

Lacan entre Sócrates y Alcibíades

Lacan between Socrates and Alcibiades

Por Maximiliano Cosentino

RESUMEN

En el presente trabajo, se intentará reconstruir la historia de seducción entre Sócrates y Alcibíades para dar cuenta de la teoría erótica de Platón y su influencia en el pensamiento de Lacan a la altura de *El Seminario* 8. Para comprender la erótica de Sócrates, será necesario reconstruir como telón de fondo la misión de Sócrates tal como se presenta en la *Apología*. Asimismo, se intentará mostrar cómo opera Sócrates-amante en el diálogo *Alcibiades I* para generar una falta en Alcibíades. También, se señalará elementos en el *Banquete* que nos permitirían entender a Sócrates como sujeto de deseo. Finalmente, se considerará el modo en que la teoría erótica de Platón es funcional a los fines de Lacan para describir la transferencia.

Palabras clave: Sócrates - Alcibíades - Lacan - Transferencia - Sujeto de deseo - Misión socrática

SUMMARY

In the present work, it will be try to reconstruct Socrates and Alcibiades story of seduction in order to explain Plato's erotic theory and its influence in Lacan's thinking at the VIII Seminar. In order to understand Socrates' erotic, it will be necessary to give an account, as a background, of the Socratic mission as it appears in *Apology*. At the same time, it will be show how Socrates-lover operates in *Alcibiades I* to generate a lack in Alcibiades. Also, it will be show some elements in the *Symposium* that will give us an understanding of Socrates as a subject of desire. Finally, it will be consider the way that Plato's erotic theory is functional to Lacan's description of the transference.

Key words: Socrates - Alcibiades - Lacan - Tranference - Subject of desire - Socratic mission

“En realidad, el descubrir que alguien
corresponde a nuestro amor
debería desilusionar al amante acerca del
ser amado:

¿Cómo es él lo bastante modesto para
amarte incluso a ti?

¿O lo bastante estúpido?”

Nietzsche, F. “Sentencias e interludios”, p. 102.

“En última instancia lo que amamos es
nuestro deseo, no lo deseado”

Nietzsche, F. “Sentencias e interludios”, p. 175

La escena es conocida. Sonaron aplausos y loas para Sócrates luego de finalizar su encomio a Éros inspirado en su encuentro con Diotima. Aristófanes se preparaba para hacer una objeción al discurso de Sócrates cuando, de golpe, se comenzó a oír un murmullo afuera del lugar que se hacía cada vez más fuerte. Flautas estrepitosas y voces cantando tomaron la atención de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Agatón, Aristófanes y Sócrates. Agatón, dueño de casa y el agasajado del banquete, pidió con celeridad a sus esclavos que fuesen a develar el misterio que se escondía detrás de la puerta. La resolución del enigma era el invitado menos esperado. Alcibíades entró sin dilación, borracho, para coronar con cintas a quien había sido campeón el día anterior en la contienda de tragedias. Alcibíades se sentó al lado de Agatón y le colocó la corona en su cabeza sin percatarse que a su lado se encontraba Sócrates quedando, así, en el medio de ellos dos. Al advertir su presencia largó una fuerte exclamación, mezcla de sorpresa y espanto y luego dijo: “¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechán-

dome de nuevo, según tu costumbre de aparecer de repente en donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te la has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí adentro” (213 b9 - c7).

El núcleo de la interpretación que realiza Lacan del *Banquete* de Platón, en su seminario dictado entre 1960 y 1961 sobre *La Transferencia*, se encuentra en esta escena. Una escena olvidada, molesta y por tanto omitida por los primeros intérpretes de la obra¹. Platón pone en escena la comedia y la tragedia erótica, en donde Alcibíades y su deseo quedan ubicados entre Sócrates y el bello Agatón. Una escena que tiene como antecámara al discurso de Sócrates - Diotima sobre Éros y, como telón de fondo, el encuentro previo entre los amantes en el diálogo *Alcibíades I* y la misión divina de Sócrates en Atenas. Al fin de cuentas, una cumbre de la escenificación de la historia de seducción, amor y celos entre Sócrates y Alcibíades.

Será preciso, para desentrañar lo que esconde y lo que muestra esta escena, realizar un recorrido por: i) la caracterización socrática en *Apología* sobre su misión divina en Atenas, ii) la seducción que ejerció Sócrates en Alcibíades cuando se consideraba su *erastés*, iii) la revelación de Sócrates como sujeto deseante tras el discurso de Sócrates - Diotima en el *Banquete* y iv) las consecuencias que extrae Lacan del amor de Sócrates y Alcibíades para una teorización psicoanalítica del amor de transferencia.

1. Los orígenes de la misión socrática: el *no-saber* como disparador para la filosofía

Cualquier descripción de la actividad diaria de Sócrates en Atenas no puede dejar de lado la *Apología de Sócrates*². Es allí donde Sócrates explica su quehacer cotidiano como una misión divina³: ha sido comandado por el dios a realizar una laboriosa tarea que consiste en liberar a los hombres de su pretensión de sabiduría (Platón, *Ap.* 23 b-e, 28 e, 38 a), en exhortarlos a la búsqueda de la verdad y la perfección de sus almas (Platón, *Ap.* 29 e), en romper sus ataduras a los bienes materiales (Platón, *Ap.* 29-e30b) y movilizarlos a la búsqueda del mayor bien, la virtud (Platón, *Ap.* 30a, 31b).

El germen de su misión se encuentra en la respuesta que da el oráculo a Querofonte tras la pregunta de si había algún hombre más sabio que Sócrates, la Pitia respondió "Nadie es más sabio" (Platón, *Ap.* 21 a8). Sorprendido ante esta respuesta, Sócrates, se empeñó en comprender el significado de tal afirmación y comenzó su investigación en búsqueda de al menos un hombre que sea más sabio que él. Se dirigió, en principio, a los atenienses que eran renombrados por su sabiduría: visitó a políticos, poetas y artesanos (Platón, *Ap.* 22 a -23 a). En todos los casos los interrogó sobre su supuesto conocimiento sobre lo bueno, lo noble, lo bello y lo justo. Prontamente, descubrió que si bien eran sabios en sus respectivos artes, no lo eran en las demás cosas y, además, creían ser sabios en todo asunto: "De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si

preferiría estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy" (Platón, *Ap.* 23 e1 - 6). Sócrates comprendió que la sabiduría de quienes interrogaba no valía de nada si no se acompaña de un conocimiento sobre la virtud⁴. De este modo, el significado de la respuesta del oráculo tiene el carácter de una revelación: "Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco y nada" (Platón, *Ap.* 23 a4 - 7). Sócrates, por tanto, es el ateniense más sabio porque es consciente de su propia ignorancia ante los temas de mayor importancia. Este punto es fundamental para comprender la actividad filosófica de Sócrates, su disparador es encontrar un saber en el *no-saber*, el reconocimiento de lo valioso que es ser, en el hombre, constitutivamente carente. Es por esta razón que entrega su vida a la misión de mostrar a "joven o viejo, forastero o ciudadano" (Platón, *Ap.* 30 a3) que se considere sabio que no lo es "...del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante" (Platón, *Ap.* 30 e3 - 6). Instar a sus compañeros atenienses mediante el agujoneo a sus saberes es la función más importante de su misión divina, en tanto, les ofrece la posibilidad de reconocerse a sí mismos como sujetos de una carencia y, a tra-

vés de ese reconocimiento, que puedan convertirse en amantes de la sabiduría.

2. Sócrates, erastés de Alcibíades. Un caso de seducción a través de la ignorancia

En este punto es útil hacer un repaso de la seducción que ejerció Sócrates sobre Alcibíades. En el diálogo *Alcibíades I*, Sócrates se dirige al encuentro de Alcibíades para confesarle su condición de *erastés* y enseñarle que es el único que lo ama realmente. Mientras que la mayoría cae en los múltiples encantos del joven Alcibíades, ya sea por su riqueza, su noble descendencia, su belleza, y lo aman por todas estas causas, él los rechaza a todos. El bello Alcibíades aparece como un objeto de deseo imposible para la mayoría, pero Sócrates guarda una esperanza para que le corresponda su amor. Él sabe de los profundos deseos de Alcibíades ya que lo ha observado durante los últimos años sin dirigirle la palabra. Sócrates sabe que el sueño del joven es poder comparecer ante el pueblo ateniense y que reconozcan en él una virtud mayor que la de Pericles y una grandeza aún mayor que la de Jerjes, el emperador persa. El ofrecimiento de Sócrates, a diferencia de los demás pretendientes de Alcibíades, es el de hacer que se cumpla su sueño. Él puede convertirlo en el político que tanto añora ser, incluso le asegura que sin su ayuda es imposible que logre cumplimentar todos sus proyectos. ¿De qué forma puede Alcibíades ser ayudado por Sócrates? No de otra que sometándose al *élenchos*⁵ socrático. Sócrates hará las preguntas y Alcibíades tendrá que responderlas. Pero en toda la

cadena de *élenchoi* que se desarrollan, en relación a la guerra y la paz, la justicia, lo mejor, lo útil, etc.; Alcibíades no logra responder las preguntas de Sócrates, se encuentra en cambio en un estado de *aporía*⁶: a veces dice unas cosas, otras veces dice otras. De este modo, se revela como poseedor de una ignorancia en los temas en los cuales quiere aconsejar a la asamblea, lo que se muestra como algo vergonzoso. Pero el tipo de ignorancia en la que se encuentra Alcibíades es la peor de todas, así lo diagnóstica Sócrates: “no sólo ignoras las cosas más importantes, sino que aún sin saberlas crees que la sabes” (Platón, *Alc. I* 118 b 1 -3). Como se ha señalado en los rasgos de la misión divina de Sócrates, conmover la pretensión de sabiduría es una de sus características fundamentales. De esta forma, el *élenchos* a Alcibíades debe situarse en el contexto de la misión socrática pero con la particularidad de que Sócrates se lo sugiere en su calidad de *erastés*. En este punto, estarían operando los dotes de seducción de Sócrates. Al señalar la calidad de carente de Alcibíades, Sócrates, abre no sólo la dimensión epistémica sino la erótica. Éros y *épisteme* son solidarios, en tanto, el reconocimiento de ser sujeto de deseo, es un paso necesario en la propedéutica hacia el verdadero conocimiento. El diálogo entre Sócrates y Alcibíades termina con una discusión sobre el mandato delfico *Conócete a ti mismo (gnosi sautón)*, en el que se interpreta que hay que conocer los propios límites, ser mensurado, llevar una vida orientada al desarrollo de la virtud y no traspasar las barreras que separan hombres y dioses.

La operación de Sócrates sobre Alcibíades es la de seducirlo por medio del reconocimiento de un *no-saber*. Pero la posición de *erastés* de Sócrates es engañosa, sólo sirve a los fines de incitar un deseo en el joven Alcibíades. Las posiciones de *erastés* y *erómenos* serán trocadas en el futuro. Será necesario hacer una travesía por el *Banquete* para descubrir cuál es la condición erótica de Sócrates, es decir, cuál es su falta y cuál es el camino que propone para intentar detener la metonimia del deseo.

3. El ascenso erótico: Sócrates como sujeto deseante

La estructura del Banquete es famosa. Su forma narrativa es la de boca en boca. Apodoloro cuenta lo que comentó Aristodemo a sus amigos, entre ellos, Glaucón⁷. Los comensales Fedro, Pausanias, Erixímaco, Agatón, Aristófanes y Sócrates, se encontraban reunidos en la casa de Agatón para festejar su victoria en las olimpiadas de tragedias. Se proponen, entre copas de vino, cada uno realizar un encomio sobre Éros⁸. Luego de haber terminado el encomio de Agatón llega el turno a Sócrates de hablar. Antes de proceder en su discurso hay un breve *élenchos* que le aplica a Agatón⁹. El anfitrión del hogar caracteriza al Éros con toda la hermosura y todas las virtudes pero, Sócrates, le muestra que su descripción corresponde más al objeto del deseo que al Éros mismo. En este momento, Sócrates se dispone a revelar los misterios sobre el amor que le contó una sacerdotisa de Mantinea, Diotima.

En la primera parte del discurso de Diotima¹⁰ (Platón, *Bqt.* 210 a - 210 e) se

señala una educación (*paideía*) del deseo al modo de una sucesión de peldaños que llevarían a la captación de la Idea de la Belleza o la Belleza en sí. A lo primero que hay que apuntar, según la sacerdotisa, es a la belleza de un solo cuerpo para luego poder contemplar la belleza de todos los cuerpos. El ascenso continúa con la contemplación de la belleza de las almas para enfocarse posteriormente en la belleza que se encuentra en las leyes y las normas de conducta. La *paideía* no termina allí sino que se sucede otro escalón que es el de la belleza de los conocimientos múltiples. Y finalmente, se encuentra la cumbre del ascenso, a la que pocos mortales pueden acceder y es la captación de la Idea de la Belleza o la Belleza en sí. Este último paso supone un salto metafísico-religioso a un ámbito netamente inteligible alejado del todo del ámbito de lo sensible, pero no es garantía que todo aquel que vaya en su búsqueda pueda acceder a él; sin embargo, como promete Diotima a Sócrates: “Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos” (Platón, *Bqt.* 212 d3 - 5). La captación de la Idea de la Belleza supondría una detención de la metonimia del deseo, en tanto, es el único objeto que puede colmar nuestra falta constitutiva, es el saber verdadero tras el cual va en saga el deseo.

El deseo debe ser educado a causa de su misma naturaleza. Su doble condición de carencia y búsqueda es descrita de forma mitológica en el nacimiento de Éros que realiza la sacerdotisa de Mantinea. Cuando aconteció el naci-

miento de Afrodita, se encontraba en el banquete Poros y Penía mendigando en la puerta. Al estar embriagado de néctar Poros se recostó y Penía se echó a su lado para quedar embarazada de recursos. Poros sin saber lo que hacía concibió a Éros. De esta manera, Éros, lleva los rasgos de sus progenitores. Por un lado, como su madre, Penía, no es bello, no tiene hogar, anda siempre descalzo y es compañero siempre de la indigencia; por el otro, como su padre Poros, está en la cacería de lo bueno y lo bello, es un buscador infatigable de la sabiduría y siempre se encuentra activo. Asimismo, sus progenitores le brindan, su carácter de *daímon*; es hijo de un padre rico y sabio y de una madre indigente e ignorante. Por tanto, su naturaleza no puede ser la de los dioses quienes no buscan la sabiduría ya que la poseen. Al fin de cuentas, su condición es la de ser un intermediario entre lo humano y lo divino. Éros es también como la *dóxa* que se ubica en medio de la *amathía* y la *épisteme*. Y sobre todo, Éros es filósofo en tanto amante, carente y sujeto del deseo de sabiduría. En este punto, como se ha señalado en las interpretaciones clásicas¹¹, la descripción del Éros que realiza Diotima y la descripción de Sócrates son notables. Los puntos en común se pueden sintetizar en que al igual que Éros, Sócrates anda descalzo (Platón, *2 Bqt.* 20 a-c), muestra una valentía (*andreía*) sin precedentes en el campo de batalla al punto de superar a la de valientes generales como Laques (Platón, *Bqt.* 220 d3 -221 c1). Es además pobre, ya que desdeña los bienes materiales (Platón, *Bqt.* 219 e1 -3). Al igual que

Éros, acecha a lo bello y urde estratagemas para acercarse a los jóvenes bellos (Platón, *Bqt.* 216 d2). También, se encuentra en la búsqueda de la sabiduría, pasa días enteros reflexionando (Platón, *Bqt.* 220 c7) y encanta a jóvenes, ancianos y mujeres como un flautista con sus palabras (Platón, *Bqt.* 203 c6). Es, en suma, un hombre maravilloso (*daimónios*); y como Éros que es un *daímon*, es un intermediario (*metaxú*) entre lo mortal y lo divino¹².

Éros, al igual que Sócrates, es *philosophos*¹³. En tanto, amante de la sabiduría, Sócrates reconoce que su condición es la de un sujeto de deseo, carente del mayor de los bienes: la Belleza en sí. En este punto, la teoría platónica del *éros* se fusiona con la filosofía: sólo se puede alcanzar la absoluta belleza (y por consiguiente, el absoluto bien y la absoluta verdad) en una posición de no saber que motoriza la búsqueda de lo que verdaderamente es (i.e. la Idea). La tarea que se le impone al filósofo, entonces, es la de trascender la relación entre dos almas, entre dos cuerpos, etc., para convertirse él en *erastés* de la sabiduría, la belleza y la verdad. En otras palabras, tarea socrática es la de despertar en sus amados el reconocimiento de su ignorancia en relación a la sabiduría para convertirlos en sujetos deseantes aunque la tarea no sea siempre exitosa.

4. Lo que Sócrates no tiene. La metáfora del amor

Si se cree que la tarea de Sócrates dio sus frutos con Alcibiades bastaría con mostrar los comentarios que hace este sobre aquel en el *Banquete*. Luego de su aparición inesperada y caer en la

cuenta que Sócrates se encontraba en la casa de Agatón, Alcibíades decide hacer un encomio ya no de Éros sino de Sócrates. Describe a Sócrates como un engañador que hipnotiza a la gente con sus palabras, un lujurioso y un sátiro que se divierte con ironías. También se lo puede comparar a un sileno, ya que al igual que estos, Sócrates guarda en su interior los *agálmatas*, las joyas más preciosas que lo convierten en el objeto del deseo de Alcibíades. La naturaleza de los *agálmatas* que se encuentran dentro de Sócrates es sugerida en la comparación con el sátiro Marsias. Del mismo modo que este, Sócrates, encanta y hechiza a sus interlocutores con sus palabras pero en vez de utilizar la música, su truco son las palabras. El efecto hipnótico de las palabras de Sócrates no se encuentra en lo que él sugiere con ellas sino en el saber que ellas encierran o esconden. Este saber es el que demanda Alcibíades a su objeto de amor pero es rechazado sistemáticamente por Sócrates. Alcibíades ha intentado seducirlo con su riqueza y con su belleza pero Sócrates nunca cedió a esta demanda, es por esto que levanta su queja como advertencia ante los comensales del *Banquete*: "...él engaña entregándose como amante (*erastés*), mientras que resulta, más bien amado (*paidiká*) en lugar de amante (*erastou*)" (Platón, *Bqt.* 222 b1-4). La trampa a la que ha sido sometido Alcibíades no es otra sino la del amor. El cambio de posición que realiza Sócrates en relación con Alcibíades, de *erastés* a *erómenos* revela la significación del amor, en tanto su función es la de una metáfora: "La significación del amor se produce en la

medida en que la función del *erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del *erómenos*, el objeto amado - ocupa su lugar" (Lacan 1991, p. 51). Sócrates, en tanto amante, es sujeto de un deseo y por consiguiente, de una falta, pero como es de esperarse en las relaciones amorosas, la falta de Sócrates y la de Alcibíades no son equiparables. El objeto que busca Alcibíades en su condición de *erastés* en Sócrates no es lo que Sócrates carece; y en este punto, se revela la estructura erótica: "Entre estos dos términos que constituyen, en su esencia, el amante y el amado, observen ustedes que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está, escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor" (Lacan 1991, p.51).

5. El manejo de la demanda de amor. Una enseñanza socrática

El manejo que realiza Sócrates sobre la demanda amorosa de Alcibíades lo coloca en la posición paradigmática de primer analista. Alcibíades, cuenta en su elogio a Sócrates como ha intentado obtener, sin suerte, un signo de su amor. Alcibíades relata sus estrategias: se ha quedado a solas con Sócrates (Platón, *Bqt.* 217 b 3-5), lo pidió hacer gimnasia juntos (217 b 9 - 11), lo invitó a cenar en reiteradas ocasiones (Platón, *Bqt.* 217 c 8 -11) y hasta durmieron en el mismo lecho (Platón: *Bqt.* 217 d 8 - 10). Siempre obtuvo el mismo resultado, evasivas. Sócrates no le entregó ningún signo de su amor, ni con palabras ni con acercamientos físicos. Ahora bien, como vimos en el diálogo *Alcibíades I*, se sabía *erómenos* de Sócrates

tes, sin embargo, insistía en obtener un signo del deseo de Sócrates. Pero él se rehusa a dárselo en el contexto en el cual era sostenida esa demanda. Lo que Alcibíades pretendía era trocar belleza corporal por sabiduría y justamente, esta es la demanda que Sócrates no podía autorizar dada su posición misma. El lugar que ocupa Sócrates es el de un *no saber*, aceptar a Alcibíades como su amado hubiese implicado negar su posición ante el deseo como reconocimiento de la ignorancia ante la sabiduría suprema¹⁴ (i.e. la Idea de la Belleza). Lo poco que dice saber Sócrates se relaciona con el amor. Si aceptaba dar el signo que Alcibíades demandaba se hubiese consumado la metáfora del amor, es decir, devenir de *erómenos* a *erastés* pero esto es imposible en su caso, ya que, no se reconoce como *erómenos* sino como *erastés* de un conocimiento absoluto, lo que lo convierte, en un *philosophos*. Por su parte, Alcibíades ha consumado la metáfora del amor de haber sido *erómenos* de Sócrates ha devenido *erastés*. Pero la respuesta *in abstenia*¹⁵ a la demanda de Alcibíades no es la única movida analítica de Sócrates sino que lo ubica en la transferencia: "...el hecho de que Sócrates le responda no *Ocúpate de tu alma* -sino más bien lo que corresponde a un hombre maduro y endurecido- *Ocúpate de tu deseo* (...) sólo puede verse como un primer esbozo de la técnica de la ubicación de la transferencia" (Lacan 1973, p. 263). El movimiento que resalta Lacan en relación a la actitud de Sócrates tiene su correlato en los diálogos *Alcibíades I* y *Banquete*. En el primero, la enseñanza que le quiere impartir Sócrates

a Alcibíades en relación a comandar su deseo, sería la del mandato délfico *Conócete a ti mismo*; mientras que en el segundo, sería la *Conoce a tu deseo*. Esto se ve claramente en la interpretación que hace Sócrates del elogio de Alcibíades quien justificaba sus palabras por estar ebrio (Platón, *Bqt.* 212 e 4 - 6), "Me parece, Alcibíades -dijo entonces Sócrates-, que estás sereno, pues de otro modo no hubieses intentado jamás, disfrazando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso (...) como si no hubieses dicho todo esto para enemistarme a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y nadie más" (Platón, *Bqt.* 222 c4 - d3). La interpretación de Sócrates señala que el *ágalma* que busca Alcibíades en él, se encuentra en un tercero, Agatón y que todo su elogio no tuvo otro fin que mostrarle a Agatón por qué es él el *erastés* que le conviene.

6. La originalidad del *Banquete* y la disparidad entre los amantes

La originalidad del *Banquete*, para los analistas, radicaría en parte en cuestionar lo que establece Aristófanes en su discurso (Platón, *Bqt.* 189c - 193d), a saber, la historia de los seres humanos partidos en dos por Zeus que se buscan de forma incansable para recobrar, a través del amor, la unidad perdida. El mito del hacer de dos uno que tanta pregnancia ha tenido en la cultura occidental. Lo que estaría mostrando Sócrates, en consonancia con la experiencia analítica de la transferencia, sería la disparidad fundamental que estructura

al amor. No hay fusión posible en el ámbito intersubjetivo del deseo sino engaños de completitud en donde la falta del *erastés* no coincide con lo que supuestamente tiene el *erómenos* como *ágalma* en su interior. La demanda de amor es el resorte que posibilita la entrada de análisis pero, al mismo tiempo, está condenada al fracaso, en tanto, el analizado demanda algo del analista: un gesto, un signo, una palabra de su amor. En este punto, la demanda debe pasar por los desfiladeros del significante para encontrarse con el deseo del analizado. Es notoria la coincidencia con el procedimiento socrático, en ambos casos, es necesario para educar al deseo un reconocimiento de la falta en el sujeto. Sin embargo, el saber al que es guiado quien se somete al examen socrático es de carácter trascendente, mientras que el saber al que se guía al analizado es un saber no sabido que radica en el inconsciente en forma de discurso. En este mismo juego es donde podríamos encontrar la clave para la sentencia lacaniana sobre el amor y la transferencia: "dar lo que no se tiene a aquél que no es" (Lacan, 1991, p. 145). Al igual que el analista, Sócrates, que se percibe a sí mismo con carente y deseante, trata de generar en quienes ama ese mismo reconocimiento. Tanto para Sócrates como para Lacan, el deseo es el único motor para la investigación y la obtención de la felicidad. El psicoanálisis aún puede aprender mucho de la erótica socrática a condición que reconozca su carencia constitutiva¹⁶.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- BENSON, H. (1987), "The problem of the Elenchus Reconsidered", *Ancient Philosophy*, vol. 7, pp. 67-85.
- BRICKHOUSE, Th. & SMITH, N.D. (1991). "Socrates Elenctic Mission", *Oxford Studies in Ancient Philoshophy*, vol. 9, pp. 131-159.
- BRICKHOUSE, Th. & SMITH, N.D. (1983), "The Origin of the Socratic Mission", *Journal of the History of Ideas*, University of Pensilvania, vol. 44, pp. 657-666.
- BRICKHOUSE, Th. & SMITH, N.D. (1992), "Socrates' Elenctic Psychology", *Syntheses*, vol. 92, pp. 63-82.
- CAKE, A.H.D (2009), "Lacan's Psychoanalysis and Plato's Symposium: Desire and the (In)Efficacy of the Signifying Order", *Analecta Hermeneutica*, N° 1, pp. 224- 239.
- HADOT, P. (1995), "La definición del filósofo en el Banquete de Platón". En *¿Qué es la filosofía anti-gua?*, FCE, México, pp. 52-63.
- HORNSBY, R. (1956), "Significant Action in the Symposium", *The Classical Journal*, Vol. 52, N° 1, pp. 37-40.
- FIERRO, M.A. (2001), "Narrar el verdadero amor. El sentido de la estructura narrativa en el Banquete de Platón". En *Los antiguos griegos y su lengua*, Biblos, Buenos Aires, 2001, pp. 23 -38.
- FIERRO, M.A. (2006), "Los privilegios de los amantes, *Noua tellus*, vol. 24 n 2, pp. 167-195.
- FIERRO, M.A. (2007), "El concepto filosófico de metaxú en el Banquete de Platón". En *El Saber Filosófico Vol.1.*, Siglo XXI, México, pp. 249- 254.
- FREUD, S. (1912), "Sobre la dinámica de la transferencia". En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XII, pp. 97 -105, Buenos Aires, 1986.
- KAHN, Ch. (1992), "Vlastos' Socrates" en *Phronesis*, vol. 37 2, pp. 233-258.
- LACAN, J. (1991), *El Seminario 8. La Transferencia*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- LACAN, J. (1973), *El Seminario 11. Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- MILLER, P. A. (1998), "The Classical Roots of Post-structuralism: Lacan, Derrida, Foucault", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 5, N° 2, pp. 204-225.
- MORONCINI, B. (2007), "On Love. Jacques Lacan and Plato's Symposium", *Journal of European Psychoanalysis*, N° 25, Vol. 2, pp. 63-79.
- NEUMANN, H. (1965), "Diotima's Concept of Love", *The American Journal of Philology*, Vol. 86, N° 1, pp. 33-59.

ROBINSON, R. (1953), "Elenchos". En *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, pp. 7-49.

RODRÍGUEZ PONTE, R. (2003), "El Banquete de Lacan". En *Principios: Revista de Filosofía*, Rio Grande Do Norte, pp. 239-252.

VLASTOS, G. (1983), "The Socratic Elenchos", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 1, 71-74 y Prior, W. (ed) (1996), pp. 28-57.

NOTAS

¹Lacan recuerda como Le Roy, primer traductor del Banquete al francés, decidió finalizar el diálogo luego del discurso de Sócrates-Diotima por considerarlo impropio para un pueblo cristiano (Lacan 2003p. 35).

²La lectura que se efectuará de la *Apología de Sócrates* no pretende considerarla como un documento histórico sino, más bien, como el diálogo en donde Platón hace la caracterización más minuciosa de la tarea diaria del personaje central y, sin duda, el más influyente en su obra.

³Para mayor profundidad en la exégesis existencial de la misión divina de Sócrates se puede consultar Brickhouse & Smith (1983) y (1996).

⁴El término griego *areté* se relaciona con la excelencia ya sea de un instrumento, un animal o la tierra. En el caso de Sócrates su vínculo específico es con la excelencia del alma humana que identifica con la justicia, la belleza, la piedad, etc. Para más referencia se puede consultar el diccionario Vox (1967).

⁵El *élenchos*, a grandes rasgos, se puede entender como el método refutatorio que Sócrates lleva adelante, principalmente, en los diálogos de juventud. El tema, igualmente, es objeto de un caluroso debate. Pueden verse Robinson (1953), Vlastos (1992), Benson (1987), Kahn (1992) y Brickhouse & Smith (1991). En este artículo seguiremos la caracterización de Kahn (1992, 252) quien considera al *élenchos* como un instrumento designado para llevar a sus interlocutores a la *aporía*, instando su apetito por la filosofía e indicando, tanto al interlocutor como a los lectores, que quienes pretenden ser sabios no lo son. Por otra parte, su exégesis se encuentra más próxima con la manera en la que Sócrates define su actividad en *Apología*

⁶La *aporía* es el resultado de la mayoría de los diálogos de juventud de Platón. De este modo, han sido denominados "diálogos aporéticos" y su vinculación con el *élenchos* es notoria. Aporía que en su etimología remite a "sin camino", designa un estado existencial de perplejidad. Se pueden mencionar los trabajos de Brickhouse & Smith (1992) y Kahn (1992), entre otros.

⁷Para un detalle pormenorizado de la estructura

narrativa del Banquete se puede consultar Fierro (2001).

⁸El contenido de cada encomio se encuentra esquematizado en Martínez Hernández (2000).

⁹Nuevamente, se hace notar el uso del *élenchos* para cuestionar las pretensiones de saber de los interlocutores, y además, con fines de seducción. Sócrates considera bello y atractivo a Agatón.

¹⁰Para un análisis sobre el discurso de Diotima y el *Banquete* de Platón se pueden consultar Neumann (1965) y Hornsby (1956).

¹¹Ver Dover (1980:164) y Rowe (1998:206).

¹²Las similitudes entre Éros y Sócrates han sido señaladas por muchos autores, rescato los trabajos de Hadot (1995: 52 -64) y Fierro (2006).

¹³Para una caracterización similar del carácter intermedio de Sócrates y, por tanto, de *philosophos* consultar Hadot (1995: 52-64) y Fierro (2006) y (2007).

¹⁴Puede verse Rodríguez Ponte (2003), Cake (2007) o Moroncini (2009).

¹⁵Recordamos que ésta era una de las exigencias del manejo de la transferencia que establece Freud (1912).

¹⁶Para un recuento de las influencias de la tradición antigua en Lacan se puede consultar Miller (1998).

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Lic. en Psicología. Universidad de Buenos Aires. Estudiante de la Lic. en Filosofía, UBA. Docente en la cat. II de "Metodología de la Investigación Psicológica" a cargo de Dra. Roxana Ynoub, UBA.

E-Mail: maxi_cosentino@hotmail.com

E-Mail: maximiliano.cosentino@gmail.com