



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

**DE LOS MÉTODOS DE *EROS*:
EL AMOR EN LA GRECIA CLÁSICA Y EN EL PSICOANÁLISIS**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUISA ANTONIETA REYES LÓPEZ

TUTOR: DR. LUIS TAMAYO PÉREZ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE QUERÉTARO
CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MÉXICO, JUNIO 2019.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Esta no es más que una escritura de amor sobre el oleaje en mar abierto, formadora de estelas a través de los trazos de las letras. Letras atravesadas de un estilo sujeto al desvanecimiento con el viento del tiempo, cayendo azarosamente al fondo del océano. Un escritura de amor, que deja ir con sus letras, la experiencia del *Eros* que atraviesa el corazón de sí para un morir intempestivamente transformador e irreversible.

Agradecimiento

Mi más sincero agradecimiento, por todo su apoyo y cercanía a mis

“mejores muertos-amados”: Luis Tamayo y Lucía Rangel.

Con todo mi amor a mi madre.

Índice

Introducción

Algunas versiones del amor en el mundo

1. Eros en la Grecia clásica

1.1 *Fileo, Erao y Agapao*

1.2 Diversas formas de amor en el *Banquete*

1.3 El método amoroso de Sócrates

1.4 Cármides, Lisis, Fedro y Alcibíades: algunos *eromenoi* de Sócrates

2. El amor en el psicoanálisis freudiano

2.1 Freud: científicista y romántico a la vez

2.2 La invención de la transferencia

2.3 *Duelo y melancolía*: una versión del amor y la muerte

2.4 Un derrumbe de Freud y sin embargo...

3. El amor en el psicoanálisis lacaniano

3.1 El sentido de la transferencia en Lacan

3.2 La función amorosa pasivamente activa del psicoanalista

3.3 La cercanía y lejanía amorosa en la relación analítica: del amor al deseo

Conclusión

Introducción

Eros, como concepto y experiencia muestra en la Grecia Clásica y en el psicoanálisis el recorrido hacia un saber fundamental de la condición humana: el cuidado de sí mismo, el cual obliga a vivir la experiencia de la carencia en uno mismo. Sus métodos, sin embargo, son particulares, la forma en que se realizan presenta diferencias, así como puntos de encuentro tangenciales que los acercan.

Este trabajo tiene como objetivo central, mostrar las distinciones y cercanías en los métodos de *Eros* de la Grecia clásica y el Psicoanálisis. Esto será a través del estudio de la concepción y práctica del *Eros* que se manifiesta en el Grecia clásica a través de la experiencia amorosa pederástica socrática, la cual tiene fines educativos y políticos (formadores de ciudadanos virtuosos): amantes de la filosofía; así como del estudio de la concepción y práctica del *Eros* manifestado en la experiencia amorosa psicoanalítica, a través del fenómeno amoroso de la transferencia, cuyo fin esencial es la cura, entendida como una transformación subjetiva, dada con el descubrimiento del propio deseo y de sujetarse del mismo.

Antes de abordar el tema central de este trabajo, daré un breve panorama general sobre algunas versiones del amor en el mundo, sin pretender hacer una revisión exhaustiva de todas las que pudieran existir.

En el primer capítulo de este trabajo desarrollaré la concepción del *Eros en la Grecia clásica*, a nivel etimológico, luego las diversas formas de amor descritas en el *Banquete* de Platón, y al final, las experiencias amorosas específicas de los *eromenoi* de Sócrates.

En el segundo capítulo, trataré el tema de *Eros* en el psicoanálisis, en su concepto y experiencia, a través del fenómeno amoroso de la *transferencia*. Centralmente a partir de los textos de Freud: *Esquema de la técnica psicoanalítica* y *Duelo y melancolía*, éste último cuyo aporte relaciona el tema del amor y la muerte. Posteriormente el amor de transferencia en el psicoanálisis lacaniano, desde el seminario de *La transferencia*, los *Escritos* en conjunto con algunos otros comentaristas que tratan el tema.

El final de este trabajo será una conclusión sobre los puntos de cercanía, así como las diferencias en ambos métodos, los aportes críticos y reflexivos sobre los cuales se abren y cierran diversas discusiones.

Algunas versiones del amor en el mundo

El amor es inquietante y perturbador en cualquiera de sus versiones. Las distintas formas en las que acontece, con su belleza tragicómica o cruelmente frenética o incluso enloquecedora o sin sentido e incluso muchas veces confuso con el deseo. La variedad de formas en que se presenta es siempre particular e irrepetible de darse desde su principio hasta su fin, aunque a veces pareciera repetirse. El amor en toda su complejidad de versiones es siempre una posible y genuina vía para el conocimiento de sí mismo, aunque a veces ello represente una ardua y laberíntica indagatoria, que no toda persona, por cierto, está dispuesta a realizar.

Safranski en un pequeña conferencia titulada *Teoría sobre el amor y teoría por amor*, expresa las distinciones actuales que se han hecho, para facilitar su comprensión, entre el eros, el sexo y la procreación, temas unidos desde antaño. Pero lo interesante de su crítica es sobre cómo en estas épocas se habla y se hace “teoría sobre el amor”, sea desde las neurociencias o la sociología por ejemplo, pero sin que ello implique ser al mismo tiempo una teoría por amor¹, y dice así: “Estos tipos de reflexión sobre el amor terminan en los humores o en las estructuras, en una dimensión donde el amor es siempre otra cosa que el amor tal como se vive”.² Para Safranski hay un “enfriamiento” en el teorizar sobre el eros, lo que en la antigüedad, significaba inspiraciones “candentes, ardientes” dadas por “su contacto con un centro vivificador”, fuera un “Dios, la materia, el espíritu, pero también la estructura o la dialéctica”.³ Así apunta a que las teorías por amor, son las teorías que hacen arder y así mismo constituyen “formas de crecimiento individual” como es el caso del *Banquete*. Al respecto Safranski dice lo siguiente:

Las teorías sobre el eros que allí se suceden coinciden todas en un punto: no sólo quieren explicar el eros, sino también demostrar y reivindicar su fuerza explicativa en

¹ R. Safranski, *Heidegger y el Comenzar*, p.36.

² *Ibid.*, p.38.

³ *Ibid.*, p.39.

otros ámbitos de la vida e incluso en el mundo en su totalidad. Es decir, se habla de dos cuestiones distintas: del *eros explicado* y del *eros que todo lo explica*.⁴

Se distingue por un lado la explicación que teoriza sobre el *eros* y el *eros* que hace o crea la explicación sobre las cosas; la referencia al *Banquete* como ejemplar, un texto cuyas letras ofrecen ser teoría que habla sobre *eros* pero a la vez logra volverse un elogio de amor.⁵ Siguiendo este valioso aporte de Safranski ; hay una interesante referencia de Michel Foucault en la *Hermenéutica del sujeto*, específicamente en su clase del 3 de marzo de 1982, refiriéndose a “la escritura como un ejercicio físico de la incorporación de los discursos”. En tal lección, Foucault parte de un análisis del significado de la meditación pero desde la etimología griega “*meletan*” que tiene un significado muy distinto al contemporáneo. Foucault indica que “*meletan*” es por un lado un “ejercicio de apropiación, apropiación de un pensamiento” y es también “una experiencia de identificación”.⁶ En este recorrido, Foucault expresa “en el caso de la *meditatio*, se trata no tanto de pensar en la cosa misma sino de ejercitarse en la cosa en la cual se piensa”.⁷ En sí se trata de que el pensamiento juegue con el sujeto y no de un juego del sujeto con el pensamiento. El autor de la *Hermenéutica del sujeto* dirá “la lectura se prolonga, se fortalece, se reactiva por la escritura, escritura que es también un ejercicio, también un elemento de la meditación”.⁸ Siguiendo los aportes de Safranski y Foucault es evidente que de lo que se trata es que uno se deje ser penetrado por lo que lee y luego así se efectúe lo leído en lo que se escribe; se trata de que *uno mismo se vuelva las letras que escribe y así por ende la posible realización de una escritura por amor*, una especie de acto amoroso realizado en la escritura. Foucault propone que la lectura y la escritura implican una ejercitación en sí mismo orientadas al cuidado de sí.

⁴ *Ibid.*, p.40 y 41.

⁵ Cfr. Roland Barthes en su libro *Fragmentos de un discurso amoroso* discute sobre lo que implica hablar sobre el amor, diciendo lo siguiente: “La atopia del amor, la aptitud que lo hace escapar a todas las disertaciones, sería que en *última instancia* no es posible hablar de amor más que según una estricta determinación alocutoria; sea filosófico, gnómico, lírico o novelesco, hay siempre en el discurso sobre el amor, alguien a quien nos dirigimos. Este alguien pasó al estado de fantasma o de criatura venidera. Nadie tiene deseos de hablar del amor si no es *por* alguien”. (R. Barthes,p.93)

⁶ M.Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p.338 y 339.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*,p. 341.

A continuación trataré diversas versiones sobre el amor, no de manera exhaustiva, solamente para dar un panorama general, algunas versiones de la antigüedad, medievales y renacentistas y otras contemporáneas.

Una variante del amor surge en los siglos XI y XII, es la del “courtois amour” (amor cortés), ubicado esencialmente en el contexto galo. André le Chapelain (Andrés el Capellán), escribe en el siglo XII el *De amore*, texto está dividido en tres libros y es una especie de manual de interpretación del amor cortés. Algunos autores consideran muy clara la influencia del *Ars amandi* de Ovidio en el escrito de Chapelain. El primer libro refiere la definición general del amor y los otros dos están centrados en las estrategias y reglas por las cuales debe regirse el amor y el cortejo. El amor cortés es la forma de amor en la que se muestra la figura femenina idealizada, generalmente una mujer de un rango superior inaccesible para el amante. Se trata de una relación que resulta en gran medida imposible, “exalta el amor fuera del matrimonio” así lo refiere Rougemont quién, además, dice lo siguiente:

[...] ya que el matrimonio no significa más que la unión de los cuerpos, mientras que el amor, eros supremo, es el arranque del alma hacia la unión luminosa, más allá de todo amor posible en ésta vida. He ahí porque el amor supone la castidad.⁹

Ello hace el motivo de culto, lealtad y devoción hacia la amada dama. “El poeta gana a su dama por la belleza de su homenaje musical. Le jura, de rodillas, eterna fidelidad, como se hace con el señor feudal”.¹⁰ El amor cortés es la manifestación de una época, el feudalismo, caracterizado por relaciones sociales y políticas ubicadas entre el señor feudal y el vasallo. Rougemont refiere a una concepción de la dama, que es contraria a las concepciones tradicionales, ya que ésta se encuentra por encima del hombre.¹¹

Ahora tratemos una variante del amor, la de Meister Eckhart cuya concepción causó fuertes debates en su época, y aún hoy, por la manera de expresarse. Dicha variante refleja una comprensión mística del amor cuya práctica rompe con una idea de una unión suprema. Rudolf Otto dirá sobre el amor eckhartiano, “el amor [...] es la virtud

⁹ D. Roegemont, *Amor en Occidente*, p.80.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

cristiana del ágape, fuerte como la muerte, pero no ebrio; íntimo pero extremadamente humilde, y al mismo tiempo voluntario y activo como el amor práctico kantiano”.¹² En Maister Eckhart, fundador de la mística alemana, no habrá una idea de fusión, sino de igualdad del alma y de Dios, así lo dice Eckhart, “...ésta igualdad del uno en el uno y con el uno es la fuente y el origen del floreciente amor”.¹³ Esta forma de amor tiene las cualidades de la indiferencia, el quietismo, la pobreza, el desinterés, el desasimiento y la humildad, que en su realización son el fundamento del abandono que conforma uno de los aspectos más sobresalientes de la vida mística amorosa en Eckhart. Por cierto que Alois M. Haas, un estudioso del Maestro Eckhart, dirá que este desasimiento o retraimiento del mundo para nada implica una vida solitaria eremita, sino, como indica Eckhart en su tratado “Del Desasimiento”, de lo que se trata es de realizar ese retraimiento estando en el mundo.¹⁴ A su vez estará presente el tema de la negación pero como una afirmación: en la filosofía eckhartiana cohabitan afirmación y negación como una misma verdad.¹⁵ Para concluir con esta forma de amor, cito a Eckhart:

El fundamento más firme sobre el cual puede erguirse esta perfección es la humildad, porque el espíritu de aquél cuya naturaleza se arrastra aquí en el rebajamiento máximo, levanta vuelo hacia lo más elevado, de la divinidad, pues el amor trae sufrimiento, el sufrimiento trae amor. Y por lo tanto, quien desea alcanzar el perfecto desasimiento, quien corra tras la perfecta humildad, así se acercará a la divinidad.¹⁶

Pasemos a tratar otra concepción del amor, ubicada en la época renacentista de influencia neoplatónica, que encontramos en el *Comentario al Banquete* de Marsilio Ficino. Rocío de la Villa en su estudio preliminar sobre el *De amore*, comentario a El Banquete de Platón, refiere lo que Ficino le dice a su amigo Bernardo Bembo sobre el Banquete: “descanso de las tareas, liberación para los cuidados u nutrición del genio, es demostración de amor y esplendor, alimento de la buena voluntad, condimento de la amistad, lavadura de la gracia y solaz de la vida”.¹⁷ De la Villa dirá que el Banquete de

¹² *Ibid.*, p.140.

¹³ D. Rougemont, *op.cit.*, p.141.

¹⁴ M. Haas, *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, p.48.

¹⁵ D. Rougemont, *op.cit.*, p.142.

¹⁶ M.Hass, *op.cit.*, p.54.

¹⁷ La traducción usada es la versión castellana de la editorial Tecnos, 1989. M. Ficino, *amore, Comentario a El Banquete de Platón*. R. de la Villa, Estudio preliminar XI.

Marsilio es “una conmemoración platónica, es la reinstauración de una tradición”. Referirá que Ficino “elige la erótica, es decir, las cosas sobre el amor, atraído por la belleza”.¹⁸ En la lectura de Ficino sobre el Banquete de Platón, éste considerará de manera indistinta el amor y la amistad. El término de “amor platónico” lo tomará como un verdadero fundamento de la amistad, un amor que sustenta la amistad entre dos e “instaurador de un sentido de comunidad en la Academia de Careggi”.¹⁹ El *De amore* de Ficino, sustenta una metafísica del alma fundamentada en el amor; Rocío de la Villa expresará al respecto lo siguiente:

Ficino se centra en el alma del hombre, eslabón intermedio de la cadena del ser. Como el resto del universo, el alma se mueve por el amor o mejor dicho por dos amores: uno tiende hacia el exterior y terreno, y por tanto, material y perecedero; el otro hacia lo interior y divino, o sea, espiritual e inmortal.²⁰

La concepción ficiniana del amor, se orienta de manera contundente a distinguir entre la elección de esos dos tipos de amor, la elección del segundo, conlleva la unión con Dios, la felicidad y la inmortalidad. Lo que Ficino retoma de la lectura platónica del Banquete, especialmente del discurso de Pausanias, es la distinción entre la Venus Urania y la Venus Vulgar. Dios habrá dotado al alma de luces, y Ficino referirá, según el hombre siga esas luces, que podrá caer en el mundo material y bestializarse o llegar a ser un ser divino. Para Ficino el Bien y la Belleza son dos aspectos de una misma cosa, “uno es la perfección interior; la otra, la exterior”.²¹

Por otro lado, y ya en nuestros días, en su texto *Enamoramiento y Amor*, el sociólogo Francesco Alberoni referirá ambos aspectos, de los cuales de uno, el enamoramiento, es posible derivar al otro, el amor. Por un lado conceptualiza al enamoramiento diciendo que “es el estado naciente de un movimiento a una comprensión sociológica pues lo refiere como un movimiento colectivo y dirá “[...] se constituye entre dos personas solas, su horizonte de pertenencia, con cualquier valor universal que pueda aprehender, está vinculado al hecho de completarse con sólo dos

¹⁸ *Ibid.*,XXI

¹⁹ *Ibid.*,XIX

²⁰ *Ibid.*, XXV

²¹ *Ibid.*,XXVIII

personas”.²² Además que éste produce cambios y “transfigura la calidad de vida y la experiencia”²³ de los involucrados. En Alberoni la comprensión del enamoramiento tiene el rasgo de ser un movimiento hacia la completud entre dos, en este sentido hallamos una relación con el discurso de Aristófanes en el *Banquete*. El sociólogo refiere, “Todos los procesos colectivos separan algo que estaba unido y unen algo que estaba dividido [...]”.²⁴ La lectura sociológica de éste autor, expresa al enamoramiento como un estado de “vida superior donde se obtiene todo o se pierde todo”.²⁵ El final del enamoramiento, según Alberoni, es el amor y así se produce una institución. El amor es una institución que produce el enamoramiento, cuando el movimiento “funciona bien”²⁶, esto es, que tendrá que pasar por una serie de pruebas que uno mismo se impone, impone al otro y a su vez impone el sistema externo. El amor es una institución de reciprocidad.

Pasemos ahora, a la concepción del amor en Zygmunt Bauman, otro sociólogo contemporáneo cuya lectura sobre el amor es referida en su libro *Amor líquido*. Al inicio de este texto, Bauman refiere el tema de las “relaciones”: un tema contemporáneo que discute principalmente el tema de las dificultades de la insatisfacción o satisfacción de las mismas, y refiere a Heidegger diciendo, “las cosas se revelan a la conciencia solamente por medio de la frustración que causan, arruinándose, desapareciendo, comportándose de manera inesperada o traicionando su propia naturaleza”.²⁷ La crítica presente en *Amor líquido* es referida a la tendencia social contemporánea del deseo de relacionarse sin sufrimiento, así buscando vínculos que impliquen “ligereza y ser laxas” para que en cualquier momento sea posible deshacerse de las mismas.²⁸ El mundo contemporáneo de Bauman, llamado “moderno mundo líquido” es un mundo sumergido en una dinámica de velocidad, simultaneidad, fugacidad y ligereza en todos los sentidos del quehacer humano. La influencia de la tecnología juega un papel fundamental en la manera de relacionarse. Bauman expresa

²² F. Alberoni, *Amor y enamoramiento*, p.10

²³ *Ibid.*, p.12.

²⁴ *Ibid.*, p.22.

²⁵ *Ibid.*, p.46.

²⁶ *Ibid.*, p.59.

²⁷ Z. Bauman, *Amor líquido*, p.9

²⁸ *Ibid.*, p.11.

que el uso de la palabra “relación” es más bien dicha como “conexión”, enmarcada en el establecimiento de redes por la vía virtual o electrónica, en las que basta oprimir la tecla “delete” para deshacerse de una relación virtual indeseable. El sociólogo inglés dice lo siguiente, “La facilidad que ofrecen el descompromiso y la ruptura a voluntad no reducen los riesgos, sino que tan sólo los distribuyen, junto con las angustias que generan, de manera diferente”.²⁹ El amor líquido es el amor que no se compromete, tiene la característica de ser útil y de romper a voluntad, es volátil. Paradójicamente buscando redimir o evitar los riesgos de los vínculos amorosos que se comprometen, Bauman dirá que no es posible eximirse de las ilusiones, angustias y desdichas en este tipo de amor descomprometido.

Bauman dirá sobre la experiencia amorosa contemporánea, que se trata de una búsqueda acumulada de experiencias y dirá más adelante en su texto, que en nuestra cultura de consumo constante, con deseos de satisfacción inmediata, fórmulas infalibles y seguros contra todo riesgo: “la promesa de aprender el arte de amar es la promesa falsa”, es una ilusión siempre, “de lograr experiencia en el amor, como si se tratara de cualquier otra mercancía. Seduce y atrae a su ostentación de esas características porque supone deseo sin espera, esfuerzo sin sudor”.³⁰ Al final de su texto, Bauman lleva su lectura sobre el amor a decir que la manera actual de relacionarse trastoca las configuraciones sociopolíticas, en el sentido de una sociedad “desmantelada”, sin unión, sin compromiso hacia un objetivo.

El filósofo coreano alemán, Byung Chul Han, aporta también una crítica valiosa al tema del amor en el mundo actual, en su texto, *La agonía de Eros*. Chul Han refiere la actual sociedad fundada en el rendimiento y el individualismo, a su vez marcada por un “todo es posible” (o positividad total). Así lo refiere:

En tiempos recientes se ha proclamado con frecuencia el final del amor. Se piensa que hoy el amor perece por la ilimitada libertad de elección, por las numerosas opciones y la

²⁹ *Ibid.*, p.14.

³⁰ *Ibid.*, p.22.

coacción de lo óptimo y que, en un mundo de posibilidades ilimitadas, no es posible el amor.³¹

Byung Chul Han pone de manifiesto el sentido profundo del amor, desde su naturaleza de imposibilidad, de carencia y de vacío (que remite por supuesto al *Banquete*) y a su vez establece una crítica a las implicaciones sociopolíticas de aniquilamiento del Eros. Para el filósofo, “la absolutización del poder aniquila precisamente al otro. La relación lograda con el otro se manifiesta como una especie de fracaso. El otro aparece solo a través de un no poder poder”³². En la sociedad del rendimiento el sujeto se centra en su yo puedo, desde la automotivación y autoexplotación, orientado al máximo rendimiento y consumo posibles. Sin embargo, ese posicionamiento anula cualquier relación erótica entendida desde la carencia, porque el amor se da y funciona desde la imposibilidad. Como lo dice Chul Han, Eros se desvanece en la sociedad del rendimiento, donde no se está dispuesto a dejarse herir o padecer o dejarse atravesar por la negatividad³³ en el sentido de lo que Eros muestra a lo humano en cuanto siempre su falta o su vacío que le hace posible enlazarse con otro.

Para finalizar este capítulo quiero referir una película contemporánea que aporta una interesante mirada al tema del amor y logra problematizarlo con un gran realismo. La película *Amour*³⁴ versa sobre una pareja de octogenarios, profesores de música retirados con una hija que vive en otro país con su familia. Uno de ellos comienza a padecer una enfermedad que le va paralizando el cuerpo. La película recorre las implicaciones de lo que la pareja comienza a vivir en conjunto. Muestra la complejidad del tema del amor, en el límite y los embates del cuidado de uno mismo y la posibilidad de cuidar a otro muy amado en un marco de una enfermedad degenerativa, la vejez y la soledad. Se expresa ahí un extremo del drama amoroso, en cuanto a la decisión de “mejor” matar al otro (la esposa), quien está siendo consumida de forma irreversible por la enfermedad. La película debate acerca de cómo la llegada de la muerte inevitable

³¹ B. Chul Han, *La agonía de Eros*, p.9.

³² *Ibid.*, p. 23.

³³ *Ibid.*, p.25.

³⁴ M.Haneke , *Amour*, (Austria, France, Germany) Les Filmes du Losange, X-filme creative pool and Wega Film,2012. (127min).

por la vejez y la enfermedad conlleva un proceso donde no hay salida ante la imposibilidad de un cuidado mutuo en un marco amoroso.

Pasemos ahora al tema central de este trabajo: el amor en la Grecia clásica y en el psicoanálisis, cuyos métodos muestran mutuas cercanías y lejanías que serán tratadas a continuación.

1. ἔρως en la Grecia clásica

1.1 Fileo, Erao y Agapao

Que el amor, pues, es un deseo [...].

Sócrates.³⁵

ἔρως (Eros) tiene un lugar y efecto fundamental en la cultura filosófica y política de la Grecia clásica. Además se halla como tema central en varios de los diálogos platónicos (*Banquete*, *Lisis*, *Cármides*, *Alcibíades* y *Fedro*); presentando sus diversas variantes y manifestaciones, que abarcan desde la naturaleza del amor, la manera cómo surge, cómo se realiza, así como la muestra del método amoroso socrático en las relaciones homoeróticas entre el joven y su maestro.

ἔρως, no es sólo uno, no es una sola forma ni un sólo estilo. Esa es una de las grandes enseñanzas en el tema del amor que muestra el *Banquete* en cada uno de sus discursos: aunque pudieran parecer formas de amor semejantes o incluso complementarias en su manifestación y origen, no es así. Cada discurso, cada personaje, emplea un lenguaje particular, que lo hace por sí mismo ya una variante del amor. Así incluso uno de los personajes principales, Pausanias, será quien incluso lo explicita diciendo:

Si sólo hubiera un Amor, estaría bien la invitación, pero la verdad es que no hay sólo uno y, al no haber uno solo, es más correcto advertir de antemano a cuál se debe alabar.³⁶

Abordar el tema del ἔρως, implica atender las distinciones en la lengua griega que refieren a la significación del amor, como son los verbos, *fileo*, *erao* y *agapao*. Dover³⁷, en su análisis histórico sobre la palabra *eros* en Grecia, menciona como en la

³⁵ La versión castellana usada es de editorial Aguilar 1985, traducción de Luis Gil y María Araújo.

Platón, *Fedro* 237d

³⁶ Platón, *Banquete* 180c-d

³⁷ K.J. Dover, *Plato: Symposium*, p.43.

Iliada de Homero y la Teogonía de Hesiodo, la referencia a *eros* tiene una significación como “deseo” y también como satisfacción. Luego mencionará a Prodikos que definirá el *eros* como “doble deseo” (*doble epithumía*), usando el término *epithumía* para referirlo. Fierro, una filósofa argentina estudiosa del tema, coincide con Dover, diciendo lo siguiente:

[Eros] Se trata de un deseo caracterizado por su intensidad y la exclusividad del objeto que puede colmarlo, y originado en la belleza- *tó kállos*- que se descubre en el amado. Significa, entonces, algo diferente de *epithumía*, que refiere al mero apetito, vinculado primariamente a las necesidades fisiológicas como la sed, el hambre, y no requiere ser saciado con objetos específicos, con tal que la carencia sea de algún modo cubierta. *Eros* implica además, a diferencia de *epithumía*, un mayor ímpetu y magnitud en el desear.³⁸

Sin embargo, Fierro agrega sobre lo anterior una diferencia importante, diciendo que la distinción entre *eros* y *epithumía* no deben tomarse como absolutos como Dover lo refiere. Para Fierro, *epithumía* puede significar deseo en general, mientras que *eros* refiere a una forma de deseo particular.³⁹

Dover sostendrá la significación del amor como deseo (refiriendo al *Fedro*, en el párrafo 237e) donde Sócrates dice a Fedro:

Que el amor, pues, es un deseo, es para todos evidente; que, por otra parte, también los que no aman desean lo que es hermoso, es cosa sabida: ¿en qué distinguiremos el que ama del que no ama? Es necesario considerar que en cada uno de nosotros hay, por así decirlo, dos formas de principios y de motivos de acción: la una, que es innata, es el deseo de los placeres: la otra, que es una opinión adquirida, tiende a lo mejor. Ahora bien, estas dos tendencias que hay en nosotros a veces concuerdan, pero hay ocasiones en que disienten, dominado unas veces la una y otras la otra. Si se trata de una opinión que nos conduce por la razón a lo mejor y nos domina, damos a esta fuerza el nombre de templanza; y si se trata de un deseo que nos arrastra irrazonablemente a los placeres y nos gobierna se llama a este gobierno, intemperancia.⁴⁰

³⁸ M.A.Fierro, *La teoría platónica de eros en la República*, p.5.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Platón, *Fedro* 237d-e

En este pasaje del diálogo notamos el camino del *eros*, el cual abre dos vías, la de los placeres, ligada a lo irrazonable (donde sólo importa la belleza corporal) y la del bien que está orientada por la razón y la templanza, lo cual implica el camino hacia un alma virtuosa. En el caso del verbo *Erao*, la filóloga Verónica Peinado dirá lo siguiente, “[...] alude a la acción propia del amor sensual, al deseo apasionado, la pasión carnal”.⁴¹

Dover en la introducción de su traducción del *Banquete*, define al término *filía* (*φιλία*), como amor en general: “afecto que es posible sentir por un colega y el gran amor que podemos sentir por un pariente, un niño o un amigo cercano o (combinado con deseo sexual) por un cónyuge o amante”.⁴² También Dover en su texto de *Greek Homosexuality*, definirá a *filía* (*φιλία*) como amor en general,⁴³ y agregará más adelante, “el gran deseo sexual refuerza el amor, normalmente genera amor, y es algunas veces generado por el amor”.⁴⁴ Dover, a propósito de lo anterior, refiere el párrafo 221b del *Lisis*, en el que se halla una discusión entre Sócrates y Lisis con respecto a lo que se ama y se desea. Dover abre la difícil distinción entre amor y deseo y, al respecto, dirá “No se esperaba que el Griego tuviera siempre que distinguir explícitamente entre *eros* y amor”.⁴⁵

Verónica Peinado, en este punto, coincide con Dover, en su análisis etimológico, y por ello escribirá lo siguiente: “Fileo hace referencia a una manera de sentir afecto”⁴⁶

⁴¹ V. Peinado, *La pederastia socrática del deseo a la filosofía*, p.28.

⁴² K.J.Dover, *op.cit.*, p. 1.

⁴³ K.J. Dover, *Greek homosexuality*, p.49.

⁴⁴ *Ibid.* p. 50.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *E.g.* A propósito del uso del término “afecto” en el análisis etimológico de *fileo*, que puede combinar o no con el deseo carnal, existe un grupo musical americano contemporáneo, llamado *Cigarettes after sex*, que tiene entre su repertorio una canción llamada “Affection”, ésta la considero un ejemplo para describir a través de su letra la tesitura del significado de *fileo*. A continuación la letra de la canción:

I know that you say I get mean when I'm drinking,
 But then again sometimes I get really sweet
 So what does it mean if I tell you to go fuck yourself
 Or if I say that you're beautiful to me
 It's affection always,
 You're gonna see it someday
 My attention for you
 Even if it's not what you need
 Sometimes we talk all night long, we don't shut up & when it's late we'll say we're still wide awake so...
 We love to talk about how you'll come up to visit me & we'll rent a car & we'll drive upstate

que puede ir o no acompañado de atracción física; es decir su significado general y principal es el de “amar” sin ningún matiz de tipo sexual; sin embargo, también puede significar amor carnal”.⁴⁷

En cuanto al término *agapao*, Dover dirá que se trata de amor con la ausencia de lo sexual⁴⁸. Al respecto, Peinado dice:

[...] *agapao*, que también se traduce como “amar”, pero sin ninguna posibilidad de matiz sexual. Es decir, era semejante al significado principal del verbo *fileo*, y en su forma de sustantivo, ágape, la que ha trascendido gracias a los escritos de los tradición cristiana. En el *Nuevo Testamento* se utilizó el término griego *agapao* para referir todo tipo de amor.⁴⁹

La distinción de los términos para referir el amor en la Grecia clásica, permite comprender la cultura pederástica, habla de la manera en que se relacionaban el *erastes* (*εραστεις*) y el *eromenos* (*ερομενος*), y permite distinguir con cierta claridad cuatro formas de amor-deseo, el de *fileo*, que es un sentimiento que puede o no implicar el deseo sexual, el *erao*, que es una pasión o deseo sexual (forma específica), *epithumia* que es deseo en general, y *agapao*, un amor sin ningún deseo sexual. Considero la forma de amor de *fileo*, es una especie de afecto intermedio ya que puede o no implicar el deseo sexual. A continuación, revisemos el *Banquete*, diálogo que muestra diversas formas de amor.

It's affection always,
 You're gonna see it someday
 My attention's on you
 Even if it's not what you need
 I think of you, I want you too, I'd fall for you
 It's affection always... (Recuperado 2 de enero del 2016 de <http://cigarettesaftersex.com/affection.html>)

⁴⁷ V. Peinado, *op.cit.*, p.28.

⁴⁸ K.J. Dover, “Greek homosexuality” p. 50.

⁴⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p.31.

1.2 Diversas formas de amor en el *Banquete*

Si sólo hubiera un Amor, [...], pero la verdad es que no hay sólo uno [...].

Pausanias.⁵⁰

El *Banquete* es un texto de la época de madurez de la producción platónica según Dover⁵¹. Fue escrito entre los años 389-384 a.C. Es considerado un diálogo de diálogos que describe diversas formas de amor, a través de cada uno de los personajes que ahí aparecen. Para Fierro, el eros del *Banquete* apunta a un eros universal por “lo bueno” que constituye cada existencia humana y que no necesariamente en todos los casos se alcanza esa máxima expresión del amor a la sabiduría⁵².

Es un diálogo narrado por Apolodoro, quién se encuentra con Glaucón y otro amigo, que le piden les cuente lo que sucedió en la fiesta de Agatón, lo cual Apolodoro sabe por Aristodemo, quien estuvo presente en dicha fiesta. Apolodoro discurre, entonces, sobre varios personajes que se encuentran en casa de Agatón, que ha invitado a comer y beber a varios comensales, entre ellos Sócrates, los cuales, luego de la comida, realizan un elogio del amor.

Así el primer discurso será el de Fedro, quien dirá que “el Amor era un dios grande y admirable”, además con la cualidad de ser origen, es decir, sin padre ni madre que lo hayan creado ni tampoco otros dioses. Es creador del resto de los dioses y por ende es el más viejo de todos. Fedro dirá que el Amor, es causante de los mayores bienes⁵³ en términos de la relación *erastes-eromenos*.⁵⁴ En este discurso será muy

⁵⁰ Platón, *Banquete* 180c

⁵¹ K.J.Dover, “*Plato: Symposium*”, p.10.

⁵² M.A.Fierro, *op.cit.*, p.22.

⁵³ *Cfr.* Considero existe en una época poco posterior con Aristóteles, una recuperación en la *Ética a Nicómaco*, Libro IX, 1, sobre el aspecto de los beneficios o intereses que hay en un vínculo amoroso, como lo describe Fedro, así lo refiere Aristóteles tratando el tema de la amistad, a continuación cito:

En la amistad amorosa el amante protesta a veces de que, amando él en exceso, no es correspondido (cuando acaso no tiene nada amable), y el amado se queja con frecuencia de que el amante, que antes se lo prometía todo, ahora nada cumple. Esto ocurre cuando el uno quiere al amado por causa del placer, y el otro al amante por interés, y ninguno de los dos obtiene lo que quiere. Por estas razones, pues, se produce

notable la alusión a los beneficios de dicho vínculo amoroso.⁵⁵ Sobre los beneficios del amor, que tiene implicaciones políticas y militares, dirá lo siguiente, “[...] un ejército compuesto de amantes y de amados, de ningún modo podrían administrar mejor su patria que absteniéndose, como harían, de toda acción deshonrosa y emulándose mutuamente en el honor”.⁵⁶

Además Fedro, referirá tres ejemplos particulares, que implican una tragedia amorosa, pero con distinciones, en cuanto a la manera de actuar frente a la muerte, por parte del amante y del amado. El primero mencionado es el de *Alcestis*, la tragedia griega de Eurípides. Alcestis, considerada en el lugar de *erastes* (*amante*), decide tomar el lugar de la muerte por su marido, Admeto. Los dioses quedan asombrados ante tal hazaña de virtud amorosa, y así deciden regresar a Alcestis del Hades a la Tierra. Acto seguido, Fedro, mencionará a Orfeo, como un ejemplo contrario al de *Alcestis* pues, según éste, los dioses lo consideraron cobarde: “[...] no tuvo el arrojo de morir por amor como Alcestis, sino que buscóse el medio de penetrar con vida en el Hades. Por esta razón sin duda le impusieron también un castigo e hicieron que su muerte fuera a mano de mujeres”.⁵⁷ Y por último, referirá el ejemplo de Patroclo y Aquiles. En dicha relación es el amado, Aquiles, quien pierde a su amante, Patroclo, en batalla. Para Fedro, resulta ser un ejemplo de grado superior a los anteriores, por el movimiento de *eromenos* a *erastes* que realiza Aquiles. Fedro dirá, “prefirió valientemente, por prestar socorro y vengar a su amante Patroclo, no sólo sacrificar su vida por él, sino seguirlo en la muerte, una vez fallecido éste”.⁵⁸ Lo cual valió que los dioses lo enviarán a la isla de los Bienaventurados, por “tal extremo su devoción por el amante”.⁵⁹ Éste movimiento de *eromenos* a *erastes*, por parte de Aquiles, es el del

la disolución de la amistad existente, toda vez que los amigos no obtienen aquello por lo cual se querían, porque no se querían el uno al otro, sino lo que poseían, y esto no era permanente; de ahí que no lo fuera tampoco su amistad.

⁵⁴ Platón, *Banquete* 178abc

⁵⁵ M. Ficino en su texto “De amore, Comentario a El Banquete de Platón”, cap. IX, *Qué buscan los amantes*, establecerá un vínculo entre el amor y la belleza, que de alguna manera muestra el sentido de la búsqueda amorosa, la cual es una lectura que recupera también el sentido útil del amor en la Grecia clásica. (versión castellana, Tecnos, p. 47)

⁵⁶ Platón, *Banquete* 178e-179a

⁵⁷ Platón, *Banquete* 179d

⁵⁸ Platón, *Banquete* 180a

⁵⁹ *Ibid.*

amado dispuesto a morir por su amante. Existe, en este ejemplo, la idea de un sacrificio amoroso⁶⁰ y, al mismo tiempo, la emergencia de un amado transformado en amante, que busca seguir a su amado amante en la muerte. A partir de este ejemplo, se podrá ir mostrando, la problemática que se abre en torno al lugar o posición del *erastes* y del *eromenos*, que más adelante, en el apartado sobre la pederastia socrática será tratado con mayor amplitud, en el sentido de ser lugares que en acto se manifiestan escurridizos, no estables en la dinámica de *eros*, y que sin embargo en el marco de la relación homoerótica deben estar claramente diferenciados. Jacques Lacan en su lectura del *Banquete*, discurre sobre el tema del amado que se comporta como amante y sobre el posicionamiento activo que implica⁶¹. El psicoanalista referirá, el movimiento activo que toma Aquiles, diciendo lo siguiente:

Mediante su acto, que en suma consiste en aceptar su destino tal cual como está escrito, se pone no en lugar, sino a continuación de Patroclo, hace del destino de Patroclo la deuda por la que él tiene que responder, a la que tiene que hacer frente, y esto es lo que impone según los dioses una admiración mayor y más necesaria, porque el nivel alcanzado en el orden de la manifestación de amor es aquí, nos dice Fedro, más elevado.⁶²

La muerte de Patroclo, abre una deuda ineludible, converge el destino y la venganza hacia un movimiento activo o de *erastes* en Aquiles, y por lo cual es considerado un amor radicalmente más elevado al de Alcestis. Tamayo, en su artículo, *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*, cuestiona la existencia de un amor puro⁶³ y en el caso de Aquiles, dirá lo siguiente:

Él si esperaba algo, su madre ya le había prometido sea la muerte en batalla y la deificación, sea la larga vida, la cual dicho sea de paso, no era algo muy deseable para los griegos pues estaba acompañada de decadencia. Es decir ¿qué sería preferible siendo creyente: ¿una larga vejez con los achaques que conlleva o morir heroicamente en batalla y llegar a la isla de los Bienaventurados? [...] En Aquiles había otra pasión, además, que animaba y hacia impuro su proceder: la venganza [...] Aquiles presentaría un amor puro pues ya no tendría recompensa

⁶⁰ Cfr. Más adelante, en el discurso de Diotima a través de la boca de Sócrates, ésta referirá que detrás de un sacrificio de la propia vida por amor, está el deseo de un recuerdo inmortal de su virtud. (Platón, *Banquete* 208d)

⁶¹ J. Lacan, *La transferencia*, p.60.

⁶² *Ibid.*, p.66.

⁶³ Cfr. J. Le Brun en su texto *El amor puro de Platón a Lacan*, refiere el amor puro, como una forma de amor, desarrollada por el místico, Fenelón a finales del siglo XVII, cuyo rasgo esencial es el desinterés, se trata de un "acto pasivo y un deseo desinteresado" sin la búsqueda de una recompensa. (Le Brun, p.35)

alguna que esperar de su amado amante; sin embargo, no podemos dejar de reconocer que la venganza porta una *recompensa* propia: la satisfacción por la afrenta. Y eso haría impuro dicho amor.⁶⁴

Lo anterior confirma la inviabilidad de un amor puro en el caso de Aquiles y así también el deseo de venganza por la muerte de su amado Patroclo. La muerte de Patroclo abre esa posibilidad activa o de transformación en *erastes* que vuelve esa forma de amor más admirable y más alabada según Fedro. Pasemos ahora al siguiente discurso del *Banquete*.

Pausanias, expresa, como ya había mencionado anteriormente, que no hay una sola forma de amor, manifiesta que puede haber varias y que es importante especificarlo. Refiere al amor de Afrodita, del cual se desprenden dos formas de amor: la Afrodita Urania y la Afrodita Pandemo. Afrodita Pandemo implica un amor que sólo se encamina por el cuerpo y la satisfacción del deseo. La Urania, es surgida únicamente de padre, Urano, por lo que su naturaleza es masculina y esto la hace “más fuerte y con mayor entendimiento”.⁶⁵ Pausanias, hará una referencia a la relación pederástica, relacionándola con la forma de amor de la Afrodita Urania, diciendo lo siguiente:

[...] se puede reconocer incluso en la misma pederastia a los que van impulsados meramente por este amor [el de Urania], puesto que tan sólo se enamoran de los muchachos cuando ya empiezan a tener entendimiento, lo que sucede aproximadamente al despuntar la barba. Pues, creo yo, que los que empiezan a amar a partir de este momento están dispuestos a tener relaciones con el amado durante toda la vida y a vivir en común con él [...]⁶⁶

Pausanias, además indicará en su discurso lo que es aceptable en el vínculo amoroso, siempre y cuando, sea por el camino de la virtud.⁶⁷ Y sobre los *erastes* dirá lo siguiente:

⁶⁴ L. Tamayo, *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*, p.55-57.

⁶⁵ Platón, *Banquete* 181c

⁶⁶ Platón, *Banquete* 181cd

⁶⁷ *Cfr.* El filósofo de la luz, Marsilio Ficino, refiere de una manera muy importante el lugar de la luz y la mirada cuyo origen es del amor; el lugar del ojo en el cuerpo tiene un lugar jerárquico de superioridad frente a los otros sentidos, es el único que puede percibir la belleza del “espíritu” y no tocar. Marsilio Ficino en “De Amore, comentario al Banquete”, *Segundo discurso, capítulo IX Qué buscan los amantes*, dice lo siguiente: “Pues el amor es un deseo de disfrutar de la belleza” y más adelante dirá “La belleza del espíritu es el fulgor en la armonía de doctrina y costumbres. Pero esta luz del cuerpo no la perciben ni las orejas, ni el olfato, ni el gusto, ni el tacto sino el ojo” [...]

En efecto, de la misma manera que a los amantes les era posible hacerse voluntariamente los esclavos de sus amados en cualquier clase de esclavitud, sin que ésta fuera adulación, ni cosa reprochable, es norma también entre nosotros considerar que hay además otra esclavitud voluntaria no vituperable, una tan sólo: la relativa a la virtud.⁶⁸

El discurso de Pausanias, muestra un aspecto muy importante a resaltar, de la relación *erastes-eromenos*, que es la cualidad de ser una *esclavitud voluntaria*, aceptada por ambos, por el camino hacia la virtud. Considero que esa cualidad funciona o actúa, en el sentido de que ambos involucrados en un amor pederástico se sujetan a dicha *esclavitud voluntaria*. Así, este rasgo de esclavitud, contribuye al difícil establecimiento del lugar activo y pasivo en el *erastes* y el *eromenos* y, así, produce la indistinción de los lugares o hasta cabe decir, *confusión* de lugares, en algunos instantes. La dificultad para delimitarlos o fijarlos, es muestra del movimiento escurridizo e impredecible que los caracteriza. La cualidad de esclavitud *voluntaria*, es un rasgo del discurso de Pausanias, que agrega en la relación *erastes-eromenos*, una imposibilidad de lugares fijos y claros. Dover dirá que en la Grecia clásica, era clara la delimitación e importancia de los lugares pasivo y activo.⁶⁹

En el discurso de Pausanias, se trata de un amor donde ambos se *esclavizan voluntariamente* por una finalidad educativa, política o filosófica. Así, ambos implicados en la relación pederática tienen claro el fin de un “bien”, la formación de un alma bella, virtuosa. Esto último, en cuanto a una finalidad amorosa que busca un “bien”, Lacan confirmará también en su lectura del discurso de Pausanias, diciendo, “Éste [Pausanias] nos explica hasta qué punto el amor es un valor”.⁷⁰ Así, se trata de un amor cuyo fin es un *bien*, y que resulta útil para la formación de un alma virtuosa. Le Brun también manifestará una visión semejante a la de Lacan, e indica: “Pero el fin claro y definido que Pausanias considera a lo largo de todo su discurso es una adquisición, una posesión, sin la cual el amor no sería más que un gasto vano”.⁷¹ Sobre la relación pederástica, Peinado dirá, “[...] el punto importante en la pederastia griega

“El deseo de tocar no es parte del amor ni un afecto del amante, sino una especie de petulancia, y una perturbación propia de un esclavo.”

⁶⁸ Platón, *Banquete* 184 bc

⁶⁹ K.J. Dover, “Greek homosexuality”, p.67 y 68.

⁷⁰ J.Lacan. *op.cit.*,p.71.

⁷¹ J. Le Brun, *op.cit.*, p.37.

no era que la conformaban dos personas del mismo sexo, sino la actividad y pasividad de los *partenaires*".⁷²

Pasemos ahora al siguiente discurso, el de Erixímaco. El discurso del médico recuperará de alguna manera lo dicho por Pausanias, sólo que diciendo lo siguiente: "La constitución física de los cuerpos contiene en sí ese doble amor".⁷³ Hablará del cuerpo sano y del cuerpo enfermo como esas dos formas de amor. Erixímaco dirá algo muy interesante sobre la medicina, "[...] es el conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo con respecto a llenarse y a vaciarse".⁷⁴ Más adelante, indica Erixímaco, la medicina en su proceder busca la concordia de ambos amores. Relacionará la medicina con la música, a través de la armonía y el ritmo pues, en la Grecia clásica, la música tiene un lugar privilegiado en la educación de los jóvenes. Referirá también, a las estaciones del año en la naturaleza, para mostrar cómo tanto en la medicina, en la música y en la naturaleza hay una dialéctica de opuestos que tiende a una armonía. Pasemos ahora al siguiente discurso.

Aristófanes inaugura uno de los discursos más discutidos y que incluso en nuestros días, aporta a la comprensión de las diversas formas de amor posteriores a la Grecia clásica (por ejemplo, Renacimiento, Barroco y Romanticismo, incluso otras formas contemporáneas), que buscan principalmente la unión, re-unión, la fusión eterna y unificante de quienes están flechados por el amor.

Aristófanes hablará del poder del amor. Dirá cómo en la naturaleza humana primitiva existían tres géneros: el género del andrógino (con cualidad masculina y femenina a la vez), el género masculino, y el género femenino. Especialmente se concentra en el género andrógino, al que describe como un ser circular, y lo detalla así:

[...] sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales y todo el resto era tal como se puede uno figurar por esta descripción. [...] Eran, pues, seres

⁷² V. Peinado, *op.cit.*, p.28.

⁷³ Platón, *Banquete 186b*

⁷⁴ Platón, *Banquete 186c*

terribles por su vigor y por su fuerza; grande era además la arrogancia que tenían, y atentaron contra los dioses.⁷⁵

Debido a ésta actitud, los dioses decidieron castigarlos, Zeus envió cortarlos a la mitad. Y desde entonces existe en cada una de las partes, la añoranza del encuentro con la otra mitad de la que fue separada. Aristófanes dirá que, una vez sucedido ese encuentro, ocurría lo siguiente:

Se rodeaban con sus brazos, se enlazaban entre sí, deseosos de unirse en una sola naturaleza y morían de hambre y de inanición general, por no querer hacer nada los unos separados de los otros. Así, siempre que moría una de las mitades y quedaba sola la otra, la que quedaba con vida buscaba otra.⁷⁶

Para Aristófanes, el amor es lo que permite la reunión, que “[...] trata de hacer un solo ser de los dos y de curar a la naturaleza humana. Cada uno de nosotros, efectivamente, es una contraseña de hombres, como resultado del corte en dos de un solo ser, y presenta sólo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propia contraseña”.⁷⁷ Más adelante, el cómico griego, referirá sobre cómo en la relación pederástica también sucede este encuentro:

[...] cuando se encuentran con aquella mitad de sí mismos, el pederasta como cualquier otro tipo de amante, experimentan entonces una maravillosa sensación de amistad, de intimidad y de amor, que los deja fuera de sí, y no quieren, por así decirlo, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante.⁷⁸

Con lo anterior sobre la relación pederástica, desde la mirada del amor aristofánico, es posible pensar, un amor así brotado, en algún momento, en la relación Alcibíades-Sócrates, en tanto, éste último menciona a Alcibíades, como su gran amor tanto como la filosofía;⁷⁹ y por su parte Alcibíades en el *Banquete*, casi al final cuando hace su irrupción en el mismo, dirá como cuando lo escuchaba quedaba embelesado y arrobado con todo el corazón.⁸⁰ Es posible pensar de lo anterior, uno de los motivos del fracaso de Sócrates con Alcibíades, en cuanto que con él no se alcanza ese cuidado

⁷⁵ Platón, *Banquete* 190ab

⁷⁶ Platón, *Banquete* 191b

⁷⁷ Platón, *Banquete*, 191d

⁷⁸ Platón, *Banquete* 192bc

⁷⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p.111.

⁸⁰ Platón, *Banquete* 215de

de sí, ese cuidado del alma y el camino filosófico, sino por el contrario, como se sabe Alcibíades es más tentado por su carrera política y tendrá un desenlace fatal, como dirá Peinado.⁸¹

En Aristófanes se muestra una idea de amor del tipo de la completud o unificante, pero desde ese deseo de las partes hacia una re-unión. Esto surgido de la búsqueda de una mitad faltante, basado en ese mito antiguo de la naturaleza humana.⁸² Esto se confirma con lo siguiente:

Pues la causa de este anhelo es que nuestra primitiva naturaleza era la que se ha dicho y que constituíamos un todo; lo que se llama amor, por consiguiente, es el deseo y la persecución de ese todo.⁸³

Lo que queda evidenciado en lo anterior, es que el deseo surge entonces como condición constitutiva en quien ha quedado “como una mitad”, y ese deseo está atravesado por la búsqueda de volver a estar *todo completo*, como en el origen. Aristófanes hace una equivalencia, todo completo=amor.

Así la idea aristofánica se sostiene a partir de la trágica separación en mitades, como a partir del deseo es posible el amor, un retorno a esa condición originaria de un ser completo, en el que ya no se desearía nada más por ende y se confirma cuando éste dice, que cuando una mitad se abraza a otra, lo único que los vuelve a separar es la muerte, en lo cual se muestra, que en ésta idea aristofánica, el deseo que busca un amor de completud o unificante, tendrá en sí una condena trágica.⁸⁴

Pasemos ahora al siguiente discurso, el cual trataré de manera muy breve y sintetizando lo más sobresaliente del mismo.

⁸¹ V. Peinado, *op.cit.*, p.112.

⁸² Cfr. Dover en su artículo, *Aristophanes speech in Plato's Symposium* mencionará la influencia órfica en la construcción aristofánica del mito humano. (Dover, p.41-50)

⁸³ Platón, *Banquete* 193a

⁸⁴ Cfr. Verónica Peinado en su traducción del griego, de éste párrafo, muestra que en Aristófanes, la idea del deseo que persigue ese estado de completo, es “eros”. (Peinado, *op.cit.*, p.113 y 114)

Agatón, hablará de cómo es el amor y cuáles son sus efectos. Dirá, a diferencia de Fedro, que el amor es el dios más joven.⁸⁵ Y que la muestra de ello es que entre los jóvenes está presente y es una búsqueda de lo semejante. Agatón, ligará al amor con la delicadeza, la justicia, la templanza y la belleza que, como sabemos, son cualidades esenciales para ser un ciudadano virtuoso.

Pasemos ahora al discurso más discutido y estudiado por diversos autores, filósofos, filólogos, etc; y también el discurso más largo del *Banquete*: el de Sócrates.

Sócrates introduce su discurso, en primer lugar, diciendo que no lo hará como lo han hecho los anteriores, a manera de elogio. Luego así, comenzará cuestionando a Agatón con la siguiente pregunta, “¿Es el Amor amor de algo o de nada?”⁸⁶ Y Agatón responde afirmativamente, que si, que es amor de algo. Entonces, Sócrates mostrará que el amor surge por una falta o ausencia de algo que no se tiene.⁸⁷ A partir de este momento, el tema del amor se discute desde una dialéctica cuyo cuestionamiento es notoriamente desde el *desear*, como se ve en el siguiente diálogo entre Sócrates y Agatón:

Esto -dijo Sócrates- guárdalo en tu memoria acordándote de qué cosa es amor. Pero ahora dime tan sólo esto: ¿Desea el amor aquello de lo que es amor, o no?

Si, y mucho”, respondió.

Es acaso al poseer lo que desea y ama cuando desea y ama, o es por no poseerlo?

Al no poseerlo, al menos según es verosímil”, contestó.

Considera ahora -replicó Sócrates- si en vez de verosímil es necesario que así sea, es decir: lo que desea desea aquello de que está faltó, y no lo desea si está provisto de ello [...] ⁸⁸

Más adelante, Sócrates confirmará una vez más en su discurso, una misma búsqueda por parte del amor y por parte del deseo, en el sentido de que ambos quieren lo que no

⁸⁵ Cfr. En Ficino notamos una lectura que conjuga los discursos de Fedro y Agatón. Ficino en su V discurso *El amor es más antiguo y más joven que los otros dioses*, dirá lo siguiente: [el amor] “por el que son creados los cuerpos celestes, es más antiguo que ellos, pero aquel por el que las criaturas aman a su creador, es más joven.”

⁸⁶ Platón, *Banquete* 199e

⁸⁷ Cfr. Lacan analizará ésta pregunta de Sócrates, indicando que hay una sustitución del término amor por el término deseo, así que se muestra “la función deseante del amor”, así entendiéndose que se trata de un amor que *ama algo*, pero siendo en sí un indicativo de deseo. (Lacan, p.139)

⁸⁸ Platón, *Banquete* 200ab

poseen. Es importante notar la idea de posesión en este discurso. Cito a continuación lo que confirma esto:

Luego éste y cualquier otro que siente deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de que carece. ¿No son éstas o cosas semejantes el objeto de deseo y del amor?

Sin duda alguna, dijo Agatón.

Ea, pues -dijo Sócrates-, pongamos de acuerdo lo dicho. ¿No es el Amor en primer lugar amor de algo y en segundo lugar de aquello de lo que está falto?

Si, respondió.

Al final de este breve diálogo, Sócrates terminará mostrándole a Agatón, que el amor no puede ser bello en sí, como Agatón lo ha dicho, sino que, como no tiene lo bello ni lo bueno, por eso lo busca poseer. En sí, todo el diálogo anterior es muestra de la actitud pederástica, del maestro con su amado alumno (recordemos que Agatón es en esos momentos el amado de Sócrates), una actitud caracterizada por el singular método socrático que buscaba de alguna manera hacer ver la falta intelectual en el amado, como lo indica Verónica Peinado.⁸⁹

Posteriormente, Sócrates hablará sobre el amor, a partir de Diotima pues la refiere como su maestra en cosas de amor, e indica que repetirá lo que le dijo. Diotima, desde la boca de Sócrates, dirá que el amor es “[...] algo intermedio entre estos [sabiduría e ignorancia] dos extremos”. El amor es un *daimon*, el cual “[...] está entre lo divino y lo mortal”.⁹⁰ Luego referirá el surgimiento de éste *daimon*, de la siguiente manera:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y entre ellos estaba también el hijo de Metis (la Prudencia), Poro (el recurso). Una vez que terminaron de comer, se presentó a mendigar, como era natural al celebrarse un festín, Penía (la Pobreza) y quedóse a la puerta. Pero, entretanto, como estaba embriagado de néctar -aún no existía el vino-, penetró en el huerto de Zeus y en el sopor de la embriaguez se puso a dormir. Penía entonces, tramando,

⁸⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p.56-59.

⁹⁰ Platón, *Banquete* 202be

movida por su escasez de recursos, hacerse un hijo de Poro, del Recurso, se acostó a su lado y concibió al Amor.⁹¹

Con el mito del surgimiento de Eros-*daimon*, se muestra la cualidad o condición por la que éste, está atravesado por su origen, la falta lo lleva al movimiento, a la búsqueda, al deseo de algo, a la generación o creación, esto último como más adelante también lo referirá Diotima.

El diálogo de Diotima en la voz de Sócrates, permite decir que el método pederástico socrático lo que pretendía al elegir a su *eromenoi* es hacerle ver su falta de saber. De alguna manera se trataba de hacerlo ver como un *daimon* y esto sería lo que produciría el enganche para una relación amorosa encaminada hacia la virtud y el amor por la sabiduría.

Diotima dirá, “Pues es la sabiduría una de las cosas más bellas y el Amor es amor respecto de lo bello, de suerte que es necesario que el Amor sea filósofo, algo intermedio entre el sabio y el ignorante”⁹²; Luis Gil, en este párrafo de su traducción del *Banquete*⁹³, pondrá una nota al pie, indicando que en este caso la palabra filósofo implica su etimología de amante de la sabiduría. Fierro refiere sobre la naturaleza de *eros* como *metaxy* (intermedia o híbrida) que no sólo lo hace intermedio sino intermediario de lo humano con lo divino a través de la búsqueda de lo bello y lo bueno, “y que encuentra su máxima expresión en el anhelo del filósofo por la verdad”.⁹⁴ Diotima dirá que el Amor, es amante y no amado, precisamente por su búsqueda de lo bello y lo bueno. Ella luego hará una crítica al discurso de Aristófanes, el de la idea del amor completo y unificante, diciendo que el amor no es la búsqueda de “la mitad de sí mismo [...] el amor no es de mitad ni de todo [...]”.⁹⁵

En Diotima aparece nuevamente la idea del amor como una búsqueda de posesión de lo *bueno*: “Luego, en resumidas cuentas, el objeto del amor es la posesión constante de lo bueno”.⁹⁶ La idea de posesión, no deja de llamar la atención, además

⁹¹ Platón, *Banquete* 203b

⁹² Platón, *Banquete* 204b

⁹³ Cfr. En la traducción de Luis Gil de Platón, p.85

⁹⁴ M.A. Fierro, op.cit., p. 26.

⁹⁵ Platón, *Banquete* 205d

⁹⁶ Platón, *Banquete* 206a

con un anterior argumento de crítica a la idea de amor aristofánico, pues vuelve problemático pensar esa “posesión constante de lo bueno”. En este sentido, es posible ubicar una idea asequible de posesión, aunque como virtud, aspecto que difiere de la idea del amor aristofánico, donde se trata de poseer otra mitad de sí para lograr el retorno a un estado originario completo (ideal) de la naturaleza humana. En Diotima se trata de la posesión de lo “bueno” que implica la virtud, un alma bella.

Finalmente Diotima, hablará del amor de la generación, que implica el amor a lo bello. Diotima dirá que “la generación [es] algo eterno e inmortal”,⁹⁷ así se establece a partir del amor de la generación, un amor de la inmortalidad. Cornford en su texto, *The Doctrine of Eros in Plato’s Symposium*, dirá que Eros que es un fondo de energía (“fund of energy”)⁹⁸. De alguna manera confirma la versión del discurso de Diotima, en la que Eros es generación. Para Cornford, Eros, es también un ser intermedio atravesado por la carencia; carencia o falta que provoca el deseo de la generación, pero orientado a lo *bueno* y lo *bello*, lo que lo vuelve un ser virtuoso. Verónica Peinado indicará, a propósito del aspecto de la generación, como “...eros efectivamente persigue la procreación, pero no sólo de hijos sino también de obras, y estas últimas que eran las que perseguía Sócrates, sólo podían surgir del amor de muchachos”.⁹⁹

Pasemos ahora al último discurso -que como tal, podemos decir, es un discurso en acto, en el sentido de que expresa lo que siente un amado por su amante en el mismo momento del *Banquete*. Tal es el discurso de Alcibiades.

Alcibiades, quien llega casi al final del *Banquete* y en estado de ebriedad a felicitar a Agatón, comenzará elogiando a Sócrates y dirá que tiene un parecido con los silenos¹⁰⁰, refiriendo a las cajas de madera que contienen estatuillas divinas (215a).

⁹⁷ Platón, *Banquete* 207a

⁹⁸ F.M. Cornford, *The doctrine of Eros in Plato s Symposium* , p.71.

⁹⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p. 41.

¹⁰⁰ Cfr. Pierre Hadot en su *Elogio de Sócrates*, refiere a la figura de Sócrates como la del sileno, recuperando el discurso de Alcibiades del *Banquete*. Dice lo siguiente: “Los silenos representan pues al ser puramente natural, la negación de la cultura y la civilización, la chocarrería grotesca y el desenfreno de los instintos.” [...] “Alcibiades compara a Sócrates con esos silenos que, en las tiendas de los escultores, se usaban como cofres para depositar en su interior figuras de dioses en miniaturas. De esta manera, el aspecto exterior de Sócrates, esta apariencia casi monstruosa, fea, chusca, impúdica, no sería más que una fachada, una máscara.” (Hadot, p.24y25)

Alcibíades dice que al escuchar hablar a Sócrates, todos quedan anonadados, y él queda perturbado intensamente de amor cuando lo escucha hablar:

Cuando lo escucho, mi corazón da muchos más brincos que el de los Coribantes en su danza frenética, y se derraman mis lágrimas por efecto de sus palabras y veo que a muchísimos otros les sucede lo mismo. En cambio, cuando escuchaba a Pericles y a otros buenos oradores, estimaba que hablaban bien, pero jamás me pasó nada semejante, ni se turbaba mi alma, ni se irritaba ante la idea de que me encontraba en situación de esclavitud; pero por efecto de este Marsias, que veis así, han sido ya muchas las veces que he atravesado tal, que estimaba que me era insoportable vivir, llevando la vida que llevo. Y esto, Sócrates, no dirás que no es verdad. Es más, ahora incluso, sé en mi fuero interno que, si quisiera prestarle oído, no podría contenerme, sino que me ocurriría lo mismo, pues me obliga a confesar que yo, a pesar de que es mucho lo que me falta, me descuido todavía de mi mismo y me entremeto en la política de los atenienses.¹⁰¹

Alcibíades dirá que Sócrates es alguien que lo ha despreciado, incluso en su belleza. Hay una queja de Alcibíades manifestando que Sócrates se burla y juega con los hombres.¹⁰² Hablará de las diversas maneras mediante las cuales intenta seducir a Sócrates, sin obtener ningún resultado. A lo que Sócrates responderá con dureza, ironía y cierta soberbia:

¡Ah!, querido Alcibíades tal vez no seas un hombre tan frívolo, si resulta verdad eso que dices de mí y existe en mí una virtud por la cual tú pudieras hacerte mejor. En ese caso verías en mí una belleza indescriptible y mucho superior a tu bella figura. Por consiguiente, si la ves en mí y pretendes compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no es poca la ganancia que piensas sacar de mí: lo que intentas es adquirir algo que es bello de verdad y trueque de lo que es bello en apariencia, y lo que pretendes es en realidad cambiar oro por bronce. Sin embargo ¡oh bienaventurado!, mira mejor, no se te vaya a escapar que yo no valgo nada, pues la vista de la inteligencia comienza a ver agudamente cuando comienza a cesar su vigor la de los ojos, y tu todavía te encuentras lejos de esto.¹⁰³

Posteriormente Alcibíades, narra la escena donde ambos comparten el mismo lecho y Sócrates simplemente se comporta impasible; es éste el momento notable de un movimiento de *eromenos* a *erastes* en Alcibíades y donde no le es permitido tomar

¹⁰¹Platón, *Banquete* 215e-216a

¹⁰²Platón, *Banquete* 216d

¹⁰³Platón, *Banquete* 218e-219a

ese lugar, pues forma parte de una prueba en el marco de su formación, ese dominio de los placeres que implica el ser virtuoso en la prueba de virtud pederástica.

Alcibíades se queja de Sócrates, ahí frente a todos en el *Banquete*: dirá que es alguien que engaña y así ha engañado a sus enamorados y lo expresa de la siguiente manera:

Sin embargo, no soy el único con quien se ha portado así, sino que hizo también lo mismo con Cármides, Glaucón, Eutidemo, hijo de Diocles, y con muchísimos otros, a quienes engañando éste como si fuera su amante, en vez de amante resulta más bien amado.... Se ha portado así.

104

Lo que le sucede a Alcibíades en su relación amorosa con Sócrates, permite exponer una importante problemática sobre la movilidad continua y escurridiza de los lugares *erastes-eromenos*. Nussbaum en su artículo *The Speech of Alcibiades : a reading of the Symposium*, realiza una lectura que mucho nos aporta a la discusión sobre los lugares *erastes-eromenos*: “él [Alcibíades] ama ser amado” (“he loved to be loved”).¹⁰⁵ Además de hablarnos de Alcibíades como un hombre estratega (al menos en lo militar, pero podría ocurrir también en el amor). La lectura de Nussbaum, permite decir que Alcibíades ama ser amable, ama ser alguien deseable, ama ser el objeto amado. La frase contiene un posicionamiento activo y a la vez el rasgo de lo pasivo (*eromenos*), pero dando mayor peso al lugar pasivo o de amado. Así, Alcibíades es muestra de la dinámica móvil y escurridiza de los lugares de *erastes* y *eromenos*, lo que permite decir que el lugar de *erastes* o *eromenos* no es puro o absoluto. El punto que Nussbaum resalta es el de que hay un momento de esos lugares en el que sería difícil distinguirlos, como si ambos estuvieran presentes aunque uno oculto y el otro mostrándose. Pero, más allá, expone un problema de la naturaleza humana en el campo del amor: muestra la enorme dificultad para establecerse como *erastes* o *eromenos* de forma fija, siendo eros un *daimon*, cuya marca constitutiva -la carencia- lleva a la continua movilidad del deseo de saber, de generar y de amar.

¹⁰⁴ Platón, *Banquete* 222b

¹⁰⁵ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, p. 165.

Nussbaum de alguna manera confirma por qué Alcibíades está tan molesto y sufre en la relación amorosa con Sócrates, pues le es impedido tomar el lugar de *erastes* cuando él lo desea así. Alcibíades al establecer la relación pederástica con Sócrates entrará en dificultades en esa dinámica *erastes-eromenos*, debido a que en la relación homoerótica es fundamental la claridad de los lugares, como lo indica Dover. Además que el lugar de *erastes* es una posición privilegiada, en el sentido de que se asume la carencia o falta intelectual y con ello se posibilita el camino hacia la sabiduría; pero también se trata de una posición que implica el dominio de los placeres (el cuidado del alma por encima del cuerpo), ésta es la posición de Sócrates y la que busca formar en sus *eromenoi*... y es posible pensar que por ello Sócrates reacciona impasible ante la seducción de Alcibíades.

A partir de la relación Sócrates-Alcibíades se muestra una vía educativa particular en el método socrático, que está fundada desde el Eros, es decir, es del deseo desde donde el *eromenos* se encamina hacia la filosofía, asimismo, hacia un alma virtuosa y bella. Un deseo que encamina Sócrates cuando elige a sus *eromenoi*: es él quien decide quién será su discípulo. El deseo está de por medio para dar surgimiento al amor, al amor a la sabiduría.

En sí, en todos los discursos, a excepción del de Alcibíades, es posible decir que el estar envuelto por *Eros*, concede la posibilidad de un beneficio, de un bien. Y esto implica y confirma el por qué, en el método socrático pederástico, el inicio del mismo es por la vía del deseo, para así, encaminar a los *eromenoi* hacia el amor a la sabiduría. Como lo indica Peinado en el subtítulo de su libro, en la pederastia socrática se trata del camino “del deseo a la filosofía”.

1.3 El método amoroso de Sócrates

En verdad, ingenuo amigo, confía en mí y
también en la máxima de Delfos: “Conócete a ti mismo”. Sócrates¹⁰⁶

Desear tan poco y conocer tanto como sea posible ha sido la máxima principal
que ha guiado mi existencia.

Schopenhauer¹⁰⁷

Para comenzar este capítulo sobre el método amoroso socrático, considero fundamental referir el fino estudio que hace Foucault sobre el origen del “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) tratado en la *Hermenéutica del sujeto*. La prescripción “*gnothi seauton*” grabada en piedra en el templo de Delfos no tenía el significado filosófico de autoconocimiento que posteriormente adquirió, Foucault refiere una serie de estudios interpretativos sobre dicha frase. Cita a Rocher en una publicación de comienzos del Siglo XX, quien indica se trataba de un precepto délfico para tener en consideración al realizar consultas a los dioses. Los preceptos délficos eran tres: “nada en exceso” (*meden agan*), que refería a reducirse a las preguntas necesarias y no excederse, luego el (*eggue*) “las cauciones” que refería a no comprometerse con cosas u obligaciones que no puedas cumplir y, finalmente, el *gnothi seauton*, se refería a examinarse a sí mismo en las preguntas que se quisieran hacer al oráculo.¹⁰⁸ Foucault también citará el estudio de Defradas del año 1945 en el que éste refiere a los tres preceptos délficos como preceptos de prudencia, en el caso particular del *gnothi seauton*, la interpretación gira con una diferencia a la anterior, ya que indica que hay que recordar que uno no es más que un mortal y no un dios y no se debe ser

¹⁰⁶ La traducción castellana usada es de editorial Aguilar, traducción J.M.Miguez.
Platon, *Alcíades* 124b

¹⁰⁷ A. Schopenhauer, *El arte de conocerse a sí mismo*, p.31.

¹⁰⁸ M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p.18.

presuntuoso con las fuerzas divinas.¹⁰⁹ Posterior a estos estudios históricos y arqueológicos, Foucault dirá que el momento en que el “conócete a tí mismo” aparece en la filosofía es con Sócrates, haciendo referencia al estudio de Jenofonte titulado “Recuerdos de Sócrates” así como a otros textos platónicos.¹¹⁰ Ahora bien Sócrates, es una figura de maestro cuya función era realizada a través de la pederastia.

La pederastia griega muestra en sus fines educativos, una cualidad fundamental: estar atravesada por *eros*, que conlleva a una consciencia de sí, en cuanto al propio límite (carencia o límite intelectual). Tal y como indica Verónica Peinado: “[...] *eros* es un concepto que contiene la posibilidad de enfrentar al ser humano con la conciencia de la propia falta”.¹¹¹ La pederastia en la Grecia clásica tuvo fines políticos, militares y educativos; en cuanto al método educativo socrático, tenía como último fin, tomar el camino del amor por la sabiduría, como lo denota el término filosofía en su origen. La pederastia griega, como indica Peinado en su estudio, no era en ningún sentido entendida como en la modernidad y actualmente, su sentido radica en el marco de una cultura que implicaba la formación educativa.¹¹² La relación pederástica trataba de una relación entre dos personas del mismo sexo, que incluso podía implicar como dice la autora “[...] deseo de un varón adulto por un adolescente [...]”.¹¹³ Dover refiere sobre la relación pederástica lo siguiente, “[...] el trabajo que constituye la exposición de la doctrina del *eros* platónico, la respuesta de un hombre a la belleza de otro hombre, es tratado como punto de partida de un trabajo filosófico cooperativo para entender el ideal de la belleza”.¹¹⁴

El método amoroso que Sócrates establecía con sus *eromenoi*, era un método muy característico, que contenía distintos instrumentos retóricos: mayéutica, *elenjos* e ironía principalmente. Peinado refiere al método socrático vinculado con el método mayéutico, el del “hacer parir”,¹¹⁵ como lo indica su etimología; y que implicaría que el

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.19

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Peinado, *op.cit.*, p. 18.

¹¹² *Ibid.* p. 18 y 38

¹¹³ *Ibid.* p. 27

¹¹⁴ K. J. Dover, “Greek homosexuality”, p.81

¹¹⁵ *Cfr.* Raúl Falcó en su prólogo sobre el *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot, refiere sobre el método mayéutico de Sócrates lo siguiente: “Sócrates tan sólo es el intermediario de ésta revelación [el no saber que revela una

discípulo encuentre por sí mismo respuestas.¹¹⁶ La mayéutica es el arte de la partera que se expresa en el Teeteto, pues como ella, se trata de “sacar a la luz” los conocimientos. En su *Elogio de Sócrates* Pierre Hadot dice al respecto lo siguiente: “El es partero de espíritus: los asiste cuando nacen. Él mismo no engendra nada; puesto que no sabe nada; tan sólo propicia que los otros puedan engendrarse a sí mismos. Ésta mayéutica socrática invierte por completo las relaciones entre maestro y discípulo [...]”.¹¹⁷

Con respecto al *elenjos*, como refiere Peinado en su estudio, éste consiste en una prueba en el marco de un diálogo y como indica citando a Gómez Lobo, es una argumentación que no permite al interlocutor oportunidad alguna pues lo acorrala con interrogatorios donde sólo puede responder mediante un si o un no.¹¹⁸ La ironía,¹¹⁹ como instrumento socrático del método amoroso, es una actitud de abajarse, pero también de demostrar una verdad al discípulo bajo un esquema paradójico.

Nuevamente tratando el sentido del “conócete a ti mismo”, Foucault expresa un aspecto importante sobre la relación *gnothi seauton* y *epimeleia heautou*, ésta última traducida como inquietud de sí mismo. Éste dirá que el *gnothi seauton* es “una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti

verdad], el encargado no de engendrar sino de parir a las almas, de ser el vehículo que les permite transitar entre la ceguera de las certidumbres y la lucidez de la incertidumbre.”

¹¹⁶ Verónica Peinado refiere respecto a ésta cualidad del método erótico o método amoroso socrático, que contiene el rasgo de la mayéutica, es ubicable también, un punto de encuentro con el psicoanálisis, ya que en un proceso psicoanalítico es el paciente el que está en una experiencia que implica comprenderSE ante otro (el analista), en la que el psicoanalista sólo es el espejo de rebote para ese pensarSE, comprenderSE. (Peinado, p.72-82.)

¹¹⁷ Pierre Hadot en su *Elogio de Sócrates*, refiere sobre éste tema lo siguiente, a propósito de la influencia de Sócrates en Kierkegaard, citando a éste último: “Ser maestro no consiste en concluir a fuerza de afirmaciones, ni en dar lecciones que hay que aprender, etc.; ser maestro consiste en verdad en ser discípulo. La enseñanza empieza cuando tú, maestro, aprendes de tú discípulo, cuando te instalas en lo que ha aprendido, en la manera a través de la cual ha comprendido.” “El discípulo es la oportunidad, para el maestro, de comprenderse a sí mismo y el maestro es la oportunidad, para el discípulo, de comprenderse a sí mismo. Al morir el maestro no puede pretender nada respecto al alma del discípulo, al igual que el discípulo respecto a la del maestro...La mejor manera de entender a Sócrates consiste justamente en comprender que no le debemos nada; eso es lo que Sócrates prefiere, así como la belleza que hay en haber logrado alcanzar una preferencia.” (Hadot, p. 44 y 45)

¹¹⁸ V. Peinado, *op.cit.*, p.72 y 73

¹¹⁹ *Cfr.* En el prólogo de Raúl Falcó sobre el *Elogio de Sócrates* de Pierre Hadot, éste remarca el uso de la ironía socrática según Hadot haciendo un análisis de la figura de Sócrates, más allá de la descripción de Jenofonte y Aristófanes, al respecto Raúl Falcó dirá lo siguiente: “[...] la radicalidad, a menudo violenta, de su método, nos obligan admitir que la ironía mayéutica, que no duda en recurrir –al grado de crueldad- ni a los engaños de la seducción ni al desgaste alcohólico del interlocutor, no pretende alcanzar la verdad sino, en el mejor de los casos, la revelación de la distancia insalvable que separa al sujeto del ideal de la verdad.

mismo, es preciso que te cuides”.¹²⁰ Esta relación se ve reflejada según Foucault en la *Apología*, donde Sócrates hace muestra de la función y oficio que le ha sido encomendado por los dioses. Sócrates en ese sentido cumple con toda fidelidad una misión divina. A continuación cito un pasaje que habla sobre la misión de Sócrates extraído de la *Apología*, referido por Foucault:

Atenienses, os estoy y os amo; pero obedeceré al dios antes que a vosotros; y, mientras tenga un soplo de vida, mientras sea capaz de ello, estad seguros de que no dejaré de filosofar, de [exhortar]os, de aleccionar a cualquier de vosotros con quien me encuentre.¹²¹

Ésta encomienda divina, produce una posición y forma de vida¹²² en Sócrates, quién se dedica a “incitar a los demás a ocuparse de sí mismos”¹²³ y esto a su vez implicará, según Foucault, que él “descuidó su fortuna, descuidó cierta cantidad de ventajas cívicas, renunció a toda carrera política, no pretendió cargo ni magistratura algunos, para poder ocuparse de los otros”.¹²⁴ Foucault dirá en esta línea de discusión lo siguiente, “Se planteaba, por lo tanto, el problema de la relación entre el “ocuparse de sí mismo” al cual incita el filósofo y lo que debe representar para éste el hecho de

¹²⁰ M. Foucault, *op.cit.* p.20

¹²¹ *Ibid.*, p.21

¹²² Cfr. Alberto Constante en su artículo *Lejanas verdades: cuidado y conocimiento* de sí p.25 y 26, aporta desde su lectura de la *Hermenéutica del sujeto* de Foucault tratándose de las prácticas de sí, como en Sócrates hay ejercicio de las prácticas de sí en su forma de vida. A. Constante escribe lo siguiente:

La *Apología* es una forma del desapego y de la problematización porque para Foucault, este diálogo es eminentemente político, pues restituye en la puesta misma a un Sócrates heredero de la tradición de las prácticas de sí. Foucault ha señalado que entre las técnicas referidas al «cuidado de sí» se encontraban los ritos de purificación, las técnicas de concentración del alma, así como las técnicas del retiro (*anachóresis*), y los ejercicios de resistencia.¹¹ No nos resulta extraño que en la obra de Platón encontremos esas técnicas puestas en juego en la gura misma de Sócrates, lo cual solo reforzaría lo dicho por Foucault respecto del *Alcibíades I*. Pensemos solo en el diálogo el *Banquete*, cuando Sócrates, antes de entrar a la casa de Agatón lleva a cabo una de las prácticas de sí, una suerte de meditación extática: «Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo, se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara, le mandó seguir adelante».

En el contexto de las prácticas de sí, ese alejarse del mundo habitual, el espacio de todos los días, el de nuestros encuentros con los otros, suspender la unión y relación con el mundo exterior, abandonarse de sí mismo en sí mismo ante los ojos de los otros no es más que una ausencia palmaria ante los otros. Esta actitud de Sócrates fue parodiada por Aristófanes en *Las Nubes*. Y nada nos impide pensar que de lo que estamos hablando es de la *anachóresis*.

¹²³ M. Foucault, *op.cit.*, p.22.

¹²⁴ M. Foucault, *op.cit.*, p.23.

ocuparse de sí mismo o, eventualmente, de sacrificarse”.¹²⁵ Considero que esto último aporta una perspectiva interesante sobre la posición seductora del maestro y su relación con el sacrificio. Sócrates es quien produce el “despertar” en sus *eromenoi*, Foucault dirá sobre este “despertar”, que es en sí la manera de arranque en que se produce esa inquietud de sí y lo dirá de la siguiente manera:

La inquietud de sí es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres,[...] es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida.¹²⁶

Para Foucault el método amoroso socrático tiene su sustrato en la inquietud de sí (cuidado de sí mismo) que da lugar al “conocimiento de sí mismo”, aspecto que criticará pues, indica, se le dio más prestigio a éste último a lo largo de la historia olvidándose de su origen. Sócrates buscará fomentar en sus *eromenoi* el cuidado de sí mismos. Éste se traduce en la preocupación por el máximo cuidado del alma, dado al encaminarse por el camino filosófico. Verónica Peinado dirá al respecto, “La preocupación respecto del alma deviene el propósito de la filosofía propiamente dicha”.¹²⁷ Y agregará, que esta preocupación no puede surgir por si sola en los adolescentes, se requiere de la presencia de alguien que genere esa necesidad: “El que ama, el *erastes*, es el único capaz de llevar al otro por el camino que se desea.”¹²⁸ Esta preocupación por el cuidado de sí, por el cuidado del alma, muestra como ese *eros* del *erastes*, está situado de manera esencial en el lado del deseo, del interés o de la intención por el fomento del cuidado del alma.

El método erótico socrático tiene el fin educativo de generar un alma bella. La belleza y el alma son temas enlazados con el tema del amor en la Grecia clásica; y que, más bien, como Peinado lo dice, *eros* es el que inicia esa posibilidad para producir un alma bella. La actitud de la seducción en éste método amoroso, dice Peinado, busca “propiciar dicha iniciación, que es el recorrido filosófico”.¹²⁹ El método amoroso socrático, tiene una actitud provocadora y seductora, que lo sitúa en el campo de la

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ M.Foucault, *op.cit.*, p.24.

¹²⁷ V. Peinado, *op.cit.*, p. 50.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p.53.

intencionalidad, lo cual habla de un *eros*-deseo que Sócrates asume como misión de vida. El propósito de Sócrates es claro en este sentido, se trata de “[...] separar a los jóvenes atenienses de una vida que él consideraba perdida para iniciarlos en el camino correcto, el de la filosofía, el del cuidado del alma”.¹³⁰ En Sócrates estaba la exigencia de ser, tanto amado como amante, ya que esto implicaba asumir la posición de falta teórica,¹³¹ y al mismo tiempo la posibilidad de que Sócrates fuese tomado como el maestro que podría guiar hacia el camino de la virtud. Con toda claridad, y esto es evidente en los diálogos *Lisis*, *Cármides* y *Alcibíades*, Sócrates busca a los más bellos e inteligentes para que sean sus discípulos. En el método amoroso socrático, es evidente que hay una pose seductora y provocadora por parte de Sócrates con respecto a sus *eromenoi*, hay una intencionalidad o interés (deseo) particular, en la elección de sus discípulos, en la que, él mismo se coloca en una posición atractiva y provocadora para cautivar a los bellos adolescentes, como se puede ver, con mucha claridad, en los casos de *Lisis* y *Cármides*.¹³² Pierre Hadot en el *Elogio de Sócrates* dice al respecto, “Eterno interrogador, Sócrates iba llevando a sus interlocutores, mediante hábiles preguntas, hasta el punto en el que se veían orillados a reconocer su ignorancia. De este modo los volvía presas de una turbación que podía llegar al grado de que cuestionasen la totalidad de sus vidas”.¹³³

Siguiendo la discusión sobre la relación pederástica, en el *Banquete*, los discursos de Aristófanes y Pausanias, indican la aceptación de un vínculo pederástico, siempre y cuando sea por el camino de la virtud. Y a propósito de este aspecto, de la relación de los amantes, Ficino, indicará también una condición para la relación amorosa entre los amantes, en el capítulo VI “De las pasiones de los amantes” de su *De Amore, comentario a el Banquete de Platón*, donde afirmará una visión de los deseos y la concupiscencia, lo cual explica la posición amorosa en la que se ama el alma. Ficino lo dice así, “Pues él [amante] no desea este cuerpo o aquél, sino que admira, desea y contempla con estupor el esplendor de la majestad divina que se refleja en los cuerpos. [...] Por esta misma razón el amante ante la presencia del

¹³⁰ V. Peinado, *op.cit.*, p. 57.

¹³¹ V. Peinado, *op.cit.*, p. 61.

¹³² V. Peinado, *op.cit.*, p. 66.

¹³³ P. Hadot, *Elogio de Sócrates*, p. 27.

amado desprecia honores y riquezas sin darles ningún valor”.¹³⁴ Peinado indica que la falta (límite teórico-intelectual) debía ser asumida en el primer encuentro entre los amantes. Y luego, hay una clara posición *erastes-eromenos* para el caso de Sócrates y el efebo, respectivamente. Así lo dice la autora:

Sócrates ofrecía, al ser colocado por los *eromenoi* en un lugar transferencial de saber supuesto, una respuesta a la falta reconocida en el primer encuentro. Sócrates, en tanto Padre ideal, representaba el ideal de la completud, el olvido temporal de la falta imaginaria. El joven se sabía, a su vez, admirado por su brillante maestro y siendo colocado en la posición misma de los dioses [...] Los *eromenoi* no podían sino convertirse en seguidores de su maestro, pues de tal manera esperaban obtener de él sus dones y cualidades. Así, aquél que hubiera sido iniciado en la pederastia socrática no podía sino vivir emulando a su maestro, convirtiéndose asimismo en un filósofo.¹³⁵

Para Pierre Hadot las ideas o el saber no son transmisibles de un espíritu a otro, ésto lo sostiene a partir de la frase socrática, “Tan sólo sé que no sé nada”, que encontramos en la *Apología*. Hadot dirá al respecto lo siguiente: “Sócrates no tiene ningún sistema que enseñar. Su filosofía es, en su totalidad, ejercicio espiritual, nueva manera de vivir, reflexión activa, conciencia activa.” [...] “Sócrates dice que no es un sabio. Su conciencia individual se manifiesta en este sentimiento de imperfección y de inacabamiento”.¹³⁶

La relación pederástica socrática, iniciaba con una estrategia de seducción o una pose atractiva por parte de Sócrates, luego una vez asumida por el efebo la falta intelectual, se daba lugar a un acompañamiento maestro-alumno y finalmente ocurría una prueba de virtud. La prueba de virtud, dice Peinado, consistía en que el discípulo mostrase: “ser capaz de, por un lado, ser lo suficientemente virtuoso como para reconocer la valía de una relación provechosa, de un consejo sabio y, por el otro, ser capaz de poner límites a quienes pretendiesen abusar de él, incluso si se trataba de su pederasta”.¹³⁷ Así la autora, referirá que la prueba de virtud tiene relación con el tema

¹³⁴ M. Ficino, *op.cit.* p. 36.

¹³⁵ V. Peinado, *op.cit.*, p. 84 y 85.

¹³⁶ P. Hadot, *op.cit.*, p.51.

¹³⁷ V. Peinado, *op.cit.*, p.87.

de las relaciones sexuales entre los amantes, y es una cuestión muy debatida y problemática en los estudios de la pederastia griega.¹³⁸

Existen diversas posturas en torno al tema de las relaciones sexuales entre los amantes. Al respecto hay afirmaciones de varios autores, indicando la presencia de relaciones sexuales entre los pederastas, otros dirán que sólo ocurría en algunos casos. Por ejemplo, Peinado citando a Dover, dirá que el *eromenos*, no podía gozar como sujeto pasivo en la relación carnal, tenía que estar “perfectamente frío” no debía existir el deseo en éste, aunque el *erastes* estuviese encendido de deseo sexual. Hará mención de las vasijas artísticas que Dover analiza y en las cuales hay cierta muestra del problema que implica el establecimiento claro de los lugares *erastes-eromenos*, en cuanto al complicado rasgo de actividad-pasividad; y que Koch Harnack citado también por Peinado, afirma el sentir deseo o goce por parte del efebo, esto hallado en dos vasijas. Dover dirá, que es posible el surgimiento de deseo en el *eromenos*, pero por la provocación del deseo del *erastes*, no por la propia sensación del muchacho.¹³⁹ Además agregará un aspecto muy importante, en torno al tema del deseo carnal en vínculo con el lugar de *erastes*, indicando que el deseo homosexual entre los hombres estaba asignado a un lugar activo, y que había una diferencia entre el rol activo y pasivo, y esto era de profunda importancia en dicha relación.¹⁴⁰

Peinado discute sobre la problemática que abre la relación actividad-pasividad en el vínculo *erastes-eromenos*, lo cual se enlaza con la prueba de virtud. Lo que se expone sobre la relación carnal entre los amantes no es una cuestión menor en el estudio de Peinado, en cuanto al tema del deseo y del amor. Lo altamente cuestionado es que surja el deseo carnal en el *eromenos* en el marco de la relación amorosa con su maestro. Es claro que la relación pederástica busca la enseñanza del dominio de sí, sin embargo, existe la problemática de un vínculo amoroso situado en un siempre claro y fijo posicionamiento de los roles activo y pasivo como lo indica Dover; esto se evidencia

¹³⁸ V. Peinado, *op.cit.*, p.88.

¹³⁹ K.J. Dover, “Greek homosexuality”, p. 97

¹⁴⁰ *Cfr.* K.J. Dover dice: “All the evidence which tends to support the hypothesis that the Greeks regarded male homosexual desire as natural concerns the active partner, and we have yet to consider the abundant evidence that for them the differentiation between the active and the passive role in the homosexuality was of profound importance.” (Dover, “Greek homosexuality”, p.67 y 68)

en la relación Sócrates-Alcibíades, y será tratado, con mayor amplitud y detalle, en el siguiente apartado.

El camino filosófico tomado por un discípulo al final de su formación educativa socrática, según el estudio de Peinado, indica el apego al cultivo del alma, y por ende es él quien logra esa distinción clara entre el cuerpo y el alma en sí mismo. Por ello, sostiene Peinado, en la pederastia socrática, un elemento clave es el rechazo de los placeres y ello es la razón de la no relación sexual o su rechazo en acto, demostrando así el dominio de sí y asumiendo el lugar de *erastes*, como lo indica la prueba de virtud, la cual implica, como la autora refiere, signos de virtud como: la *sofrosyne* (templanza), la *enkrateia* (dominio) y la autarquía (autosuficiencia).¹⁴¹

¹⁴¹ V. Peinado, *op.cit.*, p.97 y 98.

1.4 Cármides, Lisis, Fedro y Alcibíades: algunos *eromenoi* de Sócrates

A continuación, trataré algunos de los diálogos -cuyos nombres son de algunos de los *eromenoi* de Sócrates: *Cármides*, *Lisis*, *Fedro* y *Alcibíades*- que manifiestan la manera cómo se daba el vínculo amoroso pederástico, así como el uso de los instrumentos retóricos del método amoroso socrático que ya se han mencionado anteriormente: la mayéutica, el *elenjos* y la ironía. Sólo en el caso de Alcibíades haré un tratamiento, un poco más amplio que con los otros, debido a que éste representó para Sócrates su más grande amor, después de la filosofía.

El *Cármides* es un diálogo marcado en gran medida por la muestra de la pose seductora de Sócrates ante el bello Cármides, así como la instrumentación mayéutica en cuanto al tema de la *sofrosyne* y el conocimiento sobre sí mismo. Sócrates al principio del diálogo, pregunta a Critias por lo más bellos y los más sabios jóvenes que se encuentran en el Gymnasium. El deseo de Sócrates es claro, en cuanto a la búsqueda de su *eromenos*: Sócrates dice: “[...] entonces noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí [...]”.¹⁴² En Dover se establece una analogía, sobre el campo de la relación *erastes-eromenos*, como una cacería, la cultura intrínseca ateniense implicaba que el amante buscará cazar un bello *eromenos*.¹⁴³ Considero fundamental resaltar, la lectura que tiene Pierre Hadot respecto a la “ironía amorosa” como él denomina, y que se relaciona directamente con la postura de un seductor, al respecto dice: “ La ironía amorosa en Sócrates consiste por supuesto en fingir estar enamorado, hasta que el interlocutor [...] a su vez se enamora”.¹⁴⁴ Hadot refiere sobre este aspecto una lectura de Kierkegaard y lo cita:

Acaso deberíamos, en este sentido, llamarlo un seductor: fascinaba a la juventud y despertaba en ella expectativas que no satisfacía. Los engañaba a todos, del mismo modo que a Alcibíades. Atraía a los jóvenes, pero cuando se volvían hacia él, cuando querían encontrar a su lado el reposo, él ya se había marchado, el encanto ya se había

¹⁴² La traducción usada es de la editorial Gredos 1981.

Platón, *Cármides* 155d

¹⁴³ K.J. Dover, “Greek homosexuality”, p. 87.

¹⁴⁴ P. Hadot, *op.cit.*, p. 57.

disuelto y, entonces, padecían los profundos dolores del amor no correspondido, sentían que habían sido engañados, que no era Sócrates quien los amaba, sino que ellos eran quienes amaban a Sócrates.¹⁴⁵

La lectura de Hadot permite ver cómo funciona el método amoroso socrático desde la provocación, desde el lugar de *erastes* que pretende producir en el *eromenos* el movimiento para convertirse en amante. Sócrates busca cautivar, y para ello hay que fingir, usar fetiches, vestuarios y accesorios que atraigan; su interés seductor tiene esos requisitos para atrapar al discípulo; y cuando éste es movido a tomar el lugar de *erastes*, el maestro Sócrates se porta inmutado, aparentemente incólume, no responde a la seducción por parte del *eromenoi*; el sentido de esa no respuesta por parte de Sócrates, forma parte de hacerse al camino virtuoso del cultivo de la belleza del alma, ceder a las seducciones sexuales no forma parte de ese camino. Casi al final de este apartado desarrollaré con más amplitud este aspecto.

Más adelante, en el *Cármides*, Sócrates cuestionará al *eromenos*, sobre si hay *sofrosyne* en él, a través de toda una instrumentación mayéutica, en la que se centra en lo que el amado dice. Luego se establecerá un vínculo entre *sofrosyne* y el conocimiento de sí mismo, ya que el ocuparse de lo propio es un indicativo de conocimiento de sí, así como la templanza o sensatez (*sofrosyne*), que es un rasgo característico de la virtud griega.¹⁴⁶

Considero que en el *Cármides* hay un aspecto muy valioso a discutir, a propósito de la relación entre *sofrosyne* y conocimiento de sí, en cuanto que se implica en ello, el asumir un saber y un no saber, cito a continuación como lo dice Sócrates, “Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe [...]”.¹⁴⁷

Lo anterior es el indicativo de una actitud frente a un límite en sí mismo, en cuanto al propio saber. Esto permite establecer un vínculo con la figura del *daimon*, que trata Diotima en el *Banquete*, ya que precisamente esta figura es representante de una falta constitutiva, que lo vuelve ese ser intermedio, atravesado por un desear saber. Lo

¹⁴⁵ P. Hadot, *op.cit.*, p. 58 y 59.

¹⁴⁶ Platón, *Cármides* 164de y 165a

¹⁴⁷ *Cármides* 167a y Cfr. en Platón, *Cármides* 170a

cual Sócrates desarrolla en éste diálogo, como un deseo de saber sobre sí mismo, ineludible para el logro del conocimiento del sí; y también un deseo de saber sobre los otros; y lo dice de la siguiente manera: “Pero, en cambio, un saber hay, al parecer, que decimos que es así; que no es saber de conocimiento alguno, sino de sí mismo y de los otros”.¹⁴⁸

En *Cármides*, al final del diálogo el joven asume su ignorancia y pide a Sócrates lo instruya. En este instante, es posible ver nuevamente el movimiento escurridizo *erastes-eromenos*. Verónica Peinado dice lo siguiente, “Debía ser el joven mismo quien se colocara “en falta” (falta o carencia teórica) y deseo respecto de su maestro, el cual a su vez quedaba en calidad de lo que el psicoanálisis denomina Sujeto Supuesto Saber, posición básica para que exista una relación educativa-terapéutica-amorosa”.¹⁴⁹ A partir de lo que Peinado refiere anteriormente, es que se ubica un punto de encuentro, entre el método amoroso socrático y el método amoroso psicoanalítico. Éste último será tratado con mayor amplitud más adelante.

El *Lisis* es un diálogo que trata principalmente el tema de la amistad. En cuanto a la relación pederástica, al principio de este diálogo es posible notar que Sócrates dice a Hipotales cómo se debe tratar a un efebo para conquistarlo: “El que entiende de amores, querido, no ensalza al amado hasta que lo consigue [...]”.¹⁵⁰ Lo anterior es expresión de la manera en que el *erastes* debe acercarse al *eromenos* y no excederse en alabanzas; además se muestra una evidencia importante al respecto, en cuanto a cómo el deseo es lo que primero está presente, y así está manifestado en la manera en la que Sócrates se mueve en el campo del amor y de esa manera se inicia la posibilidad de un vínculo amoroso pederástico. En el *Lisis*, vemos una forma de conquista que incluye cierto tinte de ironía, a través de un acto de rebajamiento al amado, y que esto tenía que ver con la posibilidad de moverlo a que éste se colocara como *erastes*, en el reconocimiento de una falta de saber, Sócrates, lo dice así a

¹⁴⁸ *Cármides* 168a

¹⁴⁹ V. Peinado, *op.cit.*, p. 59.

¹⁵⁰ La traducción usada es de la editorial Gredos 1981. Platón, *Lisis* 206a

Hipotales: “[...]es preciso dialogar con el amado, rebajándole y haciéndole de menos, y no, como tú inflándole y deshaciéndote en halagos”.¹⁵¹

Más adelante, el diálogo abrirá una discusión dialéctica sobre la *philia*, a partir de comparaciones, semejanzas y oposiciones. Sócrates dirá que “el que no ama, no es amigo”.¹⁵² Y esto muestra ser un argumento, en cuanto al establecimiento de un vínculo amoroso que no implique necesariamente la relación sexual, lo cual confirma los orígenes del término *philia*, que ya hemos revisado al principio de este trabajo. La línea de discusión del diálogo, sobre la *philia*, mostrará casi al final del dialogo un vinculo con lo útil. Además, Sócrates, dirá sobre el amor, el deseo y la amistad que buscan “[...] a lo más propio y próximo.”¹⁵³ En sí, este diálogo muestra ser un antecedente importante al tema del *Eros* en el *Banquete*, así como también confirma el sentido útil del amor.

Fedro, fue otro de los *eromenoi* de Sócrates. El tema central del diálogo que lleva su nombre es el de la Belleza, de lo cual no trataré de manera amplia ni exhaustiva, ya que es un tema que incluso requeriría de otra tesis. Sin embargo, es ineludible referirlo ya que tiene un vínculo muy cercano al tema del *eros* y al método erótico socrático específicamente. Sólo retomaré algunos pasajes que muestran ciertos vínculos y manifestaciones de la relación homoerótica pederástica.

En el *Fedro*, se puede encontrar el sentido de la relación pederástica socrática, que busca encaminar a los jóvenes a la filosofía¹⁵⁴. Más adelante en éste diálogo, Sócrates mencionará, a propósito de la relación entre los amantes, como el amado puede conceder favores a su amante pero: “[...] el compañero de tiro y el auriga se oponen a ello con respeto y buenas razones. De esta manera, si vence la mejor parte de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos [...]”.¹⁵⁵

¹⁵¹ Platón, *Lisis* 210e

¹⁵² Platón, *Lisis* 215b

¹⁵³ Platón, *Lisis* 221e

¹⁵⁴ La traducción usada es la de editorial Gredos 2008.

Platón, *Fedro* 253b y *Cfr.* V. Peinado, *op.cit.*, p.53

¹⁵⁵ Platón, *Fedro* 256a

Estas tesis expuestas en el *Fedro*, no pueden sino recordarnos lo que afirma Ficino en su estudio *De Amore, comentario a el Banquete de Platón*. Ahí hará una lectura del amor como lo que buscan los amantes y dirá: “[...] el amor es un deseo de disfrutar de la belleza”.¹⁵⁶ Ficino, explicará el lugar primordial que tiene el sentido de la vista, como el único que puede disfrutar de la belleza. Y en cuanto a la relación entre los amantes, dirá; “El de más edad disfruta con los ojos de la belleza de su joven amado. El que es más joven alcanza con la mente la belleza del de más edad”.¹⁵⁷ Será muy importante mencionar que Ficino, indica en su capítulo dedicado a la *Utilidad del amor*, que “[...] la mente, y el ver y el oír son las únicas cosas que podemos disfrutar de la belleza, siendo el amor deseo de disfrutar la belleza; siempre está contento con la mente, los ojos y los oídos”.¹⁵⁸ En la lectura de Ficino hay una exposición jerárquica de los sentidos, ya que dirá “El amor entonces, se limita a estos tres. Y el apetito que sigue a los otros sentidos no se llama amor sino deseo libidinoso y rabia”.¹⁵⁹ No deja de llamar la atención que los ojos y los oídos son órganos de los sentidos “pasivos”, esto es que no tienen una cualidad de aprehensibilidad como el resto. Esto lo comento, con el motivo de que la traductora del texto, Rocío de la Villa, indica en una nota al pie, sobre la traducción del verbo “possediamo” que traduce como “gozamos”, donde Ficino indica que con el resto de los órganos se goza de cualquier otra cosa que necesita el cuerpo, pero no la belleza. Esto permite confirmar que los órganos de los sentidos, ojos y oídos, son órganos privilegiados en la dimensión Ficiniiana, ya que, en términos físicos, no pueden agarrar o tocar por sí mismos un objeto, y también esto remarca el valor superior del alma y el rebajamiento del cuerpo.

Me referiré ahora al *Alcibíades*, el cual es un diálogo marcado en varios momentos por el uso de los instrumentos retóricos socráticos, como la ironía y la mayéutica principalmente. Un diálogo centrado en hacer ver a Alcibíades su falta de saber, así como una discusión sobre el tema de la justicia, y la importancia del conocimiento de sí mismo o del cuidado del alma. J. M. Miguez¹⁶⁰ en su prólogo y

¹⁵⁶ M.Ficino, *op.cit.*, p. 47

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ *Ibid.* p.15 y 16

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ En prólogo y traducción de J.M. Miguez de Platón, p.17 y18

traducción del *Alcibíades*, referirá cómo en este diálogo se muestra una reflexión política y ética: el ciudadano virtuoso en la Grecia clásica y desde la mirada socrática-platónica implica el rasgo característico de la *soprosyne* y la *philia*, que están orientados hacia la eficacia política, pero eso no es posible sin una profunda base filosófica: el conocimiento de sí mismo. El *eros* socrático en el *Alcibíades*, muestra ese interés erótico dado en la relación pederástica, cuya finalidad es el cuidado de sí, que significa el cuidado del alma en la cultura de la Grecia clásica. Peinado lo afirma, con base a lo que Sócrates le dice a Alcibíades, sobre la importancia del conocimiento de sí mismo y, en esa misma dimensión, la posibilidad de cuidarse mejor ¹⁶¹ (no puede haber cuidado de sí, sin un saber de sí mismo). El conocimiento de sí mismo significa conocimiento de “nuestra alma”.¹⁶²

A continuación señalaré algunos aspectos que, durante el diálogo, evidencian la instrumentación mayéutica, la cuestión de la ignorancia en relación con el deseo de saber, y el conocimiento de sí mismo que da lugar al cuidado de sí.

En los párrafos (109 d-e) del *Alcibíades*, Sócrates hace ver a su discípulo que hasta que no se asume que hay algo que se ignora y se desea saber, no se iniciará entonces una búsqueda sobre ese saber. Sócrates hará ver en varias ocasiones a Alcibíades, su falta de conocimiento, especialmente discutiendo sobre la justicia.¹⁶³

Más adelante, Sócrates con gran persuasión gracias a su arte mayéutico, empuja contundentemente a Alcibíades a evidenciar ese no saber, y se lo dice de la siguiente manera: “Reflexiona tú juntamente conmigo: ¿sobre las cosas que no sabes, y que tú sabes que ignoras, desvaría tu opinión?...”¹⁶⁴ y más adelante también Sócrates con gran ironía, le dirá:

¡Oh querido Alcibíades, que infortunio el tuyo! En verdad que no me atrevo a calificarlo, aunque ya que estamos solos, lo diré. Porque tú convives, querido, con la peor de las ignorancias, es nuestro razonamiento el que te descubre y, mejor, tú a ti mismo; por lo cual, cabe decir que te lanzas a la política antes de recibir la debida instrucción. Y no

¹⁶¹ V. Peinado, *op.cit.*, p.49 y Platón, *Alcibíades* 129a

¹⁶² Platón, *Alcibíades* 130e

¹⁶³ Platón, *Alcibíades* 113cd

¹⁶⁴ Platón, *Alcibíades* 117c

eres tú solamente el que padeces este mal, sino incluso la mayoría de los que tratan los asuntos de la ciudad, a excepción de unos pocos, entre los que quizá se cuente tu tutor Pericles.¹⁶⁵

Sin embargo Alcibíades es soberbio y necio, respecto a su posición de saber y en relación con la política, a continuación cito un pasaje que surge entre ellos a este respecto:

Alcibíades- Pues que, realmente si fuesen instruidos, sería necesario que quien se propusiese rivalizar con ellos se instruyese y ejercitase como para enfrentarse con atletas; mas ahora, puesto que ellos vienen sin preparación alguna a entregarse a la política, ¿qué necesidad hay de ejercitarse y de tomar la molestia de instruirse? Porque yo sé bien que, en lo que a mí respecta, estaré por encima de la condición natural de éstos.

Sócrates- ¡Oh, querido!, ¿qué es lo que anuncias con ello? ¡Bien indigno de ti y de lo que a ti mismo está permitido!

Alcibíades- ¿Qué quieres decir especialmente con esto?

Sócrates- Estoy enojado por ti y por mi amor.¹⁶⁶

Es importante mencionar respecto del tema político en Alcibíades, que se trataba de un deseo ferviente en él. Foucault refiere que, viniendo de una familia privilegiada, está impaciente de “entrar en la política y transformar sus ventajas estatutarias en acción política concreta”.¹⁶⁷

Luego en la parte intermedia de éste diálogo, Sócrates le hablará a su discípulo acerca del lugar que tienen los pedagogos atenienses en la enseñanza a los adolescentes sobre el saber, la justicia, la prudencia y la valentía, en donde cada una de dichas enseñanzas conforma los rasgos virtuosos de un alma bella:

[...] cuando alcanzan por dos veces los siete entregan al muchacho a los llamados por ellos pedagogos reales, que son persas de edad madura elegidos entre los mejores en número de cuatro: uno, como el más sabio; otro, como el más justo; un tercero, como el más prudente, y por último, uno considerado como el más valeroso. De los cuales, el

¹⁶⁵ Platón, *Alcibíades* 118c

¹⁶⁶ Platón, *Alcibíades*, 119b

¹⁶⁷ M. Foucault, *op.cit.*, p. 49.

primero enseña la magia de Zoroastro, el hijo de Horomasde, esto es, el culto de los dioses; enseña el arte de reinar. El más justo, a decir la verdad durante toda la vida. El más prudente, a no dejarse dominar por ningún placer, a fin de que se acostumbre a ser libre y a conducirse como un verdadero rey, refrenando primero sus instintos, sin hacerse esclavo de ellos. El más valeroso le procura intrepidez y coraje, haciéndole ver que el temor es esclavitud. En cambio, Pericles te dio como pedagogo a uno de sus criados, inservible por la edad, Zopyro el tracio.¹⁶⁸

Casi al final del *Alcibíades*, Sócrates tratará el tema del alma en su relación con el amor, en donde Sócrates le dirá a Alcibíades, que quien lo ama, ama su alma (*Alcibíades*, 131c). En este sentido, es posible notar la relación del alma y el amor en su vínculo con lo eterno, lo inmortal, lo imperecedero, que es una cualidad intrínseca del concepto del alma en la Grecia clásica y que se discute de manera amplia en el *Fedón*.¹⁶⁹

A continuación cito, uno de los más bellos y grandes pasajes de la expresión amorosa pederasta, entre maestro y discípulo, y que muestra la relación amor-alma:

Sócrates- Por ello, si alguno estuvo enamorado del cuerpo de Alcibíades, no era a él a quien amaba, sino alguna cosa de Alcibíades.

Alcibíades- Estás en lo cierto.

Sócrates- Te ama, pues, quien ama tu alma.

Alcibíades- Es lo que se infiere de este razonamiento.

Sócrates- ¿Pero es que quien ama tu cuerpo no se alejará de ti si advierte que cesa tu vigor juvenil?

Alcibíades- Sin duda.

Sócrates- En cambio, quien ame tu alma no la abandonará mientras ésta trate de hacerse mejor.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Platón, *Alcibíades* 122a

¹⁶⁹ En el *Fedón*, Sócrates le dirá a Cebes que el alma tiene su semejanza con lo "divino, inmortal, inteligible, uniforme e indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo." (*Fedón* 80b)

¹⁷⁰ Platón, *Alcibíades* 131c y d

Y más adelante le expresará su gran amor, diciéndole lo siguiente, citaré un pasaje un tanto largo, pero que me parece trasmite con claridad la relación del amor en su vínculo con el alma y con el sentido del conocimiento de sí mismo, en el método amoroso socrático:

Sócrates- Pues existe un motivo claro y es que sólo yo te amo, mientras los demás aman tus cosas; y vez en verdad que lo que hay en ti envejece en tanto tu mismo comienzas a florecer. Si ahora, por tanto no te dejas corromper por el pueblo ateniense para llegar a un estado de vergüenza, yo, desde luego, no te abandonaré. Porque lo que más temo es que te alcance la corrupción, una vez te domine el amor del pueblo. [...]

Alcibíades- Me parece que tienes razón, Sócrates; sin embargo, trata de aclararme de qué manera cuidaremos mejor de nosotros mismos.

Sócrates- Quizá hayamos avanzado ya en esto, pues, por lo pronto, nos hemos puesto convenientemente de acuerdo con respecto a lo que somos; porque temíamos, inadvertidos, vacilar en esto, poniendo todo el cuidado en cualquier otra cosa, pero no en nosotros mismos.

Alcibíades- Así es.

Sócrates- Después de esto, claro se está que debemos cuidar del alma y mirar por ella.

Alcibíades- Naturalmente.

[...]

Sócrates- Pues bien, querido Alcibíades, si el alma desea conocerse a sí misma también debe mirar a un alma y, sobre todo, a la parte de ella en la que se encuentra su facultad, la inteligencia, o bien a algo que se le semeje.

Alcibíades- Ese es igualmente mi parecer, Sócrates.

Sócrates- ¿Pues hay en el alma, en efecto, una parte más divina que ésta donde se encuentran el entendimiento y la razón?

Alcibíades- No.

Sócrates- Es que esta parte parece realmente divina y quien la mira y descubre en ella todo ese carácter sobrehumano, un dios y una inteligencia, bien puede decirse que tanto mejor se conoce a sí mismo.¹⁷¹

Este pasaje muestra la relación del conocimiento de sí mismo hacia el cuidado del alma, así también otorga al lugar del alma una jerarquía superior a la del cuerpo. Alcibíades al final del diálogo, asume su ignorancia y la necesidad de requerir de las enseñanzas de Sócrates.

Pero, ese fue el Alcibíades joven que asume su ignorancia, sin embargo su destino es fatal y nunca logra seguir el camino hacia la filosofía. Verónica Peinado en su estudio, "Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates", dirá lo siguiente:

Alcibíades, no obstante haber pasado por esta prueba [de la virtud] no fue conducido hacia una vida ordenada, hacia la filosofía. [...] Alcibíades, siguió, a pesar de su vínculo con Sócrates, su carrera política, en la cual predominan los excesos para lograr, más que el bienestar de Atenas, el triunfo personal.¹⁷²

Foucault referirá aspectos de la inquietud de sí en Alcibíades que afectarán su carrera política y continuidad por el camino filosófico. Hablará de cuatro aspectos en particular: el primero será el privilegio que le viene de la familia (estatus y riqueza) hacia esa necesidad de acción política y que Foucault agregará en torno a cómo ocuparse de otros sin siquiera primero hacerlo por sí mismo; el segundo aspecto será la insuficiencia educativa de Alcibíades, ya que fue educado por Zopyro de Tracia, un esclavo viejo a quien Pericles lo había encargado. Foucault dirá que nadie quiso hacerse cargo de él, todos sólo veían su belleza, su cuerpo. El tercer aspecto, gira en torno a que Sócrates le dice a Alcibíades que si tuviera cincuenta años ya no tendría caso que se ocupase de sí mismo, que se encontraba en el momento ideal para hacerlo. Foucault hará una crítica a esa tesis al recordar que Sócrates, en la Apología, dice que se dedicará a interpelar a todo el mundo, jóvenes y viejos, y por ende existe una contradicción respecto a cuál es el momento idóneo para hacerse cargo de sí mismo, para cuidarse a sí mismo. El cuarto aspecto, trata de la aceptación de Alcibíades de su ignorancia, incitada al final del diálogo por Sócrates y que coincide

¹⁷¹ Platón *Alcibíades*, 132-133c

¹⁷² V. Peinado, "Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates", p. 52.

con esa urgencia deseante de quehacer político: “sabe que quiere ocuparse de la ciudad. Tiene motivos para hacerlo a causa de su estatus. Pero no sabe cómo ocuparse de ella [...]”.¹⁷³ Foucault dirá que Sócrates incita a Alcibiades a ocuparse de sí mismo en el marco del reconocimiento de su ignorancia, le dirá que tiene tiempo aún, en el sentido de su juventud, no de aprender sino para ocuparse de sí. Para Foucault habrá un desfase en cuanto al tema de aprender a gobernar y el cuidado de sí mismo¹⁷⁴ y afirma que Sócrates sólo se preocupa por el alma de Alcibiades: “Sócrates se preocupa por la manera en que Alcibiades va a preocuparse por sí mismo”¹⁷⁵, lo cual da muestras de la posición de Sócrates como el amante-maestro interesado en el cuidado del alma de su discípulo. El filósofo francés lo expresa así:

El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto a sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo. Al amar de manera desinteresada al joven, se erige, por lo tanto, en el principio y el modelo de la inquietud que éste debe tener por sí mismo en cuanto sujeto.¹⁷⁶

Considero justamente que el posicionamiento de Sócrates no es desinteresado, ya que éste encarna una misión divina, la de confrontar sobre la ignorancia de sí a hombres jóvenes y viejos, a través de los distintos instrumentos retóricos que ya hemos mencionado. El cómo se posiciona es un elemento fundamental en la relación amorosa pederástica que considero incide a su vez en los papeles de *erastes-eromenos*.

El caso de Alcibiades resulta ser el ejemplo, en el método amoroso socrático, de una falla en su realización. En Alcibiades, sucede algo impredecible (aspecto, por cierto, muy característico del amor, específicamente del movimiento escurridizo *erastes-eromenos*) al final de su formación educativa, éste no logra seguir un camino filosófico. En el transcurso de la relación pederástica Sócrates-Alcibiades, el movimiento de los lugares *erastes-eromenos*, como parte de la prueba de virtud, resulta inaceptable para Alcibiades, así como un motivo de reclamo que se puede leer en el *Banquete*. Esto sucede particularmente en la descripción que hace Alcibiades en

¹⁷³ M. Foucault, op.cit., p.52.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.58.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.72.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.73.

éste diálogo, es decir, la escena en donde él intenta seducir a Sócrates y éste simplemente nunca responde a su deseo. Alcibíades se siente burlado y enardecido por el absoluto rechazo de Sócrates. Al respecto y con mucha claridad, Peinado dice lo siguiente:

La templanza del muchacho, entonces, se derivaba del rechazo del filósofo, experiencia que, además de mostrarnos que la victoria que permitía al *eromenos* terminar su relación pederástica no era del todo legítima, nos ofrece una reflexión sobre el sentir de los jóvenes en cuestión: Sócrates, su codiciado *erastes*, se les negaba. Este rechazo de quien hasta ese momento sólo les había declarado su amor tenía la fuerza de enfrentar a los *eromenoi* con una verdad fundamental: el vacío inexorable.¹⁷⁷

Dover dirá que el “Eros por la sabiduría es más poderoso y el más importante para Sócrates, que el eros por la belleza. [...] Socrates creía en esto y por ello rechazaba la copulación homosexual, muy claro en su propia conducta con Alcibíades [...]”.¹⁷⁸ Dover también referirá como en la República 403b, se habla del “eros correcto” el cual implica que el *erastes* puede tocar a su *eromenos*, pero como un hijo y no más allá.¹⁷⁹

El carácter educativo de la pederastia cobra un nuevo sentido si tomamos la “prueba de virtud” como un rechazo sexual que puede experimentarse hacia el reconocimiento de los límites, que Sócrates pedía a los *eromenoi* en el terreno intelectual. La prueba de virtud se convierte entonces en un reconocimiento de carácter ontológico, con la consecuencia de un posicionamiento distinto por parte del discípulo. Sin duda, algunos de los *eromenoi* de Sócrates percibieron el punto y efectivamente optaron por la vida de la filosofía. Otros, como Alcibíades, lejos de seguir los pasos de su pederasta, continuaron el propio y, en este caso, vergonzoso camino.¹⁸⁰

Peinado refiere que en el caso de Alcibíades se evidencia una falla del método amoroso socrático:

¹⁷⁷ V. Peinado, “La pederastia socrática...”, p.53.

¹⁷⁸ K.J. Dover, “Greek homosexuality”, p.159.

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ V. Peinado, *op.cit.*, p. 54

El fracaso de Sócrates en su proyecto filosófico con Alcibíades es evidente: la imposibilidad de su transmisión con Alcibíades deriva de los propios actos de aquél. Con su actividad “misosófica” que conminaba a sus interlocutores a que asumieran su ignorancia, y que, en realidad, lo extraía de una posición carente, Sócrates se colocaba como un sabio retador y soberbio. Así lo indica el origen divino de su misión que surgió de la transmisión errónea, por parte de su amigo Querefonte, de la respuesta del oráculo, sin olvidar tampoco que quien afirma domeñar total y voluntariamente la parte irracional de su alma muestra una desmedida soberbia.¹⁸¹

Y un poco más adelante, en el mismo estudio, Peinado indicará al respecto, “Pero Alcibíades percibió la contradicción del maestro, quien promovía, por un lado, la posición carente del *daimon* filosófico y, por el otro impulsaba a los jóvenes al dominio total de la irracionalidad”.¹⁸² Al respecto de la posición demónica, Pierre Hadot refiere la lectura de Goethe sobre el eros socrático e indica lo siguiente:

Lo demónico en Goethe reviste todos los rasgos ambivalentes y ambiguos del Eros socrático. En el libro veinte de *Poesía y verdad*, nos dice que se trata de una fuerza que no es divina ni humana, ni diabólica, ni angelical, que separa y une a todos los seres. Como el *Eros* del Banquete, no se la puede definir más que a través de negaciones simultáneas y opuestas. Pero se trata de una fuerza que otorga a quien la posee un poder increíble sobre los seres y las cosas. Lo demónico representa en el universo la dimensión de lo irracional, de lo inexplicable, por ser una suerte de magia natural. Este elemento irracional es la fuerza motriz indispensable para cualquier realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar, pero de la que es imposible sustraerse.¹⁸³

Para finalizar este capítulo, podemos decir que, el *Eros* en la Grecia clásica, particularmente, el del método amoroso socrático, muestra una forma e instrumentación muy particular en su realización. Aporta desde su lengua y su cultura una manera de comprender y realizar el *Eros* que manifiesta y problematiza la difícil distinción entre el amor y el deseo, manifestada en la relación *erastes-eromenos* orientada hacia el cuidado de sí. Se inicia desde el deseo y elección interesada de Sócrates para formar ciudadanos de alma virtuosa y encaminados hacia la filosofía. Esta forma de deseo-amor socrático tiene ciertos puntos de encuentro tangenciales con

¹⁸¹ V. Peinado, “Alcibíades: el fracaso...”, p. 58.

¹⁸² Cfr. V. Peinado, “La pederastia socrática...”, p. 131-133.

¹⁸³ P. Hadot, *op.cit.*, p.74 y 75.

el método amoroso psicoanalítico: un método de amor que en el campo psicoanalítico es denominado transferencia. La transferencia, a grandes rasgos, se define como el saber conferido a la persona del psicoanalista, que lo coloca en un lugar de saber superior, de “omnipotencia” y amor, lo cual posibilita el inicio de la relación paciente-psicoanalista. Estos puntos tangenciales de convergencia en ambos campos de conocimiento, por un lado el filosófico y por el otro el psicoanalítico, exponen lo difícil y complicado que es distinguir el amor y el deseo.

Pasemos ahora al siguiente capítulo, para tratar con detalle el tema del método del amor en el psicoanálisis.

2. El amor en el psicoanálisis freudiano

2.1 Freud: científicista y romántico a la vez

[...] pero la ayuda más poderosa es la transferencia.

Sigmund Freud.¹⁸⁴

El padre del psicoanálisis, denomina a éste una ciencia.¹⁸⁵ La formación de Freud explica el por qué se refiere a éste de tal manera. Como neurólogo, en sus textos, es notable el uso de un lenguaje con conceptos biologicistas y también de psicología e incluso, en ocasiones, de conceptos derivados del Romanticismo alemán o la filosofía de Brentano, la cual decidió dejar para seguir su propio camino de estudio, como refiere Tamayo.¹⁸⁶ Éste también refiere la manera como Freud experimentó ese conocimiento o indagación “de sí mismo ante otro” (lo cual se muestra en sus cartas a Fliess) y que dio lugar a un nuevo método de conocimiento que tendrá importantes distinciones tanto con el de la ciencia (basado en el método científico) como con el método filosófico.¹⁸⁷ Tamayo refiere como Freud inaugura un método que no es científico ni tampoco filosófico. Laurent Cornaz refiere como Freud en sus estudios sobre la histeria, hace uso de un método científico, “toma como objeto de estudio el aparato psíquico”, sin embargo el ejercicio médico científico no funciona y da lugar al surgimiento del psicoanálisis¹⁸⁸. El método psicoanalítico implica estudiarse a sí mismo ante otro. El método filosófico

¹⁸⁴ La edición castellana usada es de editorial Alianza 1988.

S. Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, p.130.

¹⁸⁵ S. Freud en su *Esquema del Psicoanálisis 1938[1940]*, muestra un lenguaje por un lado del campo científico (positivismo) y por el otro del campo psicológico, y de esta forma está constituida la idea de ciencia que él denomina al psicoanálisis. La edición castellana es de editorial Debate 1998.

¹⁸⁶ L. Tamayo, *El anhelo de ser otro, el camino de la filosofía al psicoanálisis*, p. 65-67

¹⁸⁷ Tamayo en su artículo, *El anhelo de ser otro, el camino de la filosofía al psicoanálisis*, establece las diferencias del método psicoanalítico con el científico que establece una relación “unívoca entre el investigador y el objeto” y el método filosófico que establece una relación sujeto objeto como introspección, es decir se toma como método de estudio de sí mismo, aspecto que tiene su origen y puesta en práctica desde la Grecia clásica y también como Foucault lo referirá en la *Hermenéutica del sujeto* éste será desvirtuado con el cristianismo y los sistemas de poder carcelarios, psiquiátricos y hospitalarios. (Tamayo, p.67-70)

¹⁸⁸ L. Cornaz, *El amorcencia*, p. 31.

propuesto por algunos de los Siete sabios de la Grecia clásica, el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), es un antecedente del método psicoanalítico.

Freud en su teoría de las pulsiones o instintos, distinguirá dos: Eros y Thanatos. Eros como instinto de vida y autoconservación, que busca “establecer y conservar”; el otro, en tanto instinto (o pulsión) de muerte, es un instinto de destrucción ligado a la ira y la agresividad. La energía del *Eros* es la libido. La libido, indica Freud, tiene una característica de “movilidad” pues pasa de un objeto a otro, pero también de “fijación” pues puede quedar anclada “a determinados objetos”.¹⁸⁹

La terapéutica freudiana psicoanalítica refiere un “yo enfermo”,¹⁹⁰ es decir, una persona que acude con malestares, inquietudes que se pondrá en manos del analista, quien ofrecerá su saber para compensar su ignorancia de lo que le aqueja.¹⁹¹ La situación analítica freudiana manifiesta un aspecto fundamental en la relación establecida analista-paciente, que es en torno al “saber” y a lo que se ignora por parte del paciente.

Así podemos notar que este método pretende alcanzar verdades (y no es el único, por cierto, como lo refiere Tamayo en su texto *El discipulado en la formación del psicoanalista*¹⁹²) mediante el establecimiento de una relación entre el analista y el yo debilitado del paciente, para encaminarse a un proceso de cura donde se pone en juego la cuestión del saber del analista, lo cual ayuda a “restituir su yo” al paciente. Freud ahondará en lo que implica este pacto terapéutico, entre “enfermo” y analista:

Este trato impresiona como si sólo quisiéramos oficiar de confesores laicos, pero la diferencia es muy grande, pues no deseamos averiguar solamente lo que el

¹⁸⁹ S.Freud, “*Esquema del psicoanálisis*”, p. 29-37

¹⁹⁰ S.Freud distingue tres instancias psíquicas: ello, yo y super yo. La primera está relacionada con lo irracional, y las otras dos con el placer y el deber.

¹⁹¹ S.Freud, “*Esquema del psicoanálisis*”, p.103-105

¹⁹² Cfr. Tamayo, L. *El discipulado en la formación del psicoanalista. Un aporte del psicoanálisis a la pedagogía*, Instituto de Cultura de Morelos y CIDHEM, Sello Agua Ensayo.

enfermo sabe y oculta ante los demás, sino que también ha de contarnos lo que él mismo no sabe.¹⁹³

Podemos notar como sobresale el aspecto del saber y del no saber o lo que se ignora, esto último es lo que el “enfermo” puede llegar a expresar a través de la experiencia analítica. Freud vincula la manifestación de ese saber y no saber, por medio de la regla de asociación libre, que es parte fundamental en la instrumentación del proceso psicoanalítico, donde el enfermo debe decir todo lo que le venga a la mente, incluso aquello que sea una “auto observación desagradable”, algo “carente de importancia”, e “insensato o absurdo”.¹⁹⁴ Esto se puede traducir, de alguna manera como un “sea usted mismo”. La asociación libre es el instrumento de Freud para hacer consciente lo inconsciente. El padre del psicoanálisis, remarcará en varias ocasiones como el analista establece una comunicación tal que permite al paciente ampliar “el conocimiento que su propio yo tiene de su inconsciente”.¹⁹⁵

¹⁹³ S.Freud, “Esquema del psicoanálisis”, p. 105

¹⁹⁴ S. Freud, “Esquema del psicoanálisis”, p.108.

¹⁹⁵ *Ibid.*

2.2 La invención de la transferencia

En cuanto al concepto de la *transferencia*, que juega un papel fundamental en el método psicoanalítico, Freud lo refiere como algo que llama su atención por su rareza:

Lo extraño es que el paciente no se conforma con ver en el analista a la luz de la realidad, un auxiliador y consejero, al que además remunera sus esfuerzos y que, a su vez, estaría muy dispuesto a conformarse con una función parecida a la guía en una ardua excursión alpina; por el contrario, el enfermo ve en aquel una copia –una reencarnación- de alguna persona importante de su infancia, de su pasado, transfiriéndole, pues, los sentimientos y las reacciones que seguramente corresponden a ese modelo pretérito. Este fenómeno de la transferencia no tarda en revelarse como un factor de insospechada importancia; por un lado un instrumento de valor sin igual; por el otro una fuente de graves peligros. Esta transferencia es ambivalente; comprende actitudes positivas (afectuosas), tanto como negativas (hostiles) frente al analista, que por lo general es colocado en lugar de un personaje parental, del padre o de la madre.¹⁹⁶

Freud muestra como el fenómeno de la transferencia conjuga dos aspectos importantes para que se de; por un lado, alguien que sabe y por eso puede ser un “auxiliador y consejero” y por el otro y al mismo tiempo, alguien que es visto como una figura importante del pasado infantil. Más adelante expresará un aspecto muy importante que otorga la transferencia al analista y que puede ser fuente atractiva y tentadora de incluso volverse un *super yo* nuevo, a continuación cito la manera como lo dice Freud:

Por más que al analista le tienta convertirse en maestro, modelo e ideal de otros; por más que le seduzca crear seres a su imagen y semejanza, deberá recordar que no es ésta su misión en el vínculo analítico y que traiciona su deber si se deja llevar por tal inclinación. Con ello no hará sino repetir un error de los padres, que aplastaron con su influjo la independencia del niño y sólo sustituirá

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.110

la antigua dependencia por una nueva. Muy al contrario, en todos sus esfuerzos por mejorar y educar al paciente, el analista siempre deberá respetar su individualidad.¹⁹⁷

A este respecto, es inevitable pensar en la forma de amor socrático pederástico, que muestra una intencionalidad distinta, a la instrumentación amorosa freudiana. En el caso del maestro Sócrates, incluso llamado así por Cármides y Lisis, hay una pose seductora intencionada por parte del maestro, una provocación en la que busca formar ciudadanos griegos, amantes de la sabiduría y así almas virtuosas.

Siguiendo con Freud, se muestra un lugar activo¹⁹⁸ de saber en el analista, con respecto a lo que éste discute sobre la transferencia y su posicionamiento en cuanto al saber, auxiliador y consejero. Freud, por lo menos en éste texto, el *Esquema del psicoanálisis*, trata con cierta amplitud el tema de la transferencia y no menciona en ningún momento una relación explícita del amor con la transferencia, aunque de alguna manera pudiera leerse entre líneas que está presente, ya que en sus referencias a la transferencia indica, como ésta da lugar a la imagen de una figura amorosa del pasado. Además, es muy importante notar que la transferencia es un vínculo o un lazo entre dos que, como el mismo Freud refiere, puede otorgar grandes oportunidades y beneficios al proceso terapéutico, pero también considerables inconvenientes (incluso los refiere como peligros). Pero, como bien sabemos, el terreno del amor siempre otorga maravillosos placeres y grandes peligros, y eso también dependerá de la forma de amor de la cual se trate.

El que la transferencia se trate de un vínculo amoroso, se confirma en la siguiente cita, “Si él (o ella) llega a sentir la fuerte pulsión erótica que se esconde tras la transferencia [...], cree haberse enamorado apasionadamente, al virar la transferencia, se considera ofendido y despreciado, odia al analista como a un enemigo y está dispuesto a abandonar el análisis”.¹⁹⁹ No deja de surgir aquí una resonancia, en cuanto

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.111 y 112.

¹⁹⁸ La concepción de transferencia en Freud, en un texto previo de 1920 (*Más allá del principio del placer*) indica una posición activa por parte del analista; que debe llevar al “enfermo” a descubrir y mostrarle sus resistencias para cesarlas, a través, de la “sugestión actuante como transferencia” (S. Freud, p. 284)

¹⁹⁹ S.Freud, “Esquema del psicoanálisis”, p.115

al caso de la relación amorosa pederástica entre Sócrates y Alcibíades, en la que éste último, expresa en su irrupción al Banquete, el desprecio que siente hacia Sócrates.

El aspecto del saber, como saber de sí mismo en el paciente, es un elemento que Freud asocia a la idea del fortalecimiento del yo, y que es logrado por la vía de la relación de transferencia:

Nuestros esfuerzos por fortalecer el yo debilitado parten de la ampliación de su autoconocimiento. Sabemos que esto no es todo; pero es el primer paso. La pérdida de tal conocimiento de sí mismo implica para el yo un déficit de poderío e influencia, es el primer indicio tangible de que se encuentra cohibido y coartado por las demandas del ello y del super yo.[...] Por parte del paciente contamos con la ayuda de algunos factores racionales, como la necesidad de curación motivada por su sufrimiento y el interés intelectual que en él podemos despertar por las teorías y revelaciones del psicoanálisis; pero la ayuda más poderosa es la transferencia [...] que el paciente nos ofrece.²⁰⁰

A continuación, revisaré una versión del *Eros* en Freud, vinculada directamente al tema de la muerte y que aporta una comprensión importante al tema del *Eros* en el psicoanálisis y su instrumentación.

²⁰⁰ *Ibid.*, p.117 y 130

2.3 Duelo y melancolía: una versión del amor y la muerte

Freud, entre 1915 y 1917, escribe *Duelo y melancolía*, texto en el que toca el tema del amor desde la óptica de la muerte. Considero pertinente mencionarlo porque representa una postura de Freud en esa época en torno al tema del amor.²⁰¹ *Duelo y melancolía*, es un texto que Freud escribe a partir de ciertos casos en el que refiere al duelo como “trabajo” que el enlutado realiza de forma “normal” para aceptar la pérdida de su ser amado, por el contrario dirá que la melancolía es una enfermedad en la que no se acepta la pérdida del ser amado, es un duelo infinito. Fanny Blanck refiere como el texto de Freud sobre *La transitoriedad (1916)* difiere de *Duelo y Melancolía* respecto de la sustitución del ser amado, dice citando a Freud: “El duelo es un enigma ¿por qué el desasimiento libinal debería ser tan doloroso?...Sólo sabemos que la libido no desea abandonar a sus objetos, incluso cuando hay objetos disponibles”²⁰².

En *Duelo y melancolía* se anula la instancia de re-unión o re-encuentro con el objeto amado más allá de la muerte. Como ejemplo podemos recordar la creencia en tal reencuentro que tenía el poeta romántico Novalis ante la muerte de su amada Sophie, lo cual desarrolla Safranski en su texto sobre el Romanticismo.²⁰³ Para el Freud de *Duelo y melancolía*, un re-encuentro, una segunda oportunidad, es posible en la misma

²⁰¹ Cfr. J. Araiza en su artículo *Duelo y melancolía: Aristóteles, Freud y la Medea de Eurípides*, refiere lo siguiente sobre el texto de *Duelo y melancolía*: “[Freud] intenta buscar el camino hacia una interpretación del trabajo melancólico a partir de la conjetura sobre el trabajo del duelo-queda en el lector la impresión de que el concepto de melancolía es una herencia de la clínica psiquiátrica. Sin embargo, basta con asomarse un poco a la literatura de la antigüedad para advertir que el origen de este concepto se hallaba en ella.” (J. Araiza, p.176)

²⁰² F. Blanck, *Duelo, melancolía y contingencia del objeto*, p.199.

²⁰³ Cfr. R. Safranski en su estudio, *Romanticismo Una odisea del espíritu alemán*, dirá que la muerte de la amada Sophie, abre en Novalis, la vía de acceso a otra vida y así la reunión, el reencuentro con su amada. Para el poeta se trata de una transformación que el mismo busca y no un final, se trata de una transición de un lugar a otro. Safranski, p.105-112). A propósito del tema de la reunión amorosa después de la muerte, existe una canción llamada “Lover” de un grupo inglés llamado The Tiger Lillies que considero ejemplifica esa atmósfera amorosa de la reunión característica del *Romanticismo*, es la siguiente: My lover and my mentor, now lies in her grave, and I'm left to mourn her, whom my soul did save, I'm staring at her tombstone, My heart is full of grief, I fear that part of my life, Has been stolen by a thief, Stolen by a thief, Stolen by a thief, The elements will wear this tombstone away, And one day we will join you, Us who for you pray, The words upon your tombstone, Will be worn away, But we will be united, Somehow somewhere some day, Stolen by a thief, Stolen by a thief, As that tombstone starts to crack, From the bitter cold, And when I come to visit you, Bent double and old, My memories of love will seem like yesterday, True love never forgets, Well that is what they say, You were stolen by a thief, You were stolen by a thief, So lover dear, I love you forever more, You, my blessed lover, Your memory I'll adore, So as the wind and snow and rain, Beats down upon your tomb, My comfort is, We'll be united one day son, You were stolen by a thief, Stolen by a thief. (The Tiger Lillies, Hamlet album, 2012.)

vida, esto a propósito de su idea de un “sustituto”. La escritura de *Duelo y melancolía* presenta tintes más cercanos a la ciencia y una contribución no consciente al inicio del auge de la muerte invertida, lo cual discutiré un poco más adelante.

Jean Allouch, un discípulo de Lacan, en su texto *Erótica del duelo*, en el tiempo de la muerte seca, hará diversas críticas a la postura freudiana en torno al duelo y la melancolía. Precisamente una de sus mayores críticas será que Freud refiere la idea de que un ser amado muerto es sustituible.²⁰⁴ La idea de una “sustitución” coincide con lo que Phillipe Ariès, en su texto *El hombre ante la muerte*, define como la “muerte invertida”. La muerte invertida coincide con la época de Freud. La versión freudiana de sustituir a un muerto amado, como el fin de un duelo, manifiesta una evitación del sufrimiento y de la misma muerte.

La “muerte invertida”²⁰⁵ corresponde a lo que ocurre en nuestra época, donde *pareciera* que ya no hay muerte. Ariès dice, “La técnica va royendo el dominio de la muerte hasta la ilusión de suprimirla. La zona de la muerte invertida es también la zona de la creencia más fuerte en la eficacia de la técnica y de su poder de transformar el hombre y la naturaleza”.²⁰⁶ Es la técnica y el consumismo que muestra ofrecer hasta los medicamentos más sofisticados para prolongar la vida y evitar el sufrimiento en las vísperas de la muerte. Ya sean medicamentos que ofrecen la curación a la depresión, la ansiedad y cualquier enfermedad sea psíquica o física, siempre con la oferta, que dicho medicamento te arreglará de inmediato o en el mínimo tiempo el problema del malestar, sufrimiento o dolor que se tenga, sea cual sea. Lo que escribe Ariès sobre la muerte invertida, hace poco más de 40 años en la versión original del texto en francés, no es en nada distinto a lo que hoy sucede, que es incluso aún más crítico, ya que el

²⁰⁴ Cfr. S.Freud dice lo siguiente en *Duelo y melancolía*: “El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más [...] A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen modo una posición libidinal, ni aún cuando su sustituto ya asoma”²⁰⁴. (Freud, p.242)

²⁰⁵ Phillipe Ariès en su texto *El hombre ante la muerte*, refiere sobre la muerte invertida, “Un tipo absolutamente nuevo de morir ha aparecido en el curso del siglo XX en algunas de las zonas más industrializadas, más urbanizadas, más avanzadas técnicamente del mundo occidental –y sin duda no vemos otra cosa que su primera etapa. Dos rasgos saltan a la vista del observador menos atento: su novedad, por supuesto, su oposición a todo lo que le ha precedido, del que es la *imagen invertida*, el negativo: la sociedad ha expulsado a la muerte, salvo a la de los hombres de Estado. Ya nada señala en la ciudad que ha pasado algo: el antiguo coche fúnebre negro y plata se ha convertido en un banal limosín gris, insospechable en el oleaje de la circulación” (Ariès, p. 466)

²⁰⁶ *Ibid.*, p.494.

hombre en la actualidad le ha dado casi absolutamente la espalda a la muerte, no quiere saber nada de ella, por ende no quiere saber de la angustia ni del sufrimiento. Para Ariès, con Tolstoi se muestra ya el inicio de esa expulsión de la muerte que caracterizará a la muerte invertida.²⁰⁷

Para los que esquivan y rechazan la muerte, el romanticismo de *Duelo y Melancolía* les queda muy bien, pero eso no excluye las complicaciones y cortos circuitos que la experiencia de la muerte presenta y que impiden que un sustituto sea la solución a un duelo.²⁰⁸

Evitar la muerte y el sufrimiento a toda costa es en gran medida lo que los avances de la técnica aporta en nuestros días. Cualquier objeto o medio posible que lo pueda remediar, resarcir o mejor aún eliminar en el menor tiempo posible y, si es posible, para siempre, será visto como el mejor logro de la técnica. Esa anhelada expulsión de la muerte se remonta a un tiempo ancestral humano. Y a propósito de esto, no puedo evitar pensar en la novedosa exposición que ofrece Tamayo en las primeras páginas de *La locura ecocida*, en donde refiere una fábula sobre la historia de la relación hombre- naturaleza:

En un momento dado, sin embargo, y con el objeto de alejar a la muerte de su seno, inició una batalla majestuosa y sólo comparable con su ambición: el control y destrucción de la naturaleza. [] Su tecnología poco a poco permitió a dicho virus hablante superar el miedo y crear este mundo, el actual, donde, en buena medida, se siente seguro entre sus prótesis y habitáculos artificiales.²⁰⁹

En este punto Ariès y Tamayo se interceptan en cuanto a las implicaciones que subsisten de fondo en la relación hombre-naturaleza. De alguna manera es posible ver a través de los dos autores, como se establece un desarrollo tecnológico cuyo fin, entre otras cosas es, a toda costa, la creación de nuevos y diversos fármacos, instrumentos, métodos y sistemas cuyo poder cumpla con la anhelada expulsión de la muerte y del sufrimiento.

²⁰⁷ *Ibid.*, p.465 y 466.

²⁰⁸ J.Allouch, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, p. 56 y 57.

²⁰⁹ Tamayo, "La locura ecocida ,ecosofía psicoanalítica ", p. 16.

En *La Agonía del Eros*, texto que he referido al inicio de este trabajo, en su apartado sobre *La mera vida*, Byung-Chul Han manifiesta como la sociedad del rendimiento se sostiene por el exceso de positividad, la anulación de la diferencia en donde todo es igual y el sujeto del rendimiento se autoexplota en aras de la máxima productividad y consumo. En ese marco, el filósofo coreano, refiere la agonía del eros, en ese hiperpositivismo que anula la negatividad, la muerte, que es la ineludible condición de existencia del eros. Para Chul Han “la ausencia total de negatividad hace que hoy el amor se atrofie como un objeto de consumo y cálculo hedonista”,²¹⁰ a su vez, apoyándose en la lógica hegeliana dice lo siguiente:

El esclavizado prefiere la esclavitud a la muerte amenazante. Se aferra a la mera vida. [...] Quien no tiene la capacidad de muerte no arriesga su vida. En lugar << de ir a la muerte consigo mismo >>, permanece << en sí mismo dentro de la muerte >>. No se entrega a la muerte. Así se convierte en esclavo y trabaja. El trabajo y la mera vida están estrechamente relacionados. Son reacciones a la negatividad de la muerte. La defensa de la mera vida se agudiza hoy como absolutización y fetichización de la salud.²¹¹

La cita anterior muestra una visión del proceso de extinción del Eros, por la vía de la desaparición de la negatividad o la muerte, así se observan las severas consecuencias de nuestra actual sociedad hiperpositiva del rendimiento, la cual desmotiva toda posibilidad de acceder o contribuir a la consciencia de sí.²¹²

Considero que los aportes de Allouch, Tamayo, Ariès y Chul Han muestran cómo se intenta eliminar lo que implica la experiencia de la muerte, en cuanto a la apertura de un recorrido de consciencia de sí mismo ineludible al estar atravesada por *Eros*. Cioran refiere al respecto una cita de Dostoievski que es particularmente ilustrativa: “El sufrimiento es la única causa de la consciencia”.²¹³

²¹⁰ B. Chul Han, *La agonía de Eros*, p. 34.

²¹¹ *Ibid.*, p. 34y35.

²¹² El filósofo coreano expresa la consciencia de sí mismo, desde la línea hegeliana, de la siguiente manera: “El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo. La <<verdadera esencia del amor>>consiste en renunciar a la consciencia de sí mismo, en olvidarse de sí en otra mismidad>>. (Chul Han,p.39) Cfr. Peter Sloterdijk en su texto *Estrés y Libertad* discute sobre el sentido de autoconservación que da lugar a una sociedad estresada por un “rendimiento insólito”. (Sloterdijk, p.13)

²¹³ Cioran, *De lágrimas y santos*, p. 99. Y *crf.* para Freud, el duelo se resolverá con el encuentro de un sustituto, éste será uno de los aspectos más criticados por Allouch. Para Freud, la enfermedad de la melancolía, ubicada con el

Para concluir este apartado, veamos un pasaje específico en la vida de Freud, en donde el derrumbe acontece y tiene una caída infranqueable. Uno de esos pasajes ocurre, la irrupción de la muerte de un ser amado y Freud no tiene de donde sostenerse. Ésta experiencia la refiere Allouch, siguiendo las críticas a la cuestión del objeto sustituto en *Duelo y Melancolía*.

rasgo de no saber, resulta una vía para poder saber, que lo dice así : "...quizás en nuestro fuero interno nos parezca que se acerca bastante al conocimiento de sí mismo [el melancólico] y sólo nos intrigue la razón por la cual uno tendría que enfermarse para alcanzar una verdad así."²¹³ Así la dimensión de la "enfermedad" de la melancolía, un padecimiento de no saber y gran sufrimiento, se vuelve la posibilidad de abismarse en una comprensión profunda sobre uno mismo. Como Yourcenar lo menciona en *Alexis o el tratado del inútil combate*: "El sufrimiento es uno"²¹³, se trata de un asunto que siempre tiene que ver consigo mismo, el origen que es su yo, que no es suyo (su-yo) paradójicamente. Por supuesto también, no es posible dejar de lado, las vías heideggerianas, que también abren una experiencia de conocimiento de uno mismo: la angustia, que estaría íntimamente relacionada con el sufrimiento, el aburrimiento y el asombro. (Freud, p.244 y en M. Yourcenar, p.56)

2.4 Un derrumbe de Freud y sin embargo...

Para Freud, la muerte de su hija Sophie resulta un acontecimiento terrible. Allouch refiere este pasaje de la vida de Freud, para mostrar que aún en ese suceso, el padre del psicoanálisis, no cede al aniquilamiento absoluto de la muerte y a la imposibilidad de asegurar la inmortalidad. Este pasaje lo describe Allouch, con base a un intercambio de cartas entre Freud y Binswanger. En éste se muestra, como incluso ante este suceso de gran dolor, aún ahí, Freud no hace ninguna reconsideración o refutación de lo escrito en *Duelo y Melancolía*. Allouch dice, “Esa vez ya no hay un nuevo encuentro romántico con el objeto, esa vez Freud parece admitir que el duelo no desemboca en el acceso a un objeto sustitutivo”.²¹⁴ Y, sin embargo, podemos notar, que en Freud persiste el espíritu del romanticismo y, a la vez, está atravesado por el avasallamiento del positivismo, el cientificismo y el inicio de la industrialización de esa época. Así, lo refiere Allouch citando dicha carta:

Se sabe que el duelo agudo que causa una pérdida semejante hallará un final, pero que uno permanecerá inconsolable, sin hallar jamás un sustituto. Todo lo que tome ese lugar, aún ocupándolo enteramente, seguirá siendo siempre algo distinto. Y a decir verdad, está bien así. Es el único medio que tenemos para perpetuar un amor al que no queremos renunciar.²¹⁵

Allouch remarcará en gran medida, como en el objeto sustitutivo siempre habrá un signo de negatividad, que arroje a través de esa repetición de búsqueda en una segunda, tercera, cuarta vez, etc., el que no sea nunca ese amado muerto perdido. Allouch, dirá que éste aspecto de la repetición, que ubica la vía fallida a un fin de duelo a través de un reemplazo, hará en Freud y Lacan, una diferencia en sus concepciones del amor.²¹⁶

El lugar de la ausencia, será siempre inocupable, aunque Freud incluso ante la muerte de su hija Sophie y por ejemplo también de Anton von Freund, persista en la posibilidad de un objeto sustituto. Así insistiendo extrañamente en una especie de búsqueda errante hacia la posibilidad de un reencuentro.

²¹⁴ J.Allouch, *op.cit.*, p.159

²¹⁵ *Ibid.*, p.160 y 161.

²¹⁶ *Ibid.*, p.163.

Incluso la experiencia de Freud en esos momentos de gran dolor ante la muerte de un ser amado, manifiestan una postura muy instalada en un narcisismo rígido y lejano a la humildad de reconocer o rectificar un error en sus planteamientos de *Duelo y Melancolía*.

En Freud no se ve que el acontecer de la muerte irrumpa en la relación amorosa, en la negación para siempre de ese amor. Es el cómo se subjetive esa relación lo que estará en juego. Una forma de amor en particular queda perdida irremediablemente; y para el enlutado quedará por ver qué hace ante la pérdida irremplazable de ese amor. En este sentido, en cuanto al recorrido freudiano en *Duelo y Melancolía*, notamos que la muerte vuelve el lugar del amor algo sustituible; así el significado y valor de una forma de amor único y singular queda completamente descartado. Dicha concepción freudiana del amor, a partir de la muerte de un ser amado, no considera la relacionalidad que produce el amor en su unicidad. La muerte irrumpe y vuelve eternamente inviable esa relacionalidad y ese lugar de amor único.

3.El amor en el psicoanálisis lacaniano

3.1 El sentido de la transferencia en Lacan

El *transmour*²¹⁷[..] si la transferencia es el amor...

Allouch.²¹⁸

There's no lover like a dead lover .

Halperin²¹⁹

Amar es dejar al otro estar solo. Efectivamente solo, y a pesar de todo amado. [...] Es amado, pero no por ello con un amor que pudiera atentar contra su no menos preciosa soledad. Amado, podrá sentirse no amado. No amado, podrá sentirse amado. Lo que puede abreviarse así: habrá obtenido el amor que no se obtiene.

Allouch²²⁰

Jacques Lacan define su concepción del amor, en el seminario *La transferencia* diciendo “[...] el amor es dar lo que no se tiene”²²¹, tesis que había sostenido desde el seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). En esta concepción encontramos, la forma del amor que refiere Diotima a Sócrates en el *Banquete*, pero también la cercanía con otra forma de amor, la del amor puro,²²² que ya referimos en la

²¹⁷ Forma en la que J. Allouch, en su artículo *Del mejor amado*, une en una sola palabra la idea de que la transferencia es el amor, y literalmente se traduce como “transamor”. (Allouch, p.47)

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ D. Halperin citado en J.Allouch, *Del mejor amado*, p.35.

²²⁰ J. Allouch, “El amor Lacan”, p. 10.

²²¹ J. Lacan, “Escritos 2”, p. 598.

²²² J. Le Brun, en su libro, *El amor puro de Platón a Lacan*, dedica el capítulo final a discutir lo que tuviera de amor puro el psicoanálisis lacaniano, entre otros aspectos refiere, el deseo del psicoanalista, en cuanto desinteresado, sin deseo de recompensa o utilidad, que es en ese punto visible un rasgo característico del amor puro y que se sería lo que hace posible el surgimiento del deseo del paciente (2004:399). Allouch, en su artículo *Del mejor amado*, criticará este aspecto, indicando, que la cercanía con el amor puro es en el sentido de “dejarlo ser” (Le Brun, p.42). En sí se muestra, la figura de “muerto amado”, que se revisa en este capítulo más adelante, como el posicionamiento, que da lugar a decir que es, una actitud que deja ser y hace posible el lugar del deseo del paciente. La específica cercanía del psicoanálisis con el amor puro, es en el sentido de que “no demanda nada”, “no pide nada”, no puede haber nada personal en juego en el lado del analista.

introducción a este estudio. Lacan amplía dicha tesis, en los *Escritos*, en la dirección de la cura, diciendo lo siguiente:

Pero si el amor es dar lo que no se tiene, es bien cierto que el sujeto puede esperar que se le dé, puesto que el psicoanalista no tiene otra cosa que darle. Pero incluso esa nada, no se la da, y más vale así [...] Se observará que el analista da sin embargo su presencia, pero creo que ésta no es en primer lugar sino la implicación de su acción de escuchar, y que ésta no es sino la condición de la palabra.²²³

Así, en ésta forma de amor, el analista se ubica en un posicionamiento en falta o carencia, que es lo que le da el poder (como posibilidad) de “dar”. Dar, sólo es posible desde la carencia. Y lo que refiere sobre la nada da cuenta del sentido negativo, de un posicionamiento de sustracción que hace presente al analista, una especie de presencia ausente que permite escuchar y dar así lugar a la palabra del analizante.

Lacan en su seminario *La transferencia*, en la sesión del 30 noviembre de 1960, refiere la relación que el amor tiene con la transferencia. Lacan dirá, ahí: “el problema del amor nos interesa en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia”.²²⁴

Para el psicoanalista francés, la comprensión del fenómeno transferencial es a través del amor y a su vez cómo ésta lo produce. Hay un punto de difícil distinción entre amor y transferencia, esto lo dice el mismo Lacan, en una sesión anterior del mismo seminario (el 23 de noviembre): “[...] imposible comparar la transferencia y el amor, y medir qué parte, qué dosis, hay que atribuir a cada uno de ellos, y recíprocamente, de ilusión o de verdad”.²²⁵

A través del fenómeno de la transferencia, se muestra la problemática que surge entre analista y analizante, ya que dicho fenómeno, hace una “supuesta imitación” al amor, “hasta confundirse”.²²⁶ Notamos como Lacan indica la problemática que abre la transferencia en su vínculo con el amor, y precisamente por tratarse de *Eros*, es que la hace difícil de situar y distinguir. Por supuesto, esto será causa para que Lacan refiera

²²³ J. Lacan, *op.cit.*, p. 598.

²²⁴ J. Lacan, “La transferencia”, p. 47.

²²⁵ *Ibid.*, p. 46.

²²⁶ *Ibid.*, p. 49.

dicha relación como paradójica y con sus respectivos inconvenientes, en el sentido que será causa de sensaciones de interés pero también de aversión en el analista (y por cierto inconvenientes que también refirió Freud cuando definió la transferencia).

Más adelante en el mismo seminario, (sesión 14 diciembre) al tratar de definir la relación transferencial, indicará que “Algo parecido al amor, así es como, en una primera aproximación, se puede definir la transferencia”.²²⁷ La transferencia se sitúa en el marco de una experiencia muy “parecida” al amor entre analista y analizante, una relación íntimamente ligada con un saber. La transferencia surge del deseo de saber qué se tiene, se trata del deseo de saber de sí mismo. El paciente “[...] parte al encuentro de lo que tiene y no conoce, lo que va a encontrar es aquello que le falta”.²²⁸ Este último aspecto señalado por Lacan, en torno a “la falta o lo que le falta”, refiere al aspecto del límite²²⁹ (sentido Heideggeriano de precursar la muerte) o la carencia en sí

²²⁷ *Ibid.*, p. 80.

²²⁸ *Ibid.*, p. 24.

²²⁹ Me apoyo del texto de Tamayo, *El fin del duelo*, por la pertinencia y aporte a la discusión sobre el tema del duelo. Para Tamayo, la irrupción de la muerte, vuelca la mirada hacia la finitud. Su lectura recorre, la concepción de la muerte heideggeriana, como ese “precursar la muerte” que otorga lugar al deseo, y así a una “vida propia”. Tamayo lo dice así, en su artículo, a su vez, citando a Heidegger (en cursivas):

Ello lo conduce a definir la muerte propia como un “precursar” (*Vorlaufen*):

El precursar desemboza al Dasein el “estado de perdido” en el “uno mismo”, poniéndolo ante la posibilidad —primariamente falta de apoyo en el “procurar por” “curándose de”— de ser él mismo, pero él mismo en la apasionada libertad relativamente a la muerte, desligada de las ilusiones del uno, fáctica, cierta de sí misma y que se angustia.

El precursar la muerte libera al *Dasein* del “estado de perdido” impropio y le abre el “estado de resuelto”, en el cual la muerte, en tanto finitud, se presenta, se adelanta, produciendo el “encontrarse” de la angustia, el “comprender” del “ser deudor” (es decir, de saber que su vida no tiene un sentido predeterminado) y el habla de la silenciosidad (pues la voz de la conciencia habla callando).

Es este precursar la muerte lo que nos permite acceder a una vida propia:

El precursar se revela como posibilidad de comprender el más peculiar y extremo ‘poder ser’, o sea, como posibilidad de una existencia propia.

“Precursar la muerte”, que es el encuentro con la finitud, con “la posibilidad de la imposibilidad” que indica Tamayo citando a Heidegger, es la vía de acceso a un ser deseante, una “vida propia”. (Tamayo, p.163-173)

Cfr. Además de referir anteriormente el tema de la experiencia del límite existencial que conlleva el conocimiento de sí, considero muy oportuno referir el sentido trágico o de comprensión del sufrimiento que conlleva la experiencia amorosa psicoanalítica lacaniana, a través de lo que expresa Simon Critchley, filósofo inglés contemporáneo, quien dice: “La tragedia realza lo que es perecedero, frágil y moroso en nosotros.” (Critchley, p.30) Y que también coincide con el *Patmos* de Holderlin que dice:

*Wo das Gefahr ist,
Wachst das rettende auch.*

mismo. La instrumentación psicoanalítica conlleva a saberse atravesado por dicha condición humana (la falta), que produce el conocimiento de sí mismo, y que lo lleva a vislumbrar su propio deseo. Lacan en la *La Ética del Psicoanálisis*, dirá lo siguiente sobre la posición del analista: “Haber llevado a su término un análisis no es más que haber encontrado ese límite²³⁰ en el que se plantea toda la problemática del deseo”.²³¹

El final de una experiencia psicoanalítica, es una transformación en el analizante donde ineludible decir la transformación se da en cuanto a su forma de amar.

La lógica de la transferencia en el psicoanálisis tiene un sentido de particularidad en como se da ese amor, lo que la vuelve no susceptible de hacerse ciencia. Laurent Cornaz, filósofo y psicoanalista aporta a este aspecto en su artículo *El amorciencia* (sobre la distinción entre “la racionalidad de la transferencia”²³² y la ciencia), y con base en lo escrito por Lacan, que el psicoanálisis “no es una ciencia”²³³ y se trata de una “práctica”²³⁴. Lo que por cierto conlleva un punto de coincidencia con la filosofía del budismo zen, la cual no existe sin práctica, es y sobre todo una filosofía en práctica. Una práctica que se concentra en un tiempo siempre presente, un ahora, que impide una certeza o predicción de lo que sucederá. De acuerdo con Tamayo, el zen y el psicoanálisis son prácticas, ambos caminos, sin embargo con finas diferencias, en el budismo zen la práctica de los silencios, la reflexión a través de los “koans”, la meditación (*zazen*) entre otros elementos, dan lugar a mostrar una vía distinta al psicoanálisis que da voz-escucha a la locura, como lo refiere Tamayo, es decir, el centro es el discurso del analizante.²³⁵ El maestro Suzuki dice: “el método zen consiste en penetrar directamente en el objeto mismo y verlo, como si dijéramos, desde dentro. Conocer la flor es convertirse en la flor, ser la flor, florecer como la flor, y gozar de la luz

(Ahí donde crece el peligro,
también crece lo que salva.)

²³¹ J. Lacan, “*La ética del psicoanálisis*”, p. 357.

²³² L. Cornaz, *op.cit.*, p. 38.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Cfr.* También Jean Allouch en su artículo *Spychalyse II* discute sobre el sentido del psicoanálisis como una práctica espiritual recuperando cuando Lacan nombra al psicoanálisis “*Spychanalyse*”. (Allouch, p.11)

²³⁵ L. Tamayo, “*El camino del psicoanálisis*”, .p. 3.

del sol y de la lluvia.”²³⁶ De lo anterior es posible establecer una analogía con el método de eros en el psicoanálisis, en el sentido de cómo el analizante se toma a sí mismo para estudiarse frente a otro. Y esto remarca el sentido de que el analista tan solo es un acompañante temporal para que el analizante se encamine, haga su propio proyecto.²³⁷ En cada sesión el analizante se convierte en el discurso que expresa y a su vez se estudia frente al analista. A mi parecer, también el analista, quien sigue el discurso del analizante, se implica en cierto grado para volverse ese discurso que escucha y le posibilita realizar las intervenciones que devuelven al analizante sus propios cuestionamientos. Este fenómeno de implicación, lo considero manifiesta el sentido de comprensión del sujeto como unidad con el otro y con el mundo y cuestiona el sentido de un yo esencial, autónomo e independiente.²³⁸

Retomando a Cornaz, este dirá sobre lo que sucede entre analista y analizante: “la charla que practica tiene consecuencias que no se pueden prever”²³⁹, esto es, la relación amorosa en su particularidad²⁴⁰ de cada sesión de análisis le impide hacer

²³⁶ D.T. Suzuki, *Budismo zen y psicoanálisis*, p. 20.

²³⁷ L. Tamayo, “El camino del psicoanálisis”, p. 10.

²³⁸ Cfr. L. Tamayo pone de manifiesto el profundo sentido de la unidad con el otro y el mundo a través de lo siguiente:

Para el racional Occidente, dejar de lado el pensamiento, la voluntad, es casi imposible. Y ello impide alcanzar de manera consciente la verdadera libertad, esa a la que apuntaron Heidegger y Lacan y, desde hace siglos, lograban los maestros zen gracias a un método que implica la unidad con el mundo: “meterse en la cosa, sentirla interiormente y vivir su vida” (Suzuki; Fromm, 1964: 22). Como puede apreciarse claramente, el budismo zen había comprendido perfectamente que el acto libre no es el de un sujeto “solo”, sino que incluye al otro y al mundo.

La consciencia de la unidad con el otro y el mundo permite que ocurra el acto analítico pues, a causa de la transferencia, en el análisis el Sujeto es unidad con el otro. La voz del analista es una de las voces analizante. En su acto el analista se deja decir, pues se sabe mero portador del habla: *die Sprache spricht*: el habla habla a través suyo. (Tamayo, p. 9)

²³⁹ L.Cornaz, *op.cit.*, p.41. Y cfr. Shizuteru Ueda, quien refiere gran influencia en el zen del Doctor DT. Suzuki, dice sobre las impresiones que tuvo de Suzuki y se ilustra el lugar tan esencial que juega lo no previsible ligado así con lo no premeditado, cito lo siguiente “ [...] la palabra escrita es importante, pero lo que logra que creamos en algo realmente es ese acto vibrante, libre y no premeditado de un ser humano vivo.” (Z. Ueda, *Zen y filosofía*, p.33)

²⁴⁰ Cfr. A propósito de referir la singularidad o la particularidad sobre el tema del amor, Chejov, el escritor ruso, en su texto *Acerca del amor*, resalta el aspecto de la singularidad en el tratamiento del tema amoroso. A continuación cito lo que dice en dicho texto:

La única verdad indiscutible sobre el amor, es que es un misterio tremendo, y todo cuanto se ha escrito o se ha dicho sobre el tema no ha proporcionado jamás una respuesta: lo único que se ha conseguido ha sido reformular eternamente los mismos problemas, sin resolverlos nunca. Una teoría que podría, a primera vista, explicar un caso, no sirve para explicar otros. Por tanto, lo mejor, en mi opinión, es tratar cada caso de forma individual, evitando las generalizaciones. Como se diría en la jerga médica, es necesario aislar cada caso.

predecible sus consecuencias. Encontramos así, que en el método de eros socrático se trata de encaminarse hacia el amor a la sabiduría mientras que en el psicoanálisis no es posible saber por anticipado su final.

3.2 La función amorosa pasivamente activa del psicoanalista

Lacan, por otra parte refiere, casi al inicio del seminario de la transferencia, la manera cómo funciona la transferencia, en esa relación analista-analizante, y al respecto indicará “[...] que por la naturaleza de la transferencia eso que le falta lo aprenderá como amante”.²⁴¹ La posición del analizante, por tanto, queda claramente especificada, es *erastes*, y la posición del analista la del amado (*eromenos*).

A propósito de este posicionamiento, Lacan, en el texto “La dirección de la cura” en los *Escritos*, refiere lo siguiente:

El psicoanalista sin duda dirige la cura. El primer principio de esta cura, el que le deletrean en primer lugar, y que vuelve a encontrar en todas partes en su formación hasta el punto en que se impregna en él, es que no debe dirigir al paciente. La dirección de la conciencia, [...] queda aquí radicalmente excluida.²⁴²

El psicoanalista francés, diferencia la dirección de la cura de la intención de dirigirlo, aconsejarlo o decirle lo que tiene que hacer. El sentido de dirigir la cura aporta hacia una cualidad de “pasividad”, lo cual corresponde en gran medida al lugar de amado. Esto permitirá al paciente (*erastes*) estudiarse o conocerse a sí mismo ante el psicoanalista. Para Lacan, el hecho de la transferencia “[...] se manifiesta en la relación con alguien a quien se le habla. Este es un hecho constitutivo”.²⁴³ El analista ofrece al paciente o analizante la posibilidad de hablar libremente.²⁴⁴ A propósito de esta relación habla-escucha, Pasternac, en su artículo *La muerte del psicoanalista*, permite comprender con mayor claridad, la posición del analista en cuanto a la relación con el saber:

[El psicoanálisis] un monólogo de tres, y esta afirmación parte de la fórmula de Lacan según la cual en el psicoanálisis se trata de un único sujeto: “el psicoanalizante”, y que dicha situación “no envuelve a la persona del psicoanalista”. El escenario del psicoanálisis, entonces, es el mantenimiento de una situación convenida entre dos participantes que se asumen en ella como el psicoanalizante y el psicoanalista, es a

²⁴¹ Lacan, “La transferencia”. p.

²⁴² Lacan, “Escritos 2”, p. 566.

²⁴³ Lacan, “La transferencia”, p. 203 y Cfr. Lacan “Escritos 2”, p. 596

²⁴⁴ Lacan, “Escritos 2”, p. 597.

costa del constituyente ternario, significativo nombrado “sujeto supuesto saber”. [...]el sujeto supuesto saber, una formación desprendida del analizante pero circulando en el análisis, y aparentemente localizada en el analista. Podemos partir en nuestras consideraciones de una formulación: en el psicoanálisis hay un solo sujeto y dos cuerpos envueltos en una relación ternaria.²⁴⁵

Pasternac también dirá que ese lugar del SsS (“sujeto supuesto saber”), deriva su brillo del “agalma”, una envoltura encantadora que a la mirada del paciente o analizante es constitutiva del analista.²⁴⁶ Un adorno brillante que destella y produce una belleza sin igual y que por cierto, recordando el tema del *Eros* en el Grecia clásica, es por lo que Alcibíades queda deslumbrado ante Sócrates. Notemos como Pasternac indica que el lugar del SsS tiene un status de “apariencia”. El lugar de SsS en el psicoanálisis contiene los rasgos de una figura amorosa ideal que lo supiera todo, una especie de imagen perfecta y que por ende tuviera respuestas para todo, y ese lugar es lo que sostendrá la relación analítica. El SsS ubicado por el analizante en el analista, será destituido, desechado, al final del análisis, dando lugar a la aparición del deseo propio del analizante, derivado de saberse un sujeto en falta, entendida como límite o carencia. Como puede apreciarse, es el deseo de saber sobre sí mismo, lo que sostiene la relación analizante y analista.

En su conferencia *De psicoanálisis y política: del deseo de deseo al instante del escrutinio*, Luis Tamayo refiere como las “afinidades políticas “ están presentes en el inicio y continuidad de un proceso psicoanalítico, las cuales derivan de lo que denomina el “instante del escrutinio”. Tamayo indica como Freud y Lacan coinciden, en el sentido de como las identificaciones del analizante provienen de ese instante del escrutinio en el que se produce la “transferencia resistencial”, esto es cuando el analizante se enamora de su analista. La “transferencia como resistencia” es el modo en que éste se cuida de su analista para disminuir la severidad de las críticas en su proceso de estudio de sí mismo.²⁴⁷ A continuación cito a Tamayo:

El instante del escrutinio no sólo genera identificaciones físicas –esas que describe Paul Roazen en su *Freud y sus discípulos* (1986)–, no sólo implica la imitación de modos de

²⁴⁵ M. Pasternac, *Muerte del psicoanalista*, p. 9 y 10.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 12

²⁴⁷ L. Tamayo, “El camino del psicoanálisis”, p.3.

vestir, de comportarse o de hablar, también se reiteran actitudes y, permítanme subrayarlo, afinidades políticas, las cuales son verdaderamente escrutadas por el analizante en el más mínimo gesto, en la más pequeña confesión, sea directa o indirecta (por lo que otros dicen que complace a su analista). La creación –y posterior destrucción– de las “sociedades analíticas” y los “grupos de analistas” proviene, desde mi lectura, en buena medida de tal momento, permítanme reiterarlo, resistencial.

Así, el analizante, a partir de ese momento, no sólo pretende hacerse analista sino incluso adquiere la marca de “freudiano”, “kleiniano” o “lacaniano”; de “comunista”, “anarquista”, “cristiano” o “defensor del neoliberalismo”. Esa afición, ese deseo, forma parte de su neurosis de transferencia y será tan vigoroso como ésta lo sea. El analista no puede promoverlo. Tampoco evitarlo. Simplemente ocurre.²⁴⁸

Es importante resaltar como Tamayo refiere que estas identificaciones pertenecen al momento del “enamoramiento resistencial” y caerán con el fin de la transferencia y sólo “quedarán aquellos elementos que eran acordes a los deseos más profundos del analizante, sólo esos”.²⁴⁹

Tamayo indica como Freud y Lacan reiteran en que las afinidades políticas del analista “no puede sino guardárselas” y sin embargo la identificación transferencial del analizante incluye ineludiblemente “afinidades políticas” del analista que esto es algo incontrolable.²⁵⁰ Tamayo lo dice de la siguiente manera:

Sabemos también muy bien, y Freud y Lacan no dejaban de reiterarlo, que el analista, si posee afinidades políticas, no puede sino guardárselas. Su lugar es el de esperar la emergencia del deseo de su analizante. [...]

Sin embargo ocurre que en ese momento que me permito denominar el “instante del escrutinio” y con el cual inicia la transferencia, el analizante se identifica, incluso políticamente, con su analista.²⁵¹

La referencia de Tamayo a ese “esperar la emergencia del deseo de su analizante” es fundamental remarcarlo, ya que esto implica lo que Lacan refiere sobre la posición del

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ *Ibid.*, p.6

²⁵¹ *Ibid.*

analista, que es esencialmente “deseo de deseo”, y es por ello que Tamayo indicará esa posición aparentemente pasiva al surgimiento del deseo del analizante.²⁵²

Al respecto del posicionamiento del analista, que permite el “proceso de la cura”, Pasternac indicará que el analista acepta la demanda del paciente, pero el analista no le demandará nada.²⁵³ El posicionamiento del analista en el proceso de la cura, es de la siguiente manera:

[...] responde a la imagen convencional de la apatía, por un deseo más fuerte que todo otro deseo, el deseo que en el rito de los agogai —Allouch— convocaba como la suscitación del deseo del deseado, el de su deseo singular, en este caso. Ese deseo que le permitirá encarnar esa apatía activa, sin perjuicio de experimentar el amor y el odio por los que no se dejará seducir.²⁵⁴

El aspecto de la “apatía activa” muestra la conservación del propio deseo del analista, pero con base a dicha relación ternaria, en la que éste [su deseo] no estará o no podrá estar presente (manifestado). Notemos como la “apatía activa” expresa una posición de una pasiva actividad ante la seducción.

Jean Allouch, un importante discípulo de Lacan, menciona en su artículo *Del mejor amado*, “Se trata de psicoanálisis y por lo tanto de ese dispositivo en cuyo seno la muerte, decía siguiendo a Lacan, es alojada en el amor”.²⁵⁵ Esto confirma la postura del psicoanalista en la “apatía activa”. Un figura en la que estará “aparentemente” alojado el SsS, que será desechado al final del análisis como hemos mencionado anteriormente. La formación de SsS “aparentemente” alojada en el analista, es una fantasía del paciente y por ende contiene la posibilidad de la destitución al final del análisis. Para éste discípulo de Lacan, la experiencia erótica psicoanalítica, implica ser tomado por el paciente (analizante) como su “objeto amado”. Pero se tratará de un objeto amado destinado a sucumbir, a morir inevitablemente, incluso hasta se puede decir que ya está “muerto” por anticipado (cosa que el paciente no sabe) porque su

²⁵² L. Tamayo, “El camino del psicoanálisis”, p. 6.

²⁵³ M. Pasternac, *op.cit.*, p. 14.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ J. Allouch, “Del mejor amado”, p. 10 y 11.

función amorosa es alojar a la muerte en el amor (si y sólo si, el análisis es “bien”²⁵⁶ llevado), debido a la envoltura de SsS que el paciente le ha conferido, pero esto no lo sabe éste último. Allouch refiere que el lugar del psicoanalista es el de un “mortaimé” (muertoamado) , tesis que toma de Lacan, quien dice en los *Escritos*, “[...] los sentimientos del analista sólo tienen un lugar posible, [...] el del muerto”.²⁵⁷ Allouch dirá que el psicoanalista como “muertoamado” excluye el cuerpo; el cuerpo es lo que manifiesta el deseo, los sentimientos. Lo anterior manifiesta porque en la experiencia analítica, el paciente, habitualmente, está en el diván y el analista detrás, no participa como “cuerpo” y por ende no está a la vista del paciente.

²⁵⁶ Es cierto que en el campo del psicoanálisis, también podemos decir que hay psicoanalistas de distintos pelajes, una cosa es parecer un gran psicoanalista y otro es serlo. Pasternac en su artículo *La muerte del psicoanalista*, distingue aspectos valiosos, con respecto a lo que puede contribuir en el fin de un análisis, diciendo lo siguiente: “No es lo mismo que el analizante destituya el SsS que él mismo instituyó para obturar el hueco insoportable de la falta en ser; o que el analista supuesto se autodestituya con su torpeza, traidora de su función, reinstalando la intersubjetividad y transformando la experiencia analítica en una relación intersubjetiva; o que la desaparición del cuerpo que sostiene la función de analista sea el efecto de la intervención de fuerzas exteriores (como pudieron ser las persecuciones políticas de los nazis alemanes o de los déspotas argentinos); o que la desaparición del cuerpo que soporta la función se produzca por la muerte de la persona “ (Pasternac, p.10). Es el aspecto de la torpeza y su propio análisis lo que mostrará la distinción entre parecer un gran psicoanalista de serlo.

²⁵⁷ J. Lacan, “Escritos 2”, p. 569.

3.3 La cercanía y lejanía amorosa en la relación analítica: del amor al deseo

Para Jean Allouch, el amor y el deseo son caminos muy distintos, es más fácil que el amor surja del deseo que al revés²⁵⁸. Esto último es muy difícil. Sin embargo, la experiencia psicoanalítica lacaniana estaría mostrando una práctica que opera del amor al deseo, dando lugar a un camino para realizar el conocimiento de sí mismo.

En la relación amorosa psicoanalítica, el papel del analista tiene la cualidad de un “seduciente”²⁵⁹ y no un seductor como lo es Sócrates. La cualidad de “seduciente” también coincide con el sentido del posicionamiento de “muerto amado” que refiere Allouch. El sentido de la negatividad o de lo ausente es esencial en la experiencia erótica analítica y desde ahí deriva la posición del analista en una cercanía investida de “apatía activa”. Considero que Schopenhauer logra expresar el sentido de la peculiar cercanía del analista a través de la fábula de los puercoespines en *Parerga y Paralipomena*. El filósofo alemán habla sobre el amor como esa necesidad de compañía, de calidez, de cercanía y la problemática que conlleva. A continuación cito la fábula:

Un grupo de puercoespines se apiñaba en un frío día de invierno para evitar congelarse calentándose mutuamente. Sin embargo, pronto comenzaron a sentir unos las púas de los otros, lo cual les hizo volver a alejarse. Cuando la necesidad de calentarse les llevó acercarse otra vez, se repitió aquel segundo mal; de modo que anduvieron de acá para allá entre ambos sufrimientos hasta que encontraron una distancia mediana en la que pudieran resistir mejor. Así la necesidad de compañía, nacida del vacío y la monotonía del propio interior, impulsa a los hombres a unirse; pero sus muchas cualidades repugnantes y defectos insoportables les vuelven apartar unos de otros. La distancia intermedia que al final encuentran y en la cual es posible que se mantengan juntos es la

²⁵⁸ Cfr. Byung-Chul Han en su texto *La Agonía de Eros*, refiere basándose en Platón y en un texto de Robert Pfaller lo siguiente: “El Eros no ha de confundirse con el deseo (*epithymia*). Es superior no sólo al deseo sino también al Thymos.” (Chul Han, p. 66)

²⁵⁹ J. Allouch, en su seminario impartido en México, titulado “Si Dios no está del todo muerto”, impartido en Octubre del 2010, refirió sobre la actitud del psicoanalista el término “seduciente” como una cualidad del psicoanalista y a su vez una cualidad del método amoroso psicoanalítico. Es un neologismo, que busca referir a alguien cuya cualidad es seductora sin pretender serlo.

cortesía y las buenas costumbres. [...] Debido a ella [la distancia intermedia] la necesidad de calentarse mutuamente no se satisface por completo [...] ²⁶⁰

Schopenhauer expresa al final de la fábula, una forma de amor, establecida por una posición de mediana cercanía, la cual da lugar a una forma limitada en el terreno del deseo en y entre lo humano; en ese mismo sentido muestra la imposibilidad de la completud o fusión amorosa (niega el amor aristofánico). Lo interesante de ésta prudente cercanía es que no es posible determinar la distancia precisa o la fórmula que determine cuál es esa “posición” para no lastimarse. Esta forma peculiar de cercanía, considero está representada o puesta en escena en el recorrido psicoanalítico amoroso. Esa prudente cercanía es la compañía amorosa que ofrece el analista al analizante para estudiarse a sí mismo.

Schopenhauer logra con su fábula, pensar acerca del amor como compañía²⁶¹ pero con un límite ineludible, se trata de una compañía que procura “cierta posible” cercanía, calor, cobijo y consuelo. Las espinas en la naturaleza de los puercoespines son simbólicamente la marca de la condición humana en su eterna falta que lo hace deseante y a su vez expresa la medida viable de la cercanía con sus semejantes y con el mundo.

²⁶⁰ A. Schopenhauer, “Parerga y paralipomena”, p.665.

²⁶¹ Samuel Beckett en este texto, *Compañía*, refiere sobre lo que es la compañía, que considero interesante, porque habla del sentido de la compañía y también remite de alguna manera en sus entrelíneas al tema de la soledad. Dice así: “La voz sola es compañía, pero no suficiente. Su efecto en el oyente es un complemento necesario. Aunque sólo sea para inspirarle el estado de vaga incertidumbre y desconcierto [...] Pero aparte de ese efecto, es evidente que la compañía es necesaria.” (Beckett, p.10)

Conclusión

La vía de *Eros* como cuidado de sí mismo en la Grecia clásica, muestra ser un antecedente esencial en el desarrollo y evolución del campo psicoanalítico que permite cuestionar el tema del deseo en sus profundidades, de la libertad y los diversos significados del amor.

El conocimiento de sí mismo sea en el método socrático o el psicoanalítico está atravesado por *Eros*, y sin embargo cada uno tiene su peculiar instrumentación. *Eros* en la Grecia clásica tiene un lugar y efecto fundamental en la cultura educativa y política, sus antecedentes en la comprensión del deseo y el amor a nivel etimológicos (*fileo*, *erao*, *epithumia* y *agapao*) resultan muy importantes en la efectuación del método pederástico socrático. Éstos determinan una intencionalidad y sentido que implican una vía particular de la comprensión del deseo y del amor según el texto griego del que se trate, sea el *Banquete*, el *Fedro*, o el *Alcibíades*.

En los estudios sobre el método amoroso socrático se manifiesta que lo que prima en los papeles de *erastes* y *eromenos* es que están claramente definidos por su actividad y pasividad. Estos papeles denotan las pautas posibles para el conocimiento de sí mismo en la relación maestro-alumno; y sin embargo el caso de Alcibíades es muestra de la dificultad para mantener fija la posición de *erastes* y *eromenos*, ya que estos están totalmente llevados por el flujo móvil erótico que no es susceptible de control absoluto.

El método amoroso de Sócrates, en su instrumentación mediante la ironía, el *elenjos* y la mayeútica, tiene la marca de una intencionalidad donde el maestro hace ver a sus discípulos su falta de saber, lo cual Sócrates muestra con Agatón y Alcibíades. La función amorosa en Sócrates está encarnada en una misión divina que él lleva hasta sus últimas consecuencias de su vida (*Apología*). Sócrates utiliza la relación erótica para la realización de un método que pretende la formación de un ciudadano virtuoso; de acuerdo al *Banquete* en el discurso Sócrates-Diotima, las producciones de Sócrates son sus discípulos.

En cuanto a la posición del saber, está estrictamente dada por el maestro Sócrates, el *erastes*. El *erastes* busca poner a prueba al sujeto, en este caso el discípulo, lo “forza” a tomar conciencia del punto en que se encuentra en esa subjetivación del discurso veraz, en su capacidad de decir la verdad. De lo que se trata es que el discípulo se enganche y se desarrolle con base al discurso del maestro. El maestro es quien forma y tiene el poder para que el discípulo tome conciencia de su condición. Este montaje escénico del deseo al amor en el caso del *Eros* pederástico socrático implica una técnica y una ética al efectuarse. En este sentido la vía del deseo al amor “forza” el brote del deseo de saber de sí. El punto de origen de dicho movimiento, del deseo al amor, está dado a partir de un maestro seductor interesado y no desde el discípulo, aspecto que marca una contundente diferencia con el método amoroso psicoanalítico. Pero el forzamiento tiene su razón de ser, en el marco de una cultura educativa en donde necesariamente la figura del maestro era importante para propiciar en los adolescentes el cuidado de sí.

El método psicoanalítico se funda a partir de una experiencia, la de Freud, de indagar sobre sí mismo ante otro, aspecto que éste de alguna manera realiza a la distancia a través de su intercambio epistolar con Fliess. Este método psicoanalítico fundado por Freud, no será ni científico ni filosófico, atiende a otra vía derivada de la transferencia o el amor. El método psicoanalítico es un método de amor “intermedio, daemónico” que se actualiza con cada analizante; es un método ineludiblemente de la singularidad del caso. Freud refiere que el fenómeno transferencial es el vínculo que permite instrumentar el proceso terapéutico, posteriormente Lacan establecerá que el psicoanálisis es una relación de transferencia-amor, y en este siglo, Allouch, un importante discípulo de Lacan, vendrá a referir que la transferencia es el amor.

El método psicoanalítico se da esencialmente por la vía del amor que brota del analizante, que es quien se cuestiona sobre sus inquietudes y malestares. El amor es lo que instala la figura de un sujeto supuesto saber (SsS), un papel asumido por el analista derivado de la ilusión del analizante de que sólo el sabe, pero que precisamente mantendrá la posibilidad del montaje analítico, de estudiarse ante otro para alcanzar verdades sobre sí mismo. Ese amor, instrumentado por la regla

fundamental, la asociación libre, es la que posibilitará dar la palabra al analizante sobre su saber (consciente) y sobre su ignorancia (inconsciente).

En el método amoroso psicoanalítico no puede haber un posicionamiento de interés o intencionalidad. Freud indica que se debe tener cuidado con desear ser emulado y también lo refiere Lacan en *La dirección de la cura* distinguiéndola de “dirigir” al analizante. El posicionamiento del analista frente al saber es distinto, pues aunque sabe más que su paciente se sabe como sujeto en falta y por ende no se coloca como Sócrates, en quien notamos cierta soberbia (como la tuvo con su gran amado Alcibíades, con quien precisamente se muestra una falla en el método erótico socrático). Recordemos que la instrumentación socrática, se apoya del diálogo, de la mayéutica, de la ironía para “demostrar” que se carece de saber, por lo que la intención de Sócrates es esa; provocar, mostrar al efebo su falta de saber.

La función del psicoanalista posibilita “dejar ser” (en el sentido de la asociación libre, una regla fundamental en el psicoanálisis para la puesta en escena de estudio de sí). De tal manera abre lugar a la inquietud del sujeto para tomarse como objeto de estudio de sí ante otro. La palabra de analizante constituye la posibilidad de comprenderse, de realizar una relectura y reescritura de su historia para una transformación subjetiva irreversible. El analista sólo es el espejo que refleja las palabras y cuestionamientos del analizante para su comprensión. Este es un aspecto que dista mucho del posicionamiento e instrumentación socrática, ya que muestra una relación distinta en el recorrido sobre el saber. Considero importante mencionar que en la instrumentación amorosa psicoanalítica a diferencia de la amorosa socrática (que está atravesada por una lógica tradicional de instrumentos retóricos), cabe incluso la posibilidad de una contradicción (a nivel del lenguaje y la acción), en el sentido de que el discurso del analizante en su estudio y transformación de sí conlleve “aparentemente” contradicciones lógicas aunque para sí mismo no haya contradicción, por ejemplo, resolverse en su discurso como un “ser ni femenino ni masculino sino todo lo contrario”, en una vía de fuga-cura que resuelve sus síntomas debido a imposiciones socioculturales y familiares.

El posicionamiento del psicoanalista como “muerto amado”, delinea una posición de “pasividad activa”, pues, de hecho es un amado, es un *eromenos*. Este posicionamiento de “muerto amado” que “deja ser” y lo implica como un muerto, como alguien muy cercano al silencio, será en gran parte esencial y le permite ser el espejo de reflexión de las palabras del paciente en el proceso de la cura. Es en este posicionamiento donde radica una de las diferencias más críticas entre ambos métodos: en el método amoroso socrático hay una intencionalidad inicial, un deseo que buscará encaminar al efebo hacia el amor a la sabiduría; por el contrario, en el método amoroso psicoanalítico, es el paciente el que acude con la intención de que el psicoanalista lo cure, en tal caso el colocado como amado es el analista. El recorrido en este caso se invierte, es decir, es del amor al deseo, por ello da lugar a ser sujeto de su deseo, el cual es el fin de un análisis. El sentido de que del amor surja el deseo, en el método amoroso psicoanalítico, está marcado por una forma de amor no intencionada o forzada, así es más viable que del amor surja el deseo.

En ambos métodos de *Eros*, se muestran aspectos esenciales de la naturaleza humana, de su condición en cuanto a un saber sobre el propio límite, esa posibilidad de la imposibilidad que refiere Lacan. Pero también permiten cuestionar el tema del deseo, ineludiblemente ligado a *Eros*, sea en el recorrido hacia una enseñanza o formación educativa y/o hacia un proceso de cura del sufrimiento, como el “anhelo de ser otro” en el recorrido de una transformación de sí como lo refiere Tamayo.

Ambas instrumentaciones amorosas evidencian el problema de que dichos métodos puedan ser metodologizables, pues al ser conducidos por *Eros*, difícilmente son susceptibles de metodologización (en el sentido de un método científico predecible, válido y confiable para todo el mundo): cualquier experiencia conducida por *Eros* tiene la cualidad de la singularidad y la irrepitibilidad, lo que nos indica el propio límite de un método que hace uso del amor hacia el saber y cuidado de sí mismo.

En este estudio mostramos que los métodos de eros, socrático y psicoanalítico, marcan pautas éticas-estéticas y terapéuticas complejas, en cuanto a lo que implica en la relación con el otro, debido a que no es posible procurar un cuidado del otro, sin primero conocerse o concentrarse en sí mismo. También en cuanto al conocimiento y

transformación que da lugar saberse como condición humana en falta, y en esa misma medida, para hacer un lugar en el mundo con toda la problemática implicada en el tema del deseo y la libertad que habita cada ser humano. Los métodos de eros, socrático y psicoanalítico permiten comprender y cuestionar la educación propia de nuestro globalizado mundo actual. En un fin de época demarcado por un exceso de individualismo (una consencuencia desvirtuada de la concepción y uso del conocimiento de sí mismo sobredotando la idea de un yo autónomo independiente) y promotor de la anulación de la confianza, una hiper violencia, una ultra actividad laboral ligada esencialmente al rendimiento financiero y una valorización excesiva y exclusiva de lo material como signo del éxito, donde escasamente y cada vez menos se procura “pensar y ejercitarse” en el cuidado de sí, las prácticas de Eros tienden a diluirse. Éstas se encaminan en un proceso de extinción debido al desarrollo de sistemas pragmáticos y materialistas promotores de un modo de vida uniformador y excluyente de la diferencia. Paradójicamente dichos sistemas han generado un incremento cada vez mayor de la violencia entre los humanos y hacia la naturaleza. La idea de que lo humano no se ataca a sí mismo en un nivel consciente es ciertamente lógico, pero en un nivel inconsciente por lo visto queda en duda debido a los severos daños irreversibles que la naturaleza presenta debido a la inconciencia e imprudencia humana. El deseo de saber de sí mismo siempre abrirá vías de conciencia en la relación de unidad con el otro y el mundo. Concluyo este trabajo con una pregunta: ¿Cómo hacer un viraje en el destino de *Eros* para dar aliento a la reconsideración de sus métodos, reanimando así el sentido de uso y el alcance del cuidado de sí en nuestros días, todo lo que permita confrontarse con el límite existencial, el cual ineludiblemente trae consigo repensar sobre el ejercicio de la libertad, los deseos y las pasiones? ¿Lograremos recuperar en nuestro depredado mundo actual las enseñanzas eróticas de Sócrates, Freud y Lacan?.

Bibliografía

Alberoni, F. *Amor y enamoramiento*, Gedisa, Barcelona, 2001.

Alberoni, F. *El erotismo*, Gedisa, Barcelona, 2008.

Allouch, J. *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, ediciones literales, Buenos Aires, 2006.

Allouch, J. *Del mejor amado*, En Revista Litoral ,N° 35, México, 2005.

Allouch, J. *El amor Lacan*, Cuenca de plata, ediciones literales, Buenos Aires, 2011.

Haneke, M. (producer) (2012) *Amour* [película], Austria, France, Germany, Les Filmes du Losange, X-filme creative pool and Wega Film,(127min).

Araiza, J. *Duelo y melancolía: Aristóteles, Freud y la Medea de Eurípides*, en Revista Litoral 34, Muerte y duelo, México, Julio, 2004.

Ariès, P. *El hombre ante la muerte*, versión castellana de Mauro Armiño, Taurus humanidades, España, 1999.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco (Sobre la amistad)*. Ediciones Folio, Barcelona, 2006.

Aristóteles. *Poética*. Alianza editorial, Madrid, 2013.

Bataille, G. *El erotismo*, Tusquets editores, Barcelona, 2002.

Barthes, R. *Fragmento de un discurso amoroso*, Siglo Veintiuno, México, 2011.

Bartra, R. *La melancolía moderna*, Cenzontle, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

Baudrillard, J. *De la seducción*. Ediciones cátedra, Madrid, 2001.

Bauman, Z. *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*, FCE, México. 2007.

Beckett, S. *Compañía*. Editorial Anagrama, Barcelona, 1990.

Blanck-Cereijido, F. *Duelo, melancolía y contingencia del objeto*, en Revista Litoral 34, Muerte y Duelo, México, Julio, 2004.

Chejov. A. *El beso seguido de Acerca del amor*, Olañeta editor, Barcelona, 2011.

Chul Han, B. *La agonía de Eros*, Herder, Barcelona, 2014.

Chul Han, B. *La salvación de lo bello*, Herder, Barcelona, 2015.

Chul Han, B. *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2017.

Cornford, F.M. *The doctrine of Eros in Plato s Symposium*, in the Unwritten Philosophy and other Essays, Cambridge, 1950.

Cornaz, L. *El amorciencia*, en Revista Litoral 39, Presencias, México, Julio, 2007.

Constante, A. “*Lejanas verdades: cuidado y conocimiento de sí*”, Leticia Flores Farfán y Rafael Ángel Gómez Choreño (compiladores), *Apropiaciones contemporáneas de la filosofía antigua*, UNAM & Afínita editorial, Colección Transeúnte, México, 2014.

Conze, E. *El budismo su esencia y su desarrollo*, FCE, México, 2006.

Cioran, E. *De lágrimas y santos*, Tusquets Fábula, Barcelona, 2008.

Critchely, S. *Tragedia y modernidad*, Trotta, Madrid, 2014.

Dover, K. J. *Plato: Symposium*, Cambridge University Press, 1980.

Dover, K. J. *Greek homosexuality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. 1978.

Dover, K. J. Aristophanes speech in Plato's *Symposium*, Journal of Hellenic Studies 66, 41-50. 1966.

Duras, M. *Escribir*, Tusquets editores, México, 2014.

Ficino, M. *De amore, Comentario a El Banquete de Platón*, Tecnos, Madrid, 1989.

Fierro, M.A. *La teoría platónica de eros en la República*, Diánoia, vol. LIII, no. 60, mayo, IIFL, UNAM, México, 2008.

Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2002.

Foucault, M. *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Folio, Barcelona, 2007.

Freud, S. *Duelo y melancolía* Tomo XIV. Obras completas. Ordenamiento comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Ana Freud. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. *Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1957.

Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*, Debate, Madrid, 1998.

Freud, S. *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, Alianza editorial, Madrid, 1988.

Guthrie, W. *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, FCE, México, 1953.

Hadot, P. *Elogio de Sócrates*, Textos de Me cayó el veinte, École Lacanienne de Psychanalyse, México, 2006.

Halperin, D. *¿Por qué Diotima es una mujer? El eros platónico y la representación de los sexos*, Córdoba: Cuadernos de litoral, 1999.

Hölderlin, F. *Las Grandes Elegías (1800-1801)*, Versión castellana y estudio preliminar de Jenaro Talens, edición bilingüe, Poesía Hiperión, 2da edición, Hiperión, Madrid, 2008.

Lacan, J. *Aún*, trad. de Diana Ravinovich, Delmount-Mauri y Julieta Sucre, Ateneo de Caracas-Paidós: Barcelona, 1981.

Lacan, J. *La transferencia*, trad. de Diana Ravinovich, Delmount-Mauri y Julieta Sucre, Ateneo de Caracas-Paidós: Barcelona, 1981.

Lacan, J. *Escritos 1*, Siglo XXI editores, México, 1971.

Lacan, J. *Escritos 2*, Siglo XXI editores, México, 1975.

Lacan, J. *La Ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

Lacan, J. *Seminaire Le transfert*, Seuil, Paris, 2000.

- Le Brun, J.** *El amor puro. De Platón a Lacan*, Ediciones literales: Córdoba, 2002.
- M. Haas, M.** *Maestro Eckhart. Figura normativa para la vida espiritual*, Herder, Barcelona, 2002.
- Nussbaum, M.** *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*, A. Machado libros, Madrid, 2005.
- Nussbaum, M.** *The Fragility of Goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge, 1996.
- Paz, O.** *La llama Doble. Amor y erotismo*, Seix Barral, Biblioteca Breve, Barcelona, 1993.
- Pasternac, M.** *Muerte del Psicoanalista*, En Revista de psicoanálisis “Me cayó el veinte”, Treinta años después...en español. No. 24, 2011.
- Pindaro.** *Odas*, trad. Alfonso Ortega y Fernando García, Gredos, Madrid, 1982.
- Peinado, V.** *La pederastia socrática del deseo a la filosofía*, CIDHEM, México, 2010.
- Peinado, V.** *Alcibíades: el fracaso filosófico de Sócrates*, en Revista Litoral, Epele, Mayo, 2006.
- Platón.** *Alcibíades o la Naturaleza del hombre*, trad. J.M.Miguez, Aguilar, Madrid, 1961.
- Platón.** *Banquete*, trad. L. Gil, Aguilar, Madrid, 1985.
- Platón.** *Banquete*, trad. Eggers Lan. Gredos, Madrid, 1986.
- Platon.** *Lisis*, Diálogos I, Gredos, Madrid, 1981.
- Platón.** *Cármides*, Diálogos I, Gredos, Madrid, 1981.
- Platón.** *Fedón, Banquete, Fedro*, Diálogos III, traducc. C. García Gual & et al. Gredos, Madrid, 2008.
- Proust, M.** *Sobre la lectura*, Cátedra, Madrid, 2015.
- Roeugemont, D.** *Amor en Occidente*, Cien del mundo, Conaculta, 2001.

Roudinesco, E. *Lacan Esbozo de una vida, historia de un pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 1994.

Roudinesco, E. *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, México, 2000.

Safranski, R. *Romanticismo Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009.

Safranski, R. *Heidegger y el Comenzar*, Ediciones del pensamiento. Madrid, 2006.

Schopenhauer, A. *El arte de conocerse a sí mismo*, Alianza editorial. Madrid, 2009.

Schopenhauer, A. *Parerga y paralipomena*, Tomo 2. Trotta, Madrid, 2009.

Sloterdijk, P. *Estrés y libertad*, Ediciones Godot, Buenos Aires, 2017.

Steiner, G. *Diez (posibles) Razones para la tristeza del pensamiento*, Cenzontle, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Steiner, G. *La muerte de la tragedia*, Monte Alva Editores, Venezuela, 1991.

Suzuki, D.T. *Budismo zen y Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

Tamayo, L. *¿Amor puro en la Grecia clásica y en la filosofía?*, en Revista Litoral 35, L'amour Lacan I, México, Febrero, 2005.

Tamayo, L. *El anhelo de ser otro, el camino de la filosofía al psicoanálisis*, En claves del pensamiento, Vol V, Num. 9 enero junio, 2011.

Tamayo, L. *El camino del psicoanálisis*, CartaPsi, Cuernavaca, Morelos, 2018.

Tamayo, L. *El discipulado en la formación del psicoanalista. Un aporte del psicoanálisis a la pedagogía*, Instituto de Cultura de Morelos y CIDHEM, Sello Agua Ensayo: México, 2004

Tamayo, L. *La locura ecocida, ecosofía psicoanalítica*, Fontamara, México, 2010.

Tamayo, L. *El fin del duelo*. En Revista Litoral 34, México, Julio, 2004.

Tamayo, L. *De psicoanálisis y política: del deseo de deseo al instante del escrutinio.*

Conferencia presentada en el 2do Congreso de Psicoanálisis y política organizado por el Centro de Estudios de Psicoanálisis y Ciencias Sociales, Cuernavaca, Morelos, 25 de agosto, 2018.

Thoreau, H.D. *Una vida sin principios,* Alquimia ediciones y Ediciones Godot, Argentina, 2017.

Ueda, Z. *Zen y filosofía,* Herder, Barcelona, 2004.

Yourcenar, M. *Alexis o el tratado del inútil combate,* Santillana, España, 2000.