NODVS L'aperiòdic virtual de la Secció Clínica de Barcelona
Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

NODVS LVI
Novembre de 2019

Lectura del "Menón"

Referencia presentada para la sesión del 19 de octrubre de 2019 del Seminario del Campo Freudiano de Barcelona, impartida por Miquel Bassols.

Eduard Fernández Guilañá

Resum

Toda ciencia se fundamenta en el lenguaje anterior a su constitución y es desde ahí que se articula como discurso. Pero olvida justamente esta función creadora de la verdad que está en sus orígenes. Lacan, en el seminario II, se sirve del diálogo platónico del "Menón" para mostrar que no toda la experiencia humana es reducible a un saber formal. De la misma manera que no hay una *episteme* de la virtud, tampoco la subjetividad puede reducirse a un saber articulado. Siempre hay algo que queda por fuera.

Paraules clau

Subjetividad, sujeto, verdad, *episteme*, *doxa*, *ortodoxa*, virtud, reminiscencia.

"Me puedes decir, Sócrates:¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?[1]

Así empieza el diálogo del "Menón" Sin más preámbulo, y sin introducir a los personajes que participan, Platón expone directamente la intención del diálogo. Los personajes en cuestión son Sócrates, Menón (seguidor del sofista Gorgias), Anito (uno de los restauradores de la democracia en Atenas y defensor de las acusaciones vertidas contra Sócrates) y un esclavo. Esta claridad en la intención, a diferencia de los diálogos anteriores, es lo que lleva a Wilamowitz, cuya lectura Lacan recomienda encarecidamente en su seminario de *La transferencia*, a considerar que lo que se expone en el Menón "*no es otra cosa que el programa mismo de la Academia platónica*".[2]

Para poder responder a las preguntas anteriores, primero es necesario poder definir qué es la virtud (*areté*). Las tres definiciones propuestas por Menón (de índole sociopolítico más que moral) son rápidamente refutadas por Sócrates porque no responden a la esencia de la virtud (¿qué es?) sino que responden a meras particularizaciones (¿cómo es?). Se deja así preparado el terreno para poder adquirir un saber verdadero una vez aceptado el no saber mediante la dialéctica. En palabras de Sócrates, "*no es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás, sino que estando yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás*"[3]. Tal afirmación, que nos orienta en la definición de la

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

histeria, permite un giro en el diálogo al introducir Menón la posibilidad misma entonces del conocimiento: ¿Cómo buscar aquello que ignoramos?

La respuesta de Sócrates se apoya en la reminiscencia. En un primer momento, ésta se deduce a partir de un mito (preexistencia y transmigración de las almas). Si buscamos es porque ya lo sabemos de alguna manera. Es decir, y utilizando una terminología que no aparecerá sino mucho más tarde, poseemos ideas innatas. Koyré, en su comentario de este diálogo, lleva muy lejos este punto al afirmar que "*buscamos para hacer consciente un saber inconsciente*"[4]. Otro gran comentarista de Platón, Guthrie, pone un ejemplo que recuerda al tema tratado por Freud en "Psicopatología de la vida cotidiana" (recordar el ejemplo de Signorelli) en cuanto a los olvidos de los nombres. La reminiscencia (*anamnesis*) muestra un tipo de aprendizaje continuo, que va de un no saber al saber. No se trata de blanco o negro, sino de gradaciones. Cuando olvidamos un nombre, aparecen en nuestra mente otros nombres que nuestro conocimiento del nombre verdadero hace que vayan siendo rechazadas mientras nos aproximamos al primero. La mente no es un papel en blanco (*tabula rasa* que diría Aristóteles) sino que el aprendizaje consiste en ir acercándose a lo que ya está escrito hasta dar con ello. Como dice Guthrie, en una afirmación muy lacaniana en relación a la letra, "*más bien habría que decir que hay cosas escritas con una tinta invisible que están aguardando a que un reactivo adecuado la haga perceptible. Y si intentamos descifrarla precipitadamente, o antes de que aparezca totalmente, podemos cometer errores*"[5]. Sin embargo, Lacan no utilizaría la palabra reminiscencia para referirse a lo que Guthrie expresa en este ejemplo sino la de rememoración. En su escrito "Respuesta al comentario de Jean Hyppolite" contrapone ambos conceptos. En el olvido de nombres se trata de rememoración porque los elementos a recordar ya están inscritos en una articulación simbólica. De ahí el sentimiento de realidad una vez encontrado el nombre en cuestión (¡ahh era eso!). A tal sentimiento de realidad se contrapone el sentimiento de irrealidad de la alucinación. Es aquí que Lacan, basándose en la escena de la alucinación del Hombre de los lobos y su dedo meñique seccionado, introduce el concepto de reminiscencia. Hay un real puro que cae del tiempo común, incluso de la memoria y remite a lo eterno. Está ahí, solo, fuera del tiempo. Como dice Miller en el "El ultimísimo Lacan", "*el sostén de la reminiscencia significa exactamente que el sujeto no puede elaborar una verdad a partir de su experiencia*"[6]. Cercenado de lo simbólico, es como una forma pura a la que no se accede mediante la rememoración.

Volviendo al "Menón", en un segundo tiempo, la reminiscencia se infiere a partir de la experiencia del diálogo con un esclavo que llega a resolver problemas geométricos sólo con las preguntas que Sócrates le formula sin ningún tipo de explicación. Mediante el método adecuado, uno no aprende sino que llega a recordar lo que desde siempre ha estado de alguna manera en su alma. Y si está desde siempre es porque nuestra alma es inmortal. De un plumazo Platón demuestra a su manera la Teoría de la reminiscencia y la de la inmortalidad del alma.

Una vez demostrada la posibilidad del conocimiento, se trata de ver si la virtud puede ser conocida también. Y si es así, de qué manera. Si fuera enseñable, debería ser objeto de ciencia puesto que sólo ésta es transmisible. Para los griegos, el concepto ciencia (*episteme*) implicaba tanto un saber teórico como un saber hacer en relación a los distintos oficios pero en este caso, como indica Koyré, hace referencia a un saber teórico en contraposición a un saber práctico. Es decir, a un saber formalizado que permita su transmisión. Se parte de la hipótesis de que sí que es ciencia y, en consecuencia, debería poder enseñarse. Sin embargo, Sócrates destaca que no hay maestros al respecto sino que sólo se encuentran personas virtuosas, una por una, que ni fueron enseñadas por sus padres ni pudieron tampoco enseñar lo que es la virtud. Así pues, la virtud no es enseñable y, en consecuencia, tampoco es objeto de

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

ciencia (*episteme*). Queda refutada así la hipótesis inicial. Por lo tanto, el bien más preciado, la virtud, queda fuera del ámbito de la *episteme*.

¿Si no es e*pisteme* entonces qué es? Sócrates introduce aquí un concepto muy oscuro: es opinión verdadera (ortodoxa). Una opinión que ni es *doxa* (parte de la apariencia) ni *episteme* (saber formalizado que conoce la esencia y por lo tanto las causas). Se trata de una opinión justa o recta que en el ámbito práctico funciona igual de bien que la ciencia: "*[…] hay sólo dos cosas que pueden guiarnos bien: la opinión verdadera y el conocimiento, y que el hombre que las posee se conduce correctamente*" [7]. La diferencia entre ambas estriba en que la opinión verdadera, al no ser fruto de una cadena de razonamientos, es muy variable y depende de cada momento. Además, al desconocer las causas y no poder formalizarse tampoco es un saber transmisible. Por ejemplo, los hombres de estado pueden gobernar virtuosamente gracias a que poseen la opinión verdadera pero no pueden enseñarla a sus sucesores.

Queda solo pues la opción de que sea un don. ¿Pero qué tipo de don? Está claro que no es un don de la naturaleza (uno no nace virtuoso). Se trata más bien de un don divino (como la inspiración poética): "*En cuanto a lo que ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que la reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás*"[8]. La importancia de esta última frase la veremos a continuación. El diálogo concluye que hasta que no tengamos una definición más clara de la esencia de la virtud no podremos seguir avanzando en este campo.

Lectura de Koyré del Menón

Lacan, sólo empezar el primer capítulo del seminario II, introduce la conferencia realizada por Koyré la noche anterior a su curso acerca de la función del diálogo platónico a partir del "Menón"[9]. Es decir, que su lectura del "Menón" es un diálogo no sólo con la obra de Platón sino con la lectura que de él hace Koyré. De ahí la importancia de poderla comentar.

Ya hemos visto como el diálogo concluye con un fracaso. No se sabe lo que es la virtud y, por lo tanto, al desconocer su esencia, tampoco se sabe si se puede enseñar o no. Recordemos que Sócrates demuestra, con sus preguntas al esclavo, que la geometría no se enseña en el sentido tradicional del término sino que uno recuerda las respuestas guiado por las buenas preguntas de otro porque la respuesta ya está en su alma. Pero resulta que la geometría es, junto a las matemáticas, la ciencia por excelencia del momento. Así pues, si la virtud fuera una verdadera ciencia (como la geometría) no se enseñaría como se enseña justamente todo aquello que no es ciencia (la música, la oratoria, etc) que sí que es transmisible de maestro a alumno. Es decir, que la hipótesis inicial de que si es enseñable tal y como entendemos normalmente el término enseñar, entonces es ciencia, debería ser a la inversa. Lo que realmente es ciencia es enseñable pero no como algo transmisible de una persona que tiene el saber a otra que no sabe. Según Koyré, si el diálogo fracasa no es por culpa de Sócrates sino de Menón que es incapaz de entender la lección de Sócrates. Todo el diálogo sería un buen ejemplo de la ironía socrática. Menón es un seguidor de Gorgias. Es un sofista, y no un filósofo, de manera que el acceso al conocimiento de la virtud le permanece cerrado y eso que con el ejemplo del esclavo y la teoría de la reminiscencia Sócrates le abre las puertas a otra vía de conocimiento. Pero la pregunta posterior de Menón hace girar en círculo al diálogo. Su pregunta ni tan siquiera es original sino que en la época era una pregunta frecuente entre los

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

pensadores. Él no quiere saber nada de la virtud, solo persuadir. Es fruto de la ironía socrática poner del lado de los adivinos al hombre político virtuoso porque ambos desconocen la causa pero tocan lo verdadero. Sí que hay un ideal de hombre de estado verdadero que conoce y podría transmitir la virtud. Hasta el momento no se ha encontrado a nadie que la enseñe pero sí que podría llegar un día en que alguien lo hiciese. Solo se han encontrado hombres políticos virtuosos porque poseían la opinión verdadera pero se podría dar el caso de alguien que poseyera la ciencia y la pudiera enseñar. Pero no a la manera de los sofistas sino a la manera del ejemplo del esclavo. Como concluye Koyré "*sí, la virtud se enseña, puesto que es ciencia. Pero no se enseña a Menón*"[10].

Lectura de Lacan del Menón

Lacan, en este seminario, se interesa por el concepto de *ortodoxa*, opinión verdadera, del diálogo del Menón puesto que abre "*una función de la verdad en estado naciente*[11]*"* antes de que ésta sea apresada por un supuesto saber formalizado. Un saber "*que le hace perder algo de la virtud a partir de la cual comenzó a depositarse como tal, ya que muestra una evidente propensión a desconocer su propio sentido*"[12]. Sócrates inaugura una nueva subjetividad cuyo saber resultante y sus condiciones de coherencia serán la base del futuro progreso de la ciencia. Sin embargo, en su aparición misma hay una verdad, la más importante de todas, la *areté*, que queda fuera de este discurso. Una verdad que es el fundamento del mismo discurso porque es lo que se busca. Se produce pues un descentramiento entre la "verdad" y el saber. Como dice Lacan, "*a partir de esta virtud se abre un campo al saber, pero esta virtud misma, en cuanto a su transmisión, su tradición, su formación, queda fuera del campo*"[13].

Algo semejante pasa con la aportación freudiana. Para Lacan, lo que está del lado de la *doxa*, del sentido común, es la creencia en un ego autónomo, "*del sujeto que cree en sí, que cree que él es él, locura harto común y que no es una locura completa porque forma parte de las creencias*"[14]. La invención freudiana apunta al descentramiento del Yo, a la no equiparación del sujeto con el individuo o del Yo con la conciencia. Según Lacan, incluso las aportaciones de Freud posteriores a 1920 (Yo, superyó y ello, cuya lectura por muchos postfreudianos supuso una reintroducción del ego y su función adaptativa) son el intento de descentrar una vez más un yo al ver que el descentramiento inicial ya no producía efectos. Es decir, que la subjetividad misma y los efectos sobre ella dependen del *kairos*, del momento. Cuando se reintroducen en un saber formalizado hay algo que se escapa.

Así pues, Lacan destaca que el objetivo del Menón no es tanto la teoría de la reminiscencia como mostrar que no toda la experiencia humana es reducible a un saber formal, a la *episteme* y "*en particular que no hay una episteme de aquello que realiza la perfección, la areté de esa experiencia*"[15]. Es decir, no hay una *episteme* de la virtud y lo verdadero que hay en ella no se puede atrapar mediante un "*saber ligado*"[16].

Lo mismo sucede con el psicoanálisis. Hay una *episteme* del psicoanálisis, un saber formalizado, aunque, para Lacan, muchos psicoanalistas no lo sepan (por eso sitúa al Menón no del lado del analizado sino del lado de muchos analistas en referencia a los posfreudianos). Pero si bien hay conceptos dentro de un saber ligado, ahí donde opera el psicoanálisis es a nivel de la *ortodoxa* porque se trabaja "*en la dimensión de esa verdad en estado naciente*"[17]. Toda ciencia se fundamenta en el lenguaje anterior a su constitución y es desde ahí que se articula como discurso. Pero olvida justamente esta función creadora de la verdad que está en sus orígenes. La acción analítica debe apuntar a este lenguaje anterior, a las palabras que lo fundan porque no opera sobre un saber formalizado sino que tal saber solo tiene sentido si incide en esa dimensión anterior donde todo sujeto se desenvuelve.

Dipòsit legal B-24256-2010. ISSN 2013-8539

En el capítulo IV del seminario II, Lacan indica que la intervención del analista no consiste en persuadir, ni en sugerir, ni en escudarse en un saber formalizado sino saber en cada momento "*en qué nivel debe ser aportada la respuesta*"[18]. Este saber cae del lado de la *ortodoxa* y no de la *episteme*. Si depende de cada momento no hay una respuesta universal. De ahí el paralelismo con Pericles. Si hay políticos que actúan virtuosamente, es porque poseen la opinión verdadera (no la *episteme*) y supieron con su decir (más que con sus dichos) "hacer la buena interpretación en el momento debido"[19].

Notes

1-Platón. "Menón". *Diálogos II.* Gredos, Madrid, 2000, p. 279.

2- *Ibid*, p. 296.

3- Koyré, Alexandre. "Ménon". *Introduction à la lecture de Platon*. Gallimard, París, 1962.

4- Guthrie, W.K. C. "Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época". *Historia de la filosofía griega, Vol. IV*. Gredos, Madrid, 1990.

5- Miller, Jacques-Alain. "Historización". *El ultimísimo Lacan*. Paidós, Buenos Aires, 2013, p. 50

6- Platón, p. 331.

7- Platón, p.332-33.

8- Lacan, Jacques. *El Seminario, Libro 2, El Yo en la Teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*. [1954-1955] Paidós, p. 13.

9- Koyré, p. 35

10- Lacan, p. 13.

11- *Ibid,* p. 13.

12- *Ibid*, p. 14.

13- *Ibid,* p. 24

14- *Ibid,* p. 31

15- *Ibid,* p. 31

16- *Ibid,* p. 36.

17- *Ibid*, p.71.

18- *Ibid,* p. 38.