

LACAN Y PLATÓN: UNA LECTURA PSICOANALÍTICA DE LA ALEGORÍA DE LA
CAVERNA

LAURA MARCELA GUALDRÓN VELASCO

Trabajo de grado como requisito para optar al título: Filósofa

Directora de trabajo de grado

ADRIANA PATRICIA CARREÑO ZUÑIGA

Filósofa

Universidad Industrial de Santander- UIS

Facultad de Ciencias Humanas

Escuela de Filosofía

Bucaramanga

2018

AGRADECIMIENTOS

*Primeramente a mi directora de trabajo de grado, quien nunca dudo que podría realizarlo.
Segundo, pero no menos importantes, mis padres quienes durante ésta etapa estudiantil la cual
afrofé como un reto personal nunca me permitieron rendirme; a mi mamá que siempre ha
estado detrás apoyando cada paso, solo ella sabe lo que costó.
... y a Martin, ese que nunca me dejó sola.*

Tabla de contenido

Introducción	8
1 El mito nombrado por Platón.....	11
1.1 Las diferencias cruciales entre mito y alegoría.....	11
1.2 Narrativa de la condición existencial en la alegoría de la caverna.....	12
2 Mito y conocimiento	13
2.1 <i>Mythos</i> , para la filosofía, es <i>logos</i>	13
2.2 El mito como comunicación.....	15
2.3 La verdad en el mito.....	17
3 El proceso de formación de la función del “yo” en lacan.....	20
3.1 Lacan y la filosofía.....	20
3.2 lo real, lo imaginario y lo simbólico en la narrativa de la condición existencial de la caverna de Platón	21
3.3 El «yo» a través del espejo	23
4 Platón y Lacan	26
4.1 La educación, el bien y la verdad	26
4.2 La función del yo y la caverna	31
5 Conclusiones.....	33
Referencia bibliográfica	35

RESUMEN

TÍTULO: Lacan y Platón: una lectura psicoanalítica a la alegoría de la caverna

AUTOR: Laura Marcela Gualdrón Velasco

PALABRAS CLAVE: Platón, mito, conocimiento, ‘lo real’, ‘lo simbólico’, ‘lo imaginario’, lenguaje.

DESCRIPCION:

Esta propuesta está diseñada de una manera donde: Se plantea estudiar la importancia del mito en la teoría Platónica desde la interpretación de la Alegoría de la Caverna, haciendo un estudio a cada uno de los elementos que la componen y pretenden explicar el proceso de liberación, desde un carácter filosófico y trascendental.

Es decir, en este trabajo, me propongo plantear la posible relación de la lectura psicoanalítica de la alegoría de la caverna de Platón desde el planteamiento de ‘la función del yo’ de Lacan, así como también exponer la importancia del mito en la teoría de las ideas de Platón. A través de la alegoría de la caverna, intentaré presentar la estructura de los momentos que componen el relato y mostrar cómo cada uno de estos momentos, desde el análisis filosófico, se identifican con los conceptos procedentes del psicoanálisis de Lacan.

Cada una de las figuras implícitas en el mito nos plantean una caracterización del mundo platónico, y éstos a su vez, son representados por: sol, sombras, agua, caverna, entendidos aquí, desde la postura lacaniana, como un modelo interpretativo del mundo. El proceso narrado en el mito, de aquel sujeto que se libera y sale a la “Luz” es a grandes rasgos la interpretación que nos plantea el psicoanálisis, de un proceso individual de observación y reconocimiento de sí mismo, en la formación del “yo”.

ABSTRACT

TITLE: Lacan and Plato: a psychoanalytic reading of the allegory of the cave.

AUTHOR: Laura Marcela Gualdrón Velasco

KEYWORDS: Plato, myth, knowledge, 'the real', 'the symbolic', 'the imaginary', language.

DESCRIPTION

This work is designed in a way where: It is proposed to study the importance of myth in the Platonic theory from the interpretation of the Allegory of the Cave, making a study of each of the elements that compose it and pretend to explain the liberation process, from a philosophical and transcendental character.

In this text, I propose the possible relationship of the psychoanalytic reading of the allegory of Plato's cavern from Lacan's 'function of the ego', as well as to expose the importance of myth in the theory of ideas of Plato. Through the allegory of the cave, I will try to present the structure of the moments that make up the story and show how each of these moments, from the philosophical analysis, are identified with the concepts from Lacan's psychoanalysis.

Each of the figures implicit in the myth pose a characterization of the Platonic world, and these, in turn, are represented by: sun, shadows, water, and cavern understood here, from the Lacanian position as an interpretive model of the world. The process narrated in the myth of that subject that is liberated and goes out to the "Light", is broadly the interpretation that psychoanalysis offers us, of an individual process of observation and recognition of oneself, in the formation of the "I".

Introducción

Desde los griegos podemos notar la importancia que se le brinda a la práctica de la razón, Grecia se caracterizaba en la antigüedad no solo por su auge cultural, sino por la inmensa capacidad intelectual de sus ciudadanos, que hacían uso de la palabra como principal instrumento en la política, la educación, la medicina y en general cada aspecto social. Más adelante en la ilustración, por ejemplo, se usó la razón como medio para salir de las penumbras en las que se encontró el mundo durante la edad media en cuestión de autonomía, resurgimiento cultural y auge industrial, que fueron los principales intereses y necesidades de la época.

Actualmente, es la tecnología que tiene efectos decisivos en los componentes más peculiares de nuestra cultura, nuestros sistemas de conocimiento y nuestro sistema de valores; ello, no de una forma esporádica y accidental sino de manera sistemática, continua, intensa y general. Existe, sin embargo, la idea de que el tipo de cultura que promueve el desarrollo tecnológico es deshumanizadora; sin embargo la tecnología actual nos lleva a una situación cultural en la que la única forma de expresión de la libertad y de los valores e ideas más característicamente humanos es la que se pueda manifestar a través de las diversas formas de tecnología.

Sin embargo, en el *Teeteto*, Platón muestra que el conocimiento no puede referirse a lo que ofrecen a los sentidos o cosas sensibles que conducen al relativismo y el relativismo al absurdo; el saber no es percepción ni opinión verdadera o una opinión verdadera acompañada de percepción, por ello es preciso suponer que el conocimiento estricto o absoluto necesita referirse a entidades absolutas a las que llamaré formas.

Igualmente, en muchas ocasiones Platón dice que la única alternativa al relativismo es su Teoría de las Ideas, si el conocimiento de la percepción fuera cambiante a medida que cambian las percepciones, por eso el conocimiento, desde Platón, es declarativo.

Para Platón, La verdadera ignorancia reside en creer que se sabe, pues aunque digan que no se sabe creer es una cuestión de fe, la creencia ya es un razonamiento porque me estoy preguntando qué es; sin embargo, hay una búsqueda de la verdad en la que intervienen diferentes recursos como el mito, conformado también de un diálogo argumentativo, o una historia que se cuenta dentro de una gran historia, la palabra y su poder se hacen relevantes en el mito para Platón; sin embargo, más adelante en el psicoanálisis se retoma la importancia de la palabra pues el proceso psicoanalítico, como lo fundó Freud, tiene como fundamento la palabra y el lenguaje como función y campo del sujeto; igualmente, según Lacan el sujeto no es algo dado desde el inicio o de forma natural, es una formación dialéctica que a través del lenguaje permite el reconocimiento personal de ese sujeto.

El psicoanálisis es una ética y encuentra, por ende, su mayor inspiración y rigurosidad en las prácticas ascéticas de la filosofía antigua; sin embargo, la práctica del psicoanálisis y su teorización renovada, no pueden desconocer los cortes que han producido en los discursos la ciencia moderna (su matematización integral) y la política revolucionaria (las paradojas de la democracia y la soberanía popular), porque dichos cortes no dejan de afectar la posición y constitución del sujeto en su extrema singularidad.

En este trabajo, me propongo plantear la posible relación de la lectura psicoanalítica de la alegoría de la caverna de Platón desde el planteamiento de ‘la función del yo’ de Lacan, así como también exponer la importancia del mito en la teoría de las ideas de Platón. A través de la alegoría de la caverna, intentaré presentar la estructura de los momentos que componen el relato y mostrar cómo

cada uno de estos momentos, desde el análisis filosófico, se identifican con los conceptos procedentes del psicoanálisis de Lacan. Cada una de las figuras implícitas en el mito nos plantean una caracterización del mundo platónico, y éstos a su vez, son representados por: sol, sombras, agua, caverna, entendidos aquí, desde la postura lacaniana, como un modelo interpretativo del mundo. El proceso narrado en el mito, de aquel sujeto que se libera y sale a la “Luz” es a grandes rasgos la interpretación que nos plantea el psicoanálisis, de un proceso individual de observación y reconocimiento de sí mismo, en la formación del “yo”.

Por ello, me propongo a partir del acercamiento de la lectura lacaniana al concepto de Símbolo, un análisis de la alegoría de la Caverna de Platón. Partir de Lacan y explicar las representaciones que nos expone Platón en el relato, de ésta manera comparar lo propuesto por Lacan en el proceso de formación de la función del yo y que desarrolla a través de “*el estadio del espejo*”; así mismo, entender cómo dicho proceso se relaciona con el reconocimiento personal y proceso de ‘liberación’, entendido aquí como la salida de la caverna expuesto por Platón, y de las sombras en la cual se encuentra preso el hombre.

Para lo anterior: 1) iniciaré exponiendo las razones que diferencian la alegoría de la caverna de un mito, posteriormente, 2) me propongo exponer la necesidad e importancia que tiene el mito en la filosofía platónica, 3) pasar a identificar desde la filosofía platónica, la relación con el psicoanálisis principalmente la teoría de Lacan, 4) abordar los significados implícitos en los elementos de la alegoría de la caverna de Platón y así lograr establecer una relación entre el proceso de formación de la función del yo en Lacan y el desarrollo del conocimiento que expone Platón en la alegoría de la Caverna.

Por último, pretendo mostrar cómo las figuras expuestas en la alegoría de Platón, su interpretación y la teoría de Lacan plantean una buena cohesión para una lectura no solo simbólica, sino social,

en cuanto la estructura misma en la caverna y su desarrollo en el mito presentan similitudes políticas con la teoría del espejo del psicoanálisis.

1 El mito nombrado por Platón

1.1 Las diferencias cruciales entre mito y alegoría

Alegoría, del griego *ἀλληγορία* (*allegoría*) «figuradamente»¹, se puede entender como un recurso de la retórica donde se evoca de forma sistemática imágenes metafóricas alusivas a un tema específico y, a través de ellas, se logra desarrollar una idea compleja sobre el pensamiento humano. Por su parte, mito viene del griego *mythos*, que significa relato o historia, y es un recurso literario popular que busca dar una explicación al origen de ciertos fenómenos y prácticas humanas, pero lo hace a través de narraciones legendarias y simbólicas que tratan de las relaciones entre la divinidad y los seres humanos.

Entonces, hay una diferencia entre el mito y la alegoría, pues el mito existe y es prestado de otras culturas que inyectan en él un sentido simbólico, la alegoría tiene que ver con la capacidad y artificio de crear una historia y son propias o de la autoría de quien las narra, por medio de ellas se busca darle una transposición de sentido a una palabra, una frase o una imagen.

Así pues, en la filosofía se hace uso de ambos recursos, tanto el mito como la alegoría forman parte ocasional de las obras filosóficas más importantes; la narración de la caverna hecha por Platón, aunque es llamada mito, no es un mito pues no existe referente ni escritos anteriores donde sea reflejada, es una alegoría e inclusive la más conocida y relevante. Su importancia se debe tanto

a la utilidad del relato que busca explicar los aspectos más importantes del pensamiento platónico, como a la riqueza de sus sugerencias filosóficas que a través de la metáfora expone la situación del ser humano respecto del conocimiento.

1.2 Narrativa de la condición existencial en la alegoría de la caverna

Según lo anterior, en el presente texto voy a concentrar toda la definición de “Alegoría” en el “relato” de la caverna manifiesto al principio del libro VII de la República diálogo donde participan Sócrates y Glaucón, y en el que se explica a través de una analogía la diferencia entre el mundo de las cosas que existen de manera perfecta, eternas y verdaderas, mundo sensible, y lo que los hombres ven en el mundo temporal, mundo inteligible; igual ocurre con la alegoría de la línea donde Platón sostiene la existencia de dos mundos, el visible y el inteligible, el primero lo que se puede apreciar con el ojo y el segundo lo que se puede apreciar con la inteligencia.

En una caverna había un grupo de personas prisioneras de nacimiento, estaban encadenadas atados por las piernas y el cuello de modo que solo podían ver un muro frente a ellos, atrás había una hoguera, y en el medio tras un muro que los separaba de los prisioneros, otros hombres sostenían unas figuras de animales, objetos y personas; la sombra de las imágenes que sostenían estos hombres era reflejada en el muro que estaba frente a los prisioneros por lo tanto la única referencia que tenían del mundo exterior eran las sombras proyectadas.

Entonces, Platón en el relato plantea la posibilidad de liberar a uno de los prisioneros, éste primero se voltea ve la hoguera y la salida de la caverna, afuera el sol; al salir, sus ojos se resienten ante la luz y no es capaz de ver lo que se llamaría la verdad, pasado un tiempo se acostumbra y decide explorar su entorno fuera de la oscuridad, al darse cuenta de que lo que creía o conocía como

verdad no era más que sombras logra ver más fácilmente su entorno, los hombres, las mujeres y los niños, los objetos y a si mismo reflejado en el agua.

Asimismo, éste prisionero que acaba de ver la luz y la realidad fuera de las sombras recuerda su vida dentro de la oscuridad, y las alabanzas entre quienes solo veían sombras; se pregunta entonces el filósofo lo que pasaría al prisionero si tuviese que volver a la oscuridad, donde sería infeliz al volver a ver sombras conociendo ya la realidad a la luz del sol, además al intentar liberar a los demás prisioneros sería rechazado por considerar que se encuentra estropeado no logra ver las sombras como las ven los demás.

2 Mito y conocimiento

2.1 *Mythos*, para la filosofía, es *logos*

El mito tiene algo de *logos* y el *logos* tiene algo de mito, se cuenta como una historia dentro de una gran historia, un relato; sin embargo, para Platón el *logos* es el discurso articulado que permite dar razón sobre determinado tema, esto no hace del discurso platónico un discurso netamente científico porque pese a que trata de dar una explicación a un fenómeno, sigue teniendo un contenido mítico, que utiliza para quienes no comprenden el lenguaje científico y son incapaces de observar los giros dialécticos. El mito, además de apoyar el discurso puede servir como instrumento a la política, allí se implican todos los recursos discursivos que se toma como apoyo para exponer las ideas y ser entendidos mejor por la mayoría, éstos discursos políticos se sustentan a través de la ciencia pero no siempre presentan la verdad exacta, eso no significa que en la política no se puedan hablar verdades; Platón hace uso de los mitos para que a través de ellos su discurso

llegue fácilmente a más gente, sin embargo, aclara que hacer uso de ellos no convierte al filósofo en un hacedor de mitos.

Ahora, Platón realiza dos apreciaciones respecto al mito, una descriptiva y otra crítica; en su postura descriptiva presenta al mito como una “*instancia de comunicación*” (Brisson, 2005, pág. 110), en la cual el mito puede ser entendido como un discurso por el cual se comunica lo que determinada colectividad conserva en la memoria de su pasado, lo transmite generacionalmente y logra permanecer; puntualiza además que el mito puede ser comunicativo si fue hecho por un poeta, como si no.

Por otro lado, la “*instancia crítica*” (Brisson, 2005, pág. 116), permite evidenciar la opinión del filósofo sobre el mito, donde reprocha al mito no ser un discurso verificable, ni un discurso argumentativo, sin desconocer su utilidad como instrumento o método de persuasión en el discurso filosófico y político. Entonces, si el mito es comprendido de forma amplia como un “discurso” y que en consecuencia permite “hacer su pensamiento manifiesto por medio de la voz con verbos y nombres” (Brisson, 2005), podríamos considerar que todo mito es un *logos*.

Sin embargo, cuando el mito en su contenido alude a un recuerdo o al pasado de quien lo creó, y ha sido contado sin ser objeto de verificación o testimonio sino de una tradición, implica la oposición entre discurso y mito; el mito se diferencia del discurso verdadero por la incapacidad de precisar en el tiempo los hechos y acontecimientos que hace referencia. Empero, como aclara Brisson, el objetivo de Platón al darle un sentido al vocablo *Mythos* es hacer, o darle al discurso del filósofo un patrón o molde que sirva para determinar la validez de los demás discursos incluyendo el del poeta.

2.2 El mito como comunicación

Platón, en la República, libro II 376 e6- 377 a8, sitúa al mito en el dominio de la música, es decir, todo lo referente a las musas y que con la gimnasia constituyen para el filósofo el elemento fundamental de la educación tradicional que quiere reformar para dar paso a la educación de los guardianes de la ciudad, como lo describe en su obra.

Así pues, Brisson (2005), cuando hace referencia al mito como “instancia de comunicación” lo que busca es darle un sentido al vocablo como discurso, hace que el mensaje que incluye sea transmisible; esto, porque el mito es visto por la colectividad como un mensaje el cual se guarda en la memoria de su pasado y debe ser transmitido de generación en generación.

Entonces, el mito no hace referencia a situaciones actuales o del momento en que está siendo narrado, por el contrario, hace referencia siempre al pasado y recuerdos que han sido conservados en la memoria de una colectividad que ha ido, con el tiempo, transmitiéndolos. Ahora, es necesario tener claridad sobre los criterios que hacen que dicha colectividad conserve un mito en su memoria; por ejemplo, los acontecimientos sean reales o no, nunca están susceptibles de llegar a ser un mito si no logran ser conocidos por una colectividad, pues si solo llegasen a ser conocidos por un grupo reducido y ellos fuesen quienes se encarga de preservarlo en la memoria, tarde o temprano en alguna generación futura será olvidado; para que un mito pueda ser conservado por un largo tiempo debe ser conocido por un grupo grande que se esfuerce en recordarlo y transmitirlo.

Por lo anterior, la memoria que ha de importar al mito, más que la individual es la colectiva, y no puede haber una sin la otra; pero, para ser transmitido debe tener alguna recordación en la colectividad, y solo los hechos o relatos que salen de lo habitual y presentan alguna diferencia son

los que son recordados; ese hecho o acontecimiento debe tener un significado en concordancia con los valores de la colectividad donde se conserva.

solo se retiene la información que se integra en el sistema de valores propio de la colectividad y que puede servir para su defensa e ilustración ó, de un modo positivo ordenado en la adhesión, o actuando como contrapunto. (Brisson, 2005, pág. 52)

Los acontecimientos que originan el mito pueden ser vistos desde dos momentos: uno objetivo, en la singularidad, y que representa una diferencia respecto al orden de las cosas; y uno ético, de la ejemplaridad, que se integra al sistema de valores de la colectividad. Ambos, ubican al mito temporalmente en el pasado pues para quien narra y trasmite el mito, o lo fabrica, el pasado no es usado como objeto; la diferencia entonces del mito con el discurso verdadero del que habla Platón, reside en la incapacidad del mito de situar con precisión en el tiempo los acontecimientos a que se refiere y es una narración que se adapta a las circunstancias de su realización.

Asimismo, Platón critica el carácter ilusorio del mito que busca imitar las obras en cada etapa de la comunicación o transmisión del mismo y concluye cada vez más fuerte respecto a la realidad sensible del mito, pues es visto como una imagen de lo verdadero y sin embargo, se le da un carácter ilusorio que le permite dotarse de eficacia en el discurso; el filósofo lo describe como un juego y a la vez como una actividad seria que puede asemejarse a un hechizo, pero principalmente está destinado a los niños y los adultos que no alcanzan la fase última de su desarrollo, como sí lo hacen los filósofos, porque predomina en ellos la parte apetitiva del alma y solo son sensibles al dolor y la pena, se encuentran lejos de lo que hay de inmortal en el alma humana.

Empero, lo dicho por el filósofo sobre el mito no evoluciona fácilmente toda vez que la civilización griega, en su gran mayoría, se basa en la oralidad; también, los escritores en Grecia

determinan su memoria histórica, y ésta no puede evitar ser corregida y transformada. La memoria de la que se valen los escritores y que equivale a una memoria recreada, se opone a la memoria que plantea Platón, para la que el pasado constituye un hecho inmóvil que ha de ser escrito o narrado.

2.3 La verdad en el mito

El mito aparece, en Platón, como un discurso que comunica información sobre el pasado y es transmitido de generación en generación, sin embargo, plantea que en este proceso de comunicación siempre interviene la imitación, que durante el proceso de fabricación e interpretación del mito mediante la palabra dispone al destinatario, o destinatarios, a modificar su comportamiento físico y sobre todo moral en función del modelo que le es propuesto imitar.

Entonces, sobre las cuestiones metafísicas a las que se refería Platón, y cómo lo desarrollan otros filósofos de la época iban encaminados a encontrar la “causa” de todas las cosas, lo que en un momento llamarán “principio primero” pues busca resolver la idea de lo múltiple en el uno; generación, destrucción y ser, delimitan o encaminan la búsqueda de las cuestiones metafísicas en el sentido en que son la principal incertidumbre en la búsqueda del conocimiento; en un primer momento para los naturalistas, y ahora para los platónicos que plantearon la dualidad del “uno” y lo múltiple como díada de las causas. Así pues, lo que es, como es, de dónde es y cómo termina, será indeterminado para Platón, infinito según el recorrido hecho posteriormente en el esclarecimiento de las causas; la verdad se hallará a través del reconocimiento de las causas y no a través de las opiniones.

Ahora, entendiéndose al mito como “discurso”, Platón se obliga a reorganizar el vocablo de la “palabra” en la Grecia antigua, toda vez que debe oponer al *logos* ya como “discurso verificable” o como “discurso argumentativo”. Sin embargo, cuando Platón hace esta semejanza actualiza el antiguo sentido del discurso como ese pensamiento que se expresa, en el sentido que lo manifiesta Homero como *logos*; por el contrario, Platón opone los conceptos de: *mythos* y *logos*, discurso verificable y no verificable, y el de relato a discurso argumentativo, reorganizando el vocabulario y la palabra en griego con la intención de “hacer del discurso del filósofo el patrón que permita determinar la validez de todos los demás tipos de discurso, incluyendo aquí fundamentalmente el del poeta” (Brisson, 2005, pág. 132).

Así pues, el mito no solo puede ser entendido como ‘discurso no verificable’, sino también como lo opuesto, verificable en el sentido que puede ser confrontado con los hechos y éstos lo corroboran o invalidan según el caso. Platón, define el *logos* en el sentido de ‘discurso verificable’ y al mito como ‘discurso no verificable’ pues según el modelo aceptado *logos* distingue al sofista del filósofo pues su discurso es susceptible de ser declarado verdadero o falso.

Igualmente, el interés que despierta el mito para Platón, no reside solo en la verdad o la fuerza de su argumentación, sino en el poder de persuasión de las proposiciones expuestas y en la utilidad que representa para la ética y la política; en un discurso mediante el mito se producen dos efectos: uno, en el discurso verificable que es fácilmente asimilado a un discurso falso y es un relato cuyos elementos se entrelazan contingentemente; por otro lado, el discurso argumentativo que presenta una organización interna donde predomina un carácter y una necesidad.

También, Sócrates pensaba que quedarse en las meras opiniones sobre cualquier asunto, nunca permitiría alcanzar el verdadero conocimiento sobre los mismos; en Platón, esto se va a conservar igual, pero con la novedad de que ese verdadero conocimiento es el conocimiento de las esencias

en virtud de la cual las propias cosas existen. Es decir, la cuestión pasa del plano epistemológico y gnoseológico que ya trató Sócrates, al plano ontológico (plano de la realidad, de la existencia) en Platón. Cuando conocemos una "Idea" no solo conocemos un concepto o una definición, sino que conocemos la esencia de algo, aquello que lo fundamenta, su razón de ser, su principio ontológico gracias al cual existe. Esta esencia, la "Idea", está separada de la cosa física y accedemos a ella cuando somos capaces de elevarnos hacia su realidad: el ámbito inteligible.

Sin embargo, el valor de verdad o falsedad del mito pierde importancia para Platón en la medida que se entiende que un mito es verdadero o falso según concuerde o no con el discurso que sostenga el filósofo. Pero para darle un sentido al mito dentro del discurso es importante primero buscar la verdad de las cosas allí donde se encuentre, es decir, en el discurso filosófico. Es necesario también no usar el saber o ciencia para transformar la falsedad contenida en el mito como verdad pues haría de la ciencia, o filosofía como la llamó Platón, un instrumento de interpretación del mito.

Igualmente, para Platón hay una búsqueda de la verdad en donde interviene el mito como un recurso útil, conformado también de un dialogo argumentativo; la búsqueda de la verdad tiene que ver con pretenderla y la eficacia de la *paideia* está en la dialéctica. También podríamos vincular la retórica, pues Sócrates en uno de sus diálogos afirma que la retórica sería una forma de seducir las almas por medio de la palabra, y la palabra es también el instrumento de la retórica, en la que Platón a través de Sócrates propone una nueva retórica, la científica, donde el orador debiera conocer el objeto sobre el que se dispone a hablar, diferenciando la correspondencia entre un concepto que no suscita dudas en el auditorio con un concepto como el bien o la justicia que dan pie a múltiples interpretaciones. Así, un buen orador además de llevar a la práctica esta diferenciación debe reconocer los hombres con que se enfrenta y darse cuenta de la oportunidad o error de hablar o de callarse.

3 El proceso de formación de la función del “yo” en lacan

3.1 Lacan y la filosofía

Ahora, entre el psicoanálisis y la filosofía, específicamente, entre la obra de Lacan y la filosofía de Platón se establece una relación en tanto que el mismo Lacan hace referencia a Platón cuando analiza puntualmente el “*eros platónico*” en uno de sus escritos; sin embargo, desde la filosofía al psicoanálisis varias han sido las posturas que intentan separarlas, por ejemplo, en la filosofía analítica anglosajona se sostiene que el psicoanálisis no es una ciencia, más bien es una práctica terapéutica que recurre a la palabra y la literatura y no puede hacer parte de las ciencias o la epistemología. Otras posiciones filosóficas de influencia post estructuralista, que han percibido el mensaje de Freud y Lacan, al asumir y referenciar teorías filosóficas como las de Platón, Hegel, Schopenhauer y Heidegger, en la búsqueda del sujeto del inconsciente, esquivo a la consciencia y que cuestiona el estado de la verdad como adecuación entre un sujeto y un objeto, unas posiciones niegan su estatus de científicidad y otras la correspondencia de la verdad como adecuación entre el locus *enuntiatione* (lugar de enunciación) y la *res* (cosa). Sin embargo, aparte de las mutuas críticas y propuestas excluyentes entre ambos discursos, existe una necesaria relación entre la filosofía y el psicoanálisis y no deja de ser pensada por filósofos que reconocen la teoría freudiana como ineludible y por psicoanalistas que siguen realizando un trabajo filosófico y saben que la filosofía de hoy está a las puertas de un pensar diferente al de la metafísica de la modernidad.

Así pues, Lacan, uno de los mayores exponentes del psicoanálisis propone nuevas y distintas maneras de enfocar problemas antiguos como el cuestionamiento por el “YO”, el cual viene a desarrollar en su obra, la cual podría entenderse desde tres etapas: un primer periodo (1953- 1963), son algunas de las formulaciones más conocidas de Lacan pues empieza la construcción de una de

sus teorías más fecundas, la de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, cuya elaboración retomará y continuará durante toda su vida. La segunda época de la obra de Lacan (1964- 1974) podría denominarse el periodo de los *matemas*², allí empieza a cuestionarse sobre cómo están estructuradas las ciencias, y busca en el psicoanálisis la forma de hacerlo fácilmente transmisible, al igual que la ciencia moderna. Para tal fin, recurre a las Matemáticas y la Topología, buscando en sus conceptos y teorías los elementos que puedan servir para la construcción de fórmulas que definan lo esencial de la teoría analítica.

Finalmente, en la tercera etapa, de 1974 en adelante, Lacan se centra en desarrollar su teoría sobre “lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico” que a través de la idea del “yo ideal” puede exponer mejor con ayuda de la topología y la teoría de nudos, intenta mejorar lo dicho antes sobre su teoría y entonces trata de explicarla a través del “nudo Borromeo”, una figura compuesta por tres círculos entrelazados entre si de tal modo que si uno de ellos se corta, los demás quedan libres, sin estar ninguno enlazado a otro más que por la estructura de la unión de los tres. El estudio del nudo Borromeo le permitió intentar situar lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, entre otros elementos de su teoría, en un plano más entendible para el psicoanálisis.

3.2 Lo real, lo imaginario y lo simbólico en la narrativa de la condición existencial de la caverna de Platón

Ahora bien, Lacan recurre a la topología para explicar la teoría de lo real, lo imaginario y lo simbólico; lo simbólico lo asocia al lenguaje, lo imaginario a las imágenes, y lo real es aquello que no puede ser representado ni por el lenguaje ni por las imágenes.

² El término *matema* designa un concepto introducido en 1971 por Jacques Lacan para denominar el tipo de formalización con la que algunos conceptos psicoanalíticos centrales podrían ser descritos a través de un lenguaje formal. Se trata de fórmulas que representan de manera simbólica los términos de una estructura y las relaciones de sus componentes entre sí. (Elisabeth Roudinesco, 1997).

Aquí, lo real no se puede imaginar ni representar, por lo cual es solo accesible a través de la comprensión de lo imaginario, y al no poder pensarse y expresarse a través de la palabra o el lenguaje se hace no conceptualizante, sin embargo es auténtico y nos invita a renunciar a la razón porque la realidad, como lo dice Lacan (1984) “no es sino una suerte de ficción y representación simbólica sobre lo real que queda reservada a lo representativo, es decir, una ilusión construida por el lenguaje que hace inaccesible lo real”.

Por otro lado, lo imaginario, que surge como consecuencia de la incapacidad del infante de valerse por sus medios en los primeros meses de vida fuera de su madre ; lo imaginario en Lacan, está estrechamente relacionado con la teoría del estadio del espejo, en el sentido que el reconocimiento de su reflejo en el espejo da inicio a la vida humana, que para el autor, se da sobre la ilusión; esto, porque el “yo” en cuanto imaginario intenta tapar la falta que produce el deseo, toda vez que para haber deseo es necesaria una falta o ausencia y entre más “yo” menos sujeto del deseo.

Por último, lo simbólico, asociado al lenguaje es el ámbito del “otro” según Lacan, lo simbólico se caracteriza por las relaciones tríadicas³ y que siempre está ligado al “otro” que ya mencionamos; el orden simbólico, como explica el autor, se da primeramente en su carácter universal que se va construyendo poco a poco. La función simbólica, como se conoce en la teoría lacaniana, constituye un universo en el interior del cual todo lo que es humano debe ordenarse, incluso esa construcción la hace tal como es y no como el mundo fuera de él; lo simbólico entonces, es una “dimensión lingüística” dada su forma básica de intercambio de palabras, forma una estructura dialéctica completa, no obstante, incluye las dimensiones de lo real y lo imaginario (Lacan, 1984).

³ conjunto de tres elementos especialmente vinculados entre sí. Esto puede referirse a: personas, candidatos, equipos, o cualquier otra cosa. (Española, 2014).

Así, un sujeto humano solo puede orientarse en lo real a través de su deseo; el sentido de realidad es pura fantasía. Pero el deseo no es el simple anhelo o el querer algo, el deseo es el agujero por el cual las tres dimensiones del ser hablante se anudan: real, simbólico, imaginario. De allí que el deseo sea el deseo del Otro, como se dice, pero se circunscribe en su falta o en su tachadura y así toca un real imaginario, ese pequeño objeto inasible que es su causa.

3.3 El «yo» a través del espejo

Ahora, en la teoría del yo, es de señalar la frase con la que inicia la argumentación de su teoría de “el estadio del espejo” y que pese a parecer innecesaria o incomprensible debe ser tomada en cuenta, Lacan dice: «*Experiencia de la que hay que decir que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito*». Haciendo referencia a Descartes en su *Discurso del método*, “pienso, luego existo” que en Latín se escribe “*cogito, ergo sum*”, y se entiende que donde es el sujeto del inconsciente, ahí no piensa ese sujeto, piensa si acaso el inconsciente, pero no el sujeto; y donde piensa, ahí el lugar del ser está vacío, ese yo que piensa está fundamentalmente alienado en el otro lado: no está, de ese ser no hay nada. Lacan llegará a decir que pienso en el lugar de “el otro”, que soy pensado.

Así pues, la teoría del proceso de formación de la función del yo, que desarrolla en “el estadio del espejo”, empieza a partir de la relación con el otro anudado por lo imaginario, lo simbólico y lo real; el “yo” se forma a partir del otro, de una imagen que nos viene “del otro” y por ende implica que no hay nada natural pues se construye y es especular. En su función, el “yo” viene a ser una defensa del deseo, quien viene a cuestionar esa imagen “del yo real” de la cual está detrás el “yo ideal”; el “yo” parece sólido, que cierra, sintetiza o sujeta, pero es fácil de romper, es frágil en la

síntesis del sujeto. Para Lacan el “yo” no sintetiza ni cierra al sujeto, por el contrario, puede desarmarse fácilmente.

En general, para el psicoanálisis el “yo” debe cerrar al sujeto; en Lacan, el “yo” es una imagen, o una identificación imaginaria que nos viene del otro y se convierte en una defensa al deseo, que cuanto más grande y fuerte es, más lejos está de emerger el sujeto. Según Lacan, para que haya deseo, debe haber una falta, y el problema es soportar esa falta o necesidad pues el “yo” viene a querer tapar esa falta; entonces, cuanto más “yo” menos sujeto del deseo.

El estadio del espejo, como una de las principales teorías en la obra de Lacan, está basada en el siguiente análisis: “la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal” (Lacan J. , 1984). La edad mencionada va desde los seis a los dieciocho meses, donde el niño es apenas un lactante que no tiene dominio de su cuerpo ni de su postura, no camina ni habla; cuando el niño encuentra un espejo donde logra ver su imagen reflejada, se produce una reacción de júbilo como lo menciona Lacan, donde además el niño interactúa con el ambiente reflejado y hay alguien “otro” que soporta la inmadurez del niño, cuando le dice que es él, su “yo” del niño.

No obstante, surge una comparativa que genera dudas en Lacan, pues a pesar de haber júbilo en el niño por el descubrimiento de su imagen, su “yo”, esa identificación que le viene del “otro” y la asume como propia, también observa la pre maturación biológica del niño quien, comparado con otras especies animales, es incapaz, inmaduro y desprotegido que aún no puede levantarse o salir caminando y se hace importante la función del otro que le hace ver que a quien ve reflejado es él.

Así, pese a verse reflejado con su inmadurez y su dependencia el “infant” como lo llama Lacan, reacciona con júbilo; aquí viene el punto clave de la argumentación:

aquel que el niño mira y reconoce, ese que le imita tan bien, y que tarde o temprano descubrirá que es él mismo, o su imagen, para hablar propiamente, ese no descoordina, eso es para él su imagen, entera, dotada de una unidad que él no puede atribuir a la percepción de su propio cuerpo. (Basco, 1992, pág. 78)

De aquí se deriva el contenido del niño, Lacan afirma que ese primer reconocimiento en el espejo es fundamental para la formación del yo, es a partir de ahí que se va construyendo la identificación y el yo del ser humano.

Entonces, puede pensarse “el estadio del espejo” como la explicación de Lacan de la formación del yo. Por ello, es necesario entender que el yo es una formación que viene a construirse a partir de la imagen que tiene el otro del yo y el yo tiene como función defenderse del deseo que es lo único que es el sujeto según Lacan, y que cuestiona esa imagen que se tiene de sí mismo. El yo no es algo malo, es necesario para la construcción de un sujeto, tiene una función necesaria.

Posteriormente, en una segunda etapa, la de “el manifiesto del deseo”⁴, entra a tomar importancia el lenguaje, pues a través del lenguaje que ahora aprende el niño, éste puede expresar sus deseos; con el lenguaje, se articula la capacidad del niño de hacer uso del pensamiento e introducirse en una sociedad, porque al ser capaz de expresar sus deseos mediante el lenguaje el niño logra separarse de su madre de la cual era necesariamente dependiente debido a la incapacidad de hacerse entender o incluso, a diferencia de los animales, de moverse o desplazarse.

⁴ La etapa donde el niño aprende un lenguaje y puede expresar un deseo a través de un discurso.

Sin embargo, al hablar de deseo y la capacidad del niño de manifestar los suyos a través del lenguaje, aclara Lacan que en esta etapa el niño solo desea que lo deseen, es decir su ego se enfoca en despertar aquellos deseos maternos, la madre debe desear al niño como aquello que la completa y el niño queda capturado por ese deseo de la madre que le permitirá llegar a la vida y lo traerá e irá formando en la sociedad, este deseo de la madre es el deseo de eso que a ella le falta.

4 Platón y Lacan

4.1 La educación, el bien y la verdad

La teoría platónica considera que la realidad se divide en dos grandes mundos: el Mundo sensible o visible y el Mundo Inteligible o Mundo de las Ideas. El Mundo Sensible es el conjunto de entidades que se ofrecen a los sentidos, realidades particulares, cambiantes, múltiples, que nacen, duran y mueren y se captan con los sentidos, pero al no ser ideal está siendo real. El Mundo Inteligible o Mundo de las Ideas está poblado por entidades absolutas, universales, independientes, eternas, inmutables; entidades que están en movimiento, más allá del tiempo y del espacio y que se conocen mediante la parte más excelente del alma, la racional.

En este segundo mundo la realidad más valiosa la constituye la Idea del “Bien”, porque los fenómenos, para ser, deben estar estructurados en función de lo mejor; de lo sensible a lo suprasensible, buscando llegar a la verdadera causa no física, en función de la cual opera la

inteligencia. Según Reale⁵, Platón quiere ir más allá de los sentidos y propone irse por lo que “brota”, lo que llamará “opiniones”, pero al seguir escalando en ese camino del conocimiento llegará a los “argumentos” que permitirán alcanzar lo inteligible. Así pues, se considera “la segunda navegación⁶” expuesta por Platón, como el paso del plano físico a las formas inteligibles, porque es a través del método platónico que se llega a la verdad mediante el conocimiento de las formas inteligibles; es decir, la segunda navegación permite el paso de lo sensible a lo suprasensible, según Platón, su método de esclarecimiento de la verdad permite ver las causas y separarse del conocimiento adquirido por los sentidos.

Igualmente, es necesario aclarar la idea moral que fundamenta toda la teoría platónica: el “bien absoluto”; sobre éste, Platón escribe gran parte de su obra, pero no puede contemplar “el bien” sin el mal, porque nadie es malo voluntariamente, es ahí, en el bien, donde surge la necesidad de educar a los hombres y orientarlos en el amor a la justicia para reformar la ciudad pues la ciudad, para el filósofo, es como un cuerpo humano que se puede sanar, restaurar.

Platón en *Carta Séptima* expone, a través de su relato sobre los viajes a Sicilia y sus encuentros con Dionisio, la necesidad de educar a los hombres en la filosofía y la razón, no solo para entender las vicisitudes del mundo terrenal sino precisamente para alcanzar el bien y obrar justamente; específicamente plantea que los gobernantes, o quienes tienen el poder, deben ser filósofos para que puedan entender la idea de justicia y ejercerla. No es posible negar la íntima relación que para

⁵ Reale G., 2003. *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las Doctrinas no escritas*. Traducción María Pons Irazazábal; revisión de la traducción Jaume Sidera. Barcelona. Herder.

⁶ En el *Fedón*, uno de los diálogos de Platón, Sócrates denomina como "segunda navegación", al momento en el que abandonó sus preocupaciones juveniles en torno a la filosofía de la naturaleza, y se centró en el análisis de los 'logos', los discursos. Con esta expresión se designa el momento en el que sus indagaciones se centran en los aspectos racionales e inteligibles de las cosas, dejando de lado el aspecto sensible y cambiante de las mismas. (Platón, (1988) *Fedón*. En: DIALOGOS III. Madrid, Editorial Gredos S.A. Pp. [7]-142. 413 páginas.)

Platón tiene la religión con la política, en especial el concepto de justicia, pero los hombres deben ser formados para la profesión política y allí es donde tiene una función política la educación pues forma la cabeza del estado; el fin de Platón es el dominio sobre los hombres y hace uso de la divinidad como un medio, impartiendo a través de los dioses justicia:

(Platón, Carta VII, 2000)

(...) todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino. (324b-326b).

Entonces, para alcanzar un estado ideal primero se debe formar un hombre virtuoso, que tenga el poder, pero sea instruido y obre por la razón como mejor convenga a la República.

Nicholas Denyer en su artículo “Sun and line: The role of the Good” de la Cambridge Collections Online, 2007, propone como tesis, y a partir del análisis de la idea del “bien” en Platón, que la forma del bien no puede ser ninguna de las formas que normalmente entendemos como bienes humanos, ya sea la salud, la riqueza o la fuerza; tampoco el bien va a ser el conocimiento o el placer, por eso es probable que nos confundamos al intentar pensar directamente en el bien (Denyer,2007). Pero, Denyer hará uso de lo que llamaríamos “la teoría de las formas” para demostrar que a través de “artefactos ideales” u objetos perceptibles” tampoco podemos pensar

directamente en el bien pues no permiten dar una explicación matemática constante y un sentido más comprensible a la idea del bien.

Asimismo, al igual que la idea del bien, en todos los casos las verdades sobre los artefactos ideales que podemos discernir a la luz de la idea del bien se supone que son verdaderas, pero sobre ello analiza que, al pensar en artefactos ideales, y entenderlos a la luz del bien, no estamos pensando directamente en el bien sino en la idea del bien y muchos otros objetos perceptibles quedan excluidos de ser llamados también ideales.

Por otro lado, los objetos ideales en las matemáticas están allí establecidos como ideales del bien, pero, a diferencia de los artefactos ideales, no deben ser explicados teleológicamente. Explica Denyer que Platón sugiere que las apariencias en este sentido engañan pues la forma en que solemos hacer geometría es imperfecta, y debido a esta imperfección, no podemos apreciar los objetos geométricos acorde a la idea del bien, sino que lo hacemos desde nuestra percepción.

Platón hace la anterior comparación tanto de la estructura interna del Reino inteligible que es gobernada por el bien, como su conexión con el Reino visible que se rige por el sol. Lo anterior, como distinción entre la idea del bien y lo que creemos que es el bien visto desde la matemática, el mundo inteligible y mundo sensible.

Al señalar metafóricamente al sol como nivel último en la ascensión al mundo inteligible, y que es cosechado mediante el conocimiento y la realidad, siendo eterno e inmutable, el pensamiento es, con respecto al mundo inteligible, inferior; pues, es en esta región del pensamiento que podremos localizar las matemáticas y sus objetos, o el tipo imperfecto de las matemáticas que no aprecian la dependencia de sus objetos sobre el bien.

Siendo así, el sol y el bien se relacionan de forma directa pues ambos abarcan la misma idea en Platón, la verdad eterna e inmutable a la que se llega mediante la apropiación del mundo inteligible; según Sócrates, el conocimiento tiene dos subespecies: "pensamiento" e "intelecto" y el pensamiento es, con respecto a la claridad y la verdad inferior al intelecto, pero es en la región del pensamiento donde podemos localizar las matemáticas y sus objetos. El filósofo, Platón, resume las anteriores comparaciones en un objeto matemático, la línea dividida.

(...) instruye a Glaucon, en dos segmentos de longitud desigual. Un segmento representa la opinión, el otro representa el conocimiento, y su diferencia de longitud representa la forma en que la opinión y el conocimiento difieren en claridad, y sus objetos asociados difieren en verdad. Entonces, para representar la fantasía, la confianza, el pensamiento, y el intelecto, su claridad relativa, y la verdad relativa de sus objetos asociados, subdividen cada uno de estos dos segmentos en dos subsegmentos, uno de los cuales está parado al otro en la misma proporción que los dos segmentos de la línea original (509 d)

Por otra parte, y debido a nuestra facilidad universal de interpretar imágenes de las cosas visibles, Platón nos expone a esas imágenes para representarnos el mundo inteligible; para diferenciar los diagramas o líneas, de la línea dividida en obediencia a las instrucciones de Sócrates, debemos producir una representación visible, tal representación contiene inevitablemente rasgos irrelevantes, rasgos que no corresponden a nada en la realidad representada, características que en consecuencia no se pueden explicar por referencia al propósito de la representación. La respuesta adecuada a tales características es, por ignorar lo irrelevante y pensar más allá de la representación en la realidad que representa.

Platón nos lleva a esperar que los cuatro subsegmentos de la línea dividida sean subsegmentos para el intelecto, el pensamiento, la confianza, y la fantasía, cada uno diferente pero que parecen

correlacionarse con un orden meritorio entre los estados mentales que representan. El hecho de que la línea dividida tenga subsegmentos iguales para representar tanto la confianza como el pensamiento no sería ningún defecto, puede ser que la línea dividida sea escogida porque permite ambas interpretaciones incompatibles. Es decir, si las imágenes no fueran contradictorias seríamos responsables de representar el contenido con imágenes, en lugar de ser percibidos más allá de ellos en la realidad de la que derivan.

Ahora bien, se presenta una duda sobre usar objetos físicos como imágenes de una realidad inteligible y a la vez como un mérito y un defecto del “pensamiento”, ello porque cuando se involucra el pensamiento, se tratan objetos físicos como imágenes de una realidad inteligible y se aprecian copias derivadas e inferiores de algo más real y más claro que son utilizados solamente como dispositivos para ayudar a pensar en la realidad que representan.

4.2 La función del yo y la caverna

Lo que implica que la formación del yo en Lacan se inicie a partir del otro es que no hay nada natural, el cuerpo es una construcción que no se da como algo instintivo, el psicoanálisis no habla de manera general sobre el cuerpo y prefiere individualizar a cada ser humano pues cada uno tiene una construcción de su cuerpo a partir de diferentes circunstancias. Cuando se habla de cuerpo no se habla solo de la parte corporal, hay un nudo borromeo o entrelazamiento entre cuerpo, alma y psiquis, todo es uno que se anuda y forma la ya mencionada teoría de lo real, lo imaginario y lo simbólico.

Ahora, viendo la alegoría de la caverna como un modelo explicativo de la teoría del conocimiento o de la condición existencial humana, se dividirá en tres momentos que permiten su interpretación

a través del psicoanálisis lacaniano; la alegoría cuando presenta la realidad de los prisioneros amarrados y que observan las imágenes reflejadas en el fondo de la caverna, las sombras, se refiere al primer tipo de conocimiento: la imaginación para Platón; entonces, se relaciona éste momento con lo simbólico en Lacan, pues se constituye en el interior, ordena su conocimiento e inicia su construcción tal cual como debería ser con relación al mundo fuera de él.

Posteriormente, en el segundo momento, cuando el prisionero es liberado, observa a su alrededor y ve a los hombres, las figuras, el fuego. Logra salir de la caverna, y ver la luz del sol, pasa del mundo sensible al inteligible alcanzando el conocimiento racional; este momento para Lacan podría resumirse como el orden imaginario, ya que el prisionero al darse cuenta de su incapacidad para entender empieza a conocer y se reconoce en su entorno, se crea la necesidad de conocer a partir de la ausencia de luz en la que vivió toda su vida.

Por último, al adaptarse al sol y conocer la realidad fuera de las sombras, se habla del conocimiento dialéctico o filosófico, según Platón, donde se representa la idea del bien y abarca todo el conocimiento, dicha idea del bien es representada por el sol; en Lacan, se hablaría del orden real pues toda vez que la realidad para el psicoanalista es una construcción del lenguaje, ilusoria e imposible de nombrar, que invita a renunciar a la razón al ser incomprensible. Esta es idea es la que representa Platón, la renuncia que realizan los prisioneros a la razón por considerar como cierto lo que observan y que al no conocerlo no pueden conceptualizarlo; aquí, tanto el prisionero de la caverna, como el sujeto de Lacan, están ligados a la necesidad de un tercero, la divinidad o el sol para el primero, y “el otro” para el segundo.

En relación con lo anterior, el proceso de formación de la función del yo a través del estadio del espejo y donde se desarrollan el orden real, imaginario y simbólico, es fácilmente comparable con un momento preciso de la alegoría de la caverna y que resume la intención del relato; cuando el

prisionero sale de la caverna, se acostumbra a la luz del sol y entonces inicia el reconocimiento de su entorno se encuentra reflejado en el agua, ve su figura, se sorprende pero inicia el proceso de conocimiento de sí mismo, igual ocurre en el estadio del espejo, pues el niño de solo uno meses de nacido y quien no se ha visto nunca en espejo, descubre su reflejo interactuando con su entorno e inicia el reconocimiento y descubrimiento de sí.

Entonces, la intención de Platón con el relato de la alegoría de la caverna y la de Lacan con su teoría de la función del yo y el estadio del espejo, es exponer a través de ellas el proceso y desarrollo de la teoría del conocimiento y la condición existencial humana, logra-representarlos, por un lado, como un prisionero de la oscuridad, y por el otro como un niño incapaz de explorar su entorno.

5 Conclusiones

- 1- El mito, en la filosofía platónica se constituye como un elemento importante dentro del discurso, que permite comunicar de forma útil la idea que quiere ser expresada y que, gracias al filósofo, toma validez, pero es susceptible de ser declarado verdadero o falso.
- 2- La formación de la función del yo es un proceso que implica el reconocimiento del sujeto a través del otro, el yo se forma a partir de una imagen que nos viene del otro y por ende implica que no hay nada natural pues se construye y es especular al igual que en la caverna, el conocimiento es una construcción que se logra mediante la apropiación o reflexión de los conceptos de la realidad.
- 3- La alegoría de la caverna es un relato que presenta Platón con el fin de explicar el proceso de apropiación del conocimiento y dicho proceso puede ser comparado con el estadio del

espejo en el sentido que el sujeto en ambos relatos, tanto el prisionero como el infante, se reconoce y asume su entorno, distinguiendo la realidad y lo verdadero.

- 4- El inconsciente, como lo plantea Lacan, es la política porque es el modo irreductible en que el sujeto se posiciona y responde ante los otros, en la ciudad o espacio en que vive, desea y muere (simbólica y realmente), lo sepa o no, igual que en la caverna de Platón.
- 5- Que filosofía, política y psicoanálisis hagan nudo implica que, pese a no ser prácticas homogéneas, son inescindibles. Se ha ensayado recurrentemente la aproximación por duplas: entre filosofía y política se constituye una materia clásica del pensamiento, por fuera o por dentro de la universidad; entre política y psicoanálisis en cambio se trata de una aproximación más reciente, practicada discursivamente; lo mismo puede decirse de la conjunción entre filosofía y psicoanálisis, cuyas aproximaciones no han cesado desde la invención del segundo. Pero practicar en simultaneidad filosofía, política y psicoanálisis, sin reducir ni homogeneizar sus procedimientos constituye toda una apuesta para el pensamiento, el decir y el deseo.

Referencia bibliográfica

- Basco, J. M. (22 de octubre de 1992). *El estadio del espejo: introducción a la teoría del yo de Lacan*. Obtenido de espacio psicoanalítico de Barcelona : <https://www.epbcn.com/pdf/jose-maria-blasco/1992-10-22-El-estadio-del-espejo-Introduccion-a-la-teoria-del-yo-en-Lacan.pdf>
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos*. Madrid: ABADA EDITORES S.L.
- Brisson, L. (2005). *Platón, las palabras y los mitos. ¿cómo y por qué Platón dió nombre al mito?* Madrid: Abada editores.
- Denyer, N. (2007). Sun and line: The role of the Good. *Cambridge Collections Online*.
- Elisabeth Roudinesco, M. P. (1997). *Dictionnaire de la Psychanalyse*. Springer Wien.
- Española, R. A. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- Lacan, J. (1984). *Escritos*. Madrid: siglo XXI.
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Platón. (1988). *República*. Madrid: Editorial Gredos S.A. .
- Platón. (2000). *Dialogos "carta septima"*. Madrid: Gredos.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las Doctrinas no escritas*. Barcelona: Herder.
- Turner, J. S. (2002). El proyecto de educación de sí mismo en los diálogos Protágoras, Gorgias y Menón de Platón. *Revista de Filosofía Número 1 JULIO-DICIEMBRE*, 151-162.
- wikipedia. (23 de julio de 2018). *wikipedia*. Obtenido de https://es.wikipedia.org/wiki/Alegor%C3%ADa#La_alegor%C3%ADa_en_la_filosof%C3%ADa