

Potencialidades del diálogo como vía de acceso a la verdad: cruces entre la mayéutica socrática y el psicoanálisis¹

Resumen: El artículo compara la mayéutica socrática con el psicoanálisis, destacando el diálogo como método de acceso a la verdad. Contrasta la búsqueda socrática de una verdad universal con la concepción psicoanalítica de una verdad inconsciente, posteriormente reformulada por Lacan en términos de la singularidad del sujeto. Asimismo, pone en relación la ironía, la refutación y la aporía socráticas con el método psicoanalítico de la asociación libre. Concluye que ambos dispositivos comparten una estructura dialógica orientada al esclarecimiento de la verdad, aunque difieren en la naturaleza de aquello que buscan revelar.

Palabras clave: Mayéutica – Asociación libre – Verdad – Diálogo.

Diego Lolic

Introducción

El presente escrito tiene por objetivo poner en tensión dos campos disciplinares diferentes: el psicoanálisis y el pensamiento socrático. No obstante, dada la amplitud y riqueza conceptual de ambas tradiciones, se propone abordarlas a partir de las similitudes y discordancias que se encuentran entre sus respectivas prácticas: la mayéutica socrática, entendida por Mondolfo (1976) como una catarsis y liberación del alma, y la asociación libre, procedimiento fundamental de la clínica psicoanalítica. Se trata, entonces, de un recorrido riguroso por las posibilidades que la palabra abre para el acceso a la verdad y la transformación subjetiva, punto en el que Freud y Sócrates parecen mirarse a lo lejos, más allá de la neblina de los años.

Cabe señalar que la relación entre la filosofía socrática y la práctica psicoterapéutica ha sido explorada previamente desde distintos enfoques clínicos. Entre ellos destaca la tradición cognitiva representada por Aaron Beck, quien incorporó metodologías de interrogación guiada inspiradas en Sócrates para examinar creencias, supuestos y conclusiones automáticas de los pacientes (Beck et al., 1979). Sin embargo, el propósito de este trabajo es otro. Más que reconstruir una eventual filiación histórica entre Sócrates y las psicoterapias contemporáneas, interesa explorar qué ocurre cuando dos dispositivos sustentados en el diálogo son puestos en relación. La pregunta que orienta este análisis es cómo ambas prácticas permiten interrogar aquello que el sujeto ignora de sí mismo.

Un primer punto en común es el diálogo como método para alcanzar la verdad, si bien el concepto de verdad tiende a discordar entre los autores. Sócrates dejará en claro su procedimiento en la Apología (Platón, ca. 399 a. C./1981, p. 168), donde la experiencia de “interrogar, examinar y refutar” a los ciudadanos, con fines de conocimiento y de virtud, constituirá un fin en sí mismo. La relación de Sócrates con la verdad llegará a tal extremo que estará dispuesto a pagar con la vida por la fidelidad a sus convicciones.

¹ Trabajo aprobado por pares evaluadores doble ciego

En la Apología, defiende una manera de vivir y una práctica filosófica sin renunciar a los principios que la sostienen, aun cuando ello implique una condena injusta. Fue ahí donde se jugó su pensamiento, vale decir, el arte de preguntar para obtener un saber verdadero a partir del reconocimiento de la propia ignorancia. Algo que Gómez y Pereda (2009) enfatizan en clave psicológica:

La falta de conocimiento de sí mismo y, por tanto, la falta de verdad, es lo que se esconde bajo la ilusión y pretensión de la aparente sabiduría. Mientras que saber que no se sabe, es decir, adquirir conciencia de los problemas y de las lagunas que se escapan a la pretendida sabiduría, como resultado primero del examen y conocimiento de sí mismo, constituye la sabiduría verdadera. (p. 277)

En cuanto a la conceptualización psicoanalítica de la verdad, se presenta también como algo a develar (*alétheia*), tanto a nivel teórico como en la atención clínica con pacientes. Y es que Freud, un neurólogo vienés nacido en 1856, desarrolló sus hipótesis sobre lo inconsciente basándose en diversas observaciones clínicas de las afecciones mentales. Sin embargo, y acaso aquí reside en parte su originalidad, las fuentes que alimentaron su pensamiento desbordaron el horizonte estrictamente neurológico, encontrando en la literatura, la antropología y la mitología interlocutores tan fecundos como los modelos científicos disponibles en su tiempo. Así, tempranamente en sus escritos puede hallarse una definición respecto al estatuto que la verdad tendrá en su teoría:

Lo inconsciente es lo psíquico verdaderamente real, nos es tan desconocido en su naturaleza interna como lo real del mundo exterior, y nos es dado por los datos de la conciencia de manera tan incompleta como lo es el mundo exterior por las indicaciones de nuestros órganos sensoriales. (Freud, 1900, p. 600)

En la cita anterior se explicitan los rasgos de oscuridad que para Freud tiene el entramado de lo inconsciente, que a su vez liga a un concepto de realidad que no es la externa, ni se encuentra supeditada a la percepción consciente. Aquí subyace una verdad profunda y desconocida para los seres hablantes, que parece llegarles de forma incompleta a través de los sentidos. Se trata de una verdad que no puede reducirse a formulaciones universales, pues se manifiesta de manera singular en la posición subjetiva de cada sujeto.

Jacques Lacan, psiquiatra francés que hizo de Freud la base dialéctica de su propia teoría, retomará los descubrimientos freudianos desde una reflexión centrada en el lenguaje y en los efectos de verdad que atraviesan al sujeto. Esta relectura privilegiará una interrogación sobre las condiciones simbólicas que hacen posible la experiencia analítica:

El análisis no puede tener otra meta que el advenimiento de una palabra verdadera y la realización por el sujeto de su historia en su relación con un futuro (...) Freud llega incluso a tomarse libertades con la exactitud de los hechos, cuando se trata de alcanzar la verdad del sujeto. (1953, p. 290)

La lectura lacaniana de Freud reformulará la noción de inconsciente y, con ello, las coordenadas mismas desde las cuales se piensa lo verdadero. Lacan postulará que, por el hecho mismo de existir el lenguaje, toda verdad se encuentra atravesada por una dimensión del equívoco y de la ficción. Lo verdadero deja de oponerse simplemente a lo falso para adquirir el estatuto de una elaboración singular. La ironía de Lacan lo llevará inevitablemente por el camino de las aporías: “Yo digo siempre la verdad: no toda,

puesto que, a decirlo toda, no alcanzamos. Decirla toda es imposible, materialmente: las palabras faltan para ello. Incluso por ese imposible la verdad es solidaria de lo real” (1973, p. 535).

Antecedentes socráticos de los diálogos

Si los pensadores presocráticos apuntaban a delimitar un principio regulador para todo lo viviente, una causa fundamental capaz de organizar la *physis* (φύσις) en su conjunto, Sócrates propondrá una técnica basada en preguntas destinada a desmontar las certezas aparentes. Es al situarlo como pensador de la *psyché* (ψυχή) y de la autoconciencia, orientando su investigación del alma hacia la verdad, cuando se vuelve visible la dimensión ética y psicológica de su método. En este sentido, no resulta excesivo sugerir, siguiendo los desarrollos de Mondolfo (1976), que ciertas dimensiones de la psicología contemporánea constituyen una prolongación de la práctica espiritual socrática: “Es el despertar de la conciencia que la filosofía alcanza con Sócrates en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual y que se afirma con el dictamen del oráculo de Delfos: *Conócete a ti mismo*” (p. 33).

Pero entonces se vuelve necesario conocer primero quién fue Sócrates, o por lo menos revisar lo que se escribió de él, tarea laboriosa si se considera que no dejó escritos a su nombre. Puede suponerse que esta ausencia de escritos guarda relación con una concepción del saber ligada a la palabra viva que surge en la conversación, entre interrogantes y malentendidos. Ya en el *Fedro* (Platón, ca. 385–370 a. C./1986, 274c–275b) Sócrates considera la escritura como un simple recordatorio externo, alcanzado “desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (p. 403). Desde esta perspectiva, la ausencia de escritos puede considerarse coherente con una decisión epistemológica: la verdad se aprehende mediante el intercambio dialéctico.

Sócrates nació en Atenas cerca del 470 a. C., hijo de Sofronisco y Fenáreta. Esta última era partera, oficio que compartirá simbólicamente con Sócrates, quien concebirá la filosofía como un arte destinado a asistir al nacimiento de la verdad en el alma de sus interlocutores. En el *Teeteto* (Platón, ca. 370–360 a. C./1988) expone:

Mi arte de partear tiene las mismas características que el de ellas, pero se diferencia en el hecho de que asiste a los hombres y no a las mujeres, y examina las almas de los que dan a luz, pero no sus cuerpos. (149a–151d, p. 189)

Padre de tres hijos, Sócrates tuvo una vida austera, pues los bienes materiales entraban en contradicción con su práctica purificadora. Fue militar hoplita, cuya participación destacó en diversas batallas, como Potidea, Delio y Anfípolis. Dentro de la *polis*, Sócrates entró rápidamente en tensión con los sofistas, pensadores que cobraban por enseñar el arte de la persuasión y la retórica, manteniendo una relación flexible con la verdad. A este respecto, Mondolfo (1976) realiza una diferenciación precisa entre ambos, que promueve inevitablemente una perspectiva valórica:

No hay que olvidar que la distinción más sustancial, quizá, entre los sofistas y Sócrates está constituida por la visión que tienen respectivamente de la tarea del filósofo y el maestro: actividad profesional utilitaria para aquéllos; misión sagrada e imperativo categórico para éste. (p. 31)

Finalmente, Sócrates bebió la cicuta en el año 399 a. C. y aceptó la condena a muerte para mantener la coherencia con su concepción de la ley y de la ciudadanía, pese a rechazar las acusaciones que la motivaron. Por su espíritu crítico, fue acusado de impiedad y de corromper a los jóvenes. Sin embargo, no buscó huir ni eludir la condena; prefirió asumir la finitud de su vida como testimonio de ciertos principios éticos. En este sentido, la relación socrática con la muerte resulta especialmente reveladora. Más que mostrarse atemorizado por ella, Sócrates la concibe como un descanso inconsciente o como una oportunidad para dialogar con los sabios de otros tiempos. En la *Apología* (Platón, ca. 399 a. C./1981) puede leerse: “Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males” (29a-b, p. 167).

La mayéutica interpelada

A través del diálogo, Sócrates desarrolló un método orientado a examinar críticamente conceptos universales como la virtud, la justicia, el amor o la belleza. En un primer momento, conocido como “ironía”, Sócrates se muestra ignorante frente a un tema, buscando que su interlocutor lo instruya en aquello que supuestamente conoce. Un ejemplo de esta fase se encuentra en *Eutifrón* (Platón, ca. 399 a. C./1981): “¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos?” (5a-5b, p. 223). Esta estrategia hace que el “maestro” se deje enseñar por el “alumno”, quien va adquiriendo confianza al referirse a un asunto que cree dominar. Aunque Sócrates suele advertir las debilidades de los argumentos expuestos, la ironía no busca ridiculizar al interlocutor, sino conducirlo progresivamente al reconocimiento de las inconsistencias en su propio saber, abriendo así la posibilidad de revisar aquello que se daba por sabido.

El segundo paso de la mayéutica recibe el nombre de “refutación”. Consiste en una serie de preguntas orientadas a examinar la consistencia de una afirmación. En esta fase, Sócrates interpela a su contraparte de tal manera que esta pueda advertir las contradicciones y limitaciones de su propio razonamiento, cuestionando las certezas que sostenía inicialmente. En *Laques* (Platón, ca. 399 a. C./1981) puede encontrarse un ejemplo particularmente ilustrativo. A propósito del concepto de valentía, Sócrates debate con Laques y Nicías: “Laq.: Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente. [...] Sóc.: ¿Pero qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos?” (190e-191a, p. 468). Mediante esta estrategia, Sócrates pone en cuestión definiciones demasiado estrechas y obliga a reconsiderar los supuestos que las sustentan. La valentía deja entonces de identificarse exclusivamente con la permanencia en el campo de batalla, abriendo la posibilidad de pensarla más allá de dicha circunstancia.

El tercer momento lleva el nombre de “aporía”. Consiste en el reconocimiento de los límites del propio saber, lo que suele ir acompañado de perplejidad e incertidumbre. Más que representar un fracaso del pensamiento, la aporía constituye una interrupción fecunda que obliga a revisar las certezas previamente sostenidas, manteniendo abierta la indagación filosófica. En *Menón* (Platón, ca. 390–385 a. C./1983) puede apreciarse este momento cuando, al intentar delimitar la virtud, Menón expresa:

¡Ah... Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que no haces tú otra cosa que problematizarte y problematizar a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. (80a-b, p. 299)

Finalmente, puede observarse cómo Sócrates conduce la conversación para que su interlocutor “dé a luz”, por sí mismo y sin la transmisión de un saber externo, aquello que busca esclarecer. Lejos de ser un maestro que utiliza su jerarquía para imponerse, actúa como “partero” de un proceso reflexivo que cada cual deberá recorrer por sí mismo. Esta dinámica puede comprenderse, metafóricamente, como el tránsito desde la *doxa* (opinión o creencia) hacia el *logos* (λόγος) de la razón y la palabra, movimiento que la mayéutica procura favorecer. En este sentido, ¿es lícito plantear un paralelo con lo que ocurre en un psicoanálisis? ¿En qué terrenos se rozan y en cuáles otros se repelen?

La asociación libre: el método freudiano hacia la verdad

En sus primeros desarrollos teóricos, Freud sostuvo que ciertos síntomas podían comprenderse como la expresión de conflictos psíquicos reprimidos. Desde esta perspectiva, el trabajo analítico buscaba esclarecer la relación entre el padecimiento actual y acontecimientos significativos de la historia del sujeto. Así, un síntoma no constituiría un fenómeno aislado, sino una formación capaz de revelar, de manera indirecta, aquello que había sido excluido de la conciencia.

Sobre estas bases, Freud desarrolló una teoría del aparato psíquico concebido como un sistema dinámico de fuerzas en conflicto. Determinados contenidos podían permanecer fuera de la conciencia sin perder por ello su eficacia, reapareciendo a través de sueños, actos fallidos o síntomas. La sexualidad adquirió entonces un lugar central en este modelo, no solo por su relación con el placer corporal, sino porque permitía pensar la vida anímica en términos de deseo, conflicto y represión. La palabra pasó a ocupar una posición privilegiada, pues ofrecía una vía para elaborar aquello que hasta entonces solo encontraba formas sustitutivas de expresión.

Por esta vía, el sujeto puede aproximarse a aquellos aspectos de sí mismo que permanecen oscurecidos para la conciencia. Pero como ocurre en la práctica socrática, no se trata de un camino sencillo, pues requiere de un método y de una relación particular con la verdad. Freud propuso para ello un procedimiento denominado *asociación libre*, al que otorgó el estatuto de “regla fundamental” del psicoanálisis (1913, p. 135). ¿En qué consiste esta regla? De manera general, supone una práctica clínica donde el paciente, recostado sobre el diván, debe comunicar todo aquello que acuda a su pensamiento sin censurar ninguna de sus ocurrencias, por insulsas, absurdas o reprochables que puedan parecerle. Freud parece recoger algo del antiguo mandato delfico en la consigna que dirige a sus pacientes cuando señala: “Antes que yo pueda decirle algo, es preciso que haya averiguado mucho sobre usted; cuénteme, por favor, lo que sepa de usted mismo” (Freud, 1913, p. 135).

La pregunta freudiana constituye una interrogación sobre un saber que el sujeto desconoce de sí mismo. Más que perseguir una explicación racional de la conducta, el psicoanálisis busca atender a aquellas formaciones donde dicho saber se expresa de manera velada. Freud encontró en los sueños una vía privilegiada para aproximarse a esta dimensión, formulando una de las tesis más célebres de su obra: “El sueño es

el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido)” (1900, p. 177). De este modo, el análisis onírico no solo permitió vincular el síntoma con la vida inconsciente, sino también situar el deseo como una referencia central para comprender la subjetividad.

Lacan retomará posteriormente estas elaboraciones, aunque desplazando el énfasis del contenido reprimido hacia la estructura misma del deseo. Bajo esta óptica, el sueño ya no remite únicamente a experiencias excluidas de la conciencia, sino también a una verdad singular organizada en torno a una falta que ninguna satisfacción consigue colmar por completo.

Para Lacan, lo que allí se pone en juego es una dimensión estructural de la experiencia humana. El deseo no surge como consecuencia de una carencia accidental, sino de una incompletitud que acompaña al sujeto y hace posible su vínculo con los otros. Podría decirse que se sueña porque se desea y se desea porque no se lo tiene todo. Existe, en consecuencia, un vacío simbólico que organiza la vida psíquica, delimita aquello que puede alcanzarse y mantiene abierto el movimiento mismo del anhelo. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse hacia dónde apunta la asociación libre como método y cuál es, en último término, *la cosa* del psicoanálisis. “La cosa freudiana es el deseo” (1959, p. 396), pronunciará Lacan sin ambages, al tiempo que reformulará este problema en términos propios:

En la experiencia, el deseo se presenta ante todo como un trastorno. Trastorna la percepción del objeto. Tal como nos lo muestran las maldiciones de los poetas y de los moralistas, degrada al objeto, lo desordena, lo envilece, en todos los casos lo sacude, y a veces llega a disolver incluso a quien lo percibe, es decir, al sujeto. [...] La experiencia original del deseo resulta contraria a la construcción de la realidad. La búsqueda que la caracteriza posee un carácter ciego. En resumidas cuentas, el deseo se presenta como el tormento del hombre. (1959, p. 397)

La enseñanza de Lacan acerca el psicoanálisis al universo de los mitos y de la tragedia griega, donde el sufrimiento humano se entrelaza con las preguntas fundamentales sobre el deseo, el destino y la falta. Los opuestos se articulan en la vida psíquica hasta convertir la neurosis en una suerte de mitología privada, manifestación individual de aquello que en Grecia se narró a cielo abierto: un trastorno colectivo donde el hombre rozaba la divinidad. “En este sentido puede decirse que aquello en lo que la teoría analítica concretiza la relación intersubjetiva, y que es el complejo de Edipo, tiene un valor de mito” (Lacan, 1953, p. 16). Este planteamiento resulta fundamental, pues orienta el método psicoanalítico hacia una verdad ficcional, íntima e inasimilable por los consensos universales. El tránsito singular por el mito edípico durante los primeros años de vida constituye una escena decisiva: un arrojo a la existencia y un desamparo primordial donde el sujeto adviene a partir de otros que lo alojan. Los efectos de una alteridad ausente, así como de un continente simbólico desprovisto de reconocimientos y de palabras, pueden configurar un modo de estar-en-el-mundo profundamente desgarrado por la angustia. Por ello, adquiere especial relevancia *la manera* en que cada cual narra su propio mito, su historia de aflicción y de muerte, permitiéndose por un momento dejar a un lado la objetividad de los hechos para darle espacio al deseo. Cosa curiosa, que el *logos* del psicoanálisis sea el mito.

Hasta aquí han podido apreciarse diversas resonancias entre la mayéutica socrática y el método psicoanalítico. Si la mayéutica conduce al interlocutor a advertir los límites

de su saber, la asociación libre orienta al paciente hacia aquello que sabe sin saberlo. En ambos casos se produce una experiencia de descentramiento: las certezas iniciales resultan insuficientes para dar cuenta de quien las sostiene.

Existe, sin embargo, una diferencia importante entre ambos dispositivos. Mientras la mayéutica se organiza a partir del cuestionamiento de las propias certezas, la clínica psicoanalítica se sostiene además en la transferencia, fenómeno mediante el cual ciertos modos inconscientes de vincularse se actualizan en la relación con el analista. Esto implica que la palabra no opera únicamente como vía de indagación, sino también como expresión de un lazo singular que condiciona y orienta el trabajo analítico. Por ello, mientras Sócrates busca depurar las opiniones para aproximarse a definiciones universales, el psicoanálisis conduce hacia una verdad inseparable de la historia y del deseo de quien habla.

Reflexiones finales

El análisis precedente no ha buscado establecer una equivalencia entre dos disciplinas distintas. Si bien la mayéutica socrática y el psicoanálisis comparten ciertos procedimientos dialógicos, ambas prácticas se encuentran fundadas en concepciones de la verdad profundamente diferentes. Esta diferencia se hace evidente en el trabajo de Gómez y Pereda (2009): “Sócrates tiene la profunda intuición de que existe algo común a todos los casos particulares que, en primer lugar, permite la universalización y, en segundo lugar, salva la objetividad de la verdad” (p. 281). Es decir, habría un afán por generalizar valores como la piedad, el bien, la templanza y la justicia. En la República (Platón, ca. 380 a. C./1986), dicha orientación aparece expresada con claridad a propósito de la Idea del Bien:

Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello por ellas. (508e-509a, p. 333)

En cuanto a la disciplina freudiana, no busca desdeñar necesariamente la realidad fáctica, pero sí otorgar un lugar privilegiado a las construcciones míticas y personales del sujeto por sobre una comprensión exclusivamente factual de su historia. La existencia humana se encuentra inevitablemente atravesada por lo inconsciente, incluso cuando se intenta depurar el conocimiento de las marcas que el lenguaje deja en la experiencia; toda perspectiva implica ya una determinada toma de posición. Por último, y teniendo en cuenta el cruce entre ambos autores, en Freud emerge la idea de una causa psíquica que produce los síntomas. Ello supone la existencia de una secuencia de acontecimientos velados —las escenas— en las que se encontraría el origen del padecimiento. Esta búsqueda etiológica contrasta con el relanzamiento continuo de preguntas que caracteriza a Sócrates. La siguiente observación de Breuer y Freud (1893) resulta particularmente ilustrativa:

Descubrimos, en efecto, al comienzo para nuestra máxima sorpresa, que los síntomas histéricos singulares desaparecían enseguida y sin retornar cuando se conseguía despertar con plena luminosidad el recuerdo del proceso ocasionador, convocando

al mismo tiempo el afecto acompañante, y cuando luego el enfermo describía ese proceso de la manera más detallada posible y expresaba en palabras el afecto. (p. 32)

Lacan parece aproximar el psicoanálisis a la mayéutica socrática con una radicalidad mayor que la observable en las formulaciones freudianas, al ofrecer preguntas y vacíos de significación allí donde podría esperarse una respuesta definitiva sobre el malestar. Esta orientación lo sitúa más próximo a la tradición dialéctica inaugurada por Sócrates que a ciertos ideales adaptativos característicos de otras corrientes psicológicas. En este sentido, el psicoanálisis lacaniano adquiere algo de la función del “tábano” socrático: una práctica que insiste en interrogar las certezas establecidas, tanto para los psicólogos contemporáneos como para algunos psicoanalistas:

El psicoanálisis es una dialéctica, y lo que Montaigne llama —en su libro III, capítulo VIII— *un arte de conferir*. El arte de Sócrates en el *Menón*, consiste en enseñar al esclavo a dar su verdadero sentido a su propia palabra. Este arte es el mismo en Hegel. En otros términos, la posición del analista debe ser la de una *ignorantia docta*, que no quiere decir sabia, sino formal y que puede ser formadora para el sujeto. (Lacan, 1954, p. 404)

Beck, A. T., Rush, A. J., Shaw, B. F., & Emery, G. (1979). *Cognitive therapy of depression*. Guilford Press.

Breuer, J., & Freud, S. (1893). *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar*. En *Estudios sobre la histeria*. Obras completas (Vol. II). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños*. En *Obras completas* (Vols. IV-V). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Freud, S. (1913). *Sobre la iniciación del tratamiento* (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis I). En *Obras completas* (Vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu, 1991.

Gómez, M. E., & Pereda, T. B. (2009). Sócrates, una vida para la verdad. *Cuadernos de Pensamiento*, 22, 263-304. Fundación Universitaria Española. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=695773290008>

Lacan, J. (1953). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*. En J. Lacan, *Escritos I*. México: Siglo XXI Editores, 2003.

Lacan, J. (1953). *El mito individual del neurótico*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

Lacan, J. (1954). *El Seminario. Libro I. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, J. (1958-1959). *El Seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Lacan, J. (1973). *Televisión*. En J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

Mondolfo, R. (1976). *Sócrates*. Buenos Aires: Eudeba.

Platón. (ca. 399 a. C./1981). *Diálogos I: Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras* (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Trans.). Gredos.

Platón. (ca. 390-385 a. C./1983). *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Gredos.

Platón. (ca. 385-370 a. C./1986). *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Gredos.

Platón. (ca. 380 a. C./1986). *Diálogos IV: República* (C. Eggers Lan, Trad.). Gredos.

Platón. (ca. 370-360 a. C./1988). *Diálogos V: Parménides, Político, Teeteto, Sofista*. Gredos.