferencia, que es lo que ayuda a pensar Sócrates – Sócrates en tanto aquel que ocupa, en medio de un banquete destinado a conversar sobre el amor, el lugar del analista– sino del amor. El hipo de Aristófanes indicaría algo fundamental sobre el amor, más que sobre la transferencia, tema del seminario.

La cuestión fundamental, entonces, es que el discurso de Pausanias en *El banquete* provoca risa, a los comensales presentes y, supone Lacan también, a los lectores antiguos. Y esto indica, entre líneas, que para pensar el problema del amor Platón decidió tomar “la vía de la comedia”³¹. En correspondencia con la interpretación que propuso Kojève, Lacan lee entonces *El banquete* como una obra

³⁰Lacan, *op. cit.*, p. 75 y Lacan, *op. cit.*, p. 80.

³¹Lacan, *La transferencia*, *op. cit.*, p. 90 y *Le transfert*, *op. cit.*, p. 95.

en gran parte irónica, donde algunos discursos no solo no están allí para ser tomados en serio, sino que están ahí, directamente, para hacer reír, para mostrar que en el fondo el amor tiene algo de sentimiento cómico. Esto es, según Lacan, algo de lo que Platón habría querido decir, entre líneas, sobre el amor: que se trata de un sentimiento cómico.

El estilo, una ética

Hemos podido ver hasta aquí, resumidamente, en qué medida es posible hablar de influencias al momento de pensar la elaboración de un modo propiamente lacaniano de lectura y comentario de textos. Problema que concierne al psicoanálisis tanto como, a nuestro entender, a la filosofía y a toda disciplina que problematice la enseñanza y el saber. Si la verdad nunca se dice, por definición, toda, ¿cómo es posible continuar leyendo, incautamente, un texto, un discurso, un testimonio, un archivo? La pregunta interesa, como hemos querido sugerir, al conjunto de las humanidades.

Para concluir, no es vano plantearse quizá una cuestión suplementaria, aquella que toca, de un modo general, al estilo: al estilo de Lacan. ¿Cuál es la razón del estilo lacaniano, si no se trata de una razón de prudencia en el sentido clásico, ni se limita tampoco a un puro goce del refinamiento?

Como decíamos antes, Lacan no busca restringir su enseñanza a unos pocos, ni pretende tampoco constituir una élite de lectores. La difusión y popularización del discurso analítico parecieran estar en el horizonte de su enseñanza –mientras más seamos, más reiremos, dirá alguna vez. No es menor, en este sentido, que lo primero que haya decidido poner en la “Obertura” de sus *Escritos* sea una reflexión sobre el estilo. Se trata de una reinterpretación del refrán según el cual “el estilo es el hombre mismo”; habría que decir más bien, sugiere, que el estilo es el “hombre a quién nos dirigimos”. El estilo es el hombre a quién nos dirigimos: esta es la máxima que Lacan decidió poner al comienzo de

sus *Escritos*, no sin aclarar más adelante: “Del itinerario del que estos escritos son jalones y del estilo determinado por aquellos a los que se dirigieron, quisiéramos llevar al lector a una consecuencia en la que le sea preciso poner de su parte”³².

¿Cómo pensar esta proposición, teniendo en cuenta lo desarrollado hasta aquí? Intentemos hacerlo, para concluir, del modo siguiente. El texto lacaniano busca un lector que, al leer, tenga que poner de lo suyo, “*mettre du sien*”. Busca un lector activo, deseante y, si ese lector no existe, busca inventarlo. Allí reside, en parte, la razón de su estilo: en la institución de ese Otro potencial a quien el texto, en una suerte de futuro anterior, se dirige. Lo que busca la escritura y el decir lacaniano, tanto como su modo de lectura y comentario de textos, en su forma, en su estilo, es crear su propio lector. Buscar crear el lector que necesita; un lector que, por así decir, haya hecho el duelo de su demanda de saber y no desee sino enfrentarse, en una suerte de lucha kojéviana por el reconocimiento, con otro deseo. Un lector que, como tal, no se acomode plácidamente en el texto sino que, más bien, ponga de lo suyo y trabaje.

Reencontramos así el nudo de nuestra hipótesis: para acercarse a ese objetivo, el arte de leer lacaniano se orienta por lo real, por el sinsentido del texto, en la búsqueda de una verdad que será siempre, por definición, no-toda. Lacan desarrolla su propio arte de leer tanto a partir de su práctica clínica como de una relación indirecta con grandes lectores: Strauss y Kojève. El primero indica cómo tomar, de un modo general, un gran texto, evitando la ingenuidad ilustrada del lector moderno. El segundo cómo leerlo, cómo buscar su verdad, su palabra plena. Y Lacan, finalmente, pone de lo suyo: en lugar de buscar, en la entre-línea, en la contradicción aparente, en la repetición sospechosa, un sentido, busca un real y construye así un modo de practicar el comentario que, en cierto punto, se asemeja a un análisis.

³²Lacan, *Escritos*, *op. cit.*, pp. 3-4 y *Écrits*, *op. cit.*, pp. 9-10.