

# Eros encarnado:

Una aproximación a la cuestión  
del amor en Platón y Lacan



Carolina Martínez Gutiérrez  
Maira Fernanda Caicedo Pantoja



# **Eros encarnado:**

Una aproximación a la  
cuestión del amor en  
Platón y Lacan

*Carolina Martínez Gutiérrez*  
*Maira Fernanda Caicedo Pantoja*

Trabajo de grado para optar  
al título de Psicóloga

Director:

*Javier Rojas Martínez*



*Agradecemos a nuestros seres queridos por su comprensión, respeto y apoyo incondicional durante toda nuestra formación académica; y al profesor Javier Rojas, porque su curiosidad intelectual, siempre inagotable, influyó de manera especial en nuestras reflexiones cotidianas sobre el amor y la existencia.*

# Contenido

Introducción	6
Problema	7
Objetivos	8
Justificación	9
Metodología	13
La inquietud de Eros en el <i>Banquete</i> de Platón	14
Eros y el cuerpo en su función expresiva	19
Eros como deseo de una carencia	28
Sócrates, demonio mediador	35
El problema de Eros en <i>La Transferencia</i> de Lacan	40
El lenguaje del cuerpo y el cuerpo del lenguaje	43
Entre el sujeto y el objeto de deseo	53
Eros, entre la silla y el diván	56
Entre Platón y Lacan: Consideraciones sobre el amor	59
La cuestión de la verdad	61
Eros y Êthos: responsabilidad de sí	64
La inquietud por el cuerpo	68
La figura del analista	70
Entre erastés y erómenos	73
Epílogo: Eros encarnado	75
Referencias	80



El amor de visita – Jean-Louis Hamon (1859).

*Eros* aparece en Occidente -por obra de Platón- representado en la figura de Sócrates, aquel seductor carente de belleza física, pero ávido de deseo de lo bello, que irónicamente se hace pasar por amado incitando a los jóvenes al enamoramiento. Pero, más allá del deseo por la belleza corporal de la juventud, la relación erótica que Sócrates establece con Alcibíades propende a un des-encuentro entre dos saberes inconscientes<sup>1</sup>, en el marco de la pregunta por el amor. Siguiendo a Foucault (2011) “[...] ya no se trata de responder a la preguntas: ¿a quién se debe amar y en qué condiciones puede ser honroso el amor tanto para el amado como para el amante? O, por lo menos, todas las preguntas se encontrarán subordinadas a otra, primera y fundamental: ¿qué es el amor en su ser mismo?” (p.252).

La cuestión del amor se registra en la modernidad y dilucida un reencuentro con el Eros platónico en la práctica psicoanalítica: relación erótica de análisis que procura la transformación del sujeto como sujeto del deseo. Es así como Freud, y después, Lacan, al servicio de Eros, también se eclipsan –de algún modo-, para ponerlo en escena en la actualidad occidental.

El presente trabajo de grado pretende analizar la relación entre la inquietud del Eros en el *Banquete* de Platón y el problema del Eros en *La Transferencia* de Lacan, en un intento por reconocer la potencia demoníaca mediadora del Eros como elemento vinculante entre la filosofía y el psicoanálisis.

---

<sup>1</sup> “Todo amor encuentra su soporte en cierta relación entre dos saberes inconscientes” (Lacan, 2008, p.174).

## PROBLEMA

El presente trabajo de grado tiene como objetivo analizar la concepción de Eros en Platón y Lacan, desde una reflexión sobre el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en el *Banquete* y *La transferencia*. Primero, dos categorías de peso: Eros habla a través del cuerpo, pero también le da forma, que, en tanto inacabada, devela la falta constitutiva del deseo, y en consecuencia, el objeto de deseo, siempre inadecuado. Segundo: dos producciones textuales consideradas esenciales en la obra de cada autor para una reflexión ética sobre Eros en Occidente, siendo éste su punto de encuentro.

Consideramos, de antemano, que realizar una lectura crítica y profunda de los planteamientos de ambos autores sugiere un arduo y extenso trabajo, que implica, además, las dificultades inherentes a las traducciones para la interpretación del pensamiento escrito. Quisiéramos poder acercarnos aún más a la riqueza cultural del pensamiento griego y francés, como el marco en que se erigen las reflexiones sobre el amor en Platón y en Lacan, pero reconocemos la condición actual de nuestro devenir académico y somos consecuentes con ello. Por eso catalogamos el contenido expuesto a continuación como una aproximación, que recopila el trabajo de algunos autores contemporáneos, que se embarcaron en la aventura de reflexionar bajo los parámetros de otra lengua que les habla.

Para analizar la relación entre la concepción de Eros en Platón y Lacan, se plantean algunos de los interrogantes que guiarán su desarrollo y posterior discusión: ¿Cuál es el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en la concepción *platónica* del amor?, con esta pregunta se pretende explorar la configuración del cuerpo y el objeto de deseo en la inquietud por el Eros, tomando

como referente central la lectura del diálogo el *Banquete*. ¿Cuál es el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en la concepción *lacaniana* del amor?, es decir, identificar el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en el problema del Eros, a partir de la lectura del Seminario VIII *La Transferencia*; punto en el que retomaremos algunos aspectos del descubrimiento freudiano, como base del trabajo realizado por Lacan. Finalmente, ¿cuáles serían los posibles puntos de comparación entre la dialéctica *erastés-erómenos* en Platón y *analista-analizante* en Lacan en el marco de la pregunta por el Eros? En este punto, se establecerán elementos comunes y diferenciadores a propósito de la problematización ética del Eros como vínculo entre la Filosofía y el Psicoanálisis.

## **OBJETIVO GENERAL**

- Analizar la concepción de Eros en relación con el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en el *Banquete* de Platón y *La transferencia* de Lacan.

## **OBJETIVOS ESPECÍFICOS**

- Explorar el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en el marco de la inquietud del Eros en Platón a partir de la lectura del diálogo *Banquete* (384-379 a. C).
- Identificar el lugar del cuerpo y el objeto de deseo en el abordaje al problema del Eros en Lacan desde la lectura del seminario VIII *La Transferencia* (1960-1961).
- Establecer puntos de comparación en la relación entre la concepción de Eros en Platón y en Lacan.



## JUSTIFICACIÓN

El amor siempre ha sido tema de discusión en todos los campos del saber. Omnipresente en la vida cotidiana del hombre occidental, gran cantidad de estudios y teorías han surgido para descifrar aquel interrogante. Cómo vivir el amor, cómo no vivirlo, cómo concebirlo y cómo “superar” sus desencantos, son algunas de las preguntas que acaparan los estantes de librerías, redes sociales, páginas web y programas de televisión, en los cuales, “especialistas” en el tema dan a conocer día a día, consejos sobre la manera “correcta” de pensar y actuar en el amor.

Pero nos encontramos entonces con la paradoja del amor: Es el vivo contraste entre la ilusión, la insatisfacción y el sufrimiento, siendo este último el protagonista de la mayoría de historias de vida de quienes acuden al psicólogo buscando respuestas, o yacen en el diván intentando reelaborar sus preguntas. En suma, es común encontrar hombres y mujeres en la práctica clínica que expresan sufrimiento por los desencantos del amor. Ello no es al azar; recordando a Lacan, en efecto, lo único que se hace en el discurso analítico es hablar de amor.

No hay otra manera de convocar a Eros, fuera de la presencia del cuerpo, empezando por la voz que lo pronuncia. Platón y Lacan lo sabían: El amor se hace hablando. Hablar le permite soportar al sujeto sus efectos al desvirtuar la palabra en su límite, abriéndola a múltiples posibilidades que configuran el carácter mediador y polimorfo del Eros. Sin embargo, también soporta su imposibilidad; siempre habrá algo que se escapa a la palabra, y al amor también, por demás, condición necesaria para decir algo sobre el amor, el vacío del no-saber.

En este sentido, el amor se erige entonces como pilar fundamental del psicoanálisis, una *erotología*<sup>2</sup>; cuestionamiento del Eros que constituye el punto de encuentro en ese diálogo entre la Filosofía y el Psicoanálisis.

En el *Banquete* de Platón, se devela lo que el discurso contemporáneo denomina *amor platónico*. A través de la máscara de Sócrates-Diotima (Reale, 2004), Platón define el amor, más específicamente Eros, como un amor que no se basa en la posesión del otro, en tener poder sobre el otro, sino en una transformación de sí en relación con el otro. Si el amor es filosófico, es porque no se trata de no ser reflexivos sino al contrario, dentro de esa reflexión se aspira a la constante transformación del sujeto<sup>3</sup>. En esta vía, el psicoanálisis se presenta en la modernidad como la disciplina que posibilita un encuentro con el amor. “Dentro del ímpetu transferencial el analizante empieza a hablar sobre sus deseos y, por medio de la interpretación analítica, accede al erotismo que está en la base de sus relaciones con los otros” (Kristeva, 1986, p.73).

Más allá de este acceso, el psicoanálisis invita a pensar el amor como transformación del sujeto, lo que traería a nuestro encuentro las prácticas de sí o ejercicios espirituales de la Antigüedad analizados por Foucault. No obstante, ya desde Freud, era reconocida la presencia de Eros en el lazo social<sup>4</sup>, incluyendo ese tipo de vínculo que establecen el analista y el analizante durante el análisis: La transferencia. Como *mésalliance* en la que el analista no puede responder a la demanda de amor del analizante, la transferencia se presenta como la solución al tratamiento psicoanalítico porque introduce la esencia del Eros, aquel demonio mediador que invita al sujeto a un ejercicio ético, a cuidar de sí, a reconocer su falta, reconocerse como sujeto del deseo.

---

<sup>2</sup> “El psicoanálisis es una erotología mutante, una erotología mediadora: eros que transforma eros” (Allouch, 1998, p.8).

<sup>3</sup> Término anacrónico pues hacemos referencia a la Antigüedad. Empero, consideramos necesario mencionarlo para entender su relación con ideas posteriores.

<sup>4</sup> “Evidentemente la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesionan todo en el mundo?” (Freud, 1921, p.88).

Nuestro trabajo de grado intenta analizar la relación entre la concepción de Eros en Platón y en Lacan, pues la teoría sobre el amor en Platón ha sido transversal a muchas definiciones que en la modernidad se entretajan, pero que en el psicoanálisis, por su tradición filosófica, propicia y motiva la reflexión crítica sobre Eros en el marco de toda relación.

El lector podría preguntarse ¿qué tiene que ver una reflexión psicoanalítica y filosófica sobre Eros con la Psicología? Entre líneas, la pregunta sugiere cierta incompatibilidad original, algo con lo que estamos de acuerdo. Sin embargo, nuestra posición no desconoce la pertenencia de nuestro intento de reflexión en el marco institucional en el que se inscribe. Por demás, es interesante que la pregunta por la utilidad de las producciones académicas aparezca como un interrogante obligatorio a partir de un requisito institucional para optar a un título profesional. Interesante, pero habitual. La disciplina psicológica ha privilegiado el concepto de utilidad en respuesta al “encargo social” de adaptación y control, que garantizaría su semblante científico en la esfera institucional.

No en vano, la cuestión del amor en Psicología se aborda desde la asunción de un ideal aceptado por convención social como medida con la que se evalúan y clasifican las múltiples formas de relaciones humanas, reduciéndolas a un patrón de conducta que desconoce la potencia polimorfa del amor. Aquellos recetarios sobre el amor –reflejo de la moralina de la época-, tan populares y aclamados por estos días, son considerados por muchos profesionales de la Psicología como su guía moral de cabecera al momento de orientar un proceso de intervención clínica, situándose así, en el lugar del saber consecuente con su propósito disciplinar. Este lugar es cuestionado por el deseo, enigma del que la Psicología no quiere saber.

La cuestión del deseo aparece de la mano con el descubrimiento del inconsciente como elemento que abanderó la potencia subversiva del Psicoanálisis respecto de la Psicología. La ruptura epistemológica del pensamiento occidental provocada por el Psicoanálisis, cuestiona el modelo cartesiano de la consciencia humana. Más allá de la herida narcisista que el descubrimiento freudiano suscitó en el antropocentrismo occidental, el orden del deseo pone en evidencia el carácter ficticio de la totalidad -que sustenta la primacía de la consciencia- y revela la falta constitutiva del sujeto del inconsciente, sujeto del deseo.

Alguien podría objetarnos el hecho de que nuestra formación académica se inscribe en la Psicología y no en el Psicoanálisis. La reflexión ética de la filosofía griega antigua retomada por el Psicoanálisis en la modernidad, plantea un interrogante en relación con el saber. Cuestión inscrita en el marco de la relación entre sujeto y verdad. Hemos tenido la fortuna de acercarnos a este interrogante a partir del ejercicio de lectura y escritura del presente trabajo y durante nuestra experiencia de práctica clínica. Consideramos que la reflexión sobre Eros, plasmada en el presente texto, tiene que ver con una ética que la Psicología desconoce. La ética del Psicoanálisis, en particular, concurre en el lugar de la falta. Este lugar ha sido velado en el discurso de la disciplina psicológica porque pone en cuestión el saber fundado en la moral, aquellos códigos normativos de conducta en la que se basan los distintos mecanismos de control y readaptación utilizados para apaciguar el enigma incesante del deseo, aquel que se refleja día tras día en la demanda angustiante de quien acude a consulta.

Veremos que la pregunta por la verdad del deseo y la falta que lo constituye, tanto en Platón como en Lacan, desembocan en el reconocimiento de un no saber, a manera de invitación a ocuparse de eso que no se sabe. En la práctica clínica, asumir una posición desde el no saber, permitiría no sólo el reconocimiento de la subjetividad, de los diferentes modos de vida

humanos, sino también la posibilidad ética de que el sujeto se ocupe del deseo inconsciente que lo convoca en el marco de la moral que lo cohesiona.

## METODOLOGÍA

Los conceptos centrales, sobre los que se constituye el presente trabajo, serán abordados a partir de un análisis filosófico-psicoanalítico de corte hermenéutico. La estructura del texto tomará la forma de una monografía, lo que permitirá el desarrollo de la reflexión desde una lógica expositiva-argumentativa, y la organización de la información sobre el tema de nuestro interés.

Al hablar de Eros, nos remitiremos a los orígenes del término en la cultura occidental y con ello a su primer teórico: Platón. Posteriormente, evidenciaremos ese reencuentro del psicoanálisis con el Eros platónico en Freud, y especialmente en Lacan, para reflexionar sobre el concepto de Eros como deseo.

Estos análisis, serán sustentados a partir de la reflexión sobre *Eros en la Antigua Grecia* de Claude Calame, el análisis de Michel Foucault sobre la problematización moral del uso de los placeres y la inquietud de sí en la relación entre sujeto y verdad en la Antigüedad; así como las contribuciones de Sigmund Freud a la psicología del amor y otras producciones escritas de Lacan. La discusión se verá también apoyada por la perspectiva de Jean Allouch y su propuesta del psicoanálisis como erotología, en tanto su obra logra establecer la relación entre Filosofía y Psicoanálisis en el marco del amor.

## Capítulo 1

### LA INQUIETUD DEL *EROS* EN EL BANQUETE DE PLATÓN<sup>5</sup>

*El alma de cada uno de nosotros  
desea algo que no sabe formular,  
y sin embargo adivina lo que quiere  
y lo expresa enigmáticamente*

Platón, *Banquete*, 192 c-d

Hablar de Eros en la Antigüedad occidental nos remite a sus primeras manifestaciones literarias en la poesía métrica y épica griega, transmitida gracias a la adopción del alfabeto fenicio desde finales del s. VIII a.C. (Calame, 2002). Poetas como Alceo, Safo, Anacreonte, Hesíodo y Homero; incluso poetas dramaturgos como Eurípides, Esquilo y Sófocles, inspirados por aquel demonio agridulce, han compuesto hermosos versos que intentan descubrir la naturaleza polimorfa de Eros y sus efectos sobre la humanidad.

*¡Amor, amor, que por los ojos destilas el deseo,  
infundiendo un dulce placer  
en el alma de los que sometes a tu ataque,  
nunca te me muestres acompañado de la desgracia  
ni vengas discordante!*

(Eurípides, *Hipólito*, 525ss.)

---

<sup>5</sup> Foucault se interesa por la erótica socrático-platónica en relación con el paso de la cuestión de la conducta amorosa a la interrogación sobre el ser del amor. La inquietud del amor puede concebirse como el cuestionamiento ético sobre el Eros, que, en la espiritualidad occidental, se configura como una de las formas por las que el sujeto puede transformarse para convertirse en sujeto de verdad. Consideramos el *Banquete* de Platón, como el ejemplo más poético de la interrogación del amor que deriva en el cuestionamiento de sí.

Sin embargo, la imagen poética de Eros es solo una de sus diferentes manifestaciones simbólicas en la Antigua Grecia. La potencia de Eros como principio metafísico es el objeto de la reflexión filosófica griega antigua (Calame, 2002). El *Banquete* de Platón (427-347 a.C) puede considerarse el ejemplo más bello de la puesta en escena de la tradición filosófica de Eros en la Antigüedad.

Algunas aproximaciones a la lectura de Platón (Robin, 1964; Martínez, 1986a<sup>6</sup>; Reale, 2004; González, 2007) reconocen el *Banquete* como el segundo de los tres *Diálogos* que configuran la denominada *Teoría del Amor* en Platón: En el *Lisis*, introduce y discute la cuestión del amor a partir del concepto de *philia* (amistad) y en el *Fedro* profundiza el debate sobre el amor iniciado en el *Banquete*.

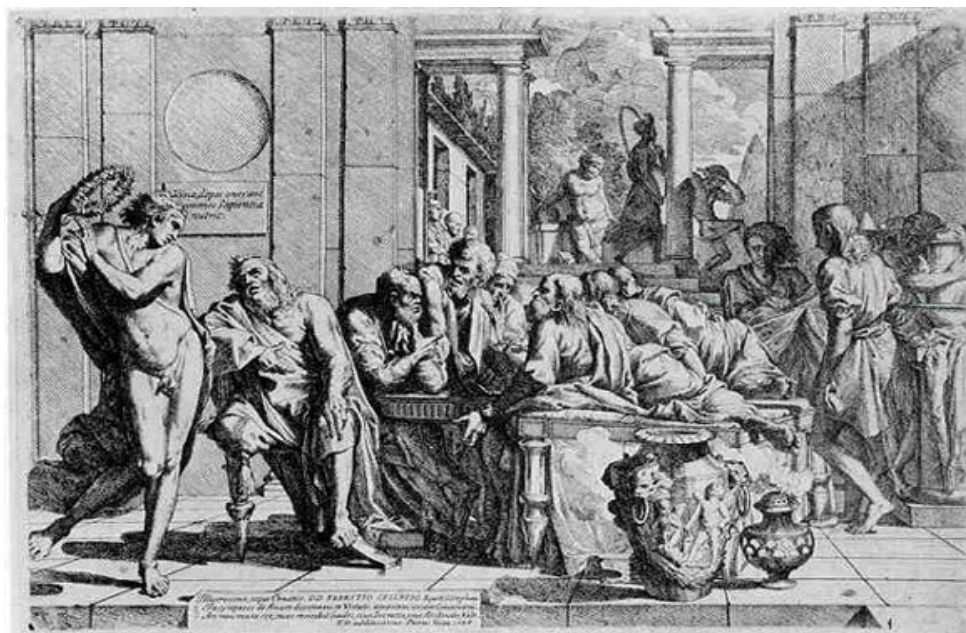


Figura 1. Alcibíades, bebido, irrumpe en el Simposio - Prieto Testa (1648)

<sup>6</sup> En el presente capítulo retomaremos algunos planteamientos expuestos por Marcos Martínez Hernández en la introducción y notas de la edición de Gredos del *Banquete* de Platón (1986a), una de las referencias bibliográficas centrales en nuestro trabajo.

Esta composición literaria hace parte de los llamados diálogos socráticos (Koyré, 1966) o ideológicos (Martínez, 1986a), correspondientes a la etapa de madurez de Platón. En ellos, aborda la naturaleza ontológica de las Ideas de alma, amor, belleza etc. y hace uso de la dialéctica como estilo literario. Esto posibilita la revisión crítica de las nociones tradicionales de los conceptos (Koyré, 1966), aunque la reflexión filosófica que suscitan los *Diálogos* no llega a una conclusión o definición conceptual. Es a través del diálogo que el reconocimiento de las inconsistencias e incoherencias discursivas, por parte del interlocutor, deriva en el cuestionamiento de sí, en la pregunta por la existencia (Hadot, 2004).

El dialogo socrático llega a una aporía, a la imposibilidad de concluir y formular un saber. O más bien, debido a que el interlocutor descubrirá la vanidad de su saber, es decir, al pasar del saber a saber de sí mismo, empezará a cuestionarse a sí mismo. Dicho de otra manera, en el diálogo ‘socrático’ la verdadera pregunta que está en juego no es *aquello de lo que se habla*, sino *el que habla*. (Hadot, 1998, p.40)

La figura de Sócrates se presenta de forma central y controversial en los diversos *Diálogos* escritos por Platón. Su introducción en el contexto social e intelectual de la Antigua Grecia cuestiona e invierte el lugar del sabio *-sophos-* como *philosophos*, alguien que desea la sabiduría porque carece de ella (Hadot, 2004). Ya veremos cómo esta cualidad del deseo -y la carencia que lo sustenta-, es la condición necesaria para que Sócrates encarne la figura de Eros, no a la manera de una divinidad sino como un *daimon*, un demonio mediador (Reale, 2004).

Se suele situar la composición del *Banquete* entre el 384 y 379 a.C. El contexto en que se enmarca, es la celebración de la victoria teatral del poeta trágico Agatón, en las Leneas del 416 a.C. No obstante, la mayoría de los intérpretes actuales consideran improbable la realidad



histórica del encuentro (Martínez, 1986a). Razón más para admirar el carácter poético de la producción platónica, en el marco de una reflexión filosófica sobre el entramado de relaciones sociales que establece el poder de Eros, a través de las composiciones literarias que inspira. En este sentido, también se cuestiona la ausencia del narrador del diálogo en el debate original. Al respecto, podríamos preguntarnos si la trasmisión oral del diálogo -enfaticada por Platón al inicio del texto-, responde a una necesidad de garantizar la verosimilitud de los hechos o sugiere la producción de un mito, del cual se sirve, además, para describir la metafísica de Eros (Reynen, 1967 citado por Martínez, 1986a; Reale, 1996).

El *Banquete* aborda la naturaleza ontológica de Eros y sus manifestaciones en la vida humana. Los participantes del diálogo: Fedro, Pausanias, Eriximaco, Aristófanes, Agatón, Alcibíades y Sócrates, realizan un gran debate (*agón*) de discursos sobre el amor (*erotikoi lógoi*), en alabanza a Eros como divinidad. “El padre de la idea” (177a) es Fedro, el literato; pero Erixímaco, el médico, es quien comparte la propuesta con sus comensales. Es interesante la elección que realiza Platón sobre los personajes que promoverán el debate sobre el amor. Desde diversos ángulos, tanto la literatura como la medicina en Occidente, han intentado comprender la naturaleza de Eros. No obstante, este intento es desbordado por la realidad inaprensible del deseo, que escapa ante cualquier caracterización o definición.

[...] Fedro, efectivamente, me está diciendo una y otra vez con indignación: “¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio alguno?”. (Platón, 1986a, p.196)

De acuerdo con Martínez (1986a), puede considerarse una exageración los argumentos señalados por Fedro. Ya hemos mencionado la imagen poética de Eros como una de sus manifestaciones simbólicas en la Antigüedad, gracias a los poetas líricos y dramaturgos que evidencian su esencia demoníaca. Con esto, podría pensarse que Fedro no reconoce aquellos himnos, porque no responden a la concepción de Eros como dios; carácter divino del amor que no admite efectos “negativos” –ruina, violencia, sufrimiento, crimen- en el alma humana.

Lo expuesto nos recuerda que la ficción poética del *Banquete* permite a Platón servirse de un juego de máscaras para mostrar las diferentes concepciones del amor en la Antigua Grecia, en un duelo entre la opinión (*doxa*), derivada del sentido común, y la verdad (*Alétheia*), producto de la reflexión filosófica (Reale, 2004). Los discursos sobre el amor siempre están entre la retórica y la dialéctica, siendo la primera objeto de diferentes cuestionamientos por parte de Platón en sus *Diálogos*, pues sólo la Filosofía podría ser la vía de acceso a la verdad del amor.

Los *Diálogos* pertenecen a un género literario muy especial y tal vez los lectores modernos hemos olvidado cómo abordarlos. Con ello, advertimos al lector que el intento de reflexión sobre el *Banquete* de Platón, expuesto a continuación, toma como referente dos aspectos tratados en el contenido del diálogo: el cuerpo erótico y el objeto de amor; categorías de análisis que responden a nuestro interés por establecer una relación entre las ideas del amor en Platón y la aproximación de éstas por parte de Lacan para el análisis de la dinámica de la transferencia en Psicoanálisis.

## **Eros y el cuerpo en su función expresiva**

La historia se configura como una máquina productora de cuerpos, en tanto construcciones simbólicas y normativas de un modelo social determinado. Desde la Antigüedad, las diferentes disciplinas de estudio moldean cuerpos sociales en sus discursos, más allá de toda lectura anatómica de cuerpos biológicos -órganos, tejidos, sistemas-, en un intento de objetivación ficticia para solventar la incógnita perturbadora del cuerpo. Pese a ello, “la multiplicidad misma de estas determinaciones socio-históricas lo convierte en un objeto evanescente. Este cuerpo, tan estrechamente controlado, es paradójicamente la zona opaca y la referencia invisible de la sociedad que lo especifica” (Certeau, 1982 citado por Vigarello, 1997, p.181).

Reflexionar sobre Eros y su relación con el cuerpo en la Antigua Grecia exige una descentralización de las categorías explicativas contemporáneas que podrían sesgar su comprensión. La experiencia erótica se produce en condiciones distintas y cuerpos específicos en cada momento histórico, y aun cuando la historia científica también haya fabricado su propio cuerpo como fundamento de la diferencia sexual (Laqueur, 1994), la “sexualidad” decimonónica destaca por su ausencia, en la preocupación por el uso de los placeres en la Antigüedad.

Así pues, las categorías de la antropología contemporánea de la sexualidad en el juego dinámico del deseo amoroso carecen de pertinencia: La polaridad masculino/femenino que intenta responder al interrogante de los sexos, no corresponde con la oposición activo/pasivo que relaciona una actitud hacia el deseo amoroso; la oposición joven/adulto, marcado por los ritos de iniciación social, ignora el periodo de la adolescencia; y la pareja homosexualidad/heterosexualidad, la conforman términos que sólo tuvieron su aparición a mediados del siglo XIX (Calame, 2002).

Al respecto, ¿por qué Platón elegiría a Eros en lugar de Afrodita como tema central de los discursos que componen el *Banquete*? Ambos son personificaciones de la potencia del amor y sus efectos. No obstante, se atribuyen los placeres sensuales al dominio de Afrodita, mientras que el deseo amoroso recae en el dominio de Eros (Martínez, 1986a). Incluso, algunos intérpretes consideran la elección a la luz de esta distinción como una inclinación de Platón hacia el “amor espiritual” o “amor puro”, en contraposición con el “amor físico”. Por ejemplo, para Robin (1964), citado por Reale (2004), debe diferenciarse el amor físico del amor intelectual. Este último, caracterizado por la belleza, la templanza y la justicia, sería equiparable con el Eros filosófico. Al respecto, consideramos que, si bien es una diferencia importante, cabe aclarar que el “amor filosófico” empezará en primera instancia como un “amor físico”, y no sólo en Platón sino a lo largo de toda la tradición clásica griega.

Sin embargo, éstas y otras separaciones no se dan en gran parte de la literatura griega. Que Afrodita inspire la relación heterosexual, y Eros, la relación homosexual (Martínez, 1986a), por ejemplo, sería una diferenciación anacrónica y carente de sentido, en el ámbito de la expresión amorosa en la Grecia Antigua (Calame, 2002).

Pensemos en otra opción: La categoría “género”, entendida como representación social construida a partir de las relaciones de poder entre individuos, podría permitir la comprensión de los estatutos sociales de las relaciones de Eros en la Antigüedad (Calame, 2002), pero sólo sería una comprensión parcial. Halperin (1999) intenta reivindicar el estatuto social de la mujer, tomando como referente la aparición de una figura femenina en el *Banquete*. Sin embargo, apelar al interrogante “¿Por qué Diotima es una mujer?”, es encontrarse con el protagonismo de Diotima de Mantinea, en la teoría del amor en Platón, como una posible estrategia elaborada de autoafirmación masculina. Diotima, podría representar el ideal masculino de feminidad, en tanto

que “mujer” y “hombre” emergerían como representaciones figurativas del discurso masculino en la economía de un sistema de pensamiento “heterossexualizado”.



Figura 2. Comastes y Heteras. Ánfora ática de figuras negras. s. V a.C.

Por otra parte, los efectos de Eros sobre el cuerpo sólo pueden surgir a través de la palabra. ¿Qué refiere la literatura griega antigua sobre Eros y el cuerpo en su función expresiva? Las composiciones poéticas en la Antigüedad reflejan la fisiología del deseo amoroso (Calame, 2002). La fuerza de Eros golpea fragmentos específicos del cuerpo, concebidos como sede de los “sentimientos”: Corazón (*kardía*), diafragma (*phrénes*), pecho (*stêthea*) y alma (*psyche*).

*Tan violento fue el deseo de amor que,  
envolviéndome el corazón,  
derramó sobre mis ojos una densa niebla,  
robándome del pecho mi tierno diafragma*

(Arquíloco, Frag. 191 West)

No obstante, la experiencia erótica en la Antigüedad privilegia la mirada como forma de reconocimiento entre el amante y el amado, convertida en el vector del deseo amoroso (Halperin, 1999; Vernant, 2001; Calame, 2002).

*Hay un tiempo para recolectar amores,  
corazón mío, cuando acompaña la edad;  
pero aquel que al contemplar los rayos  
rutilantes que brotan de los ojos de Teóxeno  
no siente el oleaje del deseo, de acero  
o de hierro tiene forjado su negro corazón [...]*

(Píndaro, *Píticas*, 10, 59 ss)

Ya vemos cómo Eros se erige omnipresente y eleva a una intensidad casi inaprehensible la experiencia sensible de los sujetos. No es de sorprender que la reflexión filosófica en la Antigüedad se enmarcara en la problematización ética de la relación entre Eros y el cuerpo, dirigida no tanto a definir los códigos de conducta a respetar, o el cuadro de los actos permitidos y prohibidos, sino a caracterizar el tipo de actitud que se requiere para consigo mismo, en las relaciones sociales que se establecen con los otros. “Lo que a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia, no es evidentemente amar a los dos sexos; tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres” (Foucault, 2011, p.96).

Ahora bien, ¿qué nos dicen de los participantes del *Banquete* de Platón? Recordemos que no sólo la relación de Eros y el cuerpo se inscribe en los efectos fisiológicos que produce y en las prácticas que inspira el deseo amoroso. Los discursos en honor a Eros enunciados en el diálogo, presentan, además, otro tipo de relación: La representación del cuerpo conlleva a una reflexión ontológica de Eros; representación configurada a partir de la moral de la época. “Uno, dos, tres: Eros” (Vernant, 2001, p.149), sería un título apropiado para los siguientes comentarios. Más

adelante, veremos cómo la cuestión de la unidad, dualidad y trinidad, formas posibles de Eros, serán objeto de discusión para Lacan, a propósito del deseo y la cuestión de la falta.

Para Fedro, Eros es Uno, dios desde su nacimiento, si bien su origen es incierto. La incógnita de los progenitores de Eros podría aludir a su carácter inclasificable y carencia de genealogía propia y fija (Martínez, 1986a). En el discurso de Fedro se percibe el lugar del cuerpo ligado al alma en el marco de la acción. Es decir, Eros adquiere un compromiso con el otro en relación con el hacer, en el sentido de que amar es realizar acciones bellas y buenas, basadas en la opinión. El cuerpo es tomado como instrumento de dichas acciones en honor a la virtud para honrar a otro. En Fedro, el honor y la virtud son valores que deberían ser transversales a la relación amorosa. Eros se presenta como guía de la vida bella que aleja de lo deshonesto, y con esto se establece una “sociopolítica del Eros” en la que el amante adquiere un compromiso con el amado de no quedar mal frente a él (Reale, 2004).

En Pausanias continúa la cuestión de la genealogía de Eros con respecto a la presencia de una dualidad: el amor al cuerpo y el amor al alma (Reale, 2004). En el cuerpo se asientan las grandes aberraciones; amar por cosas banales como el dinero sería vulgar e indigno de llamarse amor. En cambio, es hermoso si el amante y el amado aman, en tanto que la virtud sea lo que se desea, porque el amor se establece a través del otro al concederle favores y rendirle honores para llegar a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud. Pausanias agrega una valoración moral a la cuestión de Eros. El carácter de valor reside en que, en una de las representaciones de Eros, el deseo es ligado a la virtud. Así, el ideal de amor de Pausanias es una economía del amor, donde sólo tiene valor el intercambio amoroso, si el deseo es la virtud (González, 2007).

Como médico, Erixímaco resalta la omnipotencia de Eros expresada en el carácter erótico del cuerpo. Eros reside en el cuerpo. En este sentido, el discurso de Erixímaco expone el cuerpo como representación del fundamento del saber y la figura del médico como artífice creador de Eros (Reale, 2004). Erixímaco plantea que la naturaleza de los cuerpos es doble Eros, uno enfermo y otro sano; desiguales y diferentes. Al igual que Pausanias, considera vergonzoso rendir honor a los elementos enfermos del cuerpo. Y el trabajo del médico será, entonces, distinguir en las operaciones amorosas el amor bello y el vergonzoso, con el fin de lograr la armonía de los elementos discordantes. Así, Erixímaco reduce el amor en su dimensión física como fenómeno o ley natural, sujeto a reglas y tendiente al equilibrio (González, 2007).

Aristófanes, el poeta cómico, participa del encomio a Eros con un discurso trágico. El género trágico aparece a finales del siglo IV a.C, cuando el lenguaje del mito deja de estar en conexión con la realidad política de la ciudad (Vernant y Vidal-Naquet, 2002). La tragedia no refleja o imita la realidad social. Por el contrario, suscita el cuestionamiento de las normas, opiniones y los valores que la conforman. En el mito de Aristófanes se cuestiona a los dioses, a saber, su poder sobre la naturaleza humana, que deriva en un castigo por la amenaza que representaba para los dioses dicha naturaleza.

En efecto, entre otros elementos su discurso es trágico principalmente por la desmesura (*hýbris*) de los antiguos seres dobles al intentar traspasar los límites del ámbito divino, motivo por el cual son castigados por Zeus, dando origen a la forma actual de la raza humana. El discurso de Aristófanes presenta un paso de la dicha a la desdicha (*peripéteia*) motivado por un acto excesivo para con los dioses y tiene, por ende, la evolución narrativa típica de una tragedia. Culmina, además, con el llamamiento a la mesura con el que finalizan muchas tragedias griegas. (Racket, 2013, p.47)



Consideremos, de este modo, que Platón no pudo haber elegido una máscara más adecuada para introducir su crítica de los saberes de Eros basados en la opinión y el “buen decir”. A propósito de la expresividad del cuerpo, el hipo de Aristófanes interrumpiría el orden formal de los discursos y anuncia la manera en que Alcibíades quebrantará el procedimiento de los intercambios (Rabaté, 2007). No obstante, el movimiento convulsivo del diafragma en Aristófanes también es producto de una burla frente al discurso de Pausanias. Siguiendo a Lacan, podríamos decir que la idea de una relación erótica fundamentada en un valor, tanto como posibilidad de darlo, como de obtenerlo, no pudo más que causarle risas a Platón (Aristófanes).

A través del mito, Aristófanes establece que la naturaleza de Eros es la búsqueda de la Unidad de dos seres; la búsqueda de la otra mitad, en un intento de curar la escisión dialéctica de la naturaleza humana (Reale, 2004). Desde su naturaleza de andrógino, es decir, dos en Uno, el cuerpo es escindido para estar en falta; quien encuentre su otra mitad se restablecerá con su naturaleza. El cuerpo como algo dividido busca ser curado por el amor. La armonía sería entonces el re-encuentro con la parte perdida y el retorno a la Unidad.

Entre tanto, para Agatón, el poeta trágico, el cuerpo es el medio de acceso al saber. Por eso le anima a Sócrates a que se siente junto a él, creyendo que la cercanía de sus cuerpos posibilitaría la transmisión del saber gracias al contacto corporal. Pero Sócrates refiere que la sabiduría no es de naturaleza tal que se pase de un lugar a otro como en la ley de la capilaridad (ley que supone que un líquido se pasa de un vaso a otro a través de un hilo de lana; experimento que funciona sólo si el vaso lleno está a un nivel más alto que el vacío). De esta manera, la naturaleza de Eros en Agatón queda reducida a la mera presencia de lo corpóreo.

Respecto al discurso de Agatón, Martínez (1986a) expone que esta mezcla de diversión y seriedad se configura como un *paígnion*, composición pensada para ser admirada por su elocuencia y maestría estilística, pero vacía de contenido. Podríamos decir que el cuerpo del lenguaje en Agatón sustenta una preocupación excesiva por la belleza discursiva. No es una sorpresa que, al final del encomio a Eros, Agatón haya recibido los mayores aplausos. Sin embargo, Sócrates tendría el coraje para confrontarlo –hasta avergonzarlo– por creerse sabio al hablar desde la opinión y no desde la verdad.

Nada más interesante que una confrontación directa al anfitrión del *Banquete*, como el inicio de la intervención de Sócrates en el encomio a Eros. En el diálogo, Platón se sirve de la máscara de Sócrates-Diotima para exponer el núcleo de la teoría del amor. Con respecto al cuerpo, subraya que la actividad especial de quienes buscan con esfuerzo el bien, los amantes, es “una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (206 b). De este modo se propone el amor a la belleza del cuerpo, como el primer peldaño para llegar a conocer la belleza en sí. Para Sócrates, la relación con el cuerpo se fundamenta en el cuidado de sí:

El régimen físico debe encomendarse al principio de una estética general de la existencia en la que el equilibrio corporal será una de las condiciones de la justa jerarquía del alma: <<establecerá la armonía en su cuerpo con el fin de lograr el equilibrio en su alma>> (Platón) [...] El régimen físico, pues, no debe ser cultivado con exceso por sí mismo. (Foucault, 2011, p.113)

En contraposición, para Alcibíades, último participante del encomio, el cuerpo representa la forma de máxima expresión del alma. Por su belleza, se sentía en ventaja en comparación con los otros en el tema del amor, pero esta posición es cuestionada por Sócrates. En el *Banquete*,

Alcibíades irrumpe el encomio con gritos y movimientos bruscos, siendo Eros la fuerza que impulsa a su cuerpo. La manera en que Alcibíades interrumpe en la reunión alude a la puesta en escena del amante. Alcibíades establece la relación de Eros con la ilusión y la falta, porque espera siempre algo de quien ama (Sócrates), pero éste no accede a lo esperado: “Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó” (217 b).

El intercambio de belleza física por belleza espiritual es la propuesta o insinuación de Alcibíades a Sócrates (Reale, 2004). A través del cuerpo, Alcibíades intenta seducir a Sócrates, creyendo que su belleza sería suficiente para lograr que acceda a su deseo, sin embargo, Sócrates le muestra siempre la falta que hay en todo ser. La cuestión es que esto Alcibíades lo siente profundamente, pues al contrario, como él creía, Sócrates no ocupaba el lugar del amante sino del amado. El discurso de Alcibíades narra la amarga experiencia de la potencia demoníaca de Eros encarnado en Sócrates y su rechazo al cuerpo.



Figura 3. Alcibíades irrumpiendo en el banquete – Peter Paul Rubens (1602)

¿Por qué Sócrates adoptaría tal posición? Tal parece que Eros ha descendido del lugar de divinidad y ha encontrado en el cuerpo su morada; un cuerpo escindido, carente. Hijo de Poros (recurso) y Penia (pobreza), la naturaleza de Eros es el deseo de una carencia que encuentra su cauce en la expresividad del cuerpo; Alcibíades podría dar testimonio de ello. De esta manera, Platón dilucida una problematización ética del Eros a partir de la relación de actividad o pasividad que el sujeto establece con el uso y dominio de los placeres. A partir de esta problematización podremos aproximarnos a la comprensión de la naturaleza de ese objeto del deseo ¿Cuál sería ese objeto específico de amor en Platón?

### ***Eros como deseo de una carencia***

Platón aborda en *Lisis* la cuestión del amor a partir de la reflexión sobre el concepto de *philia* (amistad) y su conclusión va dirigida a la cuestión del objeto de amor: ¿quién es amigo de quién?, ¿el que ama o el amado? (González, 2007). En el *Banquete*, este interrogante se desarrolla en el marco del amor como deseo, y la participación de los diferentes discursos intenta dar respuesta a la pregunta: ¿Qué se desea? Interrogante que se anuda a la pregunta por el lugar del *erastés* (amante) y el *erómenos* (amado) en la relación de amor.

Fedro introduce el lugar del amado y el amante como lugares virtuosos, pero el amante se ubicaría en un lugar privilegiado al ser poseído por un dios. El lugar del amante es idealizado, proceso en el que se engrandece y realza tanto en el campo de la libido yóica como objetal (Freud, 1914). Para Fedro, es más virtuoso que el amado ame al amante, antes que el amante ame al amado, sí y solo sí, el amado deviene amante: ocupando el lugar del amado, en la relación,

pase al lugar del amante; lugar del sujeto de la falta -ama algo que no tiene-, que produce actividad y da lugar a la sustitución, al movimiento (Rodríguez, 1999).

La relación entre Aquiles y Patroclo, comentada por Fedro dramatiza lo anterior: Aquiles, como amado, venga la muerte de su amante y mata a Héctor, aunque por esto deba morir. Así pues, la mayor admiración la despierta aquel que, ocupando la posición de amado, devenga como amante. Reale (2004) expresa que este devenir amante siendo amado es importante para Platón, quien considera que la relación entre Eros e inmortalidad radica en ser recordado en la eternidad por un acto heroico que no se espera de alguien, pero que se impregna en el alma. A estos argumentos, González (2007) reconoce otro aspecto importante adicional, a saber, cómo la muerte confiere todo valor al hecho amoroso. Que Fedro exprese cómo los dioses le dan mayor importancia a la acción de Aquiles, porque implica el paso de *erómenos* a *erastés*, sólo es un reflejo de las costumbres griegas, que critican duramente la pasividad. De este modo, el discurso de Fedro invierte los valores y sustituye la función del *erómenos* por la del *erastés*, pero esto no se daría de forma recíproca sino que el *erastés* asumiría una función neutra, como objeto de deseo.

Para Pausanias, orador y político, el objeto es de carácter dual. En Eros Pandemo, el objeto de amor es el cuerpo; “al *Eros* popular solo le interesa el cuerpo como objeto del amor, y la ejecución del deseo en este caso es considerada negativamente, puesto que se supone realizada con acciones deshonestas” (Velásquez, 2002, p.56). Mientras que por parte de Eros Celeste el objeto está dirigido hacia la acción bella. Para Pausanias, es hermoso si el objeto de amor, en palabras de Freud (1912), se sitúa desde la corriente tierna, pues el amado, es amado en tanto sea la virtud del alma lo que se apremie. Asimismo, es un objeto de amor idealizado en el marco de la posesión, pues es él -Pausanias-, quien da valor al objeto, ligado al contexto cultural en que se

encuentra sumergido el ideal del amor, a saber, “la capitalización al abrigo, la colocación en un cofre de lo que le pertenece por derecho como siendo lo que él ha sabido discernir, y que es capaz de valorizar” (Lacan, 1960 citado por Rodríguez, 1999, p.14).

Lo que el amante busca en el amado es algo que darle. Pausanias aboga por un intercambio equitativo entre el *erastés* (contribución de inteligencia) y el *erómenos* (ganancia de educación); una búsqueda de lo semejante por lo semejante (González, 2007). Entre tanto, el encuentro amoroso en el plano de la posesión, es lo que permite a Lacan (2003) reconocer en el discurso de Pausanias lo que en la actualidad se conoce como “amor platónico”, la valoración máxima del objeto de amor.

En el discurso de Erixímaco el objeto de amor también es idealizado, pues supone la búsqueda de armonía entre contrarios. El médico reduce el amor a su dimensión física, como fenómeno o ley natural universal, sujeto a reglas y tendiente al equilibrio. El objeto de amor en Erixímaco toma el camino que Freud (1914) describe como apuntalamiento, porque encuentra identificación activa con una de las figuras materna o paterna, en este caso con la ciencia cósmico-médica. De ahí que Erixímaco encuentre todas las respuestas en su profesión. En otras palabras, en la relación de *erastés* y *erómenos*, se ama del objeto lo que es bello y sano; se ama del objeto lo que su saber le dice. De acuerdo con Freud (1910), en el discurso se evidencia una sustitución del objeto de deseo, el cual es sublimado por el objeto de amor, es decir, la ciencia cósmico-médica, que se establece como artífice creadora de Eros (Reale, 2004).

El discurso de Erixímaco le permitirá, posteriormente, a Lacan (2003) analizar la crítica del psicoanálisis a la función del “bien”. El fenómeno de la *transferencia* pondría en tela de

juicio el amor, al introducir su característica de ambivalencia. El deseo no sería entonces un bien, ni un equilibrio.

Por otro lado, la concepción sobre el amor en Aristófanes suscita una meta pasiva: el sujeto busca ser amado. Es la sustitución del objeto de deseo por el ideal del sujeto. De acuerdo con Lacan (1960), citado por Rodríguez (1999, p.14), la elección que se hace del objeto está dirigida por el camino narcisista. En el lugar del objeto se ubica el sujeto supuesto, “lo que él proyecta frente a sí como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia en la que él fue su propio ideal” (Freud, 1914, p.25).



Figura 4. Lágrimas de Eros – Roberto Ferri (2005-09)

En el mito de Aristófanes se le confiere al objeto de amor todo lo que para el sujeto es su ideal, proyección que hace el sujeto en el otro tomado como objeto. El sujeto busca en el otro

eso que los dioses le privaron, a saber, su unidad: cortado en dos mitades por los dioses, la manera de curarse es encontrarse y ser dos en uno. *Erastés* y *erómenos* confluyen en una misma búsqueda; el amor es deseo de hacer de dos, uno, en el intento de curar la escisión dialéctica de la naturaleza humana (Reale, 2004).

Apolodoro, narrador de los hechos en el *Banquete*, expresa: “al terminar de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los presentes aplaudieron estruendosamente, ya que el joven había hablado en términos dignos de sí mismo y del dios.” (198a). De manera curiosa, los participantes del encomio aceptan que Agatón se refiera en un mismo nivel a sí mismo y a Eros. Por demás, recordemos que el encomio se enmarca en la celebración de un triunfo personal. Para Reale (2004), Agatón es un poeta sofista que al elogiar a Eros se elogia a sí mismo. En el discurso de Agatón, Eros es el amado y por eso debe ser encomiado antes que hablar del amante, del hombre. En la tragedia antigua, el amor, en vez de ir delante, siempre va a remolque de *Áte* (la desgracia) “golpeando y dominando, doblegando las cabezas y volviendo locos a los hombres” (Lacan, 2003, p.130). Eros representa todas las cualidades de juventud, belleza, justicia, templanza y sabiduría que pueda reunir cualquier dios.

En suma, Agatón no considera alguna diferencia entre *erastés* y *erómenos*, sólo hay lugar para el amado. Retomando a Freud (1917), en Agatón se resigna la investidura de objeto y se traspone la libido de objeto en libido yoica. Por tanto en esta elección de objeto narcisista, el lugar del amante no es mantenido, de ahí que Agatón realice su encomio sobre la naturaleza de Eros como *erómenos*, como Agatón (Reale, 2004).

Sin embargo, el poeta trágico sería confrontado por Sócrates -irónicamente petrificado por la belleza de su discurso-, convirtiéndolo en *erotómenos*, el interrogado (Lacan, 2003). Una



pregunta bastará para iniciar el cuestionamiento sobre la falta constitutiva del deseo y el objeto del deseo: “¿Es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada?” (199 c-d). Con todo, era de esperarse que Agatón, en esa relación narcisista que podemos establecer con el Eros encomiado de su discurso, admitiera que no sabía nada de lo que había dicho. En palabras de Lacan (2003), “se trata de producir el mismo efecto de la ironía, incluso de desorientación que, en un poeta trágico, no tiene más sentido que subrayar que el amor es lo verdaderamente inclasificable, lo que atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno [...]” (p.129).

Al respecto, González (2007) muestra cómo se presenta en ese momento la oposición discurso poético - discurso filosófico y no saber -saber, respectivamente, y plantea la aparición de dos figuras: “Saber lo que se dice, cuando se dice lo que no se sabe (Agathón), o como Sócrates, saber que no se sabe y hacer a hablar a otro (Diotima), que dice, como Agathón, lo que no sabe” (p.111).

En este sentido, en el discurso de Sócrates-Diotima se realiza el paso del amor al deseo; de la concepción de Eros como el amado a Eros como el amante, en tres aspectos (Reale, 2004):

1. Eros es amor de algo, el objeto de amor. Amor es deseo, lo que supone una carencia de lo que se desea.
2. Eros es deseo de aquello de lo que carece.
3. Eros desea la belleza (lo bueno) en cuanto carece de ella.

En otras palabras, Eros no está en falta totalmente pero tampoco está completo, porque Eros es hijo de Penia, la pobreza, pero también hijo de Poros, la valentía, el recurso. En Eros se configura la falta, pero no totalmente, porque, a su vez, Eros es deseo de eso que le hace falta: la

idea de la belleza en sí. Por eso, en el discurso de Sócrates-Diotima se ubica a Eros como un *daimon*, un mediador entre los dioses (la completud) y el hombre (la falta)<sup>7</sup>. De acuerdo con Freud (1914), la elección de objeto toma como camino el de apuntalamiento. En el objeto se configuran esas características del primer amor. Sócrates lo devela cuando le dice a Alcibíades que su demanda de amor no está realmente dirigida hacia él sino hacia Agatón. El amado sería sólo un objeto para el amante, y la demanda no estaría en realidad dirigida hacia el objeto sino hacia las configuraciones que por génesis se mantuvieron y en la relación se develaron.

La cuestión, para Sócrates, reside en que el *erómenos* tomado como objeto, posibilita en el *erastés* el conocimiento de sí mismo, a saber, el reconocimiento de la ignorancia sobre su deseo; pues no es el objeto que se enviste lo que se desea sino la idea de lo bello o del bien: “la belleza que atrae al verdadero amante es la forma de belleza que reside en el cuerpo, es decir, el trasluz metafísico de lo inteligible en lo sensible. En otros términos, el verdadero amante ama el cuerpo bello ya no en su ser cuerpo, sino, de manera determinante, en su ser bello” (Reale, 2004, p.220).

Lo anterior nos remite a la pregunta inicial de este apartado, a propósito del objeto de amor: ¿Qué se desea? El objeto específico de amor para Platón sería, entonces, la Belleza en sí; objeto al que se puede acceder mediante un movimiento de ascensión desde la belleza sensible del cuerpo, pasando por la verdad de lo bello en el alma, las leyes y la ciencia, hasta llegar a la Idea de lo bello en sí. Sin embargo, ya veremos, con Freud y Lacan, que es posible saber que se desea, más no saber qué se desea.

---

<sup>7</sup> Remitimos al lector al hermoso pasaje 203 a-e del *Banquete*, en el que Platón, en boca de Diotima, expresa de manera poética la naturaleza demónica de Eros y sus características. Una lectura detallada podrá sugerirnos elementos de similitud entre eros y el filósofo (Sócrates). La intervención de Alcibíades al final del diálogo confirmaría la relación de identidad.

Finalmente, la interrupción de Alcibíades suscita la personificación de la teoría entrelazada en el *Banquete*, es decir, en correspondencia con el paradigma del amante se muestra su encarnación en el hombre. Así, el diálogo concluye con el paso de la presentación de Eros, demonio mediador, a la presentación del hombre demónico, el verdadero *erotikos* (Reale, 2004). El punto clave aquí es la demanda que realiza Alcibíades a Sócrates sobre el intercambio de la belleza física por la sabiduría, pues no comprende que no es ser sabio la tarea más importante en el tema del amor sino el deseo de serlo sin serlo, que deriva en el cuestionamiento y conocimiento de sí. El amor y el odio, representado en la figura de Alcibíades, dirigido a Sócrates, evocan sólo algunos rasgos del demonio de Eros, pues a pesar de que ama no reconoce que ignora lo que ama, y por ende espera algo del otro, que éste tampoco posee. Por tal razón, Alcibíades sólo alcanza el primer escalón de escalera de Eros. En cambio, Sócrates es el auténtico hombre demónico, hombre que no ignora que está en falta y, a su vez, en búsqueda del conocimiento de la misma a través del cuestionamiento. Hombre que siendo amante puede devenir amado.

### **Sócrates, demonio mediador**

La figura de Sócrates, expone Hadot (2004), es la figura del eterno interrogador, quien con sus habilidosas preguntas conducía a sus interlocutores al reconocimiento de su ignorancia e incluso al cuestionamiento de su propia vida. Este cuestionamiento se podría pensar como un movimiento en el pensamiento apresado por el deseo de saber para hacerse cargo de sí. “En la tradición griega, el saber o *sophia* es menos un saber teórico que un saber hacer, un saber vivir, y reconoceremos su huella en la manera de vivir, no el saber teórico, de Sócrates filósofo (Hadot, 1998, p. 57). No obstante, es un saber no sabido, en el sentido en que, como cuestionamiento o

movimiento, no tiene un fin, es decir, no existe un saber último al que se pueda acceder, es un constante conocimiento que supedita siempre un cuestionamiento. Por eso, los llamados *diálogos socráticos* no llegan a una conclusión determinada sino a una especie de confesión de ignorancia (Koyré, 1966).

-¿Quiénes, son, Diotima, entonces –dije yo- los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

-Hasta para un niño es ya evidente -dijo- que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales también estará Eros. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este *demon*. (Platón, 1986a, p.250)

Eros es la potencia demoníaca del ser y su naturaleza intermedia lo vincula con el filósofo (*philosophos*), quien siempre está en la búsqueda incesante de la sabiduría, sin estar en la completa ignorancia. Sócrates es Eros: falta de belleza y sabiduría, desea la belleza y la sabiduría. Pero este deseo no es pasivo y nostálgico sino impetuoso y constante (Hadot, 1998).

Por ello, Sócrates busca una máscara (Diotima) para realizar el encomio sobre Eros. “Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da” (Nietzsche, 1972 citado por Hadot, 2004, p.34). Lo que la máscara le permite a Sócrates es ocultarse para

mostrarse: “sólo sé que nada sé”; éste es el carácter irónico de la ignorancia socrática (Koyré, 1966).

De este modo, Diotima es aquella figura que reafirma su ignorancia y, paralelamente, su saber sobre Eros, porque ella es la que sabe y, en consecuencia, él también sabe. Sin embargo, ese saber es otorgado por su interlocutor, pues él –Sócrates- sólo sabe que no sabe nada. Así, “al hacer camino con su interlocutor, Sócrates exige a cada paso un acuerdo total de su acompañante. Tomando como punto de partida la posición de su acompañante logra que se vaya admitiendo poco a poco todas las consecuencias de esta posición” (Hadot, 2004, pp.41-42). En otras palabras, utiliza el diálogo<sup>8</sup> con el otro cuestionando siempre lo que se dice. Cuestiona el lugar en el que se le sitúa y en el que se sitúa su interlocutor.

La máscara de Diotima es la representación de la ironía socrática. (Hadot, 2004). Ironía porque Sócrates se pone en el lugar de menosprecio, lugar que no le corresponde; se niega a responder y pregunta porque no sabe. La ironía suscita un contraste entre lo que se dice y lo que se hace (Quintiliano, 1887). Así, Sócrates dice algo que confluye con los otros discursos, pero busca otro saber, diferente al que se dice: saber sobre sí. Es decir, no acepta ni niega algo porque no sabe, pero no ignora que no sabe; por ende, no deja de buscar ese saber y de instigar en el otro esa búsqueda a través del cuestionamiento de sí mismo.

En este sentido, “la ironía del amor es postular un objeto allí donde sólo puede existir un vacío, en este caso el vacío del saber del otro. Éste es el saber que enseña Sócrates. El saber de Sócrates consistiría, entonces, en un saber que hace saber en acto, en una postura o, también, en una ironía” (González, 2007, p.6).

---

<sup>8</sup> Hadot (2004) reconoce que Sócrates es un apasionado de la palabra y el diálogo; pero lo que quiere, con la misma pasión, es mostrar los límites del lenguaje.

Entre tanto, Nehamas (1988), citado por González (2007), refiere que Sócrates finge no saber. Fingir alude a ocultar y establece el carácter irónico de Sócrates en la medida en que la ironía, y la figura de Sócrates, confluyen en que lo que se dice de él nunca está allí donde se lo espera, es inclasificable, nunca se sabe si es sincero o falso: “[...] tu costumbre de aparecer de repente donde yo menos pensaba que ibas a estar” (213 c), le dice Alcibiades a Sócrates, revelando, una vez más, el carácter atópico de Eros.

A partir de esto, Nehamas también reconoce que en Platón emergerá por primera vez un sentido nuevo de ironía, es decir, que la simulación, aspecto que subyace a la ironía en los usos antiguos, no será más un secreto. Sócrates deja que parte de su audiencia sepa que sus palabras no expresan necesariamente su real opinión, ni verdadera intención, además no le interesa que sean conscientes de su simulación.

El punto absolutamente capital, en este método irónico, reside en el camino recorrido conjuntamente por Sócrates y su interlocutor. Sócrates finge querer aprender algo de su interlocutor: en esto reside exactamente el autodesprecio irónico. Pero, de hecho, cuando parece identificarse con su interlocutor y entrar totalmente en su discurso, el interlocutor es quien, inconscientemente, entra en el discurso de Sócrates y se identifica con Sócrates, es decir, no hay que olvidarlo, con la aporía y la duda: ya que Sócrates no sabe nada; tan sólo sabe que no sabe nada. Al término de la discusión, por lo tanto, el interlocutor no ha aprendido nada. Es más, ya no sabe nada. Pero, a lo largo de la discusión, ha experimentado lo que es la actividad del espíritu o, más aún, se ha convertido en Sócrates, o sea en la interrogación, el cuestionamiento, la toma de distancia respecto a uno mismo, es decir, a fin de cuentas, en la conciencia. (Hadot, 2004, p.43)



Figura 5. Los dos Sátiros - Peter Paul Rubens (1618)

## Capítulo 2

### EL PROBLEMA DEL *EROS* EN LA TRANSFERENCIA DE LACAN

*¿Hay un deseo que sea  
verdaderamente tu voluntad?*

(Lacan, *La Transferencia*, p.165)

El término transferencia (*Übertragung*), fue introducido por Sigmund Freud para designar, de manera general, el proceso constitutivo de la práctica psicoanalítica, en virtud del cual los deseos inconscientes del analizante sobre objetos del exterior se repiten en el marco del dispositivo analítico con la persona del analista, colocado en la posición de esos diversos objetos (Roudinesco & Plon, 2008).

Freud experimentaría las vicisitudes que suscita la transferencia en psicoanálisis al negarse a ser el objeto del transporte amoroso de Dora. Esta resistencia, que llamará después contratransferencia, desencadenó sentimientos hostiles hacia él por parte de la paciente; elemento que catalogó como transferencia negativa, siendo su contrario la dirección de sentimientos de amabilidad y ternura, definidos como transferencia positiva. Más adelante, en *Más allá del principio del placer*, Freud retomó el concepto griego antiguo de Eros como deseo, para reemplazarlo por el de pulsión (*Trieb*) (González, 2007), y con ello descubrió el carácter repetitivo de la transferencia, fenómeno que, posteriormente, reconoció como vía de acceso al deseo inconsciente, en el marco de la teoría del fantasma (fantasía).



Con la expresión *amor de transferencia*, Freud designó aquella situación de análisis en la que el analizante<sup>9</sup> declara estar enamorado del analista; sentimiento que se repetía al cambiar de analista. En este caso, la resistencia al análisis toma la forma del amor; el trabajo en análisis apuntaría entonces a recuperar los orígenes inconscientes de esa manifestación amorosa que invade la transferencia (Roudinesco & Plon, 2008).

En *Intervención sobre la transferencia*, Lacan (1984) abordó por primera vez la transferencia a partir de su lectura del caso Dora y definió el psicoanálisis como una *experiencia dialéctica*; noción que, a su juicio, debe prevalecer cuando se plantea la cuestión de la transferencia. Al respecto, podríamos preguntarnos si no es ésta la misma forma en que Platón nos presenta el *Banquete*, es decir, a manera de diálogo, como una especie de actas de sesiones psicoanalíticas. Con todo, a partir de esta noción, Lacan define la transferencia como una serie de inversiones dialécticas. Cada inversión permitiría al analizante avanzar en el descubrimiento de la verdad de su deseo.

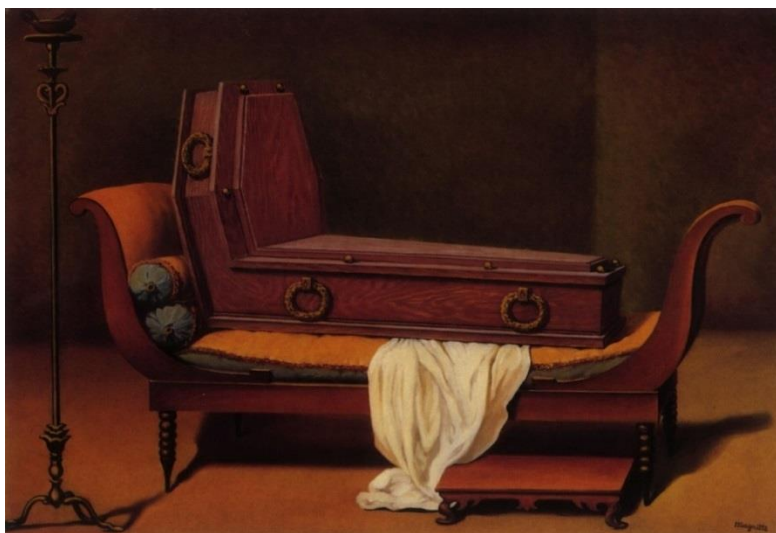


Figura 6. Perspectiva I: Madame Recamier de David – René Magritte (1950)

<sup>9</sup> Decidimos utilizar el término *analizante*, y no analizado, porque reconocemos la palabra *analizante* como cualidad que otorga la responsabilidad al sujeto en el trabajo sobre sí mismo emprendido en análisis.

Posteriormente, en el seminario *La Transferencia*, Lacan reflexionó sobre el lugar del Eros en el psicoanálisis e introdujo el concepto del deseo del analista para aclarar la verdad sobre el *amor de transferencia*. Para ello, se basó en la lectura realizada sobre el *Banquete* de Platón. La originalidad de su propuesta consiste en situar a Sócrates en el lugar de intérprete del deseo de sus interlocutores (Roudinesco & Plon, 2008). Lacan demostró que la templanza elegida por Sócrates responde al poder que tiene de significarle a Alcibíades que el verdadero objeto de su deseo no es él mismo, sino Agatón. De eso se trata la *transferencia*: una forma artificial de amor, puesto que se dirige inconscientemente hacia un objeto reflejado en otro; un objeto inadecuado. Más adelante, Lacan evidenció la materialización de la transferencia como una operación de engaño, en la que el analizante instala en la posición de *sujeto supuesto saber* al analista; operación que puede visualizarse en la lectura del *Banquete* con la figura de Sócrates.

Ciertamente, Freud descubrió la transferencia a partir de un obstáculo –la contratransferencia–, que, según él, es deber del analista neutralizar y superar. Por su parte, Lacan no lo considera como un momento falible del analista. Ello sólo designa los efectos de la transferencia que alcanzan al deseo del analista, no como persona, sino en tanto él es puesto en el lugar del Otro por la palabra del analizante; una tercera posición que hace la relación analítica irreductible a una relación dual (Roudinesco & Plon, 2008). Lacan considera que, por el hecho de que haya transferencia, el analista está implicado en la posición de ser aquel que contenga el *agalma*, el objeto fundamental. Sólo en tanto el analista sabe lo que es el deseo, pero desconoce lo que el analizante desea, es que está en posición de tener en sí el objeto de ese deseo.

Ahora bien, en el presente apartado nos referiremos a Eros como deseo, siguiendo la transformación de su significado iniciada por Platón en el *Banquete*. Sin embargo, trascendiendo la concepción popular, es importante reconocer que en algunos momentos, no sólo de la filosofía

sino del psicoanálisis, parece que la diferencia entre los términos *amor* y *deseo* se desdibuja, lo que hace evidente su estrecha relación. En este sentido, podría entreeverse el amor como la materialización discursiva del carácter inaprehensible del deseo.

Por demás, es interesante el lugar que ocupa el personaje de Alcibíades en el abordaje lacaniano del Eros: La voluptuosidad de sus movimientos corporales y el carácter apasionado, escandaloso y transgresor de su discurso, puede postularse como una representación anacrónica del discurso histórico. Veremos cómo, a partir de su cuestionamiento al saber, la historia ha posibilitado las mayores revelaciones sobre el amor, el cuerpo y el deseo para el psicoanálisis.

Se advierte al lector que el intento de reflexión sobre el seminario *La Transferencia* presentado a continuación, responde a la inquietud sobre el problema del Eros en Lacan y las relaciones que establece desde su lectura del *Banquete* de Platón, para desarrollar el concepto de *transferencia* en psicoanálisis. Para ello, retomaremos la cuestión del cuerpo y el objeto de deseo en el marco de la práctica psicoanalítica. Realizar una lectura de los planteamientos lacanianos es un obligado retorno a Freud. Este retorno nos permite reconocer, ya en Freud, cierta referencia a la postura de la filosofía platónica para la formulación de los conceptos cruciales del psicoanálisis.

### **El lenguaje del cuerpo y el cuerpo del lenguaje**

Hemos visto cómo la preocupación por el cuidado del cuerpo fue un aspecto central de la reflexión moral sobre el uso de los placeres en la Antigüedad. A manera de ejemplo, vale la pena recordar que la inquietud del cuerpo también es mencionada por Platón -a través del personaje de Sócrates-, como el primer peldaño de la escalera de Eros, necesario para tener acceso a la verdad.

Sin embargo, la preocupación moral por una determinada manera de ocuparse del cuerpo en la Grecia Antigua también estuvo ligada a la medicina. El personaje de Erixímaco, en el *Banquete*, sustenta esta estrecha relación al definir la medicina como *la ciencia de las eróticas del cuerpo*; definición que, para Lacan (2003), no puede ser otra que la del psicoanálisis. Soler (1993) compartiría esta afirmación, evidenciando que el psicoanálisis es, de cierta forma, una *técnica del cuerpo*<sup>10</sup>, pero que no hace entrar al cuerpo en un orden, como la medicina, sino que reconoce el cuerpo en su estatuto de subordinación a la construcción simbólica: el cuerpo como realidad.

El pensamiento moderno retomó de la reflexión platónica la concepción dualista alma-cuerpo, registrada en las categorías de aparato psíquico y organismo, en una primacía por el estudio científico del cuerpo biológico. Sin embargo, podríamos decir que el psicoanálisis no ha realizado algún aporte a aquello que se supone lo más corporal del cuerpo, a saber, su funcionamiento biológico (Soler, 1993) –y tampoco es ése su interés. Desde el psicoanálisis se propone otra manera de pensar el cuerpo. No se trata del cuerpo fisiológico, ni el que imponen los diversos dispositivos de poder para su control biopolítico, sino el de la improbabilidad, el de la desarmonía, el de los agujeros y los pedazos.

Si bien Freud se sirvió de la neurología para abordar en sus primeros trabajos el funcionamiento del aparato psíquico, el escándalo del cuerpo hablante logró apartarlo un poco de la dualidad cartesiana en sus últimos trabajos; hecho que sería retomado por Lacan, para reconocer que la corporeidad no es una cualidad primaria de la subjetividad.

---

<sup>10</sup> En una entrevista realizada en 1974 por Emilio Granzotto y publicada en el 2004 por *Magazine Litteraire* 428, Lacan define el psicoanálisis como una *práctica* –que hace las veces de síntoma–, que se ocupa del malestar de la civilización en que vivimos.

Así pues, Freud no permanece indiferente a las afecciones orgánicas del cuerpo e intenta explicar la determinación psíquica en la aparición de una afección somática, a partir del reconocimiento de una intensificación de la significación erógena del órgano, que llega a perturbar su función fisiológica (Nasio, 1998). En el análisis de la histeria descubriría cómo el cuerpo no era en ningún momento desligado de los procesos anímicos y psíquicos. La histérica expresaba su padecer mediante sus síntomas; en ellos, el cuerpo habla (Freud, 1985). Pero también, constató en los estudios sobre la angustia, diferentes afecciones físicas en los órganos del corazón y los pulmones entrelazadas con el discurso de sus pacientes (Freud, 1926).

[...] desde el *proyecto*, a partir de sus primeras interrogaciones clínicas, Freud constituye ya un cuerpo, un sistema nervioso, un modelo llamado psíquico, que nos da la simple “corporeidad” o “corporalidad” de la materialidad del campo abierto por él y de su método, lo que surge a partir de los primeros desciframientos de los síntomas histéricos. Poco después en sus *Tres ensayos* la teoría de las zonas erógenas, la economía libidinal del perverso polimorfo, la problemática del Edipo y esencialmente de la castración con relación a la presencia o ausencia del objeto, es decir con relación al pene, luego al falo. Y aún más importante, ese giro dado a partir de su texto *Introducción al Narcisismo* en el que se reconoce una revisión secundaria efectuada por Freud de la construcción de la teoría que él hacía del cuerpo, a nivel de una anatomía o de una “meta-anatomía”. Y para finalizar, su teoría de la pulsión de muerte. Con Freud podríamos decir que la teoría y la clínica se refieren de principio a fin a lo corporal y el cuerpo. (Garrido, 2007, p.1)

Para Freud (1923), el yo se asemejaría al cuerpo, al ser, no sólo esencia-superficie, sino esencia-cuerpo, es decir, una proyección del mismo. El cuerpo permite velar y develar lo que en el inconsciente se construye; por tanto, no estaría en el orden del inconsciente pero sí en relación

con éste. El concepto más ilustrativo de esta condición sería el término *pulsión* (Garrido, 2007). Entretanto, para Lacan (2003), el cuerpo sería un soporte para el inconsciente al ser un significante, una representación que se construye.

Soler (1993) expresa una diferencia entre los planteamientos de Freud y Lacan respecto al cuerpo, la cual radica en que para Freud la anatomía es el destino, mientras que para Lacan el discurso es el destino. Esto se devela en los escritos de Freud al ser difusa la diferencia entre el yo y el cuerpo, y sus planteamientos propuestos en relación con la anatomía del cuerpo. Para Lacan, en cambio, el cuerpo es lenguaje, se construye en el proceso de subjetivación. Por eso nos es posible decir “yo tengo un cuerpo”; al tomarlo como atributo, podemos prescindir de él como sujetos. El cuerpo está separado del sujeto, en tanto la permanencia del sujeto está sostenida por el significante.

No obstante, más allá de la influencia que ejerció para Freud su profesión de médico-neurólogo, observamos que, a partir de los primeros desciframientos de los síntomas conversivos histéricos y el descubrimiento del carácter traumático del fracaso sexuado de un sujeto que sufre porque habla, Freud reconoció el cuerpo como escenario del inconsciente, otorgándole existencia: “El inconsciente no existe sin incidencia sobre el cuerpo” (Soler, 1993, p.93). Esta incidencia se reafirma finalmente con el descubrimiento de que *más allá del principio del placer*, el inconsciente no es sin relación al cuerpo.

Abordar la cuestión del cuerpo en la enseñanza de Lacan es un obligado retorno a Freud. No en vano, el psicoanalista francés se declararía “freudiano” en el congreso de Caracas de 1980. Y es que para entender el lugar del cuerpo en la *transferencia* es importante reconocer el itinerario concerniente al cuerpo en el amplio margen de su obra. Lacan no elaboró una teoría del

cuerpo, pero siempre habló de éste en relación con los conceptos que desarrolló en su trabajo: inconsciente, significante, transferencia, etc.

Algunos autores (Dolto, 1984; Soler, 1993; Nasio, 1998; Garrido, 2007), reconocen tres momentos distintos de abordaje del cuerpo en Lacan: la imagen del cuerpo, el cuerpo encuadrado en el significante y lo real del cuerpo para el psicoanálisis. El cuerpo funcionaría como un término operatorio que soportaría la consistencia topológica de los tres registros lacanianos: Imaginario, Simbólico y Real, constitutivos de la subjetividad.

El cuerpo puede ser considerado desde tres puntos de vista complementarios: en primer lugar, desde el punto de vista real, tenemos el cuerpo sinónimo de goce; luego desde el punto de vista simbólico, tenemos el cuerpo significante, conjunto de elementos diferenciados entre sí y que determinan un acto en el otro; y finalmente, el cuerpo imaginario, identificado a una imagen exterior y pregnante que despierta un sentido en el sujeto. (Nasio, 1998, p.182)

Es a partir de la imagen donde Lacan comienza a tratar el problema del cuerpo. El fundamento del *estadio del espejo* le permite constatar, que para hacer un cuerpo se requiere de un organismo vivo prematuro más una imagen, que anticipe la unidad ficticia de su forma en el espejo. Este “espejo” puede ser cualquier objeto del mundo exterior, incluyendo la mirada del Otro, mirada que reconoce y aprueba la identificación. El cuerpo imaginario es la imagen asumida por el sujeto a través de una serie de identificaciones (Garrido, 2007). Pero esta unidad anticipada descubre, a su vez, una discordancia originaria, a saber, un estado de “dehiscencia del organismo cuando no está coordinado con esta imagen que le hace tomarse como un conjunto y lo abandona a un despedazamiento primario en relación a la imagen” (Soler, 1993, p.96). Así, de

algún modo, en el principio del proceso de subjetivación hay un des-encuentro entre la imposibilidad de “ser” y la intención de “ser”; discordancia que evoca la relación entre el deseo y la falta.

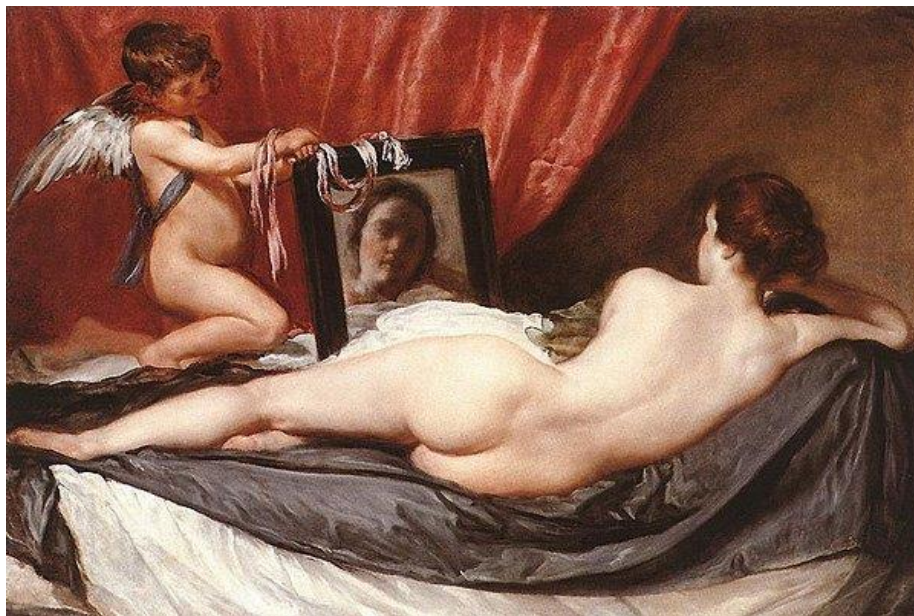


Figura 7. La venus del espejo – Diego Velázquez (1647-1651)

De acuerdo con Lacan (2003), desde la construcción de la imagen en el estadio del espejo el cuerpo se encuentra incluido en la identificación con el Otro. Es en este punto imaginario donde se elaboran los efectos sintomáticos del complejo de la castración. En este sentido, el sujeto es una cadena de signos. En el plano de la cadena del inconsciente sólo se tienen signos. Esta relación del sujeto con el significante puro del deseo se proyecta en algún órgano del cuerpo. De ahí el conflicto imaginario de verse a sí mismo como privado, o no privado.

Sobre el cuerpo imaginario, Dolto (1984) realiza una distinción entre los conceptos *esquema corporal* e *imagen del cuerpo*. El esquema corporal es una realidad de hecho, la vida carnal al contacto del mundo físico; mientras que la imagen corporal depende de la historia. El



esquema corporal es el intérprete activo o pasivo de la imagen del cuerpo al permitir objetivar la relación libidinal. Así, el esquema corporal es igual para todos y la imagen corporal es particular, y por tanto, inconsciente, pues depende de una construcción subjetiva.

De la dimensión imaginaria del cuerpo, Lacan pasará a reflexionar sobre la relación entre el cuerpo, la palabra y el lenguaje en psicoanálisis, al reconocer en el trabajo freudiano de las formaciones del inconsciente el funcionamiento de los mecanismos significantes y la relación del sujeto con el significante puro del deseo. Porque no es sólo la mirada del Otro una forma de reconocimiento, sino también que del sujeto *se* habla: “ese eres tú”; el cuerpo en tanto que dicho –por el Otro-, también soporta ese reconocimiento. El deseo siempre es deseo del Otro.

De esta manera, Lacan plantea el primado del lenguaje como registro de lo simbólico. Lo primero es la palabra; de ella surge el deseo y el cuerpo está ligado al deseo. Para Lacan (1993), el primer cuerpo, el cuerpo verdadero, es el cuerpo simbólico, es decir, el lenguaje. El cuerpo, al ser una construcción, se encuentra sostenido en las relaciones que el sujeto establece con su propia imagen y con la del otro, permeada en todo desarrollo por el Otro, lugar de la palabra ubicada en el plano de lo simbólico: tesoro de significantes (Lacan, 2003).

El cuerpo, si se le toma en serio, constituye en primer lugar todo lo que puede llevar la marca apropiada para ordenarlo en una serie de significantes. Desde esta marca, él es el soporte de la relación, no eventual, sino necesaria, puesto que sustraerse a ella es todavía soportarla. (Lacan, 1993, p.12)

El lenguaje es cuerpo, y cuerpo que da cuerpo. Este segundo cuerpo que se incorpora, gracias al cuerpo de lo simbólico, no es más que la posibilidad de atribuirle singularidad al cuerpo; es la introducción del significante *Uno*. Así, el lenguaje nos atribuye un cuerpo y nos lo

otorga al unificarlo. Esto permite entender la permanencia del sujeto independiente del cuerpo. Si del sujeto *se* habla es porque está en la palabra antes de tener un cuerpo y después de no tener, es decir, después de la muerte (Soler, 1993). El sujeto es lo que un significante representa para otro significante; el sujeto es sujeto del lenguaje.

Parece que la discusión sobre la naturaleza ontológica de Eros iniciada por Platón se retoma ahora con la introducción del significante *Uno* y la pregunta por la unicidad del cuerpo del deseo. Para Lacan, no existe un cuerpo total, sólo hay totalidad en la ficción. Lo que reconocemos como cuerpo es el ejemplo más claro de la totalidad ficticia. La ficción del todo es necesaria para la constitución de lo imaginario y la eficacia de lo simbólico.

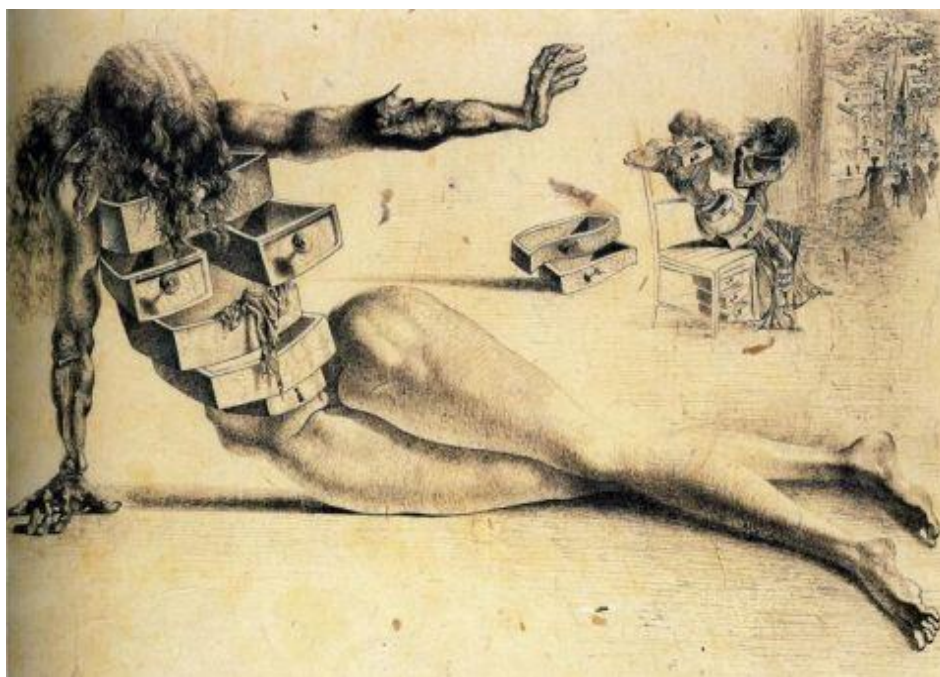


Figura 8. La ciudad de los Cajones – Salvador Dalí (1936)

Ahora bien, Lacan también enfrentó el problema del dualismo cartesiano, en el marco de las llamadas afecciones psicósomáticas, y respondió con la producción de la triada cuerpo-

lenguaje-deseo. Aquí, es importante distinguir entre el organismo, lo viviente y aquello que llamamos cuerpo. Para Lacan, lo viviente no basta para hacer un cuerpo (Soler, 1993). Alejarse de esta dualidad cartesiana solo fue posible con la aparición del objeto *a*. Su carácter indecible e irrepresentable es la afirmación de lo Real del cuerpo en Lacan.

El cuerpo interviene como tercero entre el saber inconsciente y el goce de lo viviente. Las diversas partes del cuerpo sirven como significantes, y van más allá de su función en el cuerpo vivo. Este despedazamiento del cuerpo, considerado como una desgracia de la imagen, es correlativo a la construcción funcional del cuerpo significativo (Soler, 1993). Los órganos, como marcas del cuerpo, también inscriben una cualidad erótica. La fisiología del deseo amoroso no escapa a los poemas contemporáneos. La poesía nos permite ver estas marcas significantes que dividen el cuerpo para hacerlo gozar.

*Habítame, péntrame.  
Sea tu sangre una como mi sangre.  
Tu boca entre a mi boca.  
Tu corazón agrande el mío hasta estallar.*

*Desgárrame.  
Caigas entera en mis entrañas.  
Anden tus manos en mis manos.  
Tus pies caminen en mis pies, tus pies.*

*Árdeme, árdeme.  
Cólmeme tu dulzura.  
Báñeme tu saliva el paladar.  
Estés en mí como está la madera en el palito.  
Que ya no puedo así, con esta sed  
Quemándome.*

*Con esta sed quemándome.  
La soledad, sus cuervos, sus perros, sus pedazos.*

(Juan Gelman, *Oración*)

Lo que afecta al cuerpo son las palabras que despedazan su goce. Pero para gozar hay que tener un cuerpo. El significante sostiene la fragmentación originaria del cuerpo, lo despedaza, lo marca, al tiempo que le otorga la pertenencia a un conjunto. Este cuerpo que funciona en el despedazamiento significativo es todo goce y el goce es sexual. Así, el cuerpo sexual es pura tensión, puro goce condenado en uno u otro de sus órganos (Nasio, 1998).

Sin embargo, el goce no es la meta del deseo. El deseo siempre es insatisfecho o imposible, y no tiene un objeto determinado que corresponda a su aspiración. Lo Real se desplaza cada vez que se intenta apresarlos. Si Lacan afirma que se debe tomar el deseo a la *letra* –la letra *a*–, es porque el Otro –el lenguaje– no es solamente el lugar del tesoro de los significantes, sino del cuerpo marcado. La posibilidad de la falta en el Otro, es decir, de lo literal como el límite de la palabra, es lo que permite a Lacan pasar de lo Simbólico a lo Real del cuerpo (Garrido, 2007).

La interrogación por el sexo es una de las maneras de pensarse lo Real. Para Lacan, el sexo no es anatómico y la cuestión de hombre o mujer es un asunto del sujeto, relacionado con la manera en que se inscribe en la función fálica (Soler, 1993). Es posible correlacionar este planteamiento con el tipo de actitud –activa o pasiva– frente al uso de los placeres en la Antigüedad. Recordemos que la cultura popular griega relacionaba lo masculino con la actividad y lo femenino con la pasividad; idea que Freud también sostuvo. Lacan difiere con estas correspondencias. La figura de Alceste le permitirá demostrar a Lacan que lo femenino no tiene que ver ni con la actividad, ni con la pasividad. A partir de esto, es posible cuestionar el argumento sobre la referencia exclusiva de relaciones homoeróticas al hablar del amor en Grecia que, se supone, no correspondería con lo que plantearía la dialéctica analista-analizante.

La elección del sexo no surge en función de la anatomía. El analista no puede suponer, de entrada, el sexo de quien yace en el diván por su fisiología. Para Lacan (2003) no es posible hablar del sexo del analizante, pues el cuerpo, al ser una construcción en la relación analista-analizante, está en relación con el inconsciente mismo. Las categorías de masculino-femenino participan de modo distinto en la práctica psicoanalítica a propósito del problema del *ser*.

El cuerpo en psicoanálisis es un cuerpo que se pasea, un cuerpo que el sujeto lleva en sus brazos, perdiéndolo y recuperándolo. El cuerpo del analizante no es aquel que yace en el diván; es un cuerpo entre dicho, en medio de la silla y el diván, fuera de los límites de una entidad individual (Nasio, 2008). Así pues, no se habla del cuerpo del analista o del analizante, individualizado. Más allá del cuerpo de carne y hueso, el cuerpo del lenguaje, como soporte de la transferencia, se construye y de-construye en el análisis; vaivén manifiesto cuando el cuerpo habla.

De esta manera, el cuerpo como sostén de la relación de transferencia se encuentra ligado a lo inconsciente, que incide en el cuerpo de-formándolo: “el inconsciente, en tanto condena, pasa por encima de la cabeza de los sujetos presentes” (Nasio, 2008, p.122). Un movimiento que nos recuerda la descripción de Agatón sobre Eros, el de pies delicados, que camina sobre las cabezas blandas de los hombres, doblgándolos, dominándolos y volviéndolos locos (Lacan, 2003).

### **Entre el sujeto y el objeto de deseo**

La transferencia pone en tela de juicio el amor al introducir su característica de ambivalencia ¿Qué es lo que encuentra el sujeto en análisis en el lugar de aquello que busca? El sujeto parte

del encuentro de lo que tiene y no conoce, para darse cuenta de lo que le falta, su deseo. Pero el deseo no es un bien, ni tiende al equilibrio. En este sentido, la transferencia posibilita la inversión de la búsqueda de un bien, a la realización de un deseo, realización que no es la posesión de un objeto sino la emergencia a la realidad de un deseo en cuanto tal, es decir, la emergencia de una falta.

Es así como Lacan (2003), inspirado por Freud, reconoce en la transferencia el carácter de falsa situación, al ser todo menos un lecho de amor, poder vinculante del que se sirve de manera artificial. El analista accede al juego que le propone el analizante, pero sabe qué cartas hay repartidas, además de la revelación ante la idea de intersubjetividad, al jugar entre dos posiciones, el sujeto y el objeto del deseo.

La revelación ante la idea de intersubjetividad es motivada por la posición de *erastés* y *erómenos* retomada del *Banquete* de Platón. Para Lacan (2003), lo que se pone en juego en la dialéctica *erastés-erómenos* –o analista-analizante– no es una relación intersubjetiva. La intersubjetividad reside en el advenimiento del ser del otro, no obstante, el ser del otro en el deseo no es en absoluto un sujeto. El otro, que está en la mira, es el otro como objeto amado.

De acuerdo con Lacan (2003), en el amor de transferencia el analizante ve en el analista el *agalma*, es decir, el objeto *a*. Este objeto perdido, causa del deseo, no es susceptible a ninguna representación especular. “Es este singular objeto abyecto el que le confiere al sujeto lo poco de “sustancial” que posee, al constituirlo como sujeto deseante” (Sampson, 1984, p. 84). Así pues, el objeto *a*, objeto perdido, objeto parcial, pulsional, privilegiado, opera como soporte del sujeto.

Entretanto, el analista, sólo por el hecho de haber transferencia, se encuentra implicado en la posición de aquel que tiene el *agalma*, objeto que está en juego en el análisis del sujeto,

además, vinculado y condicionado por la relación del sujeto con su fantasma fundamental, aquello que instaura el lugar donde el sujeto se fija como deseo.

La disparidad subjetiva se fundamenta como pilar de la transferencia. El analizante establece una relación con el analista, a quien le otorga un saber, y lo ubica en el lugar del objeto, pero el analista no sabe más de lo que el analizante le puede hacer saber sobre su deseo, dando lugar al sujeto. Dice Lacan (2003), “el analista interviene mediante algo que es del orden de su ser.” (p. 353). El analista es un existente, implica subjetividad, no desde la posición kleiniana interpretado como un objeto o desde la interpretación de Anna Freud como la de un sujeto, pues al ser un existente está también implicado en la relación transferencial, en el movimiento dirigido por el deseo, deseo del analizante, que, a su vez, implica el deseo del Otro. Así, el analista sabe que existe un deseo pero no sabe qué desea el sujeto, aun cuando le sea atribuido un saber; ese brillo encantador del amor.

De este modo, cuando Lacan expresa que el deseo siempre es el deseo del Otro, reconoce el primer momento de advenimiento del sujeto, mediante la identificación imaginaria con un otro aprobada por el Otro, entramado simbólico que, sin embargo, devela un desencuentro, una imposibilidad que causa frustración y evoca la falta constitutiva del deseo. Por eso cuando se desea, es decir, cuando se es sujeto, se está sujeto al deseo de otro como semejante y al deseo del Otro como tesoro de significantes, elementos constitutivos de la subjetividad, que instituyen al sujeto como deseante. No obstante, ante el desconocimiento de la naturaleza de un deseo incomprensible podemos preguntarnos ¿cómo saber hacer con el deseo que no-pertenece y del cual se es sujeto?

## Eros, entre la silla y el diván

Entre la silla y el diván lo que existe es una relación entre un sujeto y un objeto de deseo, específicamente, un amor transferencial. Lacan (2003) explica este amor de transferencia, retomando la metáfora del amor revelada en el *Banquete* de Platón, al presentarse la sustitución del *erómenos* por el *erastés*: el sujeto es introducido en el lugar de *erómenos* por ser digno de interés y amor; “es por él por quien estamos ahí.” (p.223), a su vez, se constituye como *erastés* porque el objeto de su deseo está ya en el Otro. Sin embargo, en esta metáfora cabe una contraindicación respecto al deseo del analista, él no debería ocupar el lugar del padre del analizado ni el de reparador al representar el significante faltante: “Pero atención--- allí donde tú ves algo, yo no soy nada.” (Platón, 1986a citado por Lacan, 2003, p.182).

Lo anterior se liga a la incidencia que tiene, en la transferencia, el complejo de castración. Para Lacan (2003), “la castración es idéntica a aquel fenómeno por el que el objeto de su falta, la del deseo -porque el deseo es falta- es, en nuestra experiencia, idéntica al instrumento mismo del deseo, el falo” (p. 332). El analista no sólo es signo o representa algo para el analizante, sino que hace signo al mismo, en tanto el analizante asuma ese signo y se convierta también en significante de la falta, se convierta en sujeto. (Lacan, 2003).

Es por ello que el analista no debería suponer que la situación que se establece en transferencia es una situación como tal. Como ya lo mencionamos, el marco en el que se establece la transferencia es de una presunta situación, es decir, los sentimientos sobre el analista no tienen su inicio en él; estos sentimientos refieren a algo que se ha estructurado en el inconsciente en relación con el Otro. El analista debe ausentarse de todo ideal de analista y su



lugar no puede ser el del Amo. El duelo del analista es reconocer que no hay objeto que valga más que otro, por un lado, y que no es a él a quien se dirige la demanda sino a Otro.

El fenómeno de la transferencia se da por sí mismo, no por el analista; es en la relación con el analizante donde surge este fenómeno y el cual remite a la relación con el Otro. Al surgir en la relación, la transferencia no es estática y pasiva, pues donde juega el inconsciente existe movimiento que suscita transformación del sujeto. Al respecto, Lacan (2003) evidencia la manifestación creadora de la transferencia por oposición a la idea de la simple pasividad del sujeto.

Lo anterior sustenta la revelación ante la idea de intersubjetividad en la transferencia, pues en la relación entre analista y analizante se trata del deseo del analizante pero en relación con un Otro. En este sentido, Lacan (2003) es enfático en la posición del analista, quien debe abstenerse de ocupar el lugar del Padre o el lugar de sanador, pues él no cura; en esto reside específicamente el duelo del analista, en renunciar a sus aspiraciones.

Y aunque la transferencia puede ser manejada por la interpretación, este fenómeno es permeable a la acción de la palabra; si la palabra tiene efecto es porque hay transferencia. Por tanto, por muy interpretada que sea la transferencia, no tiene un límite irreductible, lo que supone que el analista interprete desde la posición que la transferencia misma le otorga. No tiene un límite irreductible porque es el inconsciente el que está en juego, el inconsciente de un sujeto que desea, pero desea en falta, es decir, una construcción y deconstrucción continua del ser.

Para Lacan (2003), en el análisis no se trata tanto de un conocimiento de estructuras sino de una comunicación de inconscientes. En eso residiría el trabajo del analista. Sin embargo, hay

una reserva del inconsciente que no posibilita una elucidación exhaustiva del inconsciente. Así, toda experiencia del inconsciente se produce como inconsciente del Otro.

Entretanto, el sujeto, al advenirse como tal en el proceso de subjetivación, se encuentra en relación con un Otro. Es por ello que Lacan (2003) habla del tercero en la relación. Esto se devela en el *Banquete* de Platón, exactamente con la entrada de Alcibíades, al quedar la idea del Bien supremo sustituida por la triplicidad, en la cual la relación del sujeto con lo simbólico es distinta de lo imaginario y su captura.



Figura 9. Amor y Psique – Jacopo Zucchi (1589)

### Capítulo 3

## ENTRE PLATÓN Y LACAN: CONSIDERACIONES SOBRE EL AMOR

*Si comienzo por el amor  
Es que –por más que lo nieguen-  
el amor es para todos  
lo más grande de la vida*

(Baudelaire, 1975)

La pregunta por el amor se ha convertido en una cuestión que trasciende épocas, regímenes, religiones y culturas. Hablar del amor es un proceso sin fin, en el cual pensamientos y experiencias subjetivas se develan, añadiendo cada vez más preguntas que respuestas. No obstante, al tropezar con vagas respuestas sobre el amor, por su esencia indefinible, la inquietud por el mismo se mantiene.

Por el interés que nos convoca, es necesario reconocer la inquietud que Platón y Lacan mantuvieron por la cuestión del amor, al situarla en el marco del deseo. Tanto en el *Banquete* como en *La transferencia* de lo que se trata es de Eros. Específicamente, la relación del sujeto con el deseo, y su manifestación en el amor. No obstante, para Lacan (2003), lo esencial del descubrimiento psicoanalítico es la reflexión respecto a la pronunciación de Alcibíades en el *Banquete* de Platón, a saber, la sustitución de la idea del Soberano Bien por la triplicidad en la relación del sujeto con el Otro, registro de lo simbólico, y la imposibilidad, como manifestación de lo Real, en relación con la ilusión proveniente del registro imaginario en el que se enmarcaría el bien como ideal.

De manera ambigua, Platón (1986a) habla del amor a través de sus máscaras y parece que con la definición de Sócrates-Diotima sobre el amor todo está dicho. Sin embargo, acto seguido, Alcibíades rompe el esquema al no hablar del amor, al no elogiar al amor, como todos lo venían haciendo, sino al elogiar a otro (Lacan, 2003). Esto posibilita pensar en el amor en relación con la falta constitutiva del sujeto, al buscar en el otro eso que no se tiene. Alcibíades reclama el amor de Sócrates situándose en el lugar del amado, sin saber que en realidad, es el amante, al mostrarse en falta; por ende, desea, busca, eso que le falta, en el otro. Alcibíades se muestra incompleto, a su vez, deseoso de ser llenado por el otro. En tanto, la posición de Sócrates cuestiona al deseo con fundamento en la verdad.

Lacan (2003) difiere con la idea del Soberano bien como verdad, propuesta en el discurso de Sócrates-Diotima en el *Banquete* de Platón. La verdad de la que se trata en psicoanálisis es la verdad del sujeto del inconsciente, la verdad del deseo, verdad subjetiva que interroga la idea del bien. Al respecto, Rojas (2014) realiza una lectura de Foucault para mostrar la posibilidad de reivindicar al psicoanálisis como forma de saber cercana a la *espiritualidad*, a propósito de las relaciones entre sujeto y verdad, en el marco de las prácticas de sí en la Antigüedad como experiencias por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones para el acceso a la verdad.

En suma, en el *Banquete*, Platón se deja seducir por la necesidad de comprender al querer saber sobre algo que no está allí donde se espera: Eros. En este cometido, en máscara de Diotima, Platón habla de Eros como aquel mediador entre los dioses y los hombres, entre la completud y la falta, e introduce el bien como verdad. Sin embargo, la fuerza de aporía se hace presente cuando Alcibíades irrumpe mostrándose en su ser carente. En esta vía, el *Banquete* de Platón posibilita la reflexión sobre Eros, en el auge psicoanalítico, en tanto se coincide en

analizar la relación del sujeto con la verdad, más allá de la verdad moral cristiana en la que la figura del Amo se eterniza. Esa verdad corresponde con el carácter indefinible de Eros al encarnar en Alcibíades el deseo como carencia, en tanto no se termina por saber qué se desea. En el mismo sentido, la máscara de Sócrates propuesta por Platón en el *Banquete*, coincidirá con la figura del analista en al menos un punto: no son nada de lo que parecen ser.

### **La cuestión de la verdad**

A partir de la lectura que realiza Lacan del *Banquete* identificamos dos momentos del discurso del amor en Platón. Nos servimos de la interpretación del juego de máscaras propuesta por Reale (2004) para evidenciar cómo Platón, a través de la máscara de Sócrates-Diotima, muestra en un primer momento discursivo el carácter demoníaco y mediador de Eros como deseo de una carencia, en el que la idea del bien o la belleza en sí es el punto máximo del movimiento de ascensión a la verdad del amor. En el segundo momento, representado por la dialéctica Sócrates-Alcibíades, se cuestiona la idea del Soberano bien o la contemplación de lo bello en sí como el punto máximo, y se descubre que, paralelo a esta ascensión al Ideal, se configura un descenso a la ambigüedad del deseo que no tiende a la armonía ni al bien. Esto último será retomado por Lacan para abordar la cuestión de la verdad –del deseo– en *La Transferencia*.

En el *Banquete* de Platón, acceder a la verdad es llegar a la contemplación de la belleza en sí, según la máscara de Sócrates-Diotima. Reale (2004) plasma, en lo que llama la *escalera del amor*, el movimiento de ascensión del sujeto a la verdad, en la cual se pasa del amor a los cuerpos, pasando por las leyes y la ciencia, a la contemplación de la belleza en sí: “la belleza que atrae al verdadero amante es la forma de belleza que reside en el cuerpo, es decir, el trasluz

metafísico de lo inteligible en lo sensible. En otros términos, el verdadero amante ama el cuerpo bello ya no en su ser cuerpo, sino, de manera determinante, en su ser bello” (p. 220).

Esta idea de la belleza en sí es sostenida a partir de la idea de inmortalidad. Para Sócrates, el ser mortal busca la inmortalidad en la procreación, distinta a la sexual, aunque se encuentre implicada, pues “el viejo ser deja tras de sí un nuevo ser; lo mismo ocurre con el saber” (Reale, 2004, p.204). Existe una constante renovación tanto en el cuerpo como en el alma, por tanto, nunca se es el mismo. Esa renovación o cambio es lo que permite el acceso a la verdad: la idea de inmortalidad y de la belleza en sí.

En *Fedro*, Platón (1986b) desarrolla la idea de inmortalidad y de la verdad como contemplación de la belleza en sí planteada en el *Banquete*. Para el filósofo griego, el alma que no haya visto la verdad nunca podrá formar figura humana. El reencuentro con la verdad, implica que ésta falte y que se desee eso que falta. Por tanto, se llama enamorado a quien no sólo vea la verdad (la belleza en sí) sino a quien la recuerde y siempre aspire a ella. Al respecto, Platón trae a colación la figura de *Anteros*, un anti amor, un reflejo del amor que se encuentra en contraposición de Eros, pues se queda en el reflejo de sí. Aquel que es dominado por la potencia de *Anteros*, admira la belleza del cuerpo pero no trasciende en la búsqueda de la belleza en sí a partir de la reminiscencia.

Cuando Platón habla sobre la reminiscencia, según Vallejo (1996), habla sobre la concepción de saber, es decir que, para conocer, el filósofo debe alejarse de lo que los sentidos le pueden posibilitar y separar, por tanto, el cuerpo en el conocimiento de las cosas. Por ello, no es admirar la belleza como una singularidad perceptible, sino admirarla en su universalidad. Refiere

Platón, según Vallejo (1996): “[...] de manera que un conjunto de cosas bellas, a pesar de sus diferencias sensibles, tendrán en común algo que les *hace* ser bellas” (p.57).

Para González (2007), el discurso de Sócrates-Diotima sobre el amor, como deseo de procrear en lo bello, presenta un deseo ante todo de vida, es decir, de la negación del deseo, pues el deseo por naturaleza tiende a la desaparición. Esto dilucida el deseo de vida y de muerte. Por tanto, se alude al *Banquete* como el texto en el que suscita el deseo de vida hasta cierto punto (aspiración a la vida, a la inmortalidad). Freud (1920) ya había hablado sobre ello al explicar la pulsión de vida y la pulsión de muerte en el mito que Aristófanes relata en el *Banquete*. La primera de estas pulsiones se explicaría en el mito, al definir al amor como aquella fuerza unificadora para alcanzar la completud y la auto-conservación. La segunda, se tomaría de la reflexión sobre la necesidad de restablecer un estado anterior.

El carácter mórbido del deseo se dilucida con la entrada de Alcibíades al encomio narrado en el *Banquete*, como la puesta en escena del amante, escenificando el amor vivido y cuestionando la verdad en su universalidad, de la que había hablado Platón a través de la máscara Sócrates-Diotima. Lacan (2003) constata que en el discurso de Diotima se trataba de una relación dual. La vía que sigue es la de identificación y producción con la ayuda del prodigio de lo bello. Es decir, una identificación con el Soberano Bien. En cambio, con la entrada de Alcibíades, la idea del Bien queda sustituida por la triplicidad que entrega la topología de la que resulta la relación del sujeto con lo simbólico, como esencialmente distinto de lo imaginario y su captura.

Por tanto, Alcibíades no elogia al amor sino al otro, pero no sólo otro, sino dos otros; mínimo tres. Es lo que Sócrates le demostrará, al expresar que el elogio no es dirigido a él sino a Agatón, porque sabe que no tiene *eso* que Alcibíades desea. Lacan (2003) reconoce en la

posición de Alcibíades, con respecto a la verdad del amor, la crítica del psicoanálisis a la idea del bien como verdad, a propósito del objeto de deseo, ese brillo que enamora más allá del bien: “lo quiero porque lo quiero, sea mi bien o sea mi mal”; palabras que remiten a la problematización ética de la experiencia amorosa en el psicoanálisis.

### **Eros y Êthos: responsabilidad de sí <sup>11</sup>**

La reflexión que el *Banquete* de Platón permite, a través de sus máscaras discursivas, da lugar en Lacan a la pregunta por el deseo que conduce a la inquietud de sí: “el problema del amor es el problema mismo de la existencia” (González, 2007, p.84). Como ya hemos mencionado, en la antigua Grecia se proponían las prácticas de sí como experiencias subjetivas para el acceso a la verdad. Estas experiencias no eran referidas a modelos estáticos para el sujeto, al encontrarse en diálogo con la *espiritualidad*. Según Foucault (2002), durante toda la Antigüedad, el tema de la filosofía (¿cómo acceder a la verdad?) y la cuestión de la espiritualidad (¿cuáles son las transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto para tener acceso a la verdad?) nunca se separaron.

Es necesario revisar la noción de espiritualidad que nos posibilita Foucault (2002) debido a su reflexión, que más tarde lo evidenciará Allouch (2007), sobre la cuestión del psicoanálisis como una práctica espiritual, además de poner en diálogo a la Filosofía y el Psicoanálisis.

La espiritualidad postula que la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho. La espiritualidad postula que, en tanto tal, el sujeto no tiene derecho, no goza de la capacidad

---

<sup>11</sup> Es necesario aclarar que Lacan no habla precisamente de responsabilidad subjetiva. Sin embargo, a propósito de la diferenciación que realiza Sampson (1998) entre ética y moral, consideramos el término *responsabilidad* como ocuparse, hacerse cargo, inventar una forma de saber hacer con el deseo que convoca al sujeto en análisis, y excluimos para nuestra definición cualquier pretensión moral de la responsabilidad como obligación o valor social.



de tener acceso a la verdad. Postula que la verdad no se da al sujeto por un mero acto de conocimiento, que esté fundado y sea legítimo porque él es el sujeto y tiene esta estructura o aquella de tal. Postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a acceso a la verdad. (Allouch, 2007, p.31)

Foucault (2002) expresa que existe otro aspecto implicado en la espiritualidad, aparte de *eros* como transformación o movimiento que arranca al sujeto de su *status* y condición actual. Este otro elemento es la *askesis*, el trabajo que realiza el sujeto de sí sobre sí mismo, en el cual es responsable. En palabras de Foucault (2002): “*Eros* y *askesis* son, creo, las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad Occidental, las modalidades que posibilitaban al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad” (p.31).

En tanto la Filosofía se pregunta sobre cómo acceder a la verdad, el Psicoanálisis se convierte en esa práctica espiritual, en la que se pregunta por las transformaciones a realizar para el acceso a esa verdad. Esto es precisamente lo que el Psicoanálisis retoma de la lectura y reflexión del *Banquete* de Platón sobre la inquietud de sí, representada en la figura de Sócrates, como preocupación por el ser que supone un cuidado de sí. Con todo, el psicoanálisis se aleja de los planteamientos propuestos por Platón en el *Banquete*, al situar la verdad en la subjetividad del sujeto, en cuanto no se habla de una verdad como la idea de la belleza en sí o el Soberano Bien, sino de la verdad con la cual cada sujeto carga y se responsabiliza, la verdad de cada sujeto respecto a su deseo. Para Rojas (2014), “si el análisis es un *desenmascarar*, lo es en la medida que revela un acto de constitución de la subjetividad en la producción misma de una *alethé*, de una verdad particular, de un desocultamiento del ser” (p.16). Es así como, en el intento

de Alcibíades por desenmascarar a Sócrates y ponerlo en evidencia, se confronta con la emergencia de la verdad particular de su deseo atravesada en su discurso.

El psicoanálisis, como un ejercicio espiritual, se había convertido en una inquietud para Foucault, luego de la muerte de Lacan, al ver en esta práctica algo distinto de la ciencia, que no exige una conversión del sujeto para acceder a la verdad. Distinto también a la religión, pues ésta no aporta nada. En cambio, muchos elementos presentes en el psicoanálisis le parecían recuperaciones de la espiritualidad promovida en la antigüedad (Allouch, 2007). En la transferencia, por ejemplo, el hecho de que el analista sitúe al analizante en el lugar del saber corresponde a la asunción del sujeto analizante como capaz de acceder a la verdad. Asimismo, cuando el analista se aleja de las preguntas que el sujeto demanda- ¿Qué hacer? ¿Cómo hacer? ¿Cómo ser? ¿Cómo amar?- es porque asume al analizante como un sujeto capaz, responsable de la respuesta a la pregunta latente, la pregunta por su existencia. El sujeto del psicoanálisis, entonces, es un sujeto en potencia, capaz de, pero también responsable. De esta manera, la transferencia analítica se podría pensar como ese movimiento creador, tanto para el analizante como para el analista, en la medida en que en ella se generan dos de los elementos para la transformación, *eros*, que presenta Foucault (2002) como movimiento o conversión, y la *askesis*, como el trabajo del sujeto sobre su ser mismo.

Si bien es cierto que el discurso analítico no toma —o al menos no siempre toma— la forma exagerada de la palabra amorosa (que puede ir desde la hipnosis ante las cualidades supuestamente ideales de la pareja, hasta la efusión sentimental histérica o la angustia fóbica de abandono), el sujeto recurre al análisis a causa de una falta de amor. Y es mediante la restitución de la confianza y la capacidad amorosa en el vínculo transferencial —antes de tomar distancia respecto del

mismo— como conduce su experiencia analítica. A partir de ser el sujeto de un discurso amoroso durante los años del análisis (y en el mejor de los casos, también después de éste) toma contacto con sus potencialidades de transformación psíquica, de innovación intelectual, e incluso de modificación física. (Kristeva, 1986, p.16)

Por su parte, Allouch (2007) intenta responder a la pregunta que se ocultaba en el discurso de Foucault: ¿el psicoanálisis es un ejercicio espiritual? Refiere que, mientras para Lacan, el amor se encuentra implicado en la transformación que puede hacer el sujeto, para Foucault hay una vía de transformación en la cual se prescinde del amor, es decir, la *askesis*. Entretanto, si para Allouch (2007) el psicoanálisis es un ejercicio espiritual es porque, desde Foucault, realiza una reflexión sobre las consideraciones de Freud y Lacan en la cual la referencia a la espiritualidad es acogida, en tanto se reúnen los dos grandes elementos propuestos por Foucault (2002): *eros* y *askesis*.

A propósito, Allouch (2007) reúne brevemente siete rasgos de la espiritualidad entendida desde Lacan como soporte a su hipótesis. Destacaremos uno de ellos, la implicación de una ética específica, que va acompañada de una terapéutica. Este elemento nos parece central porque evoca la relación –aparentemente olvidada– entre filosofía y psicoanálisis, en el marco de la dialéctica *eros-êthos*, constitutiva del sujeto del deseo. En palabras de Sampson (1984) “el sujeto es sujeto ético al tener que vérselas precisamente con una erótica –la que lo instituye como sujeto de un deseo que va más allá de, o que excede su propio bien” (p.84). Así, nuevamente el deseo cuestiona la idea del bien como objeto, porque éste –el deseo– desborda su adecuación a un ideal del orden de lo moral.

La ética, por lo tanto, no estriba en que el individuo luche por conquistar sus tendencias inherentes (juzgadas como bajas) para conformarse a la regla establecida (postulada como superior). Significa, en cambio, que el individuo establece una relación consigo mismo en la que él se asume a sí mismo, se responsabiliza de sí -haciéndose cargo de sí en lugar de hacerse cargos- y se constituye como sujeto ético de su propia acción y comportamiento. Se responsabiliza de sí mismo, en total independencia de toda autoridad, costumbre o presión social. Por eso la ética es del terreno por excelencia de la decisión, de la *elección*. (Sampson, 1984, p.86)

En este sentido el psicoanálisis introduce el problema de la responsabilidad por el deseo, lo cual supone una nueva suerte de Eros: aquel que consiste en decir la verdad de ese deseo del que no se sabe nada, pero que está escrito en el enigmático destino del sujeto (Rajchman, 2001), y del que es preciso responsabilizarse. A eso apuntaría entonces el lugar del amor en la práctica psicoanalítica, a saber, la posibilidad ética de transformación y cuidado de sí. Aquí estaría entonces el anclaje con la espiritualidad.

### **La inquietud por el cuerpo**

Uno de los puntos que sustenta la relación entre la pregunta por el amor tejida por Platón en el *Banquete* y las reflexiones sobre *La transferencia* realizadas por Lacan es la cuestión del cuerpo, no tanto desde su constitución biológica sino desde su construcción subjetiva.

En el *Banquete*, dentro de la asunción de las prácticas de sí como aquellas experiencias subjetivas, el cuerpo era partícipe al experimentar, así como el alma, del cuidado de sí. Para alcanzar la verdad, Sócrates promovía, a todo aquel que le seguía, el paso por la experiencia

sensible al reconocerla como un primer encuentro con el otro. El cuerpo participaría en una estética general de la existencia al lograr un equilibrio en la jerarquía del alma, lo que supone una práctica física como apoyo a una práctica del espíritu (Foucault, 2011).

El punto anterior es retomado por el psicoanálisis en la experiencia misma de la transferencia. Desde Lacan, en palabras de Soler (1993), el cuerpo es presentado como lenguaje al situarse en un más allá de la mera presencia corpórea. La experiencia sensible con el otro exige, en la relación analítica, la participación del cuerpo en relación con lo inconsciente. A diferencia de lo que proponía Platón en el *Banquete*, el cuerpo no se presenta como el primer peldaño para alcanzar la verdad al no suscitar una homeostasis por sí solo. El cuerpo se encuentra en relación con lo inconsciente pero no es él mismo inconsciente. En esta misma vía, el cuerpo es transformado por éste al ser una realidad construida, pero también transforma, al estar en la relación. En este sentido, en la transferencia analítica se puede evidenciar, desde Freud y Lacan, una relación bidireccional del cuerpo con lo inconsciente al estar sujetos a la realidad discursiva, una realidad no dada *per se*, sino construida, modificada y en movimiento. En palabras de Kristeva (1986), el verbo siempre puede afectar al cuerpo, para bien o para mal.

El dolor de cabeza, la parálisis, la hemorragia, pueden ser el retorno en los órganos de algo reprimido no simbolizado. Entonces, la represión de la palabra de odio o de amor, de una sutileza emocional para la cual no se encuentra una adecuada expresión verbal, reactiva descargas energéticas que a partir de ese momento no aparecerán ya en ninguna inscripción ni representación psíquica, sino que atacan los órganos, trastornándolos. Los signos mudos se transforman en síntomas. (Kristeva, 1986, p.20)

Por el contrario, el cuerpo del *Banquete* no se erige en una relación bidireccional, sino en una relación unidireccional, manifiesta de forma gráfica en la tesis de la *Escalera de Eros* propuesta por Reale (2004). El cuerpo es presentado como un prerequisite para pasar a un escalón más arriba. Con Platón, se inicia con un “amor físico”, para pasar a un “amor filosófico”. Al respecto, el cuidado por el cuerpo es considerado un elemento necesario para el cuidado por el alma. El cuerpo y el alma deberán estar en armonía para el acceso a la verdad.

### **La figura del analista**

En el *Banquete* de Platón, Sócrates se presenta como ese eterno interrogador (Hadot, 2004), quien dirige a su interlocutor en el camino de la verdad. Allouch (2007) expresa que, a diferencia de lo que propone Wittgenstein sobre la definición de discípulo, a saber, como alguien quien formula preguntas, los discípulos de Sócrates eran cuestionados por él mismo ¿No sería ésta la misma posición adoptada por el analista frente a la demanda del analizante? Incluso el silencio del analista, y ya no sus preguntas, pondrían en cuestión al deseo –como en el *Banquete*-, allí donde el analizante no quiere saber nada.

Por eso, si Falcó (2006), en la introducción que realiza sobre el *Elogio de Sócrates* de Hadot (2004), sostiene una relación de identidad entre el analista y la figura de Sócrates – al igual que Lacan-, es porque la posición de Sócrates frente a sus interlocutores y la situación de análisis se asemejan, al conducirse un diálogo hacia una misma experiencia: la caída del sujeto en su condición existencial. La figura de Sócrates y la posición del analista coinciden en el intento de alejarse de la condición de amo –atribuida-, y renunciar, de algún modo, al ideal de dirigir el camino del deseo.

Sin embargo, Freud, no consigue alejarse de esta posición Amo, al no reconocer que el sostén de la figura del padre es también la figura del Amo. El objeto de este “enmascaramiento del amo tras el padre tiene la gran ventaja de mantener incuestionado el supuesto dominio de Dios sobre el sexo” (Allouch, 2001, p. 24).

Aun cuando se acercó al asunto, el psicoanálisis no supo reconocer que uno de los pliegues principales de la erótica, que una de las particiones (Foucault) constitutivas de esa erótica occidental era la antinomia según la cual el amo no puede prestarse al sexo sino perdiendo su estatuto. (Allouch, 2001, p.38)

Por su parte, Lacan (2003) sitúa al analista distinto a un ser supremo, porque lo que se tiene en cuenta no son sus aspiraciones, sino sus sentimientos en la experiencia analítica, es decir, la contratransferencia, no como una imperfección, como creía Freud, sino como parte del analista, en tanto existente.

El analista retoma la dialéctica socrática al interrogar al significante sobre su coherencia de significante, al interrogar sobre el deseo del analizante. “Sócrates afirma el saber interno al juego del significante. Al mismo tiempo plantea que ese saber enteramente transparente a sí mismo es lo que constituye su verdad” (Lacan, 2003, p. 140). Sin embargo, la novedad del análisis reside en que algo puede apoyarse en esta ley, no sólo sin conllevar un saber sino excluyéndolo, constituyéndose como inconsciente, es decir, como algo que exige el eclipse del sujeto para subsistir como cadena de significante, como lo que hay de irreductible en la relación del sujeto con el significante (Lacan, 2003).

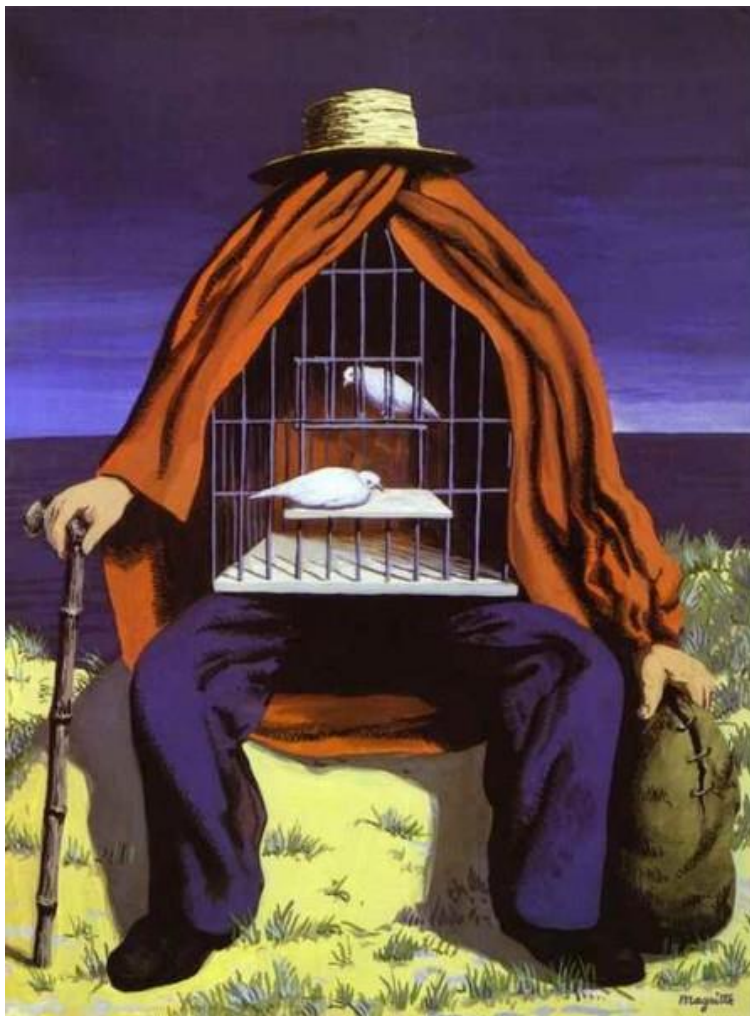


Figura 10. El terapeuta – René Magritte (1937).

Por tanto, la figura de Sócrates y la posición del analista coinciden en renunciar al ideal sobre la posesión de un saber y abstenerse de la demanda de su interlocutor, en tanto, representan para ese otro el significante de la falta. Sócrates y el analista sirven a *Eros* para servirse de él. En esto fue lo que falló Alcibíades, al servirse de Eros y no servirle se sirve del puro deseo, al representar la verdad del deseo. De acuerdo con González (2007), desde la reflexión de Lacan sobre el *Banquete* platónico, Alcibíades representa la verdad del deseo al pronunciarse la carencia de su ser, mientras que la verdad del amor es dicha por Sócrates al señalar que lo que



sostiene al amor es la identificación con el deseo del otro. Si el deseo es carencia, el amor es el encuentro del sujeto con el objeto en su carencia.

### **Entre *erastés* y *erómenos***

Desde una perspectiva griega, los lugares conferidos en el *Banquete* de Platón, a *erastés* y *erómenos*, amante y amado, respectivamente, no se sublevan a la distinción entre género y sexo sostenido en la cultura occidental. Se refieren es al tipo de relación que se consolida en el amor, relación sostenida en la disimetría al no presentarse en un mismo nivel *erastés* y *erómenos*.

La personificación del amor, en tanto *erastés*, experimentada por Alcibíades, motiva la reflexión en Lacan (2003) sobre la concepción de intersubjetividad. En este sentido, el amor que Alcibíades experimenta es dirigido hacia el *agalma* que ve en Sócrates como objeto de su deseo. De lo que se trata, entonces, es de una relación de sujeto-objeto, en la cual el amante sitúa en el amado eso que cree que tiene y falta en él mismo, sin saber si realmente lo tiene (el objeto de deseo). Decir que la relación se inscribe en el marco de la intersubjetividad sería otorgar al sujeto un valor, es como si en esencia el amado fuese superior. No obstante, sólo al objeto se le puede dar un valor, en tanto puede ser transformado o modificado por el amante y no por sí mismo.

Al respecto, Lacan (2003), establece dos perspectivas sobre el amor:

Una de ellas asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en aquella famosa ascensión hacia un bien supremo, y es asombroso que nosotros, en el análisis, podamos conservar vagos reflejos suyos, de cuatro cuartos, bajo el nombre de oblatividad, esta especie de amar-en-Dios, por así decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa. En la otra perspectiva- y la experiencia lo demuestra- todo gira en

torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que solo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. Pero ¿qué es esto? Es precisamente *agalma*, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica (p.174).

Tanto en el *Banquete* de Platón como en la transferencia analítica, las relaciones amorosas se inscriben en relaciones dispares al estar sustentadas en la relación entre sujeto y objeto. El sujeto como aquel que ve en el otro su objeto de deseo, eso que le falta de manera constitutiva. El objeto como ese *agalma*, eso preciado que se encuentra en el sujeto. Lacan (2003) dirá: El amante no sabe qué le falta. El amado no sabe lo que tiene.

Así pues, la relación entre analizante y analista en psicoanálisis se dilucida desde la actuación del amor entre Sócrates y Alcibíades, presentes en el *Banquete* de Platón. Es así porque lo que está en juego en la transferencia analítica es el deseo como carencia. Eros como hijo de *Penia*, de la pobreza, encarnará en el amante, aquel que desea, el deseo de lo que no tiene, en el amado, aquel que se cree que lo tiene. Lo que permitirá la reflexión sobre la triplicidad del amor: Sócrates le expresa a Alcibíades que no lo desea, en tanto desea a otro como objeto: Agatón.

No es la belleza, ni la ascesis, ni la identificación con Dios lo que desea Alcibíades, sino aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates y de lo que Sócrates le aparta- porque sabe que él no lo tiene... Pero Alcibíades, por su parte, sigue deseando lo mismo. Lo que busca en Agatón no lo duden, es el mismo punto supremo donde el sujeto se aniquila en el fantasma, sus *agálmata*. (Lacan, 2003, p.187)

## EPÍLOGO

# Eros encarnado

El *Banquete* se erige como un *agón logón* sobre el amor. No obstante, la respuesta a la pregunta por el mismo, es decir: ¿qué es el amor? queda siempre como un interrogante. Pues con lo que nos encontramos, en realidad, es con la pluralidad de discursos en la imposibilidad de responder a la inquietud desde algo más que una opinión. Ese algo más, en esencia complejo, implica la experiencia subjetiva, de la cual se especula pero no se comprueba nada, excepto que del amor no se sabe nada. Esto es lo realmente interesante del personaje de Sócrates: Eros encarnado, figura lo indefinible del amor, que representa una abstracción incomprensible. Curioso pensar al respecto las acepciones del verbo “encarnar”. Algunos podrían asociarlo al discurso cristiano, en el cual dios toma figura humana, un cuerpo para gozar. Este es el carácter de Eros como intermedio entre los dioses y los hombres, entre la completud y la falta en ser; la vida y la muerte.

Ahora bien, el psicoanálisis se desarrolla en una época de opresión, como otra posibilidad frente a las relaciones de poder que se mantenían, y en discordia con los discursos dominantes sobre la realidad. En su desarrollo, el reconocimiento de la histeria, la teoría sobre la sexualidad, entre otras, desencadenará una aversión hacia el mismo. Sin embargo, toda la tradición filosófica que precede a Freud será el mayor sostén para reconocer en esta práctica su posibilidad como ruptura paradigmática. En *La Transferencia* de Lacan esta tradición es recuperada al hablar del

amor. Es así como Lacan, al preguntarse por él, encarna a Eros mismo. Lo que da lugar a cuestionar, más que al amor como concepto, a la propia existencia.

Entretanto, analizar la relación entre la concepción de Eros en el *Banquete* de Platón y de Eros en *La Transferencia* de Lacan requiere una reflexión que trascienda los criterios de científicidad reclamados al psicoanálisis. Es reconocer el valor de la filosofía, específicamente el valor del *Banquete* de Platón, al proponerse como una teoría inacabada sobre el amor. No es un texto más sobre cómo deber ser vivido el amor, sino que posibilita la inquietud, la pregunta por el mismo en el marco de la relación entre el sujeto del deseo y la verdad. De este modo, una interpretación objetiva del *Banquete* de Platón podría reducir su riqueza poética al carácter prescriptivo. Este es el caso de los discursos científicos o religiosos, en los cuales se encadena a Eros a la proliferación de los ideales que los soportan.

La cuestión del amor se encarna en la figura de Platón y Lacan desde la subjetividad de sus discursos, lo que da lugar a la inquietud: ¿Platón y Lacan se inquietan por el amor o la experiencia amorosa cuestiona a Platón y a Lacan? Desde una reflexión dualista, la primera de estas preguntas deriva en una pregunta en la cual se objetiva el amor al presentarse “fuera de sí”<sup>12</sup>: ¿Qué es el amor?; una idea de la cual Platón y Lacan hablan. Por el contrario, la segunda pregunta implica a Eros encarnado, Eros habla a través de Platón y Lacan. En el *Banquete* de Platón y en *La Transferencia* de Lacan, ¿cuál de estas dos preguntas se responde? Aquí, la dualidad es evanescente al encontrarse en la relación entre los lugares de *erastés* y *erómenos*, amante y amado, respectivamente. Como relación no es estática, en tanto pueden ser sustituidos dichos lugares. En este sentido, cuando se inquietan por Eros éste ocupa el lugar del amado.

---

<sup>12</sup> No queremos decir, que no hay subjetividad cuando se habla del amor. Sólo que esta subjetividad se des-subjetiva en el discurso.

Aquel a quién preguntamos. Cuando Eros se encarna éste se convierte en el amante, aquel que nos pregunta y nos habla. Esto se evidencia en la figura de Sócrates; quienes se dejan inquietar por Sócrates serán poseídos por Eros y a quienes intentan comprender y responder la pregunta sobre el amor éste se convertirá en su amado, su amo. Platón y Lacan realizan un ejercicio más próximo a Eros encarnado, es decir, el deseo hablando. Sin embargo, el movimiento entre la inquietud por Eros y Eros encarnado será precisamente lo que nos lleva a devenir sujetos del deseo.

La imposibilidad al hablar sobre el amor, es algo seguro, al estar atravesado por la subjetividad. Es de ahí que el amor sea polimorfo al tomar forma en cada ser; nosotros no hablamos del amor, él nos habla. El sujeto es, por tanto, un sujeto que posee su verdad, y Eros habla a través de ella. Sólo hay que escucharlo. Esto es precisamente lo que pretende realizar el psicoanálisis en el lecho transferencial.

En esta imposibilidad, Platón intenta comprender lo que es Eros. El amor Platón expone a través de la máscara Sócrates-Diotima el discurso del *daimon*, ese demonio mediador entre el sujeto y un único objeto de amor, a saber, el Soberano Bien. Sin embargo, el enigma que representa el amor para Platón da lugar a la inquietud. Después de este discurso, la entrada de Alcibíades y la posición de Sócrates frente a ésta cuestiona la verdad sostenida por Diotima, experimentando el encuentro en el plano de lo real: el deseo no está allí donde se espera, no se sabe cuál verdad.

Respecto al amor, Lacan propone el Eros como deseo constitutivo del sujeto. Eros paseándose por la relación entre el sujeto y su objeto de deseo, genera la inquietud, lo que deriva, en el lecho analítico, en un trabajo de sí que implica transformación para hacerse cargo del

---

deseo. El amor Lacan descansa sobre la relación entre sujeto y deseo ligado a la relación entre el sujeto y la verdad, una verdad subjetiva.

No queda más que concluir este intento de aproximación al amor desde la experiencia de dos pensamientos, reconociendo el no-saber sobre el Eros que nos convoca. Eros se pasea en nuestras cabezas incitando la curiosidad sobre nuestra propia existencia en el marco de la pregunta por su naturaleza. Mientras tanto, sólo quedan fragmentos de una inquietud, que difícilmente puede asirse con la palabra.

¿Qué pienso del amor? -En resumen no pienso nada. Querría saber lo que es, pero estando dentro lo veo en existencia, no en esencia. Aquello de donde yo quiero conocer (el amor) es la materia misma que uso para hablar (discurso amoroso). Ciertamente se me permite la reflexión pero, pero como esta reflexión es inmediatamente tomada en la repetición de las imágenes no deriva jamás en reflexividad: excluido de lógica (que supone lenguajes exteriores unos a otros), no puedo pretender pensar bien (Reik, 1949 citado por Barthes, 1993, p. 50).



Joven defendiéndose de Eros - William Adolphe Bouguereau (1880).

## REFERENCIAS

ALLOUCH, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Traducción: Silvio Mattoni. Cuadernos de Litoral. Córdoba: Edelp.

ALLOUCH, J. (2001). *El sexo del amo. El erotismo desde Lacan*. Traducción: Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones literales.

ALLOUCH, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?: respuesta a Michel Foucault*. Traducción: Silvio Mattoni. Buenos Aires: El Cuenco de la Plata.

BARTHES, R. (1993). *Fragmentos de un discurso amoroso*. Traducción: Eduardo Molina. 10ª Ed. México D.F: Siglo XXI.

CALAME, C. (2002). *Eros en la antigua Grecia*. Traducción: Estela Pérez Rodríguez. Madrid: Ediciones Akal.

DOLTO, F. (1984) *La imagen inconsciente del cuerpo*. Traducción: Irene Agoff. Barcelona: Paidós.

FOUCAULT, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Traducción: Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2011). *Historia de la sexualidad. Vol II. El uso de los placeres*. Traducción: Martí Soler. 2ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI.

FREUD, S. (1910). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. En *Obras Completas Vol. XI*. Buenos Aires: Amorrortu.

FREUD, S. (1914). Introducción del narcisismo. En *Obras Completas Vol. XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.



- FREUD, S. (1917). 27ª Conferencia: La transferencia. En *Obras completas* Vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas* Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. En *Obras completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1923). El yo y el ello: los vasallajes del yo. En *Obras completas*. Vol. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1926). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras completas*. Vol. XX. Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1985). Estudios sobre la histeria (1893-1895). En *Obras completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu.
- GARRIDO, P. (2007). El cuerpo. Un recorrido por los textos de Jacques Lacan. *Carta Psicoanalítica* (11). Recuperado de: [http://www.cartapsi.org/spip.php?article69#\\_ftnref25](http://www.cartapsi.org/spip.php?article69#_ftnref25)
- GONZÁLEZ, P. (2007). El amor en el Banquete. Tesis de Maestría en Filosofía. Universidad del Valle, Cali.
- HADOT, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Traducción: Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: fondo de cultura Económica.
- HADOT, P. (2004). *El elogio de Sócrates*. Traducción: Raúl Falcó. México: Editorial *me cayó el veinte*, A. C.
- HALPERIN, D. (1999). *¿Por qué Diotima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos*. Traducción: Mariano Serrichio. Cuadernos de Litoral. Córdoba: Edelp.

- KOYRÉ, A. (1966). El diálogo filosófico. En *Introducción a la lectura de Platón*. Traducción: Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial. pp. 23-31.
- KRISTEVA, J. (1986). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Traducción: Graciela Klein. Buenos Aires: Editorial Gedisa.
- LACAN, J. (1984). Intervención sobre la Transferencia. En *Escritos I*. 10ª ed. Traducción: Tomás Segovia. Buenos Aires: Siglo XXI. pp. 204-215.
- LACAN, J. (1993). *Psicoanálisis, Radiofonía y Televisión*. 3ª ed. Traducción y notas: Oscar Massota y Orlando Gimeno-Grendi. Barcelona: Anagrama.
- LACAN, J. (2003). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 8: La transferencia, 1960-1961*. Traducción: Enric Berenguer. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, J. (2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún (1972-1973)*. 1ª ed. 9ª reimp. Traducción: Diana Ravinovich, Juan Luis Delmot-Mauri y Julieta Sucre. Buenos Aires: Paidós.
- LAQUEUR, T. (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Traducción: Eugenio Portela. Feminismos. Universitat de València. Instituto de la mujer. Madrid: Ediciones Cátedra.
- NASIO, J-D. (1998). Quinta lección: El cuerpo. En *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona: Gedisa. pp. 173-201.
- NASIO, J-D. (2008). El cuerpo en psicoanálisis. En *Los gritos del cuerpo*. 5ª reimp. Buenos Aires: Paidós. pp. 121-123.
- PLATÓN (1986a). *Diálogos III: "Banquete"*. Introducción, traducción y notas: Marcos Martínez Hernández. Madrid: Editorial Gredos. pp.143-287.

- PLATÓN (1986b). *Diálogos III: “Fedro”*. Introducción, traducción y notas: Emilio Lledó. Madrid: Editorial Gredos. pp.289-413.
- QUINTILIANO, M-F. (1887). Libro Noveno. En *Instituciones Oratorias. Tomo II*. Traducción: Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Biblioteca Clásica-Tomo CIV. Madrid: Imprenta de la Viuda de Hernando y C.a.
- RABATÉ, J. (2007). *Lacan literario: la experiencia de la letra*. Traducción: Ariel Dilon. México D.F: Siglo XXI.
- RACKET, A. (2013). Tragedia, comedia y diálogo socrático: el Banquete entre los géneros teatrales, Sócrates entre la belleza y la fealdad, ἔρωc entre lo elevado y lo bajo. En *Revista de Lingüística y Filología Clásica*. Buenos Aires. Recuperado de: <http://emerita.revistas.csic.es/index.php/emerita/article/viewFile/1037/1082>
- RAJCHMAN, J. (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Traducción: Pedro González. México D.F: Editorial Psicoanalítica de la Letra, A. C.
- REALE, G. (1996). El olvido del amor. Platón y el sentido del eros. En *La sabiduría antigua. Terapia para los males del hombre contemporáneo*. Traducción: Segio Falvino. 2ª ed. Barcelona: Herder. pp.151-160.
- REALE, G. (2004). *Eros, demonio mediador: el juego de las máscaras en el banquete de Platón*. Traducción: Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder.
- ROBIN, L. (1964). *La théorie platonicienne de l’amour*. Préface de Pierre-Maxime Schuhl. Paris: Presses Universitaires de France.
- ROJAS, J. (2014). Sujeto del Eros, sujeto del Êthos: la genealogía del sujeto del deseo. *[Con] textos*, 3 (11). pp. 11-18.

- RODRIGUEZ, R. (1999). El Banquete de Lacan, una puntuación de la primera parte del seminario sobre la <<Transferencia...>>. *Red de Seminarios de la Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Recuperado de: <http://www.efba.org/efbaonline/rodriguezp-07.htm>
- ROUDINESCO, É. & PLON, M. (2008). *Diccionario de Psicoanálisis*. 2ª ed. Traducción: Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.
- SAMPSON, A. (1984). Ética, moral y psicoanálisis. *Revista Colombiana de Psicología* (7). pp. 81-93.
- SOLER, C. (1993). El cuerpo en la enseñanza de Jacques Lacan. *Estudios de psicósomática*. pp. 93-114.
- VALLEJO, A. (1996). *Platón, el filósofo de Atenas*. 1ª ed. Barcelona: Montesinos.
- VELÁZQUEZ, O. (2002). *Platón: El Banquete o siete discursos sobre el amor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- VERNANT, J-P. (2001). Uno, dos, tres: Eros. En *El individuo, la muerte y el amor en la Antigua Grecia*. Traducción: Javier Palacio. Barcelona: Paidós.
- VERNANT, J-P. Y VIDAL-NAQUET, P. (2002). *Mito y Tragedia en la Grecia Antigua*. Traducción: Mauro Armiño y Ana Iriarte. Barcelona: Paidós.
- VIGARELLO, G. (1997). Historia de cuerpos: entrevista con Michel de Certeau, Esprit, 1982, 2, p. 179-190. En *Historia y Grafía*, Julio-Diciembre de 1997. Traducción: Alejandro Pescador.