

Jacques Lacan

**Seminario 8
1960-1961**

**LA TRANSFERENCIA
EN SU DISPARIDAD SUBJETIVA,
SU PRETENDIDA SITUACIÓN,
SUS EXCURSIONES TÉCNICAS**

5

**LA ARMONÍA MEDICA¹
Sesión del 14 de Diciembre de 1960**

Erixímaco

¹ Para las abreviaturas en uso en las notas, así como para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción*.

*De la ciencia supuesta al amor.
Del bien al deseo.
La medicina y la ciencia.
La vía de la comedia.*

Se trata de ver bien la naturaleza de la empresa a donde soy llevado, a fin de que ustedes soporten sus rodeos en lo que pueden tener de fastidiosos, ya que, después de todo, ustedes no vienen aquí para escuchar el comentario de un texto griego, en el que por otra parte no pretendo ser exhaustivo.

La mayor parte del trabajo, yo la hago por ustedes, quiero decir en vuestro lugar, en vuestra ausencia, y el mejor servicio que pueda rendirles es incitarlos a que se remitan al texto. Si, a sugerencia mía, ustedes se han remitido a él, sucederá quizá que ustedes leerán aunque sea un poco con mis anteojeras. Sin duda, eso es preferible a no leer de ningún modo.

*Tanto más cuanto que el objetivo que yo buscaba, lo que domina el conjunto de la empresa — y aquello en lo cual pueden ustedes acompañarla de una manera más o menos comentada — es que conviene no perder de vista aquello a lo cual estamos destinados a llegar.*² Buscamos responder a la cuestión de la que partimos. Esa cuestión es simple, es la de la transferencia.

1

² [Conviene no perder de vista aquello a lo que estamos destinados a llegar, nuestro objetivo, que domina el conjunto de la empresa, y captar bien en qué pueden ustedes acompañarla de una manera más o menos comentada.] — Nota de DTSE: “Si esta manera de traficar la frase no entraña contrasentido, hablando propiamente, logra la hazaña de hacer, de lo que Lacan enunciaba como siendo su propio objetivo, lo que debe llegar a ser el nuestro...”.

Al decir que esta cuestión es simple, quiero decir que ella se propone en unos términos ya elaborados.

He aquí un hombre, el psicoanalista, de quien se viene a buscar la ciencia de lo que uno tiene de más íntimo — ése es precisamente el estado espiritual con que se lo aborda comúnmente — *y, entonces, de lo que debería ser supuesto de entrada como siéndole lo más extraño y además que uno supone al mismo tiempo como debiendo serle lo más extraño*³. Y sin embargo, al mismo tiempo, esto es lo que encontramos en el comienzo del análisis — esta ciencia, él es supuesto tenerla.

Aquí definimos la situación en términos subjetivos, quiero decir en la disposición de aquél que se adelanta como el demandante. Por el momento, ni siquiera tenemos que hacer entrar allí todo lo que comporta objetivamente esta situación, y que la sostiene, a saber, lo que debemos introducir en ella de la especificidad de lo que es propuesto a esta ciencia, es decir, el inconsciente como tal. De eso, aunque tenga alguna, el sujeto no tiene ninguna especie de idea.

Esta situación, entonces, para simplemente definirla así, subjetivamente, ¿cómo engendra algo — primera aproximación — que se parezca al amor? Algo que se parece al amor, es así que se puede, en una primera aproximación, definir la transferencia.

Digamos mejor, digamos más — la transferencia es algo que pone en causa al amor,⁴ lo pone en causa lo bastante profundamente, respecto de la reflexión analítica, como para haber introducido en ella, como una dimensión esencial, lo que se llama su ambivalencia. Esta

³ [y, entonces, de lo que debía ser supuesto de entrada que le es lo más extraño] — Nota de DTSE: “La supresión de ese miembro de la frase hace desaparecer el acento puesto sobre lo que hay de paradojal en suponer al psicoanalista la ciencia de lo que uno tiene de más íntimo”. — JAM/2 apenas corrige el tiempo verbal: [y, entonces, de lo que debería ser supuesto de entrada que le es lo más extraño]

⁴ *quelque chose qui met en cause l'amour*, debería traducirse en términos de “cuestionamiento”, pero entiendo que no convendría perder así el lugar de la “causa”, *cause*, al que podría volverse desde Seminarios posteriores una vez introducido el objeto *a* como objeto causa del deseo.

es una noción nueva, por relación a una tradición filosófica que no en vano vamos a buscarla aquí, completamente en el origen. Este abrazo estrecho del amor y del odio, he ahí un rasgo ausente en el punto de partida de esa tradición, si ese punto de partida — hay que elegirlo en alguna parte — lo elegimos socrático.

Pero hoy vamos a ver que antes hay algo, de donde, justamente, toma su punto de partida.

Esta cuestión, que es aquella en la que se articula la posibilidad de surgimiento de la transferencia, no avanzaríamos tan atrevidamente al plantearla, si ya, de alguna manera, no hubiera estado comenzado el túnel por el otro extremo. Vamos al encuentro de algo que conocemos, por haber ya ceñido bastante seriamente la topología de lo que el sujeto debe encontrar en el análisis en el lugar de lo que busca. Si él parte a la búsqueda de lo que tiene y que no conoce, lo que va a encontrar, es aquello de lo que carece *{il manque}*. Y es precisamente porque hemos articulado eso en nuestro camino precedente, que nos atrevemos a plantear la pregunta que he formulado al comienzo. Es como aquello de lo que él carece que se articula lo que encontrará en el análisis, a saber su deseo.

El deseo no es un bien en ningún sentido del término. No lo es, precisamente, en el sentido de una *κτησίς* *{ktesis}*⁵, de algo que, al título que sea, él tendría. *Es en ese tiempo, en esa eclosión del amor de transferencia, ese tiempo definido en el doble sentido cronológico y topológico, que debe leerse esta inversión, si podemos decir, de la posición que, de la búsqueda de un bien⁶, hace la realización del deseo.

⁵ Nota de ST: “*Ktesis, la acción de adquirir, de poseer*, del verbo *ktaomai* ya encontrado en el discurso de Pausanias, toma también el sentido de la cosa poseída, el sentido de *ktēma, bienes, propiedad, fortuna, tesoro*. La precisión dada por Lacan es una anticipación de la discusión que se abrirá con el discurso de Diotima”.

⁶ [Es en el tiempo, definido en el doble sentido cronológico y topológico de la eclosión del amor de transferencia, que debe leerse esta inversión que, de la búsqueda de un bien] — Nota de DTSE: “Esta manera de torcer la frase y la ausencia de puntuación entre «topológico» y «de la eclosión» la vuelven casi absurda”. — JAM/2 corrige efectivamente la puntuación: [Es en el tiempo, definido en el doble sentido cronológico y topológico, de la eclosión del amor de transferencia, que debe leerse esta inversión que, de la búsqueda de un bien]

Entienden bien que este discurso supone que realización del deseo no es justamente posesión de un objeto. Se trata, en efecto, de emergencia a la realidad del deseo como tal. Y esto es lo que me ha conducido este año a introducirles *El Banquete*. *Es precisamente porque me ha parecido, y no al azar de un encuentro sino de alguna manera cuando yo buscaba — para partir como del corazón del campo de mis recuerdos, guiado por alguna brújula que se crea por una experiencia — dónde encontrar el punto como central de lo que yo había podido retener articulado en lo que había aprendido*⁷, que *El Banquete*, por lejano que nos fuese, era el lugar donde se había agitado de la manera más vibrante el sentido de esta cuestión, y particularmente en ese momento que lo concluye, cuando aparece Alcibíades.

Alcibíades irrumpé extrañamente, en todos los sentidos del término, tanto a nivel de la composición de la obra, como en la escena supuesta. Manifiestamente, la serie de discursos ordenados, prefigurada en el programa del banquete, se rompe de golpe con la irrupción de la verdadera fiesta, el trastorno que introduce ese orden diferente. Pero también, en su texto mismo, el discurso de Alcibíades es la confesión de su propio desconcierto. Lo que él dice es verdaderamente su sufrimiento, su desgarramiento de sí mismo, por una actitud de Sócrates que lo deja todavía, casi tanto como en el momento, herido, mordido por no sé qué extraña herida.

¿Y por qué esa confesión pública? ¿Y por qué esa interpretación de Sócrates que le muestra que esa confesión tiene un objetivo inmediato? — a saber, separarlo de Agatón, ocasión inmediata de un retorno al orden. Todos los que se refirieron a este texto desde que yo les hablo de él, no han dejado de quedar chocados por lo que esa extraña escena tiene de consonante con todo tipo de situaciones o de posiciones instantáneas, susceptibles de vivir en la transferencia. La cosa, no es todavía más que una impresión, y será necesario un análisis más ceñido y más fino para ver lo que nos entrega una situación que manifiestamente no debemos atribuir a una especie de presentimiento del

⁷ [No es el azar de un encuentro. Sino, como yo buscaba, como en el corazón del campo de mis recuerdos, dónde encontrar el punto central de lo que había podido retener articulado en lo que había aprendido, guiado por alguna brújula que se crea por una experiencia, me ha parecido]

sicoanálisis, como dice Aragon en *El paisano de París*.⁸ No, es más bien un encuentro, la aparición de algunos lineamientos, para nosotros reveladores.

Si tardo en mostrárselos, no es simplemente por un retroceso antes del salto que debe ser, como lo dice Freud, el del león, es decir, único. Es que, para comprender lo que quiere decir plenamente el avenimiento de la escena Alcibíades-Sócrates, nos es preciso comprender bien el diseño general de la obra. Establecer el terreno es indispensable. Si no sabemos lo que quiere decir Platón al traer esta escena, es imposible situar exactamente su alcance.

Hoy llegamos al discurso de Erixímaco, el médico.

2

Retengamos por un instante nuestro aliento. Que sea un médico, está bien hecho para interesarnos.

¿Esto quiere decir que el discurso de Erixímaco debe inducirnos a una investigación de historia de la medicina? Ni siquiera puedo iniciar una tarea como esa, por todo tipo de razones. Ante todo, porque ese no es nuestro asunto, y porque ese rodeo sería demasiado excesivo. Luego, porque no lo creo verdaderamente posible.

No creo que Erixímaco sea específico, que sea en tal médico que piense Platón al traernos su personaje. Pero los rasgos fundamentales de la posición que él aporta son para destacar. Estos no son forzosamente unos rasgos de historia, salvo en función de una línea de repartición muy general, pero quizás van a hacernos reflexionar un momento, al pasar, sobre lo que es la medicina.

⁸ Nota de DTSE: “En realidad, es en *Tratado del estilo* (Gallimard, *L’imaginaire*, p. 148) que Aragon emplea este término. Hubiera sido bienvenida aquí una nota, para señalar este error de Lacan — un error recurrente (cf. sesión de *El revés del psicoanálisis* del 21 de enero de 1970)”.

Ya se ha señalado que hay en Sócrates una referencia ambiente a la medicina. Muy frecuentemente, cuando quiere devolver a su interlocutor al plano de diálogo donde entiende dirigirlo hacia la percepción de un camino riguroso, él se refiere a tal arte de técnico. Si ustedes quieren saber la verdad sobre tal tema, pregunta a menudo, ¿a quién se dirigirán? Y entre éstos, está lejos de ser excluido el médico. Incluso, es tratado con una particular reverencia. El nivel en el que éste se sitúa ciertamente no es, a los ojos de Sócrates, de un orden inferior. Sin embargo, está claro que la regla de su camino está lejos de poder reducirse de ninguna manera a una higiene mental.

El médico del que aquí se trata, Erixímaco, habla como médico, e inmediatamente promueve incluso su medicina como la mayor de todas las artes. La medicina es el gran Arte.

Aquí no haré más que señalar brevemente la confirmación que aquí recibe lo que les he dicho la última vez del discurso de Pausanias. Al comenzar, Erixímaco formula en efecto expresamente lo siguiente — Puesto que Pausanias, tras un hermoso punto de partida — ésta no es una buena traducción de ὅμηρος {ormesas} — habiendo dado el impulso al comienzo del discurso, no ha terminado tan brillantemente, de una manera igualmente apropiada, etc. Está claro, entonces, para todo el mundo, que Pausanias ha acabado mal su discurso, y esto está implicado como una evidencia. Hay que decir que nuestra oreja no está acomodada exactamente a eso, y que nosotros no tenemos la impresión de que el discurso de Pausanias haya decaído de esa forma. Estamos tan habituados a escuchar sobre el amor este tipo de tonterías. Es tanto más extraño ver hasta qué punto ese rasgo en el discurso de Erixímaco apela verdaderamente al consentimiento de todos, como si el discurso de Pausanias se hubiera revelado verdaderamente cenagoso para todos, como si todas esas gruesas chanzas sobre el *pausaménou* fueran de suyo para el lector antiguo.

Creo bastante esencial que nos refiramos a lo que podemos entrever de estas cuestiones de tono, al cual la oreja del espíritu *se engancha*⁹ siempre, incluso si ésta no constituye abiertamente un criterio para eso. Esto es invocado muy a menudo en los textos platónicos, como aquello a lo que Sócrates se refiere a todo momento. Cuántas

⁹ [se remite]

veces, antes de comenzar su discurso, o abriendo un paréntesis en el discurso de otro, no invoca a los dioses de manera formal, para que el tono sea sostenido, mantenido, acordado. Esto está muy próximo, van a verlo, de nuestro propósito de hoy.

Antes de entrar en el discurso de Erixímaco, quisiera hacer algunas observaciones cuya distancia, incluso para conducirnos a algunas verdades primeras, no por eso se da tan fácilmente. Les demostraré al pasar que la medicina siempre se ha creído científica. Es en vuestro lugar, como decía hace un momento, que fue preciso que durante estos días yo tratara de desenredar este pequeño capítulo de historia de la medicina. Me fue muy necesario, para hacerlo, salir del *Banquete*, y referirme a otros diversos puntos del texto platónico.

Por descuidado que esté este capítulo de vuestra formación en medicina, han escuchado hablar de una serie de escuelas en la Antigüedad. La más célebre, la que nadie ignora, es la escuela de Hipócrates **, la escuela de Cos**. Antes estuvo la escuela de Cnido de Sicilia, y antes todavía, aquella cuyo nombre mayor es Alcmeón, los Alcmeónidas, cuyo centro es Crotona, y cuyas especulaciones es imposible disociar de las de una escuela científica que florecía en el mismo momento, en el mismo lugar, a saber, la de los Pitagóricos. Pero especular sobre el papel y la función del pitagorismo, esencial, cualquiera lo sabe, para comprender el pensamiento platónico, nos comprometería a un rodeo en el que literalmente nos perderíamos, de manera que voy a tratar de desprender más bien algunos temas que conciernen estrictamente a nuestro propósito, a saber, el sentido de esta obra del *Banquete* en tanto que ella es problemática.¹⁰

No sabemos gran cosa del personaje de Erixímaco en sí mismo, pero sabemos algo de un cierto número de otros personajes que intervienen en los discursos de Platón, y que se relacionan directamente

¹⁰ Nota de ELP: “Alcmeón de Crotona es un discípulo de Pitágoras (520 aprox. – aprox. 450). Hipócrates de Cos (460 aprox. – aprox. 380) toma por punto de partida la experiencia, la observación, y se opondría así a la vecina escuela de Cnido, la cual, imbuida de las teorías de los fisiólogos, tiene tendencia a reencontrar en el hombre (microcosmos) los principios de la naturaleza (macrocosmos) {...}. ¿Pero hay ahí una oposición? La continuación del discurso de Erixímaco compone la salud con el buen orden cósmico, y Lacan lo leerá con la distinción de lo simbólico, de lo imaginario y de lo real, respondiendo al asombro de Léon Robin”.

con la escuela médica de los Alcmeónidas, en tanto que estos mismos se relacionan con los Pitagóricos. Por ejemplo, Simmias y Cebes, que dialogan con Sócrates en el *Fedón*, son discípulos de Filolao, el cual es uno de los maestros de la primera escuela pitagórica. Si ustedes se remiten al *Fedón*, verán que sus respuestas a las primeras proposiciones de Sócrates sobre lo que debe asegurar al alma su duración inmortal hacen referencia exactamente a los mismos términos que el discurso de Erixímaco, en el primer rango de los cuales está la noción de *apnōvía* {*armonía*}, armonía, acuerdo.

La medicina, como lo observan ustedes aquí, siempre se ha creído científica. En lo cual, por otra parte, siempre ha mostrado sus debilidades. Por una suerte de necesidad interna de su posición, siempre se ha referido a una ciencia que era la de su tiempo, fuese ésta buena o mala. Buena o mala, ¿cómo saberlo, desde el punto de vista de la medicina?

En cuanto a nosotros, tenemos el sentimiento de que nuestra ciencia, nuestra física, es una buena ciencia, y que durante siglos hemos tenido una física muy mala. Esto, efectivamente, es completamente seguro. Pero lo que no es seguro, es lo que la medicina tiene para hacer ciencia. A saber, ¿cómo, por qué abertura, por qué extremo, tiene ella para agarrar esta ciencia? — y esto, en tanto que algo no está elucidado para ella, la medicina, y que no es la menor de las cosas, puesto que se trata de la idea de salud.

¿Qué es la salud? Se equivocarían si creen que, incluso para la medicina moderna, que respecto de todas las demás se cree científica, la cosa esté plenamente asegurada. Cada tanto, la idea de lo normal y de lo patológico se propone como tema de tesis a algún estudiante, en general por personas que tienen una formación filosófica. Tenemos sobre eso un excelente trabajo del señor Canguilhem, su *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*,¹¹ pero cuya influencia es evidentemente muy limitada en los medios propiamente médicos. Sin tratar de especular a un nivel de certeza socrática sobre la salud en sí, lo que muestra por sí solo, muy especialmente pa-

¹¹ *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* es el título de su tesis de medicina, de 1943. Cf. G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI Editores, 1971.

ra nosotros, psiquiatras y psicoanalistas, hasta qué punto la idea de salud es problemática, son los medios mismos que empleamos para alcanzar el estado de salud. Para decir las cosas en los términos más generales, ellos nos muestran que, cualquiera que fuese la naturaleza de la salud, y la feliz forma que sería la de la salud, nos vemos llevados a postular, en el seno de esta feliz forma, algunos estados paradojales, es lo menos que se pueda decir, aquellos mismos cuya manipulación en nuestras terapéuticas es responsable del retorno a un equilibrio que permanece en el conjunto bastante incriticado como tal.

*He aquí, pues, lo que encontramos en el nivel de los postulados menos accesibles a la demostración de la posición médica como tal.*¹² Es justamente la que aquí va a ser promovida, en el discurso de Erixímaco, bajo el nombre de *armonía*. No sabemos de qué armonía se trata, pero la noción es muy fundamental a toda posición médica como tal. Todo lo que debemos buscar, es el acuerdo. Y no hemos avanzado mucho, por relación a la posición de un Erixímaco, sobre lo que es la esencia, o la sustancia, de esta idea de acuerdo.

Esa es una noción tomada a préstamo de un dominio intuitivo, y, a este respecto, está simplemente más cerca de las fuentes. Pero está también históricamente más definida, y más sensible, en tanto que se relaciona expresamente con el dominio musical, que es aquí el modelo, la forma pitagórica por excelencia. Igualmente, todo lo que, de una manera cualquiera, se relacione con el acuerdo de los tonos, así fuese de una naturaleza más sutil, así fuese ese tono del discurso al que hacía alusión recién, nos devuelve a esta misma apreciación. No es por nada que he hablado, al pasar, de oreja — la apreciación de consonancias es esencial a la noción de armonía.

Por poco que entren ustedes en este discurso, del que les ahorro el fastidio de leerlo línea por línea, lo que nunca es muy posible en medio de una audiencia tan amplia, verán el carácter esencial de la noción de acuerdo para comprender cómo se introduce aquí la posición médica.

¹² [He aquí pues lo que encontramos en el nivel de los postulados menos accesibles a la demostración, de la posición médica.] — Nota de DTSE: “Así puntuada, la frase de Seuil es incomprensible”.

3

Todo lo que aquí se articula es función de un soporte que no podemos ni agotar, ni reconstruir de ninguna manera, a saber la temática de las discusiones que se pueden suponer presentes en el espíritu de los oyentes.

No olvidemos que nos encontramos en el punto histórico culminante de una época particularmente activa. Los siglos VI y V del helenismo sobreabundan de creatividad mental. Al respecto, ustedes pueden referirse a algunas buenas obras, por ejemplo, para los que leen el inglés, a ese gran libraco, como sólo los editores ingleses pueden darse el lujo de sacar, y que contiene cierto testamento filosófico, pues es Bertrand Russell, en su edad mayor, quien nos lo entrega.

Este volumen es muy bueno para el año nuevo, en sus grandes márgenes está constelado de admirables figuras en color, de una extrema simplicidad, que se dirigen a la imaginación de un niño, y comporta todo lo que es preciso saber desde este período fecundo al que hoy me refiero, la época presocrática y socrática, hasta nuestros días, con el positivismo inglés. Nadie verdaderamente importante está descuidado. Si para ustedes no hay nada mejor que ser imbatibles cuando salen a cenar, cuando hayan leído ese libro sabrán verdaderamente todo, salvo, desde luego, las únicas cosas que importan, es decir aquellas que no sabemos. Pero de todos modos les aconsejo su lectura. Se titula *Wisdom of the West*. Completará para ustedes, como por otra parte para cualquiera, un número considerable de lagunas casi obligadas de vuestra información.

Tratemos pues de poner un poco de orden en lo que se dibuja cuando nos adentramos en el camino de comprender lo que quiere decir Erixímaco.

Las personas de su tiempo se encuentran completamente ante el mismo problema que nosotros. Y sin embargo, van más directamente a la antinomia esencial. ¿Sería a falta de tener tan gran abundancia como la que tenemos nosotros, de hechos menudos con los que amueblar

sus discursos? Esa es una hipótesis que deriva del engaño y de la ilusión. Esta antinomia es precisamente la que recién comenzaba yo a promover ante ustedes — de todas maneras, no podemos atenernos a considerar ningún acuerdo por su valor facial. La experiencia nos enseña que el acuerdo oculta algo en su seno, y toda la cuestión está en saber lo que es exigible de esta subyacencia del acuerdo. Este punto de vista, no es solamente zanjable por la experiencia, comporta siempre un cierto *a priori* mental, por fuera del cual no es formulable.

*En el seno de este acuerdo, ¿hay que exigir algo semejante, o podemos contentarnos con algo desemejante?*¹³ ¿Todo acuerdo supone algún principio de acuerdo? ¿Puede lo acordado salir de lo desacordado? ¿De lo conflictual? No se imaginan que sea con Freud que sale por primera vez una cuestión parecida. La prueba, es que eso es lo primero que trae ante nosotros el discurso de Erixímaco. La noción de lo acordado y lo desacordado, es decir, para nosotros, la de la función de la anomalía por relación a la normal, viene al primer plano de su discurso, aproximadamente desde la novena línea, 186b — *En efecto, lo desemejante desea y ama las cosas desemejantes. Uno*, continúa el texto, *es el amor inherente al estado sano, otro el amor inherente al estado mórbido. En consecuencia, cuando Pausanias decía recién que era bello dar sus favores a aquéllos de los hombres que son virtuosos, y feo hacerlo por unos hombres desordenados, etc.* Hémos aquí, ahora, llevados a la cuestión de física, lo que significan esta virtud y este desorden.

Inmediatamente encontramos una fórmula que no puedo hacer otra cosa que destacarla sobre la página. No es que ella nos entregue gran cosa, pero de todos modos debe ser para nosotros, los analistas, el objeto de un interés al pasar. Hay ahí cierto murmullo que es apropiado para retenerlos. Erixímaco nos dice, traducción textual, que *la medicina es la ciencia de las eróticas del cuerpo*, επιστήμη των του σώματος ερωτικων {episteme ton tou somatos erotikon}. No se puede, me parece, dar mejor definición del psicoanálisis.

¹³ [¿Este acuerdo nuevo es exigido por lo semejante, o podemos contentarnos con lo semejante?] — Nota de **DTSE**: “Un contrasentido y una absurdidad”. — **JAM/2** corrige: [En el seno de este nuevo acuerdo, ¿hay que exigir algo semejante, o podemos contentarnos con algo desemejante?]

El añade *προς πλησμονην και κένωσιν* {*pros plesmonen kai kenosin*} — *en cuanto a lo que es de la repleción y de la vacuidad*, traduce brutalmente el texto. Ahí se trata de la evocación de esos dos términos de lo lleno y de lo vacío, cuyo papel vamos a ver en la topología, en la posición mental, de lo que está en juego en ese punto de juntura de la física y la operación médica. No es el único texto en el que estén evocados ese lleno y ese vacío. Esa es una de las intuiciones fundamentales cuyo valor habría que medir en el curso de un estudio sobre el discurso socrático.

El que se dedicara a esa empresa no tendría que ir muy lejos para encontrar una referencia más. Vean en el comienzo del *Banquete*. Sócrates se ha demorado en el vestíbulo de la casa vecina, donde podemos suponerlo en la posición del gimnosofista, parado en un pie, como una cigüeña, e inmóvil hasta que no haya encontrado la solución de no sé qué problema. Llega a casa de Agatón después de que todo el mundo lo ha esperado. Y bien, has encontrado tu asuntito, ven cerca mío, le dice Agatón. Y Sócrates hace un discursito para decir — Puede que sí, puede que no, pero lo que tú esperas, es que aquello de lo que actualmente me siento lleno, va a pasar a tu vacío, tal como lo que pasa entre dos vasos¹⁴ cuando nos servimos, para esta operación, de una hebra de lana. Hay que creer que, por no se sabe qué razón, esta operación de física divertida era practicada bastante a menudo, puesto que esta referencia probablemente hacía imagen para todo el mundo. El pasaje del interior de un vaso a otro, la transformación de lo lleno en vacío, la comunicación del contenido, es una *de las imágenes profundas de algo que regla*¹⁵ lo que podríamos llamar la codicia fundamental de todos esos intercambios filosóficos. Debemos retenerla para comprender el sentido del discurso que nos es propuesto.

¹⁴ Aquí, **DTSE** propone “vasos comunicantes”. Ignoro, como cualquiera hoy, si Lacan pronunció efectivamente este segundo término, pero además ignoro si el mismo figura en más de una transcripción o nota del Seminario —se encuentra, efectivamente, en la transcripción crítica que denominamos **ST**, no en las fuentes de la versión EFBA—. De todos modos, es por lo menos una redundancia y estrictamente un error, si no del transcriptor, entonces de Lacan: dichos vasos no serían “comunicantes” antes de que los comuniquemos por la hebra de lana u otro medio semejante.

¹⁵ [de las imágenes profundas que reglan] — Nota de **DTSE**: “Contrasentido”.

Un poco más adelante encontramos la referencia a la música como en el principio del acuerdo¹⁶ que es el fondo de lo que va a sernos propuesto como siendo la esencia de la función del amor entre los seres, y eso nos lleva a encontrar, en la página que sigue, es decir en el parágrafo 187, viva en el discurso de Erixímaco, esa elección que yo les decía que es primordial sobre el asunto de lo que es concebible como estando en el principio del acuerdo, a saber lo semejante y lo desemejante, *el orden y lo conflictual*¹⁷.

Cuando se trata de definir esta armonía, Erixímaco nota la paradoja que encontramos bajo la pluma de un autor más o menos un siglo anterior, Heráclito de Efeso. Es en efecto a la oposición de los contrarios que Heráclito se refiere expresamente como siendo el principio de la composición de toda unidad. La unidad, nos dice Erixímaco, al oponerse a sí misma se compone, del mismo modo que la armonía del arco y la de la lira. Este *ωσπερ αρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας* {*osper armonian toxou te kai lyras*} es extramadamente célebre, aunque más no sea por haber sido citado aquí al pasar. Pero está citado en muchos otros autores, y ha llegado hasta nosotros en esos pocos fragmentos dispersos que los eruditos alemanes han reunido en lo que concierne al pensamiento presocrático. Entre los que nos quedan de Heráclito, éste es verdaderamente dominante. En el libraco de Bertrand Russell cuya lectura les recomendaba recién, hallarán efectivamente representados el arco y su cuerda, e incluso el dibujo simultáneo de una vibración, que es aquella de donde partirá el movimiento de la flecha.

Lo que es chocante, es la parcialidad, cuya razón no vemos bien en el pasaje, de la que da prueba Erixímaco en lo que concierne a la formulación heracliteana. El encuentra que tiene algo para decir al respecto. Parece que ahí hay alguna de esas exigencias cuya fuente podemos sondear mal. Ahí nos encontramos en una confluencia en la que no estamos en condiciones, sobre todo tratándose de personajes tan pasados, tan fantasmáticos {*fantomatiques*}, de poner aparte prejuicios, apriorismos, elecciones hechas en función de una cierta consistencia de los temas en un conjunto teórico, vertientes psicológicas.

¹⁶ “acuerdo” y “acorde”, la palabra francesa es la misma: *accord*.

¹⁷ [el orden, lo conflictual] — Nota de DTSE: “Esa coma en el lugar de la «y» oscurece la frase”. — JAM/2 corrige: [el orden y lo conflictual]

Debemos contentarnos con señalar que ahí hay, efectivamente, algo cuyo eco hallamos en muchos otros sitios del discurso platónico. *No sé qué aversión se señala en la idea de referir a la conjunción que sea una oposición de los contrarios*¹⁸, e incluso si se la sitúa en lo real, *el nacimiento de algo que no parece serle de ninguna manera asimilable — a saber la creación del fenómeno del acuerdo, algo que se afirma y se postula, es experimentado, es asentido, como tal*¹⁹. Parece que cuando se trata de velar por la idea de armonía — para hablar en términos médicos, de dieta o de dosaje — la idea de medida, de proporción, debe ser mantenida hasta en su principio. La visión heracliteana del conflicto como creador en sí mismo no puede ser de ninguna manera sostenida al gusto de ciertos espíritus — o de ciertas escuelas, dejemos la cosa en suspenso.

Hay ahí una parcialidad que no compartimos. Todo tipo de modelos de la física nos han aportado la idea de una fecundidad de los contrarios, de los contrastes, de las oposiciones, y de una no-contradicción absoluta del fenómeno con su principio conflictual. Toda la física lleva mucho más del lado de la imagen de la onda que del lado de la forma, de la *Gestalt*, de la buena forma, no importa lo que haya hecho con eso la psicología moderna. No podemos dejar de sorprendernos, digo, tanto en ese pasaje como en muchos otros de Platón, al ver sostenida la idea de no sé qué callejón sin salida, qué aporía, de no sé qué preferencia a otorgar del lado del carácter forzosamente fundamental del acuerdo con el acuerdo, de la armonía con la armonía.

4

¹⁸ [No sé qué aversión se señala allí en la idea de referirse a la conjunción de los contrarios que sea] — Nota de DTSE: “Contrasentido. A juzgar por el *item* precedente {cf. nota anterior}, la versión Seuil tiene decididamente un problema con la oposición de los contrarios”.

¹⁹ [como la creación de un fenómeno que me parece que no le es asimilable en nada, a saber el del acuerdo.]

Si ustedes se remiten a un diálogo extremadamente importante de leer para el sub-basamento de nuestra comprensión del *Banquete*, a saber el *Fedón*, verán que toda la discusión con Simmias y Cebes responde sobre la noción de armonía.

Como se los decía el otro día, todo el alegato de Sócrates por la inmortalidad del alma es presentado allí de la manera más manifiesta bajo la forma de un sofisma, que no es otro que aquel alrededor del cual hago girar mis observaciones — *a saber, que la idea misma del alma en tanto que armonía no supone que esté excluido que entre en ella la posibilidad de su ruptura*²⁰. Cuando sus dos interlocutores objetan que esta alma, cuya naturaleza es constancia, permanencia, duración, igual podrá desvanecerse al mismo tiempo que se disloquen los elementos corporales cuya conjunción constituye su armonía, Sócrates no responde otra cosa, sino que la idea de armonía de la que participa el alma es en sí misma impenetrable, que ella se sustraerá, que ella huirá ante la proximidad misma de lo que pueda cuestionar su constancia.

La idea de la participación de cualquier cosa existente en esa esencia incorporeal que es la idea platónica muestra claramente su ficción y su engaño. Y esto a tal punto, en ese *Fedón*, que es imposible no decirse que no tenemos ninguna razón para pensar que, ese engaño, Platón lo ve menos que nosotros. La pretensión que tenemos de ser más inteligentes que el personaje que ha desarrollado la obra platónica tiene algo de formidable, de inimaginable, de verdaderamente pavoroso.

Es precisamente por eso que, cuando Erixímaco canta su cancióncita, sin que eso tenga inmediatamente unas consecuencias evidentes, tenemos el derecho de preguntarnos lo que quiere decir Platón cuando en *El Banquete* hace que se sucedan en ese orden esa serie de salidas. Al menos, hemos llegado a percarnos que la de Pausanias, que la precede inmediatamente, es irrisoria. Y si retenemos el tono de conjunto que caracteriza a *El Banquete*, tenemos legítimamente el derecho de preguntarnos si lo que está en juego no consuena con la obra

²⁰ [a saber que la idea misma del alma en tanto que armonía excluye que entre en ella la posibilidad de su ruptura] — Nota de DTSE: “Contrasentido”.

cómica como tal. Tratándose del amor, está claro que Platón ha tomado la vía de la comedia.

Todo lo confirmará en lo que sigue, y tengo mis razones para comenzar a afirmarlo ahora, en el momento en que va a entrar en escena el gran cómico, a propósito del cual siempre nos rompemos la cabeza para saber por qué lo ha hecho venir Platón al banquete. Escándalo, puesto que ese gran cómico es uno de los responsables de la muerte de Sócrates.

El *Fedón*, a saber, el drama de la muerte de Sócrates, se presenta para nosotros con el carácter altanero que le da el tono trágico que ustedes saben. Por otra parte, esto no es tan simple, puesto que ahí hay también algunas cosas cómicas, pero la tragedia domina, y se representa ante nosotros. En *El Banquete*, al contrario, no hay un sólo punto del discurso que no haya que tomar con una sospecha de cómico, y hasta el discurso tan breve de Sócrates en su propio nombre.

Para no dejar nada atrás, quisiera responder especialmente a alguien de mis oyentes, cuya presencia me honra mucho, y con quien he tenido a este respecto un breve intercambio.²¹ No sin razón, sin motivo, *sin justicia*²², mi interlocutor había creído que yo tomaba el discurso de Fedro en su valor facial, al contrario del de Pausanias. Y bien, en el sentido de lo que yo afirmo aquí, el discurso de Fedro, por referirse sobre el tema del amor a la apreciación de los dioses, no tiene menos, igualmente, un valor irónico. Pues los dioses, justamente, no pueden comprender nada en el amor. La expresión de una tontería divina, a mi entender, debería estar más difundida. A menudo, ella está sugerida por el comportamiento de los seres a los cuales nos dirigimos justamente en el terreno del amor. Llamar al estrado a los dioses como testigos de lo que está en juego en lo que concierne al amor me parece, de todas maneras, que no es heterogéneo a la continuación del discurso de Platón.

He aquí que hemos llegado a la entrada del discurso de Aristófanes. No obstante, no entraremos en él todavía. Simplemente, quiero

²¹ Nota de ST: “Se trata de Paul Ricoeur”.

²² [sin justicia] — JAM/2 corrige: [justicia]

pedirles que completen por vuestros propios medios lo que queda por ver del discurso de Erixímaco.

Para el señor Léon Robin, es un enigma que Erixímaco retome la oposición del tema del amor uranio y del amor pandemo, dado lo que él nos aporta en lo que concierne al tratamiento médico, físico, del amor. En verdad, creo que nuestro asombro es verdaderamente la única actitud que conviene para responder al del autor de esta edición, pues la cosa es puesta en claro en el propio discurso de Erixímaco, confirmado la perspectiva en la cual he tratado de situárselas.

Si, a propósito de los efectos del amor, él se refiere a la astronomía, parágrafo 188, esto es en tanto que esa armonía a la cual se trata de confluir, de acordarse, concerniente al buen orden de la salud del hombre, es una sola y misma cosa con la que rige el orden de las estaciones. Cuando es el amor donde hay arrebato, *hybris* {υβρίς}, algo en demasía, lo que logra prevalecer en lo que concierne a las estaciones del año, entonces comienzan los desastres, y el desorden, los perjudicios, como él se expresa, los daños, al rango de los cuales son situadas las epidemias, pero también, en el mismo rango, la helada, el granizo, la plaga del trigo, y toda una serie de otras cosas.

He aquí lo que nos vuelve a introducir en un contexto en el que son utilizables las nociones que yo promuevo ante ustedes como las categorías **fundamentales,** radicales a las que estamos forzados a referirnos para postular un discurso válido del análisis, a saber, lo imaginario, lo simbólico y lo real.

Uno se asombra de que un bororo se identifique a un guacamayo.²³ ¿No les parece que de ningún modo se trata de pensamiento primitivo, sino más bien de una posición primitiva del pensamiento en lo que concierne a aquello de lo que éste se ocupa en el caso de todos, tanto en el de ustedes como en el mío? El hombre, al interrogarse, no sobre su lugar, sino sobre su identidad, tiene que localizarse, no en el interior de un recinto limitado que sería su cuerpo, sino en lo real total y bruto con el que tiene que vérselas. No escapamos a esta ley de la que resulta que es en el punto preciso de esta delineación de lo real en

²³ cf. «La agresividad en psicoanálisis», *Escritos I*, p. 110.

la cual consiste el progreso de la ciencia, que siempre tendremos que situarnos.

En el tiempo de Erixímaco, no hay el menor conocimiento de lo que es un tejido vivo como tal, y está fuera de cuestión que el médico pueda hacer de los humores algo heterogéneo a la humedad, donde en el mundo pueden proliferar las vegetaciones naturales. El desorden que provocará en el hombre tal exceso debido a la intemperancia y al arrebato es el mismo que traerán los desórdenes aquí enumerados en las estaciones.

La tradición china nos presenta al Emperador cumpliendo por su mano los ritos mayores de los que depende el equilibrio de todo el Imperio del Medio, trazando al comienzo del año los primeros surcos, cuya dirección y rectitud están destinadas a asegurar el equilibrio de la naturaleza. No hay en esta posición, si me atrevo a decirlo, nada más que algo natural. Erixímaco se relaciona con la noción, para decir el término, del hombre microcosmos, esto es, a saber, no que el hombre es en sí mismo un resumen, una imagen de la naturaleza, sino que el hombre y la naturaleza son una sola y misma cosa, que no se puede pensar en componer al hombre sino con el orden y la armonía de los componentes cósmicos. Esta posición, a pesar de la limitación en la cual creemos haber reducido el sentido de la biología, ¿no ha dejado algunas huellas en nuestros presupuestos mentales? Quisiera dejarlos hoy sobre esta cuestión.

Seguramente, detectar las huellas no es tan interesante como percarnos de dónde, a qué nivel más fundamental, nos ubicamos nosotros, los analistas, cuando agitamos, para comprendernos a nosotros mismos, nociones como la del instinto de muerte. Como Freud no lo ha desconocido, es una noción empedocleana.

La próxima vez les mostraré que el formidable *gag* que constituye el discurso de Aristófanes, manifiestamente presentado como una entrada de *clown* sobre una escena de la comedia ateniense, se refiere expresamente — les mostraré las pruebas de esto — a la concepción cosmológica del hombre. Y les mostraré, a partir de la apertura sor-

prendente que resulta de ello, la apertura dejada hiante, en lo que concierne a la idea que Platón podía hacerse del amor.

Se trata — llego hasta aquí — de la irrisión radical que la sola aproximación a los problemas del amor aporta a ese orden incorruptible, material, super-esencial, puramente ideal, participatorio, eterno e increado, que es el que toda su obra nos descubre — irónicamente, quizá.

**establecimiento del texto,
traducción y notas:
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna
de la
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**