



Análisis del concepto de deseo en Platón, Freud y Lacan frente a la crisis del sujeto contemporáneo

Francisco José García Collado

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Francisco José GARCÍA COLLADO

***ANÁLISIS DEL CONCEPTO DE DESEO EN PLATÓN,
FREUD Y LACAN FRENTE A LA CRISIS DEL SUJETO
CONTEMPORÁNEO***

*Trabajo dirigido por
Gonçal MAYOS SOLSONA*

Universitat de Barcelona

Facultat de filosofia

Programa de doctorado: Història de la Subjectivitat (bienni 2006-2008)

Departamento: Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura

2013

A Maijo y Biel por ser los pilares y alas de mi vida y por el tiempo regalado para llevar a buen puerto esta tesis.

L'amitié, l'amour c'est pouvoir être faibles ensemble.

PAUL VALÉRY

Resumen

Analizaremos la noción de deseo presente en las obras de Platón, Sigmund Freud y Jacques Lacan. La hipótesis es que el planteamiento freudiano y lacaniano ofrece una respuesta viable al actual retorno al individuo y a lo humano en contraposición al saber universal que pretende someter el deseo esgrimiendo los argumentos de la normalidad y de lo patológico. De esta manera queremos actualizar tanto la noción de deseo en plena crisis del sujeto contemporáneo, como analizar su posible relación respecto al otro -es decir la alteridad en el ámbito social y político. El punto de partida ha sido el análisis de la dialéctica erótica platónica presente en el *Simposio*. Hemos desarrollado las críticas platónicas a la tradición oral, la sofística, la medicina, la comedia y la tragedia ya que le permiten vincular estrechamente política y conocimiento, buen gobierno y Verdad. Tras exponer las técnicas de control características de la época platónica -las *enkrateia*- hemos establecido una estrecha relación entre Platón y la noción contemporánea de biopolítica a partir de Foucault. También hemos desarrollado la concepción freudiana y lacaniana sobre la estructura lingüística del deseo, y del sujeto del inconsciente -en contraposición al sujeto clásico cartesiano-. Esto nos ha permitido establecer la diferencia entre deseo -como noción constitutiva del individuo- y la fábrica de deseos que es la sociedad de consumo -analizada desde los conceptos de fetiche y mercancía.

Resum

*Analitzarem la noció de desig present a les obres de Plató, Sigmund Freud i Jacques Lacan. La hipòtesi és que el plantejament freudià i lacanià ofereix una resposta viable a l'actual retorn a l'individu i a allò humà en contraposició al saber universal que pretén sotmetre el desig esgrimint els arguments de la normalitat i d'allò patològic. D'aquesta manera volem actualitzar tant la noció del desig en plena crisi del subjecte contemporani, com analitzar la seva relació amb l'altre -és a dir l'alteritat en l'àmbit social i polític-. El punt de partida ha estat l'anàlisi de la dialèctica eròtica platònica present al Simposi. Hi hem desenvolupat les crítiques platòniques a la tradició oral, la sofística, la medicina, la comèdia i la tragèdia, ja que li permeten vincular estretament política i coneixement, Veritat i bon govern. Després d'exposar les tècniques de control característiques de l'època platònica -les *enkrateia*-, hem establert l'estreta relació entre Plató i la noció contemporània de biopolítica a partir de Foucault. També hem desenvolupat la concepció freudiana i lacaniana sobre l'estructura lingüística del desig, i del subjecte de l'inconscient -en contraposició al subjecte clàssic cartesià-. Això ens ha permès establir la diferència entre desig -com a noció constitutiva de l'individu- i la*

fàbrica de desigs que és la societat de consum -analitzada des dels conceptes de fetitxe i mercaderia-.

Abstract

In this research the notion of desire presented in Plato's, Freud's and Lacan's works will be thoroughly examined. The hypothesis considered here is that the Freudian and lacanian approaches offer a potential answer to the current return of the individual and the human in contrast to the use of universal knowledge which pretends subjugate desire by means of referring to those notions of normality and the pathological. Due to this, the aim in this research is to update the notion of desire in the current crisis of the contemporary subject, as well as analyze its possible relation with the other – that is, the otherness existing within the social and political arena. The point of departure has been the analysis of the erotic dialectics to be found in Plato's Symposium. We have developed the criticisms of Plato towards the oral tradition, as well as towards sophistics, medicine, comedy and tragedy, due to the fact that this allows us establishing a close connection between politics and knowledge, good government and truth. Once the techniques of control typical of the platonic era are presented –enkrateia – we have established a close relation between Plato's notions and the more contemporary notion of biopolitics introduced by Foucault. We have also developed the freudian and lacanian conceptions concerning the linguistic structure of desire and the unconscious subject –in contrast to the classical cartesian subject. This allowed us to establish the difference between desire – as a notion which is constitutive of the individual as such– and the factory of desires that the consumer society actually is –and which is analyzed as a result of departing of the notions of fetishism and merchandise.

Palabras claves / Keywords

Amor – Biopoder – Deseo – Eros – Jacques Lacan – Platón – Sigmund Freud – Sujeto del inconsciente –
--

INTRODUCCIÓN	7
I. PLATÓN	37
I. 1.Contextualización: Platón y biopolítica.....	39
I. 1.α. Aproximación al <i>Simposio</i>	55
I.2. Platón educador: Del <i>logos</i> al misticismo	69
I.3. <i>Érōs</i> en El <i>Simposio</i>	75
I.3.α. Contra la tradición: Fedro y la oralidad.....	79
I.3.β. Contra el relativismo y la sofística: Pausanias	87
I.3.γ. Cuidado del cuerpo: Erixímaco	98
I.3.δ. Educación y comedia: Aristófanes	107
I.3.ε. Educación y tragedia: Agathón	123
I.3.ζ. Cuidado del alma: Sócrates, del saber al conocimiento	134
I.4. Resumen	149
II. SIGMUND FREUD	155
II.1. El deseo como satisfacción originaria	157
II.2. Instinto e inconsciente: De la necesidad a la pulsión.....	169
II.3. Investidura y elección de objeto amoroso.....	183
II.4. Deseo: ¿Autoconservación o muerte?.....	187
II.5. Elección de objeto amoroso: anaclítico o narcisista.....	205
II.6. Individuo y sociedad. El deseo entre la moral y lo natural.....	219
II.7. Resumen.....	231
III. JACQUES LACAN	235
III.1. Aproximación a la noción de deseo en Lacan	237
III.2. Entre la tendencia y la falta de voluntad en el deseo	243
III.3. El amor como sublimación del deseo.....	251
III.3.α. Necesidad, demanda y deseo.....	258
III.4. Autoconciencia y deseo.....	265
III.5. Libertad y/o deseo.....	287
III.6. Regreso a Platón: deseo de <i>agalma</i>	301
III.7. Apunte sobre Kant y Sade.....	319
III.8. Deseo: nociones contemporáneas.....	337
III.9. Resumen.....	365
IV. CONCLUSIÓN	369
IV.1. Deseo: libertad y/o prisión.....	371
BIBLIOGRAFÍA	393

INTRODUCCIÓN

*Je crois que l'erotisme a pour les
hommes un sens que la démarche
scientifique ne peut atteindre.*

BATAILLE, G. (*L'Érotisme.*)

El objetivo de esta tesis es el de analizar la noción de deseo en las obras de Platón, Sigmund Freud y Jacques Lacan. La hipótesis de este trabajo está centrada en la posibilidad de estimar si en nuestro tiempo, cuando la noción actual de deseo se ha vuelto a patologizar, cayendo de nuevo como en la época de Platón en la esfera del conocimiento, y apartándose del saber, podría encontrar en el planteamiento freudiano y lacaniano una vía de escape, que tenga como punto central el regreso al individuo, a lo humano en contraposición al saber universal. Con ello queremos actualizar tanto la noción del deseo en plena crisis del sujeto contemporáneo, como analizar su posible relación respecto al otro como alteridad en el ámbito de lo social y lo político.

Hablamos de crisis del sujeto contemporáneo por dos razones. La primera nació en el seno de la posibilidad de realizar este trabajo, el cual estaba inscripto en el programa de doctorado “Crisis del sujeto contemporáneo¹” de la UB (Universitat de Barcelona.) La segunda cuestión se refiere a los presupuestos básicos inherentes a la realización del desarrollo de esta tesis doctoral que, en cuanto a Freud y Lacan, se apoyan en la substitución de la noción de sujeto por la de sujeto del inconsciente; tal como iremos desgranando a lo largo de toda nuestra disertación.

La razón por la que partimos de la noción de deseo se refiere a su papel fundamental y constitutivo en la teoría de los tres autores mencionados. Como es consabido, en Platón, el deseo es el concepto imprescindible para que se produzca, tanto la adquisición del conocimiento -anamnesis- como la centralidad en dicho proceso de la

¹La adaptación al plan nuevo de doctorado adaptado al marco europeo (EEES) ha hecho que el programa de doctorado desde 2013 haya pasado de llamarse “Crisis del sujeto contemporáneo” a estar en el programa de Filosofía contemporánea y estudios clásicos cuyo programa se llama “Filosofía moderna y contemporánea.”

figura del filósofo. Por otro lado no habría teoría psicoanalítica sin dicho concepto central tanto en la obra de Freud como en la de Lacan.

Una de las motivaciones a la hora de analizar el concepto de deseo en estos tres autores parte de la notable diferencia entre la concepción platónica respecto a Eros y las de Freud y Lacan. Platón justifica el establecimiento del buen gobierno político en la Verdad, en el conocimiento, cuya meta se apoya en la noción de Bien y cuyo vehículo es la dialéctica erótica. Mientras que Freud y Lacan se centran en el análisis del deseo como un retorno a la individualidad. Viraje que permite hacer presente la noción de libertad de acción particular, frente a la libertad de acción -de cuño platónico- dirigida a una supuesta verdad objetiva que permita desempeñar el ejercicio del poder Justo.

Al hecho de que la Idea última de la ascensión al conocimiento [reconocimiento como anamnesis] en Platón sea la del Bien, hay que añadir dos cuestiones más. La primera, que es el filósofo quien puede acceder a dicha Idea por la vía de eros. La segunda cuestión, que es en virtud de la objetividad del Bien entendido como valor universal que el filósofo -a diferencia de los sabios- es el que está preparado para ejercer el buen gobierno de la polis, estableciendo a su vez, la relación entre ética, política y deseo. No olvidemos que escribe Platón *Simposio* (192e): “Amor [*ἔρως*] es, en consecuencia, el nombre para el deseo [*ἐπιθυμία*] y persecución de esta integridad.” (*Simposio*. (192e.))

Y es que es precisamente a través de la dialéctica erótica que el filósofo adquiere el conocimiento, quedando así la figura del filósofo rey como el garante político para el bien de la polis. Lo erótico abandona la esfera de lo divino para quedar relegada a la esfera del control humano representada por el filósofo.

Es por la similitud de la justificación del establecimiento entre conocimiento y política de la respuesta platónica ante la -para él amenaza- relativista de la sofística que, este trabajo, nace y se formula en un momento histórico y social que consideramos cercano a la época en que Platón consideró necesario edificar una teoría filosófica dirigida a la obtención de la Verdad en aras de obtener un buen gobierno de los hombres. Coyuntura que alude directamente a lo que ha venido denominándose crisis del sujeto contemporáneo. Ahora bien, en nuestra época es la ciencia la que parece intentar

retornar ese deseo presente en la concepción platónica del realismo metafísico, pues es ahora en la ciencia donde está sistemáticamente desarrollado el intento de señalar que es y que no es un deseo correcto o normal.

En cuanto a la voluntad platónica de relacionar el bien y el poder resulta significativo lo que leemos en Lacan (S7, 1959-1960: 516): “*Le domaine du bien est la naissance du pouvoir.*” Sobre esta cuestión insistiremos en el apartado III.7.

La motivación principal que nos llevó a elaborar este trabajo de tesis doctoral, se debe fundamentalmente al cuestionamiento de la posibilidad de recurrir a la noción freudiana y lacaniana del deseo como espacio de libertad de acción para el individuo² frente a los nuevos agentes de gestión del deseo de la sociedad de consumo que aúnan -como sucedía en la teoría platónica- conocimiento y política. Siempre teniendo presente estos tiempos en los que la gestión del deseo pretende ser ubicada bajo la égida del conocimiento, tal como vemos que sucede de la mano de la psicología -por ejemplo- como nuevo agente que dicta el deseo correcto y el incorrecto.

Si por un lado hemos aludido a la psicología como agente que dicta cual es el deseo correcto o el incorrecto, también hemos visto necesario exponer la diferencia entre el deseo como huella individual y los deseos como fabricación socio-cultural propia de las

2Al referirnos a un miembro de la especie humana perteneciente a una comunidad humana nos referimos a la noción de individuo y no a la de sujeto. A lo largo de este trabajo se expondrán las cuestiones teóricas que nos apartan de la noción de sujeto y nos sitúan ante la noción de individuo. El motivo principal reside en la dual concepción entre la metafísica clásica que se refiere al sujeto y la noción lacaniana y freudiana de sujeto del inconsciente que, consideramos, nos acerca a la noción de individuo. Cabe señalar siguiendo a Honneth (2011: 183-184) que las afirmaciones de Adorno y Marcuse respecto a la destrucción de la autonomía individual que podían haber tornado obsoleta la representación psicoanalítica de un conflicto intrapsíquico entre las exigencias pulsionales y el principio de realidad ha vuelto a abandonar el diagnóstico sociológico que sugería la idea de un individuo totalmente adaptado e incapaz de autonomía, sino que, lejos de ello se vuelve a dar paso a la defensa de la postura de la teoría freudiana en la que se alude como centro de ese individuo a la diversificación interna de la identidad. De modo que según Honneth (2011: 185) se abandonaría la idea de David Riesman del “sujeto dirigido desde fuera” y cabría centrarse en la idea de la paulatina apertura del individuo al extraño que habita en él mismo. Este punto referido al extraño que habita en el interior de cada individuo es lo que hace que hablemos de sujeto del inconsciente siguiendo a Freud y Lacan. También resulta necesario destacar que pese a la común acepción de la inexistencia del concepto de individuo en la Grecia antigua leemos en Castoriadis (2004: 51): “*la question de l'individu dans la société grecque ancienne, la catégorie, l'entité, l'eidos, la forme « individu » pris dans un sens fort, dans un sens moderne [... hay autores desde el siglo XVIII] le quel affirme que le monde grec ancien ignore ce que nous appelons l'individu, celui-ci y étant entièrement résorbé par la collectivité. C'est là, selon moi, une position complètement erronée [...]*”

sociedades de consumo. Así recordamos que respecto a la gestión y fábrica de deseos en las sociedades consumistas existe una relación con el fetiche de la mercancía, recordando lo expresado por Marx (2000: 55): “La mercancía es, en primer lugar, un objeto externo, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase. La índole de estas necesidades, ya surjan del estómago o de la fantasía, no cambia nada las cosas.”

Para empezar, este trabajo tiene como primer objetivo, examinar las diferentes concepciones sobre Eros extraídas del diálogo platónico *Simposio*. Nuestra tesis destaca que Platón analiza el concepto de Eros desde dos puntos de vista novedosos. El primero se refiere al traslado de lo erótico de la esfera divina a la humana. Este primer punto de vista remite a la figura de Eros como una imposición divina preceptiva que de no ser acatada, resultaría un acto de *hybris*.

El segundo punto de vista remitirá a la posición teórica platónica que sostiene que Eros es educable, al pasar de la esfera divina a la de lo natural. De esta manera queda ligado el buen gobierno de Eros al conocimiento poseído por el filósofo, el cual deberá ejercer como guía. De modo que ya no será tanto que Eros lleve al filósofo-hombre, como que el hombre versado en la materia erótica, el filósofo, será el que se convierta en guía de Eros.

Consideramos que el viraje que sitúa a Eros como educable y a la vez como condición para la adquisición del conocimiento acercan el *Simposio* en cierta manera a la noción contemporánea de biopoder. Es decir, a un poder alejado del calificado como soberano cuyo dominio y control se basaba en la amenaza sobre los vivos y que en el biopoder, responde a un tipo de dominio cuya legitimidad, proviene por su relación con el conocimiento y su pretendido gobierno por el bien de la vida. Roberto Esposito, (*Bios*, 2006: 26.)

Demostraremos que tanto el traslado del dios, de la esfera divina a la humana, como su posterior cualidad de *daimon* educable, suponen un cambio radical en la concepción y evolución históricas del concepto de Eros. Pues pasa de ser un asunto ajeno a los hombres, a ser una cuestión central en la educación humana. Así, no es de extrañar

lo contrario, sin esta condición metafísica, estaríamos hablando de deseo erróneo, desviado o patológico.

Pues recordemos que -para Platón- la idea última a la que conducía Eros en su ascenso al conocimiento era el Bien. A partir de Platón y Aristóteles, y el influjo de ambos en la patrística, en cuanto a neoplatonismo y neoaristotelismo, se extiende en occidente la teoría que el deseo se divide en uno condenable y otro respetable.

Sobre dicha influencia escribe Ortega y Gasset, (1996: 76): “Es incalculable hasta que hasta qué estratos de la humanidad occidental han penetrado elementos de la antigua filosofía. El hombre más inculto usa vocablos y conceptos de Platón, de Aristóteles [...]” La particularidad de la concepción platónica del deseo respetable es el de la pretendida coincidencia entre conocimiento y poder que Platón expone en el *Simposio*. Así leemos de nuevo en Ortega y Gasset (1996: 76): “Fue Platón quien conectó para siempre amor y belleza. Sólo que para él la belleza no significaba propiamente la perfección de un cuerpo, sino que era el nombre de toda perfección, la forma [...]”

Cabe recordar la consabida sentencia de John Whitehead según la cual, desde Platón la filosofía ha sido toda una serie de notas al pie de su obra, para así justificar la omisión en esta tesis, de la concepción que se despliega a partir de la obra platónica. Ya que esta exclusión ligada en último término, al supuesto dictado que Dios pone en boca de sus representantes en la tierra respecto al deseo correcto y el incorrecto, ha sido trabajada por un gran número de autores desde Platón y Aristóteles. Nosotros hemos retomado la noción de Eros en esta tesis, en el momento en que, hemos considerado, que se producía una explícita ruptura con el modelo platónico: la obra de Sigmund Freud.

Mientras que en Platón el deseo enseñado por el filósofo, el correcto, era aquel ligado al bien común, en Freud el deseo aparece sujeto a la individualidad. Una vez desarrollado este punto expondremos los planteamientos de Freud primero y después de Jacques Lacan, que analizaremos desde la perspectiva consistente en plantear si en estos autores, existe la posibilidad de relacionar el deseo con la libertad del individuo. Asumir esta tarea se debe a la nueva gestión del deseo de corte de inspiración

platónica: el realismo metafísico científico que cree poder diferenciar tal como ya sucedía en Platón entre un buen y un mal encauzamiento del deseo⁴.

Esta primera parte de nuestro proyecto tiene como objetivo tres cuestiones centrales. En primer lugar realizar una aproximación al contexto platónico. Para ello hemos recurrido a autores de la categoría de Giorgio Colli, Erik A. Havelock, Albin Lesky, Werner Jaeger, Karl Reinhardt, Léon Robin entre otros.

En segundo lugar, realizar una aproximación a la noción de biopolítica y a la relación existente entre esta noción contemporánea y el planteamiento educativo de Platón. Para ello hemos recurrido respectivamente a Roberto Esposito y a Michel Foucault. En el caso de este último principalmente a las obras *Historia de la sexualidad*, *Hermenéutica del sujeto* y *Le gouvernement de soi et des autres*. En tercer lugar, analizar el diálogo *Simposio*, centrándonos en la diversidad de encomios sobre Eros realizados por los asistentes a la celebración en casa del trágico Agathón.

Este análisis nos ha permitido exponer el objeto de la crítica del diálogo de Platón, el cual va dirigido a todos los flancos de la época que pretendían hacerse con el poder educativo del Eros en la polis ateniense.

Así, en el apartado I.3.α. nos hemos centrado en el ataque que Platón vierte en un primer bloque de su diálogo a la tradición oral encarnada por Fedro como discípulo de Lisias. La crítica versa sobre ambos personajes en su papel de transmisores de discursos no razonados, cuyo valor por tanto no radica en un contenido reflexivo, sino en la repetición de las palabras que los poetas habían reproducido.

Y es que estos, -los poetas- mantenían una relación privilegiada con la Verdad. Tal como escribe Marcel Detienne (1981: 35): “El poeta es capaz de ver la *Alétheia*, es un maestro de Verdad.” Este privilegio de supuesta cercanía con la verdad era el que lo convertía en medio, en vehículo amplificador de la palabra de las musas o los dioses.

⁴Así definen la relación entre verdad y filosofía platónica al actualizar las relaciones entre saber y verdad en el siglo XXI Gianni Vattimo y Santiago Zabala (2012: 39, 40.)

El segundo objeto de crítica -trabajado en I.3.β.- se refiere al que Platón dirige contra el relativismo y la sofística -cada vez más en auge- encarnada en el *Simposio* en la figura de Pausanias. En este encomio Platón pone en boca de Pausanias la existencia de dos tipos de Eros: el *uranio* y el *pandemos*. De ese modo intenta plantear el sofista el asunto de lo erótico humano como una cuestión ajena a los dioses, los cuales ya tienen su propio Eros, el *uranio*.

Por otro lado, plantea el discurso de Pausanias que lo erótico no sea legislado al pertenecer al ámbito particular del individuo. Sobre ello verterá Platón su crítica, lo erótico no solo debe ser legislado sino que dicha legislación debe ser dictada por aquel que conoce lo que es justo: el filósofo. Permitiendo así verter una doble crítica, en primer lugar a quién debe dictar las leyes y por otro lado atacando de modo implícito al cosmopolitismo de la sofística.

Por último, en tercer lugar, tras los encomios de Fedro y Pausanias en el apartado I.3. y. la crítica platónica cuestiona el papel de la medicina en lo que atañe al cuidado del cuerpo. Para realizar un planteamiento crítico al respecto Platón escoge atribuir este discurso al médico Erixímaco. Esta última parte respecto al cuidado del cuerpo resulta de suma importancia por el peso que en la *paideia* griega le correspondía a la medicina; como apunta por ejemplo Werner Jaeger en su obra *Paideia*.

En este primer bloque formado por los encomios de Fedro, Pausanias y Erixímaco, hemos considerado oportuno relacionar el interés de Platón respecto a aquello que va ligado al cuidado del cuerpo. Hemos considerado que el encomio de Erixímaco, como médico, realiza un símil entre el equilibrio humoral de la teoría hipocrática, y los elementos que estabilizan el cuerpo de la polis; entendiendo a los ciudadanos como la parte somática de la ciudad-estado. Lo erótico deviene así algo natural y como tal puede y debe ser regulado por el hombre experto en la materia.

El motivo que nos lleva a realizar esta partición se debe a la extendida actitud de considerar que la polis tenía una parte considerada como cuerpo y otra parte como alma⁵. Así por ejemplo podemos leer en Demóstenes (1985: 280.): "(...) entre las

5 No obstante, Sales (1996: 27) considera que es generalizar demasiado considerar que existe una

ciudades, podríamos ver que las mejores administradas son aquellas en las que han surgido los mejores legisladores; pues las enfermedades del cuerpo cesan con los inventos de los médicos, mientras que el salvajismo de las almas lo expulsan los propósitos de los legisladores.”

Eríximaco, a través del encomio que Platón le atribuye, realizará un símil respecto a la teoría de los cuatro humores de Hipócrates. Dicho símil se hará evidente en la división de su discurso en cuatro puntos que están estrechamente relacionados con la buena salud del cuerpo de una ciudad-estado: el entretenimiento, la medicina, la astronomía y adivinación.

Sobre la estrecha relación establecida a partir del siglo V a. C. entre la medicina y la política escribe Jean-Pierre Vernant (1998: 138):

“A comienzos del siglo V, Alcmeón la formulará en términos que acusan tan claramente su origen político, que no parece necesario insistir más en ello, sobre todo después de los artículos que ha consagrado A. G. Vlastos a este problema. En efecto, Alcmeón define la salud como *isonomía tōn dynámeōn*, como el equilibrio de los poderes, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.; [...]”

Si en un primer bloque de su diálogo *Simposio*, Platón parece referirse a un símil respecto a la ciudad-estado y el cuerpo que la compone, en un segundo bloque, la metáfora parece dirigirse ya no al cuerpo de la polis, sino al alma de la misma. Es por esta cuestión respecto a la educación del alma, que la primera denuncia del ateniense va dirigida a la comedia, en lo que para él resultará la incapacidad de este género para educar de modo correcto. Y es que era importante para Platón educar el alma, parafraseando a Demóstenes (1985: 280), podríamos decir para: “expulsar el salvajismo de las almas.” Este tema lo hemos desarrollado en I.3. δ.

graduación voluntaria en el orden de los oradores. Sin embargo, nuestra exposición va encaminada a mostrar todo lo contrario, y es que Platón utiliza el recurso a la generalización de modo sagaz a lo largo del conjunto de su obra como es consabido. A la vez cabe señalar que en caso de que Sales no quiera realizar generalizaciones no se entiende que establezca la de considerar que los participantes del simposio guardan una relación de alumno y discípulo y protector y protegido, sobre todo teniendo en cuenta que Aristodemo no es discípulo de nadie -pese a ser seguidor de Sócrates-, aún menos lo es Aristófanes, y Fedro, según Robin (1908) lo es de Lisias.

Tras la comedia, el segundo asunto a tratar en este bloque que hemos analizado en I.3.ε., se refiere a cómo Platón destaca el papel educador de la tragedia en la polis. Sin embargo pese a que sitúa a la tragedia por encima de la comedia insiste en que está aquejada de uno de los principales males de la comedia, al deberse al público, esto hace que no pueda gozar de garantías suficientes como educadora. Para Platón aquel que se debe principalmente a un público prestará más importancia a las formas que al contenido de lo dicho. Estará más pendiente en el efecto que sus palabras tienen sobre su público, que en la Verdad transmitida por su discurso.

Es por esta cuestión que vincula el papel educador en la comedia y la tragedia a la satisfacción de un público, que Platón necesitará como colofón del desarrollo de su diálogo de un tercer punto. Este, se referirá a la importancia de la filosofía y a su relación con Eros para la obtención del conocimiento; el cual en la teoría platónica es siempre reconocimiento: anamnesis. Este asunto lo hemos desarrollado en I.3.ζ.

Es en esta última parte donde Platón realiza el citado viraje que desdiviniza a Eros. Rompiendo así con la tradición y abriendo la posibilidad del control humano del deseo. Platón reubica en su diálogo la figura de Eros, pasando este de ser considerado un dios antiguo para terminar siendo representado como un *daimon*. Es esta nueva recolocación de Eros la que posibilita en el discurso platónico que este *daimon*, un genio y ya no un dios, pueda resultar educable.⁶ Y es que simplemente el barajar la posibilidad de que un dios pudiera ser educable habría sido cometer un acto de *hybris*.

Si lo que hemos calificado como primer bloque del diálogo *Simposio* aludía a una especie de símil utilizado por Platón para referirse al cuerpo de la polis, el segundo bloque, atañe al cuidado del alma como aquella que puede, guiada por Eros, recordar las Ideas, *id est*, la Verdad y proporcionar el buen gobierno de una polis en base a la justicia. Así en el apartado I.3.ζ. Hemos analizado la relación entre Eros y conocimiento en base al discurso de Sócrates. En este apartado veremos como el conocimiento se

⁶El concepto de *daimon* que en ocasiones se traduce como genio o demon, no es una divinidad, sino un concepto que pertenece a la época arcaica y que tal como escribe Dodds: "es el que se liga a un individuo determinado, generalmente desde su nacimiento y determina, total o parcialmente, su destino. Lo encontramos por vez primera en Hesíodo y Focílides." Dodds (1999: 52.)

obtendrá -según Platón- gracias a la existencia de un guía que orienta y acompaña a aquel que busca conocer la Verdad: el filósofo.

En el capítulo segundo, que corresponde al segundo bloque de esta tesis, nos centraremos en la noción de deseo de Sigmund Freud. Son dos los motivos que nos llevan a retomar la cuestión del deseo en este autor. En primer lugar, la tradición despertada por Platón apunta al deseo en su estrecha relación con el bien común, y será Freud quien de un giro radical a esta concepción al resitararlo respecto al individuo.

En segundo lugar, el concepto de deseo es la noción clave de la teoría freudiana que sostiene tanto sus hipótesis, como el edificio completo de la teoría psicoanalítica. Por último, en tercer lugar, el análisis del concepto freudiano del deseo da una gran importancia al encomio que Platón ponía en boca de Aristófanes en el *Simposio*.

En cuanto al primer punto, que se refiere a la ruptura de Freud con la noción de deseo de la tradición platónica, cabe decir que: el padre del psicoanálisis abandonará el camino de la metafísica del filósofo ateniense. Freud no discernirá el carácter racional del deseo para situarlo bajo el yugo de la Verdad en sentido platónico, según el cual hay un individuo que se debe a una comunidad. Sino bajo la consigna según la cual, el deseo es el motor de lo que vendrá a calificarse como sujeto del inconsciente.

Alain Juranville (2003: 152) escribe respecto a la consideración de sujeto que encontramos en Freud y en Lacan como intérprete del primero, ligada a la noción de sujeto del inconsciente: "*Pour Lacan, le sujet comme tel, le sujet dans ce qui le fait être un «sujet», est non celui qui pense, mais celui qui désire.*" Es porque el deseo se articula de modo inconsciente que no podemos -según Lacan- hablar de sujeto en términos cartesianos -como substancia pensante- y hemos de utilizar respecto al deseo la noción de sujeto del inconsciente. Es, en primer lugar, por el hecho de que existe el otro que el individuo piensa, a tenor de que sin pensamiento no hay lenguaje, (Derrida, 2003a: 49.) Y en segundo lugar, es porque para Lacan (S9, 1961-1962) el sujeto no es más que un significante para otro significante, Le Gaufey (2010: 8.)

En Freud, el deseo es interpretado como el fruto de una satisfacción plena originaria, cuya impronta ha sido instaurada por la palabra. La instauración de dicha huella hace del deseo parte esencial constitutiva del individuo; ya que el sujeto no se encuentra guiado por lo racional, sino por lo inconsciente. Es porque hablamos del deseo como inconsciente, que cabe insistir en la particular concepción del sujeto en Freud y Lacan como sujeto del inconsciente.

Este inconsciente no es lo irracional animal en términos de la voluntad en Schopenhauer, sino la articulación simbólica exclusiva de un sujeto. La cual viene erigida por la huella que la palabra y la supuesta satisfacción originaria graban en el individuo y cuya satisfacción alucinada, el sujeto inconsciente, intenta repetir. Hemos aludido a este tema en el apartado II.1.

En Platón y su tradición, se desea aquello que es bueno en sí mismo, es decir, lo que es deseable, al coincidir sus propiedades con aquello que aporta algo bueno para el individuo en virtud de su provecho para el bien común; y no de modo directo para el individuo. Por tanto, no será hasta Freud que el deseo empiece a ser, ya no algo erróneo o correcto en virtud de su provecho respecto al bien común, sino respecto al propio individuo.

El deseo freudiano, al circunscribirse en la pulsión de muerte, será, ya no lo contrario al bien común, sino que se erigirá como algo que no es más que un bien ficticio para el individuo. Bien ficticio decimos, en la medida que ha sido ocasionado por una supuesta satisfacción originaria, la cual, ocasionó la impronta que terminó por instaurar el deseo en el individuo. Y es que al pertenecer a la pulsión de muerte, el deseo, se encuentra en Freud como lo opuesto a la autoconservación del sujeto, contrario por tanto a la pulsión de vida. (Freud, (1920/2010: 61.)) En definitiva, si el deseo era correcto o no en Platón y en la tradición occidental que de este autor se desprende, en virtud de su coincidencia con el interés común, en Freud, el deseo deviene lo contrario a la autoconservación del sujeto.

Para dilucidar esta cuestión inherente a la idea freudiana del deseo, hemos hecho expresa mención a las diferentes concepciones que sobre esta noción encontramos en

la obra de Freud. Nos hemos centrado en la diferencia básica a la que aluden Laplanche y Pontalis (2004: 97) según la cual: “La concepción freudiana del deseo se refiere fundamentalmente al deseo inconsciente, ligado a signos infantiles indestructibles, [...] Observemos, sin embargo, que el uso hecho por Freud de la palabra *deseo* no siempre fue tan riguroso como el que se desprende de la definición anteriormente citada; así, habla de deseo de dormir, de deseo preconscious e incluso, en ocasiones, formula el resultado del conflicto como el compromiso entre «[...] dos cumplimientos de deseos opuestos, cada uno de los cuales tiene su fuente en un sistema psíquico distinto».”

Freud identifica el deseo de manera expresa con un intento de satisfacción originario de un placer. Consideramos que la tesis de Freud desvía el Eros de la esfera de la verdad universal objetivamente enseñable para conducirlo a la pura individualidad. El deseo empieza a ligarse con la libertad personal, ya que el sujeto singular, en aras de su autoprotección, transforma la libido en energía sublimada que -esa sí- permite establecer relaciones interpersonales que afianzan la esfera de lo humano intersubjetivo o colectivo: la cultura.

Cuanto menos, lo que resultará claro es que el intento de Freud, es un primer paso hermenéutico que desplaza al deseo, de lo Real platónico, al principio de realidad del individuo. Dicho desplazamiento no es otro que, el resultado de la actualización significativa del mundo que circunda al sujeto en base a la evaluación de sus intereses personales; los cuales están orientados por un ideal de yo aportado por la cultura y la postposición de la satisfacción inmediata de sus necesidades naturales.

Las primeras cuestiones que hemos trabajado en apartado II.2. dedicado a Freud aluden a la diferencia entre instinto e inconsciente y entre necesidad y pulsión. Para analizar estas dos parejas conceptuales, hemos hecho mención expresa a la filosofía de Schopenhauer por el influjo que tuvo en Freud. Es más, la razón por la que hemos continuado con este último -Freud-, se debe a la separación explícita entre instinto e inconsciente. Es esta división la que nos abre la posibilidad de hablar de algo tal como la libertad y la individualidad en lo que atañe al deseo. A diferencia de lo que sucedía

con Schopenhauer, que termina por ligar deseo a la Voluntad entendida como naturaleza o esencia natural de cada especie.

El siguiente apartado, II.3., remite a un asunto central de la teoría del deseo freudiana: el de la investidura y elección de objeto amoroso. Es decir, en este apartado replanteamos el papel del individuo en dicha elección e investidura del objeto amoroso, en la medida que el deseo es el motor de un sujeto del inconsciente, y no de un sujeto consciente. Seguidamente los planteamientos de Freud y Schopenhauer harán que replanteemos en el apartado II.4. la ubicación teórica del deseo en la esfera de la pulsión de vida o en la de la pulsión de muerte. Este punto hará que retomemos la noción de elección de objeto amoroso. A su vez, nos permitirá introducir y analizar, en el apartado II.5., los dos tipos de investidura de objeto amoroso a los que alude Freud: el anaclítico y el narcisista.

Para terminar este segundo bloque dedicado a la noción de deseo freudiana, trataremos en el apartado II.6. las contradicciones que se desprenden al relacionar el deseo con el individuo o con la sociedad entendidos como autoconservación o pulsión de muerte. Y es que a partir de nuestro análisis somero de las obras de Freud y Schopenhauer, nos vemos obligados a intentar relacionar el deseo o bien con la autoconservación entendida como fuerza vital o como pulsión de muerte; ya que en ambos casos es una cuestión individual que choca con la esfera de lo social.

Consideramos que aún hoy, cualquier atisbo de rebelión respecto al poder establecido, que pueda terminar en el uso de la violencia social, se relaciona con la pulsión de muerte. Esta consideración omite ciertas situaciones políticas y sociales, las cuales encuentran en la violencia un garante de autoconservación de la dignidad alcanzada en sociedad por sus individuos, cuando no el único recurso de supervivencia de estos seres humanos. Situándose en este sentido la libertad de rebelarse como un modo de entender el deseo en su vertiente ya no sexual, aunque sí erótica, que incluye ámbitos como la política. Ya que las relaciones imbricadas del tejido social humano son calificadas por Freud como fructíferas relaciones de meta inhibida.

La cuestión central se refiere a que como dice la sentencia latina: *Et non propter vitam vivendi perdere causas.*-Y no por amor a la vida perder las causas (o razones) de vivir.- ya que lo que nos hace ser humanos no es la mera supervivencia.

Otro de los motivos por los que actualizamos en Freud la noción de Eros como deseo se desprende del diálogo platónico *Simposio*, ya que en este escribe Platón: Amor [*ἔρως*] es, en consecuencia, el nombre para el deseo [*ἐπιθυμία*] y persecución de esta integridad. Platón (*Simposio*: 192e.) El cambio es significativo de Platón a Freud, y es que la teoría de este último respecto al deseo, hace que esta afirmación lo sitúe ya no -tal como hacía el *Simposio*- como género moral, sino como fruto de la pura individualidad. Es por tanto a partir de Freud que se produce la ruptura con la tradición que va desde Platón a Sigmund Freud, ya que no será hasta este que el deseo recaiga sobre el individuo y no sobre *la episteme* que -según Platón- puede obtener el filósofo de la dialéctica erótica enfocada hacia el conocimiento.

Como tercera parte de esta tesis, consideramos imprescindible dirigirse a la interpretación y actualización que Jacques Lacan realizó sobre la obra de Freud. Para ello, el apartado III.1. resulta fundamental como aproximación a las diversas consideraciones que Lacan vierte sobre el deseo. Este autor, se volcó en el desarrollo y actualización de la noción de deseo freudiano y utilizó como recurso de suma importancia el *Simposio* platónico. Es por ello que hemos considerado imprescindible referirnos a su obra. En las publicaciones en las que eso se ve de modo más claro son, el seminario *Le désir et son interpretation*, en el que se centra en la actualización del concepto de Eros freudiano y en *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* donde Lacan se volcará en profundizar en el diálogo ya mencionado de Platón.

Dedicamos pues este tercer bloque a Jacques Lacan y a la aproximación de su concepción del deseo desde la teoría psicoanalítica, la cual lo antropologiza de nuevo al reinterpretar a Freud; esto nos hará replantear en III.2. la noción de voluntad a la que ya habíamos aludido en la sección dedicada a Freud y Schopenhauer. La cuestión de la antropologización del deseo en Lacan es central en el desarrollo de esta tesis, y es por ello que este es otro de los motivos fundamentales para trabajar al teórico francés.

En los apartados III. III. y en el subapartado III.3.α. hemos abordado dos cuestiones fundamentales respecto a la noción de deseo y de amor en Lacan. La primera, la del planteamiento lacaniano del amor como sublimación del deseo. En segundo lugar, la imprescindible diferencia entre las nociones fundamentales, tanto en Freud como en Lacan, sobre los conceptos de necesidad, demanda y deseo.

Nuestra tesis final descansa sobre la posibilidad de recurrir de nuevo al concepto de deseo individual y en analizar cuales son sus límites -si los hay- en unos tiempos en los que la ciencia parece haber retomado la vía platónica del conocimiento como Verdad que permite establecer el estatuto del deseo correcto e incorrecto. Parece que nos encontramos inmersos en un realismo metafísico científico que tal como sucedía en la época platónica, de nuevo vuelve a catalogar lo que es deseable y lo que no, atribuyéndose la esfera de la Verdad; autocapacitándose así, para emitir su dictamen sobre el deseo normal o patológico.

El deseo no es algo ligado meramente a la obtención de pareja, o a los gustos sexuales, el deseo sobrepasa la esfera de lo sexual y se encuentra en todo acto animal, como puede ser por ejemplo la alimentación. En cuanto al hombre se refiere, el deseo sobrepasa la esfera del sentimiento de sí animal, para llegar a todas las esferas de lo humano como por ejemplo a la de la política. Tal como explicaba Kojève (2006: 13) en los seminarios que impartió sobre Hegel y a los que asistió Lacan: “El hombre se “alimenta” de Deseos como el animal se alimenta de cosas reales.”

Esta diferencia entre el deseo animal y el humano es esencial para esta tesis, ya que, es consabido que la teoría de Hegel se dirige al absoluto mientras que la de Lacan lo hace a la individualidad. Si bien el mundo es la totalidad de deseos según la interpretación de Kojève, estos en Lacan tienen, no un origen social sino sociable: todo deseo parte del otro-madre al quedar inscripto en el niño ante la prohibición implícita o explícita que genera en el pequeño la presencia de la Ley que encarna el padre. Cuestión esta que hemos analizado en los apartados III.4. y III.5. de este tercer bloque dedicado a Jacques Lacan. La diferencia más importante es la de establecer que el

deseo escapa de la pura animalidad en Freud, y en Lacan de modo más claro, al ceñirse su articulación de modo exclusivo a su origen en la palabra.

Insistiremos en que esta tesis se refiere al intento de un poder que ya en Platón se manifestó esencialmente idealista. Poder que en la actualidad, vuelve en términos *epistémicos* a intentar hacer lo que ya probaron Platón y toda la tradición religiosa de nuestra *episteme* judeo-cristiana: someter el deseo al dictado de lo normal y lo correcto que hoy se actualiza con el término de lo patológico. Así, encontramos en la teoría lacaniana un punto de apoyo que aparta al deseo y a la libertad de cualquier totalidad o absoluto.

Sin duda, el punto final de esta tesis ha sido el de dar sentido a una concepción del deseo entendida como algo individual, que pretende escapar de lo Real platónico-científico. Pensamos que de este modo se abriría la posibilidad de adoptar teóricamente la centralidad hermenéutica del sujeto, la cual se dirige al establecimiento de su propio principio de realidad en base a su propia actualización significativa del mundo que le circunda. De este modo, la vida de un sujeto tendría sentido para sí de modo activo, el individuo respondería a la responsabilidad respecto a su entorno. Todo ello en un momento en que parece que, el planteamiento pretendidamente señalado como anárquico de la hermenéutica política en cuanto a la relación del sujeto con su entorno, no es ácrata más que en lo que respecta a la asunción de la norma del realismo metafísico científico.

Es decir, la norma que bajo ningún concepto no debe y no puede regir, es la norma universal pretendidamente metafísica, siguiendo así lo expresado por Vattimo y Zabala (2012: 126) consistente en que: “existe una vena anárquica en la hermenéutica que, como explicó Reiner Schürmann, no implica la ausencia de reglas, sino de la norma universal única.”

La mezcla entre conocimiento y poder vuelve a poner sobre la mesa el gran problema: el de confundir los avances científicos o tecnológicos con el avance respecto al otro humano. Asunto este que no tiene porqué coincidir, o directamente no coincide en nuestras sociedades. Si tal como sugieren algunos autores como Noam Chomsky

(2005: 44), el progreso de nuestras democracias se debe medir por el trato dispensado a los menos favorecidos de nuestro sistema político-social, veremos que eso que llamamos ser humano no es un hito revelado de modo metafísico, sino un proyecto cultural que pretendemos desarrollar, partiendo del punto de vista según el cual, en términos foucaultianos la naturaleza del hombre es no tener naturaleza. Esto remite a la diferencia básica entre condición humana y naturaleza, entre la vida activa y la vida pasiva que a su vez nos conduce a la consideración marxiana autopoietica de la naturaleza humana.

Sin embargo, cabe establecer si tiene o no sentido considerar como educable el Eros a la vista del viraje que se produce con la teoría de Sigmund Freud y posteriormente con la de Jacques Lacan, según el cual, el deseo no es producido por la sociedad, sino en la tierna infancia en una relación entre el pequeño y el cuidador; y que a su vez alude a una formación inconsciente de esa noción llamada deseo.

En caso de que pudiera tener algún sentido esta cuestión que no evaluamos aquí desde ninguna técnica psi (psiquiatría, psicoanálisis o psicología), planteamos la falta de sentido del asidero científico para evaluar el deseo. Por tanto, lo que aquí nos ha interesado es barajar la opción dual que no exclusivamente dialógica en la construcción del deseo. Lo que en términos lacanianos consiste en la diferencia entre existencia de hecho y existencia lógica. Según esta diferencia el hombre antes de hablar ya se encuentra siendo hablado por otro, y eso le hace adquirir lo que Lacan (S14, 1966-67: 5.) califica de existencia lógica, por tanto en la relación dual se produce la entrada a la posibilidad del diálogo, en ella se empiezan a instaurar los significantes con los que el niño se dirige a los objetos y personas del mundo.

Para desarrollar el asunto de la formación del deseo nos hemos centrado en las cuestiones que pueden ser trabajadas desde la filosofía respecto a las diferentes concepciones del deseo en Lacan, las cuales insistimos, nunca serán las de la clínica psicoanalítica. Y también, versará sobre los conceptos centrales ligados a la noción de deseo en su teoría psicoanalítica, tales como necesidad, demanda y deseo.

Finalmente tras volver sobre la noción de deseo y libertad aludiremos al tema central extraído del *Simposio* platónico respecto al deseo en Lacan: la *agalma*. Esta cuestión la hemos desarrollado en el apartado III.6. y se refiere a aquello que el deseante atribuye de modo imaginario al otro al que desea;, como si este otro fuera poseedor de algo que cubrirá la falta originaria que para Lacan se refiere al deseo.

Y es que si en Freud el deseo aludía a una satisfacción plena originaria, en Lacan, su origen se debe a la falta que inviste el deseo en base a la prohibición implícita o explícita producida por el falo, al que Lacan identifica con el padre y a la vez llama Ley. El falo que es un concepto simbólico y no físico, se encuentra en clara oposición al lugar del que el individuo obtiene el orden simbólico: la madre, que es la figura que Lacan calificará como el Otro. Cabe apuntar que el concepto lacaniano del Otro no se refiere al orden socio-simbólico, como insisten autores como Yannis Stavrakakis o Slavoj Žižek, sino al orden simbólico sin más tal como insiste Lacan (1999e: 167.)

Consideramos de suma importancia para el lector aclarar aún más los objetivos respecto a la actualización de la noción de deseo que hemos realizado en este trabajo. Es por esto que señalamos la importancia de dos cuestiones más al respecto. El primer asunto se refiere a que no estamos explicando los deseos en el sentido de la supuesta satisfacción ligada a la estereotipación social inherente al fetiche de la mercancía en las sociedades consumistas -Tal como lo hace Yannis Stavrakakis, (2010.)- Pese a ello aludiremos a esta cuestión en el apartado **III.8**. Eso nos permitirá explicar las diferencias entre “el deseo” como huella constitutiva del sujeto del inconsciente y los deseos como intento de sublimación y aglutinación gestionada en aras de asentar al sujeto a la norma social.

Para trabajar el asunto respecto a la formación del deseo en Lacan, hemos recurrido a la obra de los filósofos a los que este alude, tales como Descartes, Kojève, Hegel, Platón y Aristóteles. Estos pensadores, entre otros, son los que nos han permitido que en el decurso de esta tesis, la teoría no se confunda con la clínica psicoanalítica.

Por otro lado, cabe hacer mención expresa a la obra de Alain Juranville *Lacan et la philosophie*. Este libro nos ha facilitado aunar criterios respecto a la influencia y

presencia de los filósofos tratados por Lacan. Así como aclarar el uso de algunos conceptos poco claros en la obra de este último. Sin duda, esta obra nos ha resultado de suma utilidad, sin que ello presuponga una coincidencia total de criterios respecto a los nuestros en lo que a la interpretación de la obra de Lacan se refiere.

Finalmente en el apartado III.8. nos hemos centrado en otras cuestiones contemporáneas respecto al deseo. Esta sección se encuentra estrechamente relacionada con los apartados III.2. III.4 y III.5. respecto a la validación del deseo y a si existe o no voluntad por parte del deseante a la hora de tomar su decisión. Como veremos, en el apartado III.7. dedicado a unos breves apuntes respecto a Kant y Sade, sin voluntad, riesgo y libertad no hay deseo.

Uno de los asuntos más inquietantes que surge respecto al deseo en Freud, es que si bien la identificación con el otro en términos freudianos viene dada por identificarse con el ser del otro, el paso en la época del fetiche de la mercancía, tal como vió Karl Marx se liga con el tener del otro. De este paso que conduce de la esfera del ser al tener se pasa en última instancia, en lo que Guy Debord califica como sociedad del espectáculo, a la esfera del parecer: a la apariencia.

La identificación con lo aparente, tan extendida gracias a una cultura mediatizada por imágenes; a la que autores como Nicholas Mirzoeff denominan cultura visual⁷, hace que el análisis freudiano y el lacaniano nos ayude a replantear lo que podría suceder con ese ser humano que, Debord y Deleuze, vieron como sujeto difícilmente revolucionario. Esta falta de predisposición revolucionaria parecía radicar en ambos autores, en el hecho de que a diferencia de la homogeneidad de la masa, en la época de la multitud, todo ser humano esté reunido sí, pero en su diferencia; quedando anulado su poder deseante político. Esta matización respecto a la multitud y la masa queda como un

⁷Mirzoeff, (2009: 1): "*The paradox of visual culture is that it is everywhere and nowhere at once. We live in a world saturated with screens, images and objects, all demanding that we look at them. Work is mediated by screens and demand the virtuoso skills of a performing artist. Religions create spectacles of veiled women or of anti-evolution theme parks. At the same time, scholars of visual culture remind us that there is no such thing as a visual medium because all media are necessarily mixed. That is why the field is properly called visual culture, not visual media studies or visual studies. It compares the means by which cultures visualize themselves in forms ranging from the imagination to the encounters between people and visualized media.*"

guiño a la concepción rizomática deleuziana del devenir, enfrentada a la rigidez del ser metafísico tradicional.

Recordemos que parafraseando lo escrito por Freud en (1914/2010: 84): al final, las técnicas que acomodan el deseo humano o el puro narcisismo, en caso de omitir las relaciones humanas directas como meta inhibida, terminan por hacer que el hombre enferme y se guíe por su pulsión de muerte. Esto es, un camino entre la depresión y el suicidio como autoagresión o el recurso a la violencia extrema externa y descontrolada, es decir, en el ámbito de la esfera políticosocial.

Tal vez sea el deseo ligado a la libertad y la política el que nos ayude a identificar nuestro principio de realidad, a hacer que nos atrevamos a dejar de decir que somos seres humanos y a empezar a trabajar de consuno en la construcción de aquello que queremos que sea el ser humano.

Si en la actualidad lo patológico va ligado al deseo en la medida que dicho planteamiento presupone que el sujeto no sabe lo que es bueno para él, o en cuanto a que escoge algo que le resulta nocivo, esto nos remite a la cuestión de la libertad. Y es que la estrecha relación entre poder y conocimiento existente hace que se confunda lo que le va bien al sujeto, con lo que un poder concreto quiere que el sujeto entienda como el bien.

Ese bien particular se supone vinculado a un bien común que deja de lado al sujeto particular y sus intereses, y por tanto, o bien le priva de rebelarse o bien lo contiene para evitar que lleve a término dicha acción subversiva. Pues no olvidemos que el deseo va enlazado a la libertad de acción del sujeto. Olvidarlo nos sitúa ante un nuevo intento pretendidamente epistemológico de apropiación biopolítica del deseo, dirigido a sentar las bases respecto a lo que está bien y lo que está mal desear, lo que es considerado como normal, y aún más, aquello que es propio que desee un ser humano sano y aquello que no lo es.

La solución a esta cuestión relativa a un deseo normal o patológico nos viene dada por la consideración del deseo presente en Lacan, según la cual, el deseo se encuentra

ligado a una formación inconsciente producida por la vía del lenguaje. Lo que Lacan califica como el paso de la existencia de hecho a la existencia lógica es lo que posibilita la aparición del deseo, ligado siempre por tanto, tal como ya sucedía en Freud, a la palabra. Es decir, lo que llamamos deseo en el hombre, -y no ya en el animal- no puede darse sin lenguaje.

La cuestión principal respecto a la formación del deseo por la vía de la palabra hace que Lacan se refiera al sujeto como *parlêtre* -el sujeto particular en el lenguaje- o como sujeto del inconsciente, y es que para Lacan, si bien el deseo es articulado no es articulable. Es decir, que si bien el deseo tiene su origen en la palabra, no se puede, explicar o narrar de modo literal mediante esta. El deseo es un impulso inconsciente que se enfrenta al ideal del yo, al superyó que la cultura le pone al sujeto como objetivo y a la vez como barrera y límite.

El deseo por tanto en cuanto a su formación, se encuentra por un lado ligado al lenguaje, el cual lo articula, y a la vez queda investido por la Ley, como huella imborrable; como vestigio indeleble perteneciente al individuo, que nada puede borrar ni educar. Así, el planteamiento de Lacan, insistirá en que la articulación del deseo en relación con el otro-humano tiene un único origen. El cual le hace ser algo propio de un individuo concreto y de ningún otro más. El deseo, por tanto, es la expresión genuina de un individuo y está ligado a la libertad de ese individuo.

Queda patente así, la diferencia entre la concepción de la relación entre el deseo y la libertad en Lacan y en Hegel. Ya que para este último, tal como leemos en Gonçal Mayos (2003: 107): “La *Fenomenologia de l'esperit*, posa de manifest la importància decisiva del desig i de l'experiència del seu domini per a la humanització (l'esdevenir plenament home.)

Mientras que en uno aparece el necesario sacrificio del deseo en aras de la humanidad, en el otro cabría destacar la señal de alarma que el deseo representa respecto a la pérdida de dignidad de un individuo concreto y a la necesidad de la persecución de los hitos marcados por el deseo, los cuales le dan la vida al individuo particular. El papel predominante del sometimiento del deseo individual en aras de la humanidad, como

justificación de la razón en Hegel, da paso en Lacan al intento del individuo de alcanzar en sociedad la satisfacción de su deseo individual inconsciente.

Si el deseo atañe única y exclusivamente al individuo, no pueden haber deseos correctos o no, en todo caso personas que están enfermas cuyo deseo puede verse afectado por dicha patología, en esos casos no entraremos, entendiendo que existen problemas inherentes a la clínica. Lo que no queda tan claro es que la ciencia coja el relevo de la religión para señalar qué deseos son considerados locura o no, en cuanto gustos o prácticas sexuales, políticas revolucionarias, terroristas, etc, el deseo es aquello que todo biopoder querría controlar. Sin embargo, ¿es precisamente como expresión de la pura individualidad el deseo lo esencialmente incontrolable? O, al estar basado en la falta, ¿es más fácil que se acomode en el fetiche de la mercancía?

Metodología y marco teórico.

En cuanto a la obra de Platón hemos alternado una edición bilingüe en griego y francés, y otra en castellano, Les belles lettres y Gredos respectivamente. Las razones de cada elección han sido justificadas a pie de página. La bibliografía secundaria sobre Platón ha consistido en una selección de autores que han publicado obras imprescindibles para comprender principalmente el contexto y el contenido del diálogo platónico *Simposio*; tales como: Giorgio Colli, E. R. Doods, Erik A. Havelock, Albin Lesky, Werner Jaeger, Walter J. Ong, Karl Reinhardt, Léon Robin, Stanley Rosen y Jean-Pierre Vernant entre otros.

Respecto a la obra de Freud hemos recurrido a la publicada por Amorrortu, al ser esta la obra más utilizada en lengua castellana y a la vez por ser la versión cuyo ordenamiento, comentarios y notas provienen de la otra versión más utilizada de la obra de Sigmund Freud, que es la inglesa de James Strachey. Para la realización de este trabajo hemos considerado la actualización que realiza Jacques Lacan sobre la obra de Freud como la fuente secundaria principal para trabajar la obra de este último. Pese a ello hemos recurrido a otros autores como Schopenhauer y Laplanche y Pontalis entre otros.

En cuanto a la obra de Lacan, y otros autores franceses hemos trabajado directamente del francés al ser una lengua románica y más cercana al lector, y así hemos reproducido los fragmentos citados. La bibliografía secundaria principal sobre Lacan, ha sido la obra *Lacan et la philosophie* de Alain Juranville. Pero han sido muchos otros los autores a los que hemos recurrido para realizar nuestra aproximación -a Lacan-, como por ejemplo, Cornelius Castoriadis, Maurice-Moshé Krajsman, Yannis Stavrakakis, Antoni Vicens Lorente o Slavoj Žižek. Así como también hemos recurrido a otros autores a los que Lacan alude de modo explícito en sus escritos y seminarios, tales como Descartes, Kant, Hegel o Heidegger entre otros, y a otros cuyas reflexiones teóricas nos han permitido acceder a la teoría psicoanalítica freudiana y reflexionar sobre el influjo en Lacan, tal como sucede con el trabajo de Axel Honneth; ya que toma como punto de partida la noción de reconocimiento que se encuentra vinculada al concepto de amor.

La particularidad de la teoría de Jacques Lacan, alejada de la academia pese a no ser ajena a esta, nos llevó a trabajar tanto sus seminarios publicados como sus escritos. También resultaron de suma utilidad tanto la asistencia a diversos seminarios sobre las enseñanzas y textos del autor; cómo por ejemplo los cursos impartidos por el grupo Umbral y los llevados a cabo en ACCEP (Associació Catalana per la Clínica i l'Ensenyament de la Psicoanàlisi); así como la asistencia a una parte del programa de doctorado Fundamentos filosóficos del psicoanálisis impartido en la Universidad Complutense de Madrid hace seis años.

El inevitable peso de la teoría psicoanalítica en este trabajo ha ocasionado algunos problemas de salida. El riesgo de que la tesis pudiera devenir discurso perteneciente a la clínica psicoanalítica ha estado presente hasta el final de la misma por tres cuestiones: por ser la obra de Lacan mayoritariamente transcripción oral publicada en seminarios de distinta procedencia, por la complejidad misma del discurso de Lacan y por la estrecha relación entre la teoría de dicho autor y su uso clínico y terapéutico.

Este problema creemos haberlo resuelto al referirnos al análisis puramente conceptual de la teoría, centrando el peso del desarrollo en Platón como si su concepción filosófica

fuera el gozne del que no podía escapar el desarrollo de la tesis. Esto ha permitido, dadas las alusiones de Freud y Lacan al filósofo ateniense, poder actualizar constantemente el desarrollo filosófico sin entrar en el terreno de lo patológico y la clínica.

A la vez, siempre que ha sido posible hemos preferido recurrir a desarrollar mediante la teoría de filósofos algunas de las cuestiones desarrolladas por Lacan, para así evitar transformar la tesis en teoría clínica psicoanalítica. Esto sucede por ejemplo al tomar como recurso para explicar la dialéctica del deseo a Hegel y Kojève, o al recurso de otros tantos filósofos como Descartes, Derrida, Debord, Jean-Luc Nancy, Schopenhauer, Aristóteles, Heidegger y Kant entre otros. Sin embargo la obra fundamental que hemos utilizado respecto a Lacan y la filosofía es la magnífica y homónima *Lacan et la philosophie* de Alain Juranville.

Otro de los problemas inherentes al desarrollo de este trabajo consistía en no quedar atrapado en los giros interpretativos que realiza Lacan sobre el diálogo platónico *Simposio*, y es que ese riesgo estaba presente de modo constante. Hemos intentado, salvo en casos puntuales, hacer mención a intérpretes de la obra freudiana o lacaniana para evitar un escrito dirigido y redirigido por las diferentes corrientes psicoanalíticas. Y es que estas, parecen estar más preocupadas en extraer conclusiones para la clínica de la obra del autor, y la tesis se centra en la actualización del concepto de deseo y no en las posiciones más o menos interesadas de cualquier escuela del tipo que sea.

Finalmente hemos comparado en el apartado **III.8.** someramente la noción de deseo lacaniana en relación a otros autores contemporáneos tales como René Girard o Zigmunt Bauman. Esta comparación nos ha permitido insistir en la diferencia entre la noción de deseo en Lacan y la noción de deseos presente principalmente en Bauman.

La alusión –en el apartado **III.7.**– a Kant y Sade a título de apunte nos ha permitido seguir conectando el discurso de la teoría psicoanalítica con el filosófico, y todo ello siempre en aras de buscar una relación entre el deseo y la libertad del individuo.

Si bien primero, en la época de Platón, el deseo es educable, desembocando esta concepción en lo correcto y en lo incorrecto respecto al deseo, será la religión la que durante siglos monopolizará que es y que no es deseable. Esta cuestión, añadida a la ingente literatura de ensayo que existe sobre la relación entre Eros y religión, nos ha permitido evitar la justificación del salto temporal que hemos realizado de Platón a Freud y posteriormente a Lacan. Y es que cualquier aportación que realizásemos al respecto sería como una lágrima en un océano.

Hay que advertir en contra del error de asignar el deseo únicamente al género masculino en lo que a la obra de Freud se refiere. Rogamos por tanto al lector que entienda que ese es un mal del que la obra del padre del psicoanálisis pareció estar aquejada, pero que podrá superarse entendiendo palabras como padre o madre como si se tratasen de conceptos ligados a la figura que representa la Ley para el sujeto o bien la figura nutricia respectivamente.

Ambos conceptos están aquejados de dicha problemática en la obra freudiana a causa de una separación tradicional muy arraigada sobre los respectivos papeles del hombre y la mujer en el ámbito doméstico. Esto nos permite señalar que toda época da por sentadas ciertas cuestiones que cree fijas respecto al papel masculino o femenino, como si ello remitiera a lo puramente natural cuando en la mayoría de los casos alude a lo puramente cultural; tal como por ejemplo puede suceder con el papel de la mujer como dadora de cuidados en la familia, cuestión esta considerada como natural y que ha sido harto rebatida como por ejemplo en Martha C. Nussbaum (2012: 347-354.)

Otro de los problemas se refiere a las citas, en concreto a la ingente obra escrita de Freud y Lacan -especialmente los seminarios de este último-. La necesidad de que no se perdiera el hilo de la argumentación de la tesis nos ha llevado a omitir en algunos casos y en otros a realizar una esmerada selección para evitar que la tesis se convirtiera en un baturrillo de citas sin más; la ingente cantidad de bibliografía ha sido seleccionada a tenor de esta voluntad.

Cabe señalar a otra cuestión de suma importancia que consiste en la gran cantidad de vocabulario propio de la teoría psicoanalítica. Sin este habría resultado imposible realizar esta tesis. Lejos de haber querido introducir un glosario, iremos introduciendo al lector progresivamente, y es que la viveza de los conceptos de ambos autores lo hace preferible. Por tanto, el lector poco a poco irá traspasando las líneas de la glosa psicoanalítica. Así sucede por ejemplo con conceptos como el de elección anaclítica o la noción de pulsión entre otros.

También hemos intentado no desarrollar algunos conceptos que sin lugar a duda nos habrían supuesto realizar una tesis dentro de la tesis. Así podría suceder con el concepto de inconsciente, que en lo que a nosotros atañe cabe diferenciarlo de los instintos sin más; al albergar y representar como veremos, una huella lingüística inherente a cada sujeto. El inconsciente tal como señalaba Lacan (S17, 1969-70: 47): *“ce n’est pas la même chose de dire que : l’inconscient est la condition du langage, ou de dire que : le langage est la condition de l’inconscient. « Le langage est la condition de l’inconscient » c’est ce que je dis.*

Pese a no hacer mención expresa a algunos autores contemporáneos, esta tesis se enmarca en un esfuerzo de transmisión de pensamiento postcolonial heredero entre otras cuestiones, de autores presentes y no presentes en nuestro trabajo de modo explícito. Sin pretender se exhaustivo, nuestra actitud interpretativa debe mucho en general a las obras de Guy Debord, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Wilhelm Dilthey, Michel Foucault, Sigmund Freud, Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger, Thomas Kuhn, Jacques Lacan, Lutero, Friedrich Nietzsche, F. D. E. Schleiermacher y muchos otros. Es el caso por ejemplo de Gianni Vattimo y Santiago Zabala, que están renovando el espíritu hermenéutico. Evidentemente hay muchos otros pensadores que han motivado esta tesis y cuyos nombres, lamentablemente pero sin desdoro, se han quedado en el tintero.

En cuanto a la escritura y la ortografía ruego al lector que se muestre anuente ante los inevitables errores de sintaxis y ortografía que encontrara bien seguro en este trabajo pese a la voluntad de que evitar toda errata. En cuanto al uso de la ortografía y el uso de la lengua castellana cabe señalar que, pese a haber respetado las últimas

actualizaciones ortográficas aplicadas el año 2012, las cuales afectan a la gradual desaparición de las tildes en las palabras a las que se les aplicaba por supuesta anfibología, pero no por normativa, en las citas textuales de las ediciones en castellano, se han conservado tal como habían sido publicadas en cada una de sus ediciones. Esto afecta a palabras tales como: solo, este, entre otras.

El lector encontrará que en la obra de Freud las palabras inconsciente, preconsciente y consciente y otras que de ellas se derivan, tales como consciencia, se escriben omitiendo la letra ese entre las letras ene y ce. Así la palabra inconsciente en la edición citada el lector la verá escrita como inconciente. Hemos respetado la cita textual de la edición de Amorrortu, pero al no estar aceptado en castellano por el DRAE o por el Diccionario María Moliner nosotros hemos escrito dichas palabras siguiendo la normativa vigente.

Respecto al modo de citar las diferentes obras utilizadas hemos escrito la bibliografía según la normativa APA (American Psychological Association.) En el texto hemos utilizado el modo abreviado consistente en el orden: autor, año y página. En cuanto a los seminarios de Lacan hemos escrito para la versión ELP (École Lacanienne de Psychanalyse) reproducida en formato electrónico, el número del seminario al que se refiere la cita seguido de la fecha del mismo y a continuación, el número de página. Para la versión de los seminarios publicados por ALI (Association Lacanienne Internationale) hemos escrito el número del seminario publicado, a continuación el año de dicho seminario, y a este le sigue la fecha de publicación en papel, y tras esta, el número de página.

Respecto a la obra de Freud, el sistema de cita consiste en el orden según la edición de James Strachey publicada en Amorrortu. Cada obra ha sido citada con el año de su publicación original, a esta le sigue la fecha de publicación en Amorrortu y a esta el número de página. Entre corchetes cuando ha sido necesario aparece la fecha de la realización de la conferencia antes de su publicación en formato texto.

En caso de coincidencia en la fecha de publicación de un mismo autor, se seguirá el orden de la bibliografía al final de la tesis, que consiste en un orden junto al año de

publicación en términos alfabéticos. Ejemplo inventado: Agamben (2000a) / Agamben (2000b) etc.

Cabe destacar el más sincero agradecimiento a los miembros del grupo de investigación de la Universidad de Barcelona -al que pertenezco-: GIRCHE (Grup Internacional de Recerca Cultura Història i Estat) que trabaja en consonancia con la Universidad Federal de Minas Gerais de Brasil y a sus respectivos directores, el Dr. José Luiz Borges-Horta, por haber accedido a formar parte del tribunal y en especial al Dr. Gonçal Mayos Solsona por muchas razones entre las que están el acompañamiento, asesoramiento y respeto por este trabajo que gustosamente decidió adoptar como director.

Agradezco a mi colega de profesión y amigo Dr. Pol Capdevila i Castells sus ánimos a lo largo de estos años para la consecución de esta tesis, así como su apoyo y consejos a la hora de tomar decisiones de suma importancia sobre la misma. Agradezco también -en orden alfabético- al Dr. Saulo Coelho, al Dr. Jordi Ibáñez, Dr. Miguel Morey y al Dr. Santiago Zabala su disposición y disponibilidad para formar parte del tribunal en este último y decisivo paso para la obtención del título de doctor. Agradezco también al compañero de GIRCHE y colega Sergi Mas su dedicación desinteresada y confianza. Y también al Dr. Gabriel Lemkow por sus ofrecimientos de ayuda, y con agradecimiento a Montserrat Pedreira y Sílvia Mampel por confiar en mi como docente en la FUB-UAB logrando de ese modo que la recta final de redacción de este trabajo haya resultado más sencilla; y a tantas otras personas que han hecho posible algo que para mi era de suma importancia.

Por último estos agradecimientos van dirigidos a mis padres y mis suegros, por la paciencia y el apoyo incondicional, y como no, *at last but not least*, a Maijo y Biel, por haberme apoyado y entregado gran parte del tiempo que bien seguro habríamos disfrutado de manera conjunta como familia que somos.

I PLATÓN

I.1. Contextualización de las problemáticas del *Simposio*

Es una concepción necia la que tienen los varones. Creen que Eros es sexo, pero yerran: Eros es estar vinculado.

JUNG. C. G. *Sobre el amor*.

En este apartado iremos exponiendo las razones que hacen que consideremos que a partir de los siglos IV a. C. y principalmente en el siglo V a.C. Platón termine por erigirse como representante de una nueva concepción respecto a Eros que terminará por extenderse sobre la Hélade y finalmente por todo occidente hasta llegar a nuestros días. Eros, el dios antiguo introducido por Hesíodo en su *Cosmogonía*, terminará en el *Simposio* platónico por abandonar la esfera de lo divino para devenir un *daimon*, un genio que habita en el interior de los hombres.

El cambio platónico es claro: al desdivinizar a Eros, elude la obligación respecto a los dioses, es decir, la de la mentalidad griega arcaica que impulsaba en primer lugar a seguir sus mandatos. Así Eros, en la nueva concepción y mitos que introduce Platón, terminará por ser reinterpretado como un genio ante el cual más que obedecer, lo que se necesita es emular la conducción experta que, en último término, encarna la figura del filósofo. Y es que la creación mítica se convertía en Platón en una herramienta biopolítica al servicio del desmantelamiento de los dioses y mitos⁸ antiguos. Escribe Wilhelm Nestle, (2010: 219):

“Podría pensarse que no cabe ruptura más completa con la religión tradicional y con la poesía mítica. Pero no es esta la última palabra de Platón. Él conoce tan perfectamente como el sofista Gorgias la fuerza fascinadora y sugestiva del

⁸La duda respecto al valor de verdad de los mitos (*Múthoi*) no empezó hasta Platón según Kirk (2002: 26). Es por ello que consideramos que Platón recurre al mito y utiliza a sabiendas su poder educador y embaucador y no de modo ingenuo.

discurso de estilo riguroso o libre. (Gorg., 501 D ss.), y sabe que esa fuerza puede utilizarse como en bien como en mal sentido. Lo mismo ocurre con los mitos: por su contenido pueden obrar dañina o útilmente. Por eso hay que vigilar su uso: del mismo modo que sólo el médico, y no el lego, puede utilizar en sus medicinas sustancias venenosas, así también en el estado pueden servirse exclusivamente los gobernantes.”

La posición de la teoría platónica abre paso a dos vías de gestión y control del deseo, la estrictamente religiosa y la filosófica. Sobre esta cuestión escribe Wilhelm Nestle (2010: 221): “Se trata, en el fondo, de la misma actitud asumida en tiempos más recientes por Hegel respecto de la religión: para el pueblo, la concepción mítico-imaginativa; para el filósofo, la realidad aferrada en el concepto: para ambos la misma verdad.”

Por tanto ambas vías están volcadas en lo biopolítico en su papel de creación de superestructura, es decir, de fenómenos ideológicos y jurídico-políticos que ayudan a detentar el *statu quo*. La primera vía, que calificamos como religiosa, obtuvo su gran esplendor en el medioevo como condena del deseo. Fue entonces cuando se produjo un desplazamiento fonético que devendría a su vez en un cambio conceptual que iba de lo *daimónico* a lo demoniaco⁹ con las connotaciones negativas que ello conlleva.

Dicha concepción fundió en el *Érōs* religión y patología, como se muestra por ejemplo en figuras como la del demonio meridiano. Este tipo de personaje era una suerte de fusión entre el amor y la melancolía que encarnaba el deseo patológico. Y a su vez estos modelos de lo erótico cohabitaban con otras alusiones bajo la misma idea de lo patológico, como por ejemplo la versión aportada por el médico Haly Abbas que influyó en la medicina europea medieval a causa de la traducción que de su obra hizo Constantino Africano en el siglo XI, cien años después de la teoría del galeno. La teoría de Abbas aludía a la concepción patológica del amor como *amor hereos* o *amor heroycus*. Así lo apunta Giorgio Agamben (2006: 46) que señala la idea de Abbas como un modo de ligar el amor a lo patológico por la vía del exceso de tiempo libre del que disponían los *hereos*, es decir, los nobles.

⁹Nos referimos a que la palabra griega *daimon* sufrirá un viraje que la transformará en la palabra demonio.

La presencia demoniaca y patológica del amor como eros y deseo se encuentra presente en esta época en las obra de otros tanto autores, como por ejemplo en *De amore* de M. Ficino en el siglo XV o en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais (siglo XIII), así escribía este último: “*de melancolia nigra et canina et de amore qui ereos dicitur.*” Citado por Giorgio Agamben (2006: 47.) Quedando patente de este modo la estrecha relación entre patología erótica y melancólica. Resulta importante señalar que sin la desdivinización de *Érōs* realizada por Platón en *Simposio* tal vez esta relación entre lo erótico y lo patológico no habría sido posible, ya que si *Érōs* hubiera sido considerado un mal se habría cometido un acto de *hybris* sin más.

La otra vía tras la religiosa, es la filosófica, en la que coincidieron la mayoría de los autores en su condena al deseo y las pasiones. Así sucede en filósofos como Descartes, Hume, Kant, Hegel entre otros muchos, que hicieron que a partir del siglo XX la noción de deseo siguiera ligada al buen gobierno de la razón, en forma de psicología sobre el deseo. Es por la vía contraria a este planteamiento, pero también de procedencia filosófica, que de la mano de autores como Schopenhauer y Nietzsche entre otros, se abre la posibilidad de llegar a los novedosos planteamientos de Sigmund Freud y Jacques Lacan respecto a la noción del deseo.

Freud y Lacan relacionaron el deseo a la pura individualidad, estableciendo una relación entre dicha noción y la libertad personal de acción. Al quedar el deseo ligado a la causación del sujeto, la cual se producía mediante una relación dual lingüística y genuina para cada individuo, el deseo abandonaba la esfera de la pura objetividad de la Idea platónica, para pasar a constituir la parte esencial de la pura subjetividad.

En la actualidad ha resurgido el planteamiento teórico realista metafísico que es el adoptado por la metodología científica predominante respecto al deseo. Si bien principalmente nos referimos a la psiquiatría y la psicología sucede lo mismo con la pretendida relación entre *ciencia* económica, *ciencia* política y ciencia de la educación entre otras. Así, tal como señalan Vattimo y Zabala (2012: 33):

“Aunque hoy en día dicha unidad [la de la verdad] se haya hecho realidad eficazmente con el establecimiento de un sistema político global (al cual

denominamos democracia emplazada), la verdad, consecuentemente, no deja de ser violenta, toda vez que *las demandas de verdad son también demandas de poder político.*"

Este resurgir hace necesario analizar nuevamente las tesis freudianas y lacanianas sobre el concepto de deseo en su relación con el individuo, en lo que viene a calificarse como crisis del sujeto contemporáneo. Creemos que la gran aportación de los planteamientos de estos dos autores estriba en la relación entre deseo y la libertad individual, más que -como era tradicional- con la moral, con la concepción platónica o con lo patológico.

Pese a ya haber aludido en la introducción a los intereses que nos han llevado a partir de la obra del filósofo ateniense, hemos creído necesario insistir en esta aproximación al contexto platónico y a sus presupuestos básicos, es decir, a las tres grandes razones de peso para que se haya convertido Platón en el punto de partida de este trabajo.

En primer lugar, nos encontramos ante la influencia platónica en la tradición occidental que llega hasta nuestros días por la vía de la religión y la filosofía. En segundo lugar el intento de Platón de aunar conocimiento y política; la posesión de la Verdad como justificación y garante de buen gobierno. Y en tercer lugar el papel de Eros como vehículo guiado por el filósofo para acceder a la Verdad; cuestión esta que al encontrarse en el *Simposio* convierte a este diálogo en tema central y fundamental de esta tesis.

En cuanto al primer punto destacamos la influencia de Platón en la patrística y sus constantes alusiones a la centralidad del deseo, las cuales lo convirtieron en una figura decisiva de la idea occidental del deseo. Según esta concepción, seguida por Platón y más tarde también por Aristóteles, la propiedad de deseable se suponía como objetiva e inherente a un objeto o una actitud. Su legitimidad, aquello que la hace ser objeto de deseo, radica -según este modelo- en su supuesta relación ligada a la idea de Bien.

Resulta necesario insistir nuevamente en que la cuestión tanto del culto religioso como de su teoría -al no ser objeto directo de este escrito- quedará pasada por alto, sin que

ello le reste la importancia que sin duda tiene en sí misma, aunque no así para el desarrollo de este trabajo de tesis.

En segundo lugar hallamos en Platón el nacimiento de un pensamiento que busca la Verdad; y que paulatinamente fue apartándose de las máximas de sabiduría práctica. Por eso encontró en la figura de Eros la vía que ligaba la Verdad con una forma de vida auténtica. La razón principal que condujo a Platón al intento de establecer una relación entre conocimiento y política la encontramos en el fracaso constante, a ojos de Platón, de las diferentes formas de gobierno por él vividas. Así, escribe Wilhelm Nestle, (2010: 214):

“La experiencia confirmó las advertencias de Sócrates: ni la tiranía de los treinta oligarcas que intentaron terminar con la democracia decadente ni la restauración del régimen democrático consiguieron sanar al estado enfermo. La restaurada democracia se mostró impotente para ello precisamente al mancharse con la muerte de Sócrates. Y esta fue la segunda experiencia decisiva para la vida y el espíritu de Platón. Ella le llevó al convencimiento de que «sólo la verdadera filosofía permite descubrir la justicia en la vida pública y en la vida privada, y que la desgracia del género humano no terminará hasta que el linaje de los filósofos justos y verdaderos llegue al gobierno de los estados, o los gobernantes de los estados se conviertan en verdaderos filósofos por divina disposición».”

Esta innovación pudo producirse en virtud de: en primer lugar, el cambio cada vez más patente de la tradición oral a la escrita, en segundo lugar al intento platónico de ligar la dialéctica erótica al conocimiento, y finalmente al identificar el conocimiento a lo erótico en cuanto subordinado a la moralidad.

En este sentido, escribe Niklas Luhmann, (1995: 11): “Pero, incluso la generalización moral de un código especial para la amistad/amor (*philia/amicticia*) en la ciudad-Estado griega es una reacción a la cultura escrita de la ciudad, una compensación para una densidad de interacción entre vecinos (*philói*) que ya no puede ser supuesta.”

Es decir, la moralización de Eros se vincula con la aparición de las leyes escritas, que venían a subsanar la creciente pérdida o déficit de la tradición oral que ahora cada vez

más generaban los malos entendidos. Pues la tradición oral ya no puede hacer eficazmente su anterior papel regulador de las relaciones interpersonales en cuestiones tales como la amistad, el amor y el sexo. Consciente de este hecho Platón buscaba dicha fundamentación en la Idea, para que las apartara –a las relaciones interpersonales- de la amenaza relativista o de las malas interpretaciones de una tradición oral cada vez más débil.

Sin duda, las críticas a la tradición oral realizada por Platón no iban en la línea de que este fuera un defensor de la escritura. Al respecto cabe recordar el ensayo de Derrida sobre el concepto *pharmakón* – *La pharmacie de Platon*- en su doble vertiente de remedio y veneno. Derrida (2004) alude en su escrito a la discusión expuesta en el diálogo *Fedro* entre Theuth y Thamus. En dicho escrito platónico encontramos una crítica al papel de la escritura y de la memoria. La crítica a la tradición oral viene marcada por este motivo: por ser la herramienta de transmisión de un poder antiguo anclado en la repetición y no en la reflexión filosófica como garante de proximidad a la verdad en una época en la que empezaba el florecimiento de la democracia en detrimento de la palabra y el rito mágico-religioso. Al respecto escribe Marcel Detienne (1981: 37):

“Al servicio de una nobleza tanto más ávida de alabanzas cuanto que sus prerrogativas políticas son discutidas, el poeta afirma de nuevo los valores esenciales de su función, y lo hace con tanto más esplendor cuanto que empiezan a aparecer anticuados conforme en la ciudad griega deja de haber lugar para este tipo de palabra mágico-religiosa, a medida que este sistema de valores es definitivamente condenado por la democracia clásica. En el límite, el poeta no es más que un parásito, encargado de devolver su imagen a la élite que le sustenta: una imagen embellecida de su pasado.”

También cabe destacar la necesidad explícita para el buen gobierno de la polis que había existido hasta la época platónica anclada en la necesidad de la transmisión poética. Escribe Erick Havelock (2002: 125): “[...] la concepción platónica de la poesía, aplicada al periodo prealfabético en que empezaron a cristalizar en su forma característica las instituciones griegas de la edad clásica, era básicamente correcta. La poesía no era «literatura», sino necesidad política y social.”

Es hacia un nuevo establecimiento de control y justificación del orden y gobierno apoyado en la posesión de la Verdad en manos del filósofo, al que apunta Platón. Verdad y gobierno aunados para cuya adquisición el papel de guía del filósofo y la figura de Eros como *daimon* educable es el garante que permite establecer la posibilidad teórica buscada por Platón. Es decir, la unión de poder y Verdad con el Bien como pretendido valor de validez y garantía de dicha unión.

Señalamos que la propuesta que encontramos en el *Simposio* platónico es compatible con dos puntos importantes pertenecientes a la teoría del poder de Luhmann (1995: 14), primero: "El poder es mayor si es capaz de mantenerse incluso a pesar de alternativas atractivas para la acción o inacción. Y sólo puede aumentarse junto con un aumento de la libertad por parte de cualquiera que esté sujeto al poder." [Y segundo] Luhmann (1995: 14): "el poder debe diferenciarse de la coerción (*Zwang*) para hacer algo concreto y específico."

La exposición platónica respecto a Eros como género moral expuesta en el *Simposio*, al quedar ligada al conocimiento, a la Idea, *id est*, a la Verdad, se acerca a los planteamientos biopolíticos y desplaza la esencia del poder soberano, el cual acostumbra a tomar como recurso la violencia física. La teoría de Platón, permite depurar de modo biopolítico las técnicas de un poder que al quedar ligado al conocimiento parece justificarse por sí solo¹⁰.

Y es que el mensaje que Platón quiere transmitirnos es que lo razonable es obedecer al que sabe qué hacer; sin prestar atención al porqué se centra en el cómo. Y en manos de aquel que sabe se deposita la gestión de la vida de los ciudadanos. Es porqué el que sabe dice gobernar para proteger la vida de sus súbditos que estos no se rebelan

¹⁰"Desde Platón la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente relacionada con la de la legitimación del legislador. Desde esta perspectiva, el derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente. Hay un hermanamiento entre el tipo de lenguaje que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política: uno y otro proceden de una misma perspectiva o si se prefiere de una misma "elección", y ésta se llama Occidente." Lyotard, J-F. (2000: 23.) A la vez leemos: "Hemos visto cómo en el transcurso de la metafísica ser y poder se reabsorbían en el Absoluto. Este hallazgo nos ha llevado a afirmar que la metafísica es un discurso político, lo que suponía definir ya una primera determinación del ser, es decir, sobrepasar su simple presentación." López Petit, Santiago. (1994: 93.)

ante esa política; lo que Roberto Espósito. (*Bios*, 2006: 26) califica como biopolítica¹¹ siguiendo el concepto acuñado por Rudolf Kjellen (1911: 67-68 en Espósito (2006: 28))¹², y desarrollado en adelante por Foucault.

Este era el mensaje platónico, ya que: “el poder se anula por el ejercicio real de la coerción física.” (Luhmann (1995: 87.) Lograr justificarlo desde la Verdad es un intento de sumo interés, hasta el punto que en la actualidad la ciencia ha intentado retomar el discurso platónico mediante el viraje de la filosofía a la ciencia, del idealismo al realismo metafísico científico¹³.

Esta cuestión no es baladí, ya que lo que todo poder desea es que su hegemonía dure el máximo de tiempo. La coerción física acostumbra a ser un motivo determinante para que se produzca una rebelión, por lo que cabe depurar los mecanismos de sujeción que someten a los individuos al poder¹⁴ para así evitar recurrir a la violencia física.

Siempre se ha de tener presente que ese sometimiento ha de ir ligado a un supuesto grado de mayor libertad, y eso no puede consolidarse más que mediante métodos cada

11Escribe Espósito (2006:26): [...] “biopolítica” y “biopoder”, empleados indistintamente en otras circunstancias; por el primero se entiende una política en nombre de la vida, y por el segundo, una vida sometida al mando de la política.

12Espósito en (2006: 28.) Escribió Rudolf Kjellen: “Esta tensión característica de la vida misma [...] me ha impulsado a dar a esa disciplina, por analogía con la ciencia de la vida, la biología, el nombre de biopolítica; esto se comprende mejor considerando que la palabra griega “bíos” designa no sólo la vida natural, física, sino tal vez, en medida igualmente significativa, la vida cultural. Esta denominación apunta también a expresar la dependencia que la sociedad manifiesta respecto de las leyes de la vida; esa dependencia, más que cualquier otra cosa, promueve al Estado mismo al papel de árbitro, o al menos de mediador.

13“La tradición de la cultura occidental centrada en torno a la noción de búsqueda de la Verdad, una tradición que va desde los filósofos griegos a la Ilustración, es el más claro ejemplo del intento de encontrar un sentido a la propia existencia abandonando la comunidad en pos de la objetividad. La idea de la Verdad como algo a alcanzar por sí mismo, y no porque sea bueno para uno, o para la propia comunidad real o imaginaria, es el tema central de esta tradición.” Rorty, Richard. (1996: 39.)

14Para el ejercicio de una coerción que ayude a detentar el poder sin recurrir al uso de la violencia es importante, tanto la creación de una superestructura, -una ideología-, como el efecto de la misma que termina por ejercerse de modo automatizado en lo que Michel Foucault califica como microfísicas de poder. Es por esto que cabe relacionar poder y verdad. Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago (2012: 33), escriben: “Si bien la verdad, como reflejo de un orden objetivo dado, siempre ha inspirado los ideales de vida éticos y morales, esos mismos ideales dependían de la unidad de la verdad, es decir, de la unidad de opiniones en la verdad.” Vattimo, Gianni y Zabala, Santiago (2012: 33.)

vez más complejos y depurados de coerción. Ya no exclusivamente físicos sino educativos, en definitiva, mediante el biopoder en su papel de gestor de la vida en base a la relación entre el conocimiento y el poder. A la vez, el poder sin más, carece de sentido, es por ello que ya en Platón va ligado al refuerzo de la cultura, y esta, para tener sentido ha de referirse a la Verdad. Es decir, a la construcción *epistémica* de la sociedad; a la conjunción de conocimiento y política y cuyo respaldo viene dado por el Bien al que apunta¹⁵.

No debe por tanto extrañarnos la necesidad y el apogeo de textos referentes a lo erótico, y no solo en Platón, sino también en por ejemplo Plutarco o Jenofonte, donde como mínimo queda patente el interés respecto a esta cuestión, y es que como escriben Vattimo y Zabala (2012: 33.): “[...] hasta los diálogos ejemplares de Platón aspiraban a conducir a uno de los dos interlocutores (a menudo el esclavo) a reconocer la verdad que el otro ya conocía desde el principio.” Todo ello en aras de relacionar la Verdad con el buen gobierno, con la posibilidad de que mediante un buen guía, cualquiera pueda llegar a la Verdad objetiva.

La cuestión es por tanto, la de hacer explícitos los diferentes modos de coerción ejercidos en la antigua Grecia, los cuales se corresponden con esa nueva complejidad que desplaza el poder físico a la esfera de lo educable para evitar rebeliones. Sostenemos que en la polis griega, este nuevo poder se forjó principalmente mediante el desarrollo de dos maneras de gestionar a los cuerpos humanos vivos, ambas ligadas a la noción de *Paideia* : la *enkrateia* y la *epimeleia heautou*¹⁶.

Las dos técnicas son fruto de un cambio histórico social significativo en la polis griega, el propiciado por el aumento del tiempo libre *-skholé-* con el advenimiento de la democracia y ya con anterioridad, gracias a las estructuras socio-políticas que permitieron la aparición de la democracia. (Jean Pierre Vernant, (1998: 139.) La necesidad de gestión de esa *skholé*, coincide con el auge del relativismo encarnado en

15Tal como escribe Castoriadis (2005: 136): “*Ce n'est pas parce qu'il est un maniaque de l'éducation que Platon y consacre des livres entiers, et de même Aristote, et tous les grands penseurs depuis Locke jusqu'à Rousseau ; c'est parce que c'est là qu'on fabrique le citoyen de demain.*”

16Técnicas de poder e inquietud de sí respectivamente.

la sofística. Ambas cuestiones contribuirán a que Platón instituya la necesidad de una filosofía fuerte, la cual, lejos de ir encauzada al saber se dirija al conocimiento como garante de lo humano.

Y es que una de las curiosas coincidencias respecto a las instituciones que posibilitaron la aparición de la democracia viene marcada por venir acompañada esta del nacimiento de la filosofía¹⁷, poniéndose de manifiesto la exigencia de la teoría platónica de definir la línea entre sabiduría y conocimiento junto al papel del filósofo como guía en contraposición a la mera *doxa* de -por ejemplo- la sofística.

Platón orquestará la desdivinización conceptual de Eros para así lograr antropologizar su control, depositándolo en la garantía del conocimiento puesto en manos del filósofo. De modo que se producirá el paso de ese Eros que dejará de emitir un mandato a seguir sin más, al del filósofo, que ocupando un lugar más cercano a la Idea que el del hombre común, será el que llevará al Eros individual hacia buen puerto: el Bien. La decisión de catalogar un deseo correcto y otro incorrecto marcará el camino del buen gobierno justificado por la adquisición de la Verdad por parte del filósofo, y no ya por la mera coerción¹⁸.

La riqueza expositiva de los argumentos esgrimidos por los personajes del *Simposio* respecto a Eros hace que este diálogo nos abra las puertas a la concepción platónica del deseo, permitiéndonos enlazar con el interés del ateniense en aunar conocimiento y política; dado que el buen encauzamiento de Eros -según Platón- es el que conduce al individuo guiado por el filósofo hacia la adquisición de la Verdad. Y es que resulta fundamental entender que dicho concepto es el pilar de toda la filosofía platónica, la cual no puede entenderse más que como dialéctica erótica encauzada al conocimiento

17Castoriadis (2008: 25): “[...] *la naissance de la démocratie et la philosophie en Grèce, deux phénomènes pour moi indissociables.*” Castoriadis (2004: 58-59): “*Pour Vernant la création politique et, d’une certaine façon, la naissance de la philosophie serait un produit, au sens vulgaire, une conséquence de la constitution de la communauté politique. [...] pour moi, la constitution de la communauté politique est déjà de la philosophie en acte [...]*”

18Resulta fundamental tener presente la necesidad de fundamentar las normas éticas de lo humano en base al saber, ya que la religión griega, a diferencia de la cristiana, no da tanto peso a la antropogonía, ya que no es una religión revelada. Castoriadis (2004: 141): “*la religion grecque n’est pas une religion révélée ; elle n’accorde aucun privilège à l’anthropogonie ; elle ne contient aucune promesse d’immortalité [...]*”

de la Idea. Desde entonces, el Bien se identificará con la polis y aquello que la hace más fuerte, y el mal con la individualidad. Es en este sentido que Eros debe ser controlado y perfilado tal como veremos en el *Simposio*.

Como antecedentes a este asunto a desarrollar cabe apuntar una serie de cuestiones que hemos considerado importantes. Tal como hemos señalado, en el momento en que se empieza a atisbar cierta consideración de individualidad para el sujeto de las sociedades antiguas¹⁹, favorecido por las instituciones socio-políticas que la propiciaron, (Alegre Gorri, (1986: 11)) a la vez resulta necesario ajustar los controles en cuanto a la expresión de dicha individualidad, siendo por tanto el control de lo erótico una cuestión central en la obra de Platón *Simposio*, cuyo subtítulo se refiere a lo erótico como cuestión moral.

La existencia de una estrecha relación entre el control del tiempo de ocio y el deseo nos hace plantearnos algunas cuestiones tales como las nuevas concepciones en cuanto a la noción de tiempo como *skholé*, y el control del deseo -*érōs*.- Y es que hasta Platón prevalece la consideración del tiempo hesiódica centrada en los cambios cíclicos de la noche y el día, Onians (1999: 486.) No será hasta la aparición de las nuevas organizaciones socio-políticas apartadas del tribalismo, -donde la única concepción de la noción de tiempo como individualidad se encontraba vinculada al destino y la fatalidad como final de la vida de un hombre²⁰- que prevalezca el interés hacia el excedente de tiempo libre: *skholé*.

Por un lado nos encontramos con la concepción del tiempo genérico hesiódico calificado como natural. Este se centraba en la noción de *hōrai* como partición de los

19Castoriadis (2004: 51): "*la question de l'individu dans la société grecque ancienne, la catégorie, l'entité, l'eidos, la forme « individu » pris dans un sens fort, dans un sens moderne [... hay autores desde el siglo XVIII] lequél affirme que le monde grec ancien ignore ce que nous appelons l'individu, celui-ci y étant entièrement résorbé par la collectivité. C'est là, selon moi, une position complètement erronée [...]*" Resulta importante esta cita para poder avanzar en la cuestión según la cual no hay concepto de individuo en la Grecia antigua, para este cometido también resultan imprescindibles las obras de Michel Foucault en las que alude a la *epimelia heautou* (inquietud de sí), de manera clara como cuidado que un individuo se dispensa a sí No desarrollaremos esta cuestión en este punto.

20Son las nociones de *aisa* y *moira* respectivamente, de esta última deriva la palabra muerte, Castoriadis (2004: 111)

días entre el periodo diurno y el nocturno, y también iba ligado a la noción del tiempo entendido en su vertiente meteorológica natural (Onians 1999: 485-486), y es que, el tiempo individual arcaico que encontramos en Homero ligado a la individualidad²¹ se refiere, no a la *skholé*, sino a la noción de tiempo como destino de un hombre (*ēmar*.)

(Onians 1999: 489): “*Ēmar défini par un adjectif est le destin particulier de l'individu à un moment donné. Il est pratiquement équivalent à aisa, la «part» particulière, le lot, la destinée. [...]*” [y también (Onians 1999: 487-488)]: “*l'ēmar n'est pas le jour du mois et n'est pas partagé par d'autres; c'est le temps, la destinée expérimentée par un individu, Hector [en Iliada] et c'est un temps d'une sorte particulière, « fatal », « du destin » : l' « ēmar fatal d'Hector » équivalait à la « kēr de la mort douloureuse d'Hector ».*”

La escritura propició otro tipo de control del tiempo, el de los ciclos naturales, gracias a la astronomía -que en la época de Platón- estaba ligada a lo que hoy conocemos como meteorología. Este cambio propiciará la existencia del ocio, en primer lugar gracias a la posibilidad de no tener que dedicar todo el tiempo al trabajo gracias al almacenaje de provisiones. Y no porque las tareas de almacenaje no les ocuparan su tiempo; sino que habían permitido paulatinamente el paso a las instituciones y a la organización social que cada vez más propiciaba la aparición de tiempo libre que en el nomadismo resultaba más difícil obtener. Este asentamiento sedentario mejorará por tanto la organización socio-política, posibilitando a su vez la aparición de la escritura y con ello toda una serie de cambios que aparecieron en los procesos mentales gracias al paso de la oralidad a la escritura. Ong (2011: 83.)

En los tiempos más primitivos, el apetito sexual podía verse como un bien de los dioses que daba paso a la prole de un grupo, de una tribu o similar, haciéndola más resistente y más fuerte ante peligros externos e internos. Pero llega un momento en que esos dioses venerados tan antiguos, los mismos a los que más tarde Platón criticará de forma taimada e indirecta, pasan a un segundo plano para ceder, en el caso de *Érōs*, su parcela de poder a los hombres; tal como podemos leer mediante el discurso implícito tanto del diálogo *Fedro* como en el del *Simposio*. Es por eso que la crítica vertida por

²¹Hablamos nuevamente de individualidad dado que las obras de Homero, aluden a la elección por ejemplo de la muerte. Al respecto escribe Castoriadis (2004: 106): “*Quant à Ulysse, il va de soi que c'est vraiment un individu, et que l'Odyssée, on en reparlera, est le premier roman occidental [...]*”

Platón en el *Simposio* a la tradición oral se centra en el punto de desdivinizar a *Érōs*, ya que solo así se puede producir el paso del control de lo erótico de la esfera divina a la de los hombres sin cometer un acto de *hybris* que contraría los preceptos divinos. Mientras que en el *Fedro*, mediante el mito de Teuth i Thamus, un rey advierte a un dios que existen asuntos sobre los que les toca legislar a los reyes y no a los dioses, en el *Simposio*, *Érōs* abandona la esfera divina para caer en la *daimónica*²².

En ambos diálogos, las divinidades encarnan la concepción platónica según la cual, lo erótico debe pasar a ser un asunto humano, y por ende para él debe caer en manos del filósofo como garante de la unión entre Verdad y gobierno. De ese modo se podría desechar sin cometer acto de *hybris* la concepción ingenua de considerar todo precepto que provenga de un dios antiguo -como era el caso de *Érōs*- como un mandato imposible de desobedecer. Y es que la experiencia -que no la tradición, que confía ciegamente en los mandatos divinos- advierte del mal contrastable en sociedad de todo aquel que se deja llevar por el mandato ciego de *Érōs*. Obedecer a ese dios puede comportar enfrentamientos sociales de gran calado, como por ejemplo el suceso desencadenante de la guerra de Troya al verse Paris impelido a secuestrar a Helena.

Para Platón lo erótico debe claramente desplazarse al control de lo humano. Cabe apartarse por tanto de la consideración según la cual: si el deseo es algo enviado por los dioses no queda más remedio que seguirlo sin ponerlo en duda. Naturalmente ello remite a la tradición y a *Érōs* como dios antiguo, que es considerado por tanto causa de bienes, y por ello el no obedecerlo quedaba ligado a un acto de *hybris*. Que esta interpretación pàrvula debía sufrir un cambio parece una obviedad siguiendo el planteamiento de Platón de *Simposio*, ya que si algo ha intentado someter bajo su yugo el poder políptico ha sido precisamente el deseo.

La interpretación cultural de lo que sucede en esta época está ligada a dos cambios principales. En primer lugar a una nueva concepción del desarrollo individual, ligada al desarrollo de las instituciones socio-polípticas²³ del siglo V a.C. Vernant (1998 : 139) y en

²²Tal como apunta Castoriadis (2004: 108): "*aucun Grec n'aurait jamais imaginé consulter l'oracle de Delphes pour savoir quelles devraient être les lois de sa cité, bien qu'on ait pu l'interroger sur le choix d'un éventuel législateur [...]*"

segundo lugar a un cambio en la gestión del tiempo genérico *khronos*²⁴ (χρόνος.) Un nuevo concepto de tiempo aparece ante la posibilidad de una nueva manera de relación entre el hombre y los ciclos naturales, que es una situación propiciada por nuevos saberes tales como el perfeccionamiento de la astronomía.

Estos nuevos saberes respecto al control de los ciclos naturales permitirán abandonar la pura necesidad y la pura indigencia que dará como resultado la proliferación de alimentos gracias a la agricultura. La presencia de esta novedosa concepción del tiempo aparecerá en el *Simposio* como el bien de la astronomía, que actualizado a nuestra época -tal como hemos apuntado- significa meteorología. Un saber que permitirá al hombre escapar de esa pura naturaleza que lo somete y obliga a ser un mero *animal laborans*²⁵, centrado en un tiempo en el que el trabajo consiste en obtener el alimento necesario para seguir vivo y poder seguir trabajando.

El tiempo libre (*skholé*) que entre las clases adineradas de la Grecia antigua permitía el cuidado de sí²⁶, el cultivo personal y la preparación individual, en las sociedades postindustrializadas padece un cambio significativo. Y es que lo que había sido considerado *skholé*, quedará como una mera compensación al trabajo, Mayos (2012: 42.) Este cambio, desembocará en la posibilidad de la aparición del *homo faber*, es decir, de un ser que dispone de excedente de tiempo para hacer otras tareas que van más allá de la mera supervivencia. Dichas tareas están relacionadas con el intento de

23Volveremos sobre esta cuestión en el apartado 1.3.ζ.

24Onians, (1999: 361-503.) Desarrolla diferentes modos de referirse al tiempo por parte de los antiguos griegos y la importancia de las diferentes modalidades que distinguen la referencia al tiempo como generalidad y la referencia individual, pero que siempre se encuentra ligada a un destino regido por los dioses tales como muestran palabras como *aisa*, *moira* y *ēmar*, en las que se encuentra el poder de los dioses ya que las tres consideraciones están ligadas al destino, por otro lado está el tiempo como *kairos*, que está relacionado con el momento exacto en que sucede algo, y por último *khronos* el tiempo genérico seccionado por las *hōrai*, que en Hesíodo se refieren a las estaciones y es a la cuestión a la que aquí nos referimos como una de las cuestiones que permitirán obtener excedentes alimentarios que posibilitan el nacimiento del tiempo de ocio: *skholé*. Siempre entendidas en una nueva organización político-social de tipo sedentaria.

25Arendt (1998: 21ss.) Aquí desarrolla la autora las nociones de *animal laborans*, *homo faber*, *vita activa* y *vita pasiva*. Recordemos que *animal laborans* se refiere a la pura indigencia del animal humano que de be emplear todo su tiempo para procurarse sustento y poder sobrevivir.

26Esta es la noción que anteriormente hemos traducido siguiendo a Foucault como inquietud de sí (*epimeleia heautou*.)

hacer el mundo más útil y hermoso y a su vez a una denuncia de la acción y el discurso considerado no ya como tiempo libre, sino como ociosidad, Arendt, (1998: 230 .)

Esa nueva concepción de los ciclos temporales que escapa a los ciclos naturales sin más crea una necesidad ligada al biopoder, la de la gestión del tiempo libre que la amenaza de la paulatina desaparición del *animal laborans* pone como reto al poder político de las nuevas sociedades. Poder que ha logrado perpetuar hasta día de hoy al animal humano como *animal laborans*, ya que como podemos comprobar, en nuestras sociedades el control del tiempo libre continúa siendo uno de los mayores retos de la biopolítica. La *skholé*, en el mundo griego, no iba dirigida más que a las clases privilegiadas, del mismo modo como en la actualidad, parece que ese tiempo de ocio, aparentemente excedente, en realidad está dirigido en los estratos más bajos no tanto al tiempo libre que permita desarrollar la personalidad de los individuos, sino al intento de prosperar en el mundo laboral. Escribe Mayos (2012: 46):

[...] *scholé* no se sol vincular al treball ni a la producció (i menys la manual!), com inevitablement sembla que passa en les societats modernes. En aquestes, com hem vist, arribarà a identificar-se amb la producció i el treball mateixos. Molt al contrari, la *scholé* grega, en tant que activitat de contemplació filosòfica, [en nota al pie escribe Mayos que la noción de *theoria* de los griegos era el resultado de esta contemplación desinteresada] no podía ser un negoci (d'aquí la mencionada condemna platònica als sofistes. O el *necotium* dels romans (*nec* és una negació que complementa el terme *otium*): el que no és oci, *otium*).

Es en este sentido respecto a tiempo contemplativo o tiempo libre de trabajo, que cabe destacar la diferencia respecto a la gestión de la *scholé* [skholé]". Ya que la aparición junto al *animal laborans* del *homo faber*, no significa el regreso a la adquisición de un tiempo de ocio contemplativo que -en Platón- iba encaminado a la obtención de la Verdad mediante la que el filósofo rey podría gobernar.

En nuestras sociedades democráticas occidentales, convive la figura del *animal laborans*, -como aquel que no dispone de tiempo libre, ya que necesita todo su tiempo para conseguir el alimento que le permitirá seguir buscando alimento,- con la figura del *homo faber*.

Este *homo faber* no es el hombre contemplativo platónico, sino una muestra más del declive del hombre público, de un sistema biopolítico depurado mediante la educación que logra poner al servicio del poder el tiempo libre del ciudadano, el cual no recurrirá a dicho intervalo libre de trabajo para el uso contemplativo o en aras de obtener un mayor cuidado de sí, sino para intentar obtener un ascenso laboral. Escribe Mayos (2012: 44): “En les societats modernes i per a la major part de la població, la part del temps d'oci dedicada a l'educació sol tenir molt a veure amb el treball, almenys el treball futur o possible.”

Por tanto se entiende que el uso del concepto *scholé* [*skholé*], ligado a la noción de *theoria*, vaya vinculado, tanto en Platón como en Aristóteles a ser la actividad propiamente humana. Así, cabe tener en cuenta la noción de *scholé* [*skholé*], no solo como un nuevo modo de concebir las relaciones con el entorno, sino con uno mismo. Que nos centremos en Platón no significa que sea en este autor donde se produzca el cambio de un *animal laborans* al *homo faber*, sino que encontramos un modo particular por el cual este filósofo se enfrenta a dos grandes problemas políticos de su época. En primer lugar el de la gestión del tiempo libre, y en segundo lugar, la articulación de un pensamiento único como respuesta al relativismo imperante representado por la sofística.

En definitiva, Platón se centrará en la edificación de una teoría de la cual surjan nuevos mitos y concepciones sobre la verdad que permitan instaurar una superestructura intencionalmente más fuerte²⁷.

Por tanto, no parece extraño que Platón dedique el diálogo *Simposio* a la exposición de diferentes modos de control de este *érōs*. El cual inevitablemente irá acompañado de los problemas inherentes a cada una de las formas de someterlo a control, todas ellas, con una clara vocación biopolítica como desarrollamos en los apartados I.2 y I.3.

²⁷No es de extrañar que los mitos que relata Platón sean en su mayoría inventados, tal como señala Pierre Grimal (1981: 446.)

Calificamos de biopolítica la postura de Platón, al ser un intento de instaurar mitos duraderos que ayuden en la gestión del animal humano durante generaciones, en algunos casos muchas de sus cuestiones -como la inmortalidad del alma- llegan, es consabido, hasta nuestros días. Y es que nos referimos a biopolítica en contraposición al poder soberano que basa en el miedo y en la amenaza de muerte el dominio de sus súbditos. La unión del par ciencia y poder al que Platón recurrirá continúa hoy como una clara vocación biopolítica de gestión del tiempo libre. Escribe Jacques Rancière (2008: 21):

“Cada vez más nuestros gobiernos y nuestras clases dominantes se presentan como nuestros pedagogos: nos explican hasta qué punto las cosas son complicadas y que sólo ellos pueden tener éxito con su complejidad. Cada vez más las razones del poder se identifican con las de la ciencia y el deseo de resistir a ellas es asimilado al comportamiento de los ignorantes.”

I.1.α. Aproximación al *Simposio*

Una primera aproximación resumida del contenido del diálogo empieza por el primero de los elogios que pronuncian los participantes del simposio. En este, el discurso atribuido a Fedro en *Simposio*, consiste en señalar la naturaleza divina de *Érōs* como dios antiguo que es, y por tanto causa de bienes.

El siguiente encomio es el que pronuncia el sofista Pausanias. Este, como personaje que encarna la sofística, se mostrará como gran apoyo del relativismo imperante al que pertenece y encarna en el diálogo, el cual señala las cuestiones que atañen al *érōs* como algo puramente político. Y es que esa concepción no solo relativiza el modo de enfrentarse a la cuestión del *érōs*, ya que como muestra el discurso de Pausanias cada ciudad-estado tiene el que considera más oportuno, sino que muestra un primer intento de crear una esfera individual. Parece claro que la crítica de Platón respecto a la sofística recae sobre este personaje, dado que la defensa del modelo erótico de Pausanias -para Platón- conduce entre otros males a la pederastia, ya que el mismo

sofista alude directamente a esta cuestión, al considerar que lo erótico corresponde a la esfera individual y no tendría que ir regulado por leyes.

La amenaza del salvajismo inherente a la pederastia hace que Platón defienda la existencia de leyes que regulen lo erótico. A la variada existencia de leyes respecto a lo amatorio en diferentes culturas, tal como señala Pausanias, Platón no considera que se deba responder con la ausencia de regulación de lo erótico, sino con las verdaderas leyes respecto a lo erótico, con leyes justas, que no son otras que aquellas que solo puede obtener el filósofo al obtener no meras normas, sino leyes directamente procedentes de la Idea de Justicia.²⁸

Si el *érōs* humano no debe ser considerado un problema divino no habría modo de que cada cual se negase a su impulso erótico fuese el que fuese. Y es que, si tampoco debe ser algo legible de manera relativa por los problemas que pueden derivarse, -tales como la pederastia-, debe considerarse que sea una cuestión de orden natural que no divino. Así Pausanias establece una dualidad divina respecto a *Érōs*. De modo que para el sofista habrá un *Érōs uranio*, y un *Érōs pandemos*, el encargado de lo divino y el encargado de lo mundano respectivamente; ambos acompañantes de dos diosas Afrodita: la *urania* y la *pandemos*.

La diferencia de concepción en este punto es clara, lo divino -a causa de su omnipotencia- ni necesita control ni puede ser controlado; lo natural por el contrario sí. Pausanias deja -en el discurso que Platón le atribuye de modo sagaz-, en manos de cada individuo su responsabilidad respecto a lo erótico. *Érōs* no será una cuestión divina sino natural, y cada hombre será responsable de su propio *Érōs*.

La cuestión del origen natural de lo erótico, permitirá que el diálogo dé paso al tercer ponente, ya que como dirá el médico Erixímaco, hay dos tipos de *érōs*, uno que tiende hacia el amor de lo bueno y otro al de lo malo. Este será el motivo por el que el médico ha de regular los humores del organismo, para que se pueda tener un buen equilibrio

²⁸Recordemos que la deconstrucción de Heidegger de la metafísica hace que referirse a la Idea platónica sitúe al pensamiento hermenéutico como necesario a la hora ya no de describir el mundo sino de interpretarlo. Escribe Zabala (2009: 12): “[...] as Vattimo explains, “there is no origin located somewhere outside the actuality of the present. The event has its own thickness and certainly bears within it the traces of the past , but it is just as much composed of the voices of the present”.”

corporal. *Érōs* deja de ser en este punto una cuestión divina, o política en primera instancia, para devenir un asunto médico.

El deseo no será ya divino²⁹, sino natural, por tanto debe y puede ser bien dirigido, controlado, equilibrado por manos expertas. Así, entendiendo la polis como un ente dual formado por cuerpo y alma, el cuerpo serían los ciudadanos y demás sujetos que la forman y su alma, la filosofía y las leyes que la regulan. Demóstenes (1985: 280.)

En primer término el discurso de Platón relativo a los tres primeros elogios dedicados a *Érōs* con los que empieza el *Simposio*, pertenece a la idea de aquello que es relativo a la buena salud del cuerpo. Aún más, a la buena salud de aquello que en una polis se considera el cuerpo de la misma: los seres humanos de todo tipo que la forman, como garantía de existencia de la polis.

De modo que si la primera parte, tal y como desarrollaremos a continuación, se refiere a eso que consideramos el cuerpo de la polis, la segunda atañe a aquella otra parte de la polis considerada como su alma. Respectivamente, los discursos de Fedro, Pausanias y Erixímaco atañen al cuerpo de la polis, y por ende al de los hombres, en cuanto a su cuidado se refiere. Son tres los asuntos relativos al cuerpo de la polis que extraemos de los tres primeros encomios del *Simposio*: a) La relación entre humanos y dioses es el garante de la existencia de los primeros. b) La relación entre los hombres y la ley es el garante de la supervivencia de estos en esa sobre-naturaleza que representa lo humano. c) El saber médico, es la garantía de combatir los excesos y enfermedades del cuerpo para su buena salud. Y así lo desarrollaremos en **I.3.α.**, **I.3.β.**, y **I.3.γ.**

Tras aludir a los encomios relativos al cuerpo de la polis, los discursos encarnados como educadores del alma empiezan con el teatro. El primero de estos es el que Platón pone en boca de Aristófanes. Dado su papel de cómico Platón le otorgará a Aristófanes el escalón más bajo, el de menor credibilidad. Así lo hizo ya con el elogio a *Érōs* pronunciado por Fedro en la primera parte del diálogo. Platón expondrá su discurso, con la intención de mostrar el papel de la comedia como educadora en la línea del

²⁹Lo divino no puede ser controlado por los hombres, Castoriadis (2004: 132): "*les dieux grecs, c'est de voir qu'ils sont ce qui, en l'homme, est plus que l'homme, ou ce qui s'impose à la vie des hommes sans qu'ils puissent le contrôler.*"

entretenimiento. Para ello, le añadirá tintes ridículos con tal de apartar cualquier atisbo de credibilidad cercano al encomio del cómico.

Una de las exhibiciones ridículas del discurso de Aristófanes consistirá en barajar la posibilidad según la cual, en tiempos pretéritos, los hombres habían representado una amenaza para los dioses. Motivo por el que Zeus decidió biseccionarlos con tal de debilitarlos; esta es la causa por la que los seres humanos buscan su otra mitad guiados por *Érōs*; según el elogio al dios pronunciado por el cómico.

Por un lado su discurso alude de nuevo a la divinidad como origen de esa tendencia del animal humano que busca reintegrarse, reconstituirse en una unidad. Mientras que por otro lado establece el hecho según el cual, el hombre tiende de modo natural tras esa bisección, a reunirse con su otra mitad, ya que el *daimon* aparece en el hombre con su nacimiento como espíritu personal (Onians (1999: 487.)) Aristófanes también alude a la reproducción como veremos, pero sin duda la cuestión más importante es la de primero divinizar y después naturalizar la fuerza del deseo.

De ese modo, mediante la alusión a la naturalización del deseo, *Érōs* quedará establecido de nuevo como problema para la polis, tal como ya había sucedido en el elogio pronunciado por Pausanias. Y es que si bien *Érōs* no es un dios al que obedecer a pies juntillas en cuanto al deseo, ya que no profiere su mandato erótico como sucedía en el discurso de Fedro, si que ha sido un dios el que ha transformado lo erótico en naturaleza: Zeus. Es decir, que al haber una tendencia natural erótica en el ser humano aparecerá la posibilidad y la necesidad de encontrar el modo de gobernarla. En definitiva, el discurso de Aristófanes no dice que el hombre obedece a un mandato divino, sino que sigue su naturaleza, la cual le viene dada por los dioses: su bisección y posterior sexuación.

No es de extrañar que acto seguido sea la tragedia encarnada por Agathón la que exponga un nuevo modo de acercarse a *Érōs*: el esgrimido desde el punto de vista de la tragedia. Este considera que las antiguas concepciones del dios como el más antiguo de la teogonía no son más que una confusión entre la necesidad y el amor; cuestión interesante e importante como veremos más adelante.

Lo que basta rescatar llegado a este punto es que, de nuevo, aquel que encarna el papel de educador, en este caso trágico, yerra en su intento de dar solución al control de los caprichos del dios. Asunto este de suma importancia ya que esa es la pretensión primera de Platón tal como expondremos y así consideramos tras analizar el diálogo en los apartados I.3.γ., I.3.δ., y I.3.ε. Y es que el elogio del trágico, a priori, no hace más que actualizar el discurso de Fedro, según el cual, el dios es eso, una entidad divina y por tanto no cabe más opción que la de seguir su mandato, salvo que quiera cometerse un acto de *hybris*.

La novedad en Agathón es la de apuntar que *Érōs*, lejos de ser viejo es bello y delicado. Es por esto que tiende hacia lo que es como él o similar, apunta el trágico. Esta teoría también gozaba de gran aceptación en la época, ya que es la actualización de uno de los principios de la filosofía jónica, según el cual, lo afín tiende a lo afín, y que finalmente, el discurso de Sócrates terminará por desplazar para dejar claro que *érōs* puede y debe ser guiado; y es que abandonará la esfera de lo divino para caer en la de lo *daimónico*.

Del mismo modo que todo lo que se encuentra ligado al cuerpo lo organiza el saber médico, el saber relativo al alma lo organiza y equilibra el que más cerca está, ya no del saber, el cual no es más que pura *doxa* sofista, sino el más cercano al conocimiento, a la Idea, que -para Platón- es el filósofo. Quedando este último como garante del equilibrio entre cuerpo y alma en la polis, y poniendo acento en la necesidad de que exista un control de *érōs* al haber quedado desdivinizado, ya que habrá pasado de dios a *daimon*.

Una vez articulado todo el discurso del *Simposio*, en los capítulos dedicados a Freud y Lacan nos centraremos en las actualizaciones relativas a dos modos de referirse a *érōs*. El de Freud, que brota de la interpretación de Aristófanes, y el de Lacan, que más adelante analizaremos y que lejos de basarse en la necesidad, como apuntaba el encomio de Agathón, se basa en la falta. Esto situará a *érōs* como algo, ya no contrario a los intereses de la polis, como podría desprenderse del hecho de que cada uno siga

su deseo sin más, sino como aquello que es propio del individuo y que le pertenece de manera exclusiva a cada ser humano.

Lacan antropologiza el deseo y lo pone en el centro del debate sobre el individuo. Este tema resulta relevante para intentar rescatar, en tiempos de preeminencia del realismo metafísico científico de pura inspiración platónica, la posibilidad del deseo como manifestación de la libertad del individuo tanto en las relaciones eróticas como políticas. Entendiendo que no puede haber una ciencia sobre el deseo como tesis principal de este escrito de trabajo doctoral.

Pero, ¿qué repercusiones e implicaciones tiene esa concepción del deseo basada en la falta y no en la necesidad?

¿Qué nuevo paradigma de concepción del sujeto aflora tras el hecho de pensar que el deseo no es divino ni natural sino una marca única exclusiva del individuo?

¿Puede deberse esta nueva concepción que individualiza, al antropologizar el deseo, a la nueva concepción de la libertad atribuida al sujeto contemporáneo?

¿Responde a un intento de apartarse de nociones de masa para llegar a las de multitud con todo lo que ello implica en una nueva teoría sobre el sujeto?

¿O bien al establecimiento de la normalidad y lo patológico en referencia al deseo?

Esta última cuestión debe ser tratada con suma cautela, ya que de lo contrario nos veremos abocados a caer en la trampa fácil consistente en considerar el deseo como una forma patológica de relación amorosa, o a lo peor, al amor como algo patológico. De ese modo pasaríamos por alto toda atención a la cuestión básica según la cual, señalar si un deseo es patológico o no resulta en la mayoría de los casos, principalmente una cuestión no tanto patológica como moral, y por ende política. A lo que vendría a sumarse otra cuestión: la que apunta a que el deseo parece ir ligado al amor en algunos casos y en otros no. Esta y otras cuestiones se verán desarrolladas en la sección dedicada a Jacques Lacan, ya que se desprende principalmente de sus

obras: los seminarios *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* y *Le désir et son interpretation* entre otras.

Sin embargo la cuestión parecerá más sencilla, amor y deseo se presentan como dos conceptos distintos. En realidad, en la obra de Platón, hasta el discurso de Sócrates podríamos decir que son la misma cosa, pero a partir de este encomio, el deseo se convierte en la vía que mediante el *buen gobierno* conduce hacia el amor y este hasta el Bien. Parafraseando la sentencia de Spinoza: el deseo es la esencia del hombre. Que todo hombre tiene un deseo y que ese deseo es su propia esencia la cual contraría a aquel que es como sujeto, dado que en el deseo no hay sujeto sino la identificación con una falta adquirida por el sujeto. Esa falta es lo que Lacan llamará deseo, su adquisición es de origen simbólico y queda identificada con el deseo del otro. Asunto que Lacan llevará más allá para señalar que el deseo del otro es el deseo de la madre³⁰.

Aquí intentaremos desgranar varias cuestiones que a priori pueden parecer contradictorias, razón que nos llevará a separar en parejas algunos conceptos para así, de ese modo, poder desmadejar su contenido. Una primera aproximación al mundo antiguo nos resultará útil para poder desentrañar algunos posibles malentendidos tales como que *érōs* es el equivalente a amor o al deseo, cuestión esta harto arraigada a nuestra tradición, sobre todo desde la interpretación sesgada del *Simposio*³¹ de Platón, lugar del que para la mayoría de escoliastas *Érōs* sale erigido como amor o deseo de modo indistinto.

30Esta cuestión la desarrollamos en III. 1., III. 2., y III. 3.

31Son dos los motivos que nos llevan a referirnos al diálogo platónico como *Simposio* y no como Banquete. La primera razón es que el original griego ha sido intitulado Συμπόσιον, literalmente Simposio, en segundo lugar dadas las acepciones del diccionario María Moliner [Simposio: banquete o reunión que celebraban los griegos en que se bebía, había generalmente acompañamiento de música y canto y se conversaba sobre alguna materia. (Puede ilustrar sobre su significado el diálogo de Platón titulado "El Banquete.") y el DRAE [Simposio: conferencia o reunión en que se examina y discute determinado tema] hemos preferido que el título de la traducción albergue el contenido del diálogo y no que quede centrado en la mera anécdota de la celebración y la comida, ya que respecto a Banquete leemos en sendos diccionarios: María Moliner: Comida a la que concurren muchas personas, con que se agasaja a alguien o se festeja algún acontecimiento. ("Dar") Comida espléndida, extraordinaria. Comilona, festín. Ágape, architriclino, cogüerzo, comida, comilona, confuerzo, *convite, festín, gaudeamus, lectisternio, simposio, bambochada y en DRAE: comida a que concurren muchas personas para celebrar algún acontecimiento. El citado simposio se celebra en casa de Agathón en la celebración de su triunfo en la Leneas de 416 a.C. Con una tragedia.

Será desde esa concepción, desde la que los neoplatónicos mezclarán los conceptos de *ágape* y *caritas*³² con el de *Érōs*, (Denis de Rougemont, 2006: 315-316) hasta extraer del diálogo mencionado de Platón dos ideas. Por un lado, la del Amor platónico, y por el otro, la que alude a la concepción según la cual, el citado diálogo gira entorno al amor sin más. Y es que esto sería cierto de atenernos al conjunto del diálogo y no a la exposición de Sócrates; que es la que más peso tiene en la obra. En esta se pone de manifiesto que, si bien la obra se centra en el amor, *Érōs* no es el amor, sino el deseo que conduce a él, *id est*, un genio que bien dirigido lleva al amor y por ende al conocimiento y al Bien³³.

Es por ello que resulta este diálogo crucial para entender la obra de Platón. Principalmente para considerarla como la parte más significativa respecto a la intención educadora del filósofo ateniense en la que se explica que, el *érōs*, deviene contrario al amor si no es conducido por alguien experto en la materia, que en el caso expuesto por Platón, es algo que cae bajo la responsabilidad de la figura del filósofo.

Las primeras cuestiones que necesitamos explicar versan sobre este asunto: la diferencia entre *Érōs* y amor pese a que parecen ir unidas desde siempre, y aún más en el diálogo platónico, cuyo subtítulo dice así: *ἡ περὶ ἔρωτος ἠθικὸς*³⁴ (*Je peri érotos etikós*, alrededor del “amor” como género o cuestión moral.)

En esta primera parte de desarrollo nos encontraremos con toda una serie de escollos que intentaremos sortear mediante una somera aproximación a la tradición, encarnada por los escritos de Hesíodo y Homero. De las obras de estos autores extraeremos una

32Castoriadis (2004: 125): “Ce qui compte ici, c’est la différence entre deux verbes grecs que le français rend tous les deux pas « aimer », *philein* et *eran* (qui donne *erōs*). Sans entrer dans les détails, ce que le chrétien appellerait amour, ce que la langue des Évangiles appelle *agapè* et que le Vulgate traduit par *caritas*, c’est ce qui correspondrait le mieux au *philein* d’Aristote.”

33Amor [*ἔρως*] es, en consecuencia, el nombre para el deseo [*ἐπιθυμία*] y persecución de esta integridad. (*Simposio*. (192e.)) También Castoriadis (2004: 125) insiste en esa cuestión respecto a *Érōs* como deseo: “L’*eran*, lui, contient un élément érotique, un élément de désir pour quelque chose.”

34La obra referente sobre griego utilizada es: José M. Pabón S. de Urbina y Eustaquio Echaurre Martínez. *Diccionario griego-español, con lista alfabética de formas verbales y un apéndice gramatical*. Barcelona: Spes, 1944, 2a. ed.

primera manera de hacer referencia al concepto de amor para los griegos, después continuaremos con Platón. El motivo por el que aludimos a ambos autores para diferenciarlos del modelo platónico se refiere a la voluntad explícita de Platón de excluirlos del sistema educativo griego, así escribe Erick A. Havelock (2002: 19):

“Sin hacer diferencias entre poeta y pintor, Platón pretende demostrar que el artista genera una versión de la experiencia dos veces apartada de la realidad; que su obra es frívola, cuando no peligrosa, tanto para la ciencia como para la moral; que los grandes poetas griegos, empezando por Homero y terminando por Eurípides, han de ser excluidos del sistema educativo de Grecia.”

Para continuar, resulta imprescindible mencionar las palabras más comunes desde Homero que se refieren a eso que hasta Lacan ha venido a llamarse deseo, y que en este autor, realizará un viraje conceptual harto significativo.

Atendiendo a lo aquí señalado, resulta de suma importancia insistir en que toda una tradición ha diferenciado un tipo de deseo bien encauzado, orientado al bien, es decir un deseo motivado por lo deseable: encarrilado a aquellas cosas que son deseables en sí mismas a tenor de que conducen al bien. De este modo el deseo termina por identificarse con la esfera del placer, del apetito, con aquello que un sujeto quiere por encima de otras cosas, pero que, siempre ha de entenderse como un deseo dirigido al *bien*, esto es, que ayuda a obtener placer pero que no entra en contradicción con el interés común al no irrumpir negativamente con el entorno.

La cuestión que aquí queremos desentrañar es la siguiente: dado que la teoría de Lacan antropologiza el deseo, retorna al individuo su decisión sobre la actuación motivada por este. Esto posibilita teóricamente el regreso de la decisión libre respecto al deseo en cuanto a libertad individual, ya que permite apartarlo de calificativos tales como correcto o incorrecto, patológico o normal, moral o inmoral.

Recordemos que tal como hemos señalado y desarrollaremos más adelante en la sección propiamente dedicada a Lacan el deseo es todo lo contrario, hasta el punto que lo deseado no equivale a lo que el sujeto quiere³⁵. El deseo, basado en la falta, 35Seguimos aquí la concepción de Peter Bieri respecto a la diferencia entre querer y desear: “Se

constituye la esencia del sujeto, algo que contradice a su propia existencia, la esencia resulta ser algo fijo, mientras que el sujeto, es un ente en constante cambio, por lo que la esencia le conduciría a la perfección, a lo estático, es decir: al *perfectum*, a la muerte.

Insistimos en contraponer el modelo platónico y lo que consideramos una actualización antropologizada del deseo en Lacan, con tal de poder identificarlo con la libertad del individuo, libertad no ligada a lo social, sino a lo puramente individual. En definitiva, a la responsabilidad subjetiva de la que se desprende la posibilidad de equivocarse respecto a la toma de decisiones. La pretensión es mostrar que la diferencia entre deseo y amor corresponde a la identificación con uno u otro concepto en base al dictado de un poder que, en el caso platónico, es de corte realista metafísico y señala qué pertenece a la esfera del amor y qué a la del deseo, al ligar la esfera del poder con la del conocimiento con el objetivo de perpetuar un tipo concreto de dominio. Tal cómo por ejemplo hace Sócrates en los diálogos platónicos. Al respecto escribe Rancière (2010: 51):

“Sócrates, a través de sus interrogaciones, conduce al esclavo de Menón a reconocer las verdades matemáticas que ya están en él. Hay ahí tal vez el camino de un conocimiento, pero en ningún caso el de una emancipación. Por el contrario, Sócrates debe llevar de la mano al esclavo para que éste pueda encontrar lo que está en sí mismo. La demostración de su saber es al mismo tiempo la de su impotencia: no caminará nunca solo, y por otra parte nadie le pedirá que camine sino para ejemplificar la lección del maestro. Sócrates interroga a un esclavo que está destinado a serlo siempre.”

Y escribe respecto a la necesidad del guía de corte socrático en Rancière (2008: 14):

“[...] existen aquellos que son capaces de avanzar por sí mismos sobre el camino del saber y aquellos que son incapaces de ello, que necesitan ser guiados, que solamente aprenden con la ayuda de un guía que sabe algo más, algo de otra naturaleza y que conserva el secreto de su superioridad: sólo él sabe la manera en que es preciso aprender. El sabio maestro promete a su alumno que hará de él su igual transmitiéndole su ciencia. Del mismo modo, las élites prometen al pueblo que él mismo ejercerá su poder cuando esté instruido. Pero esta promesa

puede desear cambiar el pasado o crear el mundo de nuevo. Quererlo no se puede, pues no es posible. [...] Querer tiene que ver con poder.” Bieri, Peter. (2002: 33.)

de igualdad es el medio de reproducir indefinidamente la desigualdad, de asegurar el poder perpetuo de aquellos que se arrogan el privilegio de saber de dónde hay que partir, a dónde hay que llegar, por qué vías y a qué velocidad. El arte de la pedagogía es el de reproducir indefinidamente la distancia, es decir la desigualdad, que pretende suprimir.”

Sin embargo parece más que razonable siguiendo el diálogo *Simposio*, que es precisamente porque aquello que se desea es posible, por lo que un poder concreto señala la anormalidad de lo deseado y no en virtud de su imposibilidad. En todo caso esa supuesta imposibilidad estaría basada en una verdad formal y no material, pese a que parece estar claro que también existe lo deseado como objetivo imposible; por ejemplo, podemos pensar en el deseo de Orfeo de resucitar a Eurídice.

La cuestión respecto a la posibilidad y legitimidad del deseo, radica en el hecho según el cual, los deseos individuales, sean de satisfacción posible o no, -en Platón- deben ir vinculados o al bien común o simplemente no entrar en contradicción con este. También, cabe recordar que lo que se sitúa en la esfera del deseo, en contraposición a la del amor, -ya en Platón- intentó vincularse a la *episteme* con tal de aunar conocimiento, deseo y bien común como garante y justificación de la legitimidad de dicho deseo. En definitiva, una justificación pretendidamente científica sobre lo que se puede desear y lo que no se puede querer. Justificación a la que un individuo únicamente podrá acceder gracias a la guía del filósofo.

Una de las cuestiones alrededor del deseo está relacionada con su clasificación entre lo necesario y lo contingente. Cuestión esta que en Platón se encontrará vinculada a la substitución de la necesidad formal del deseo, en cuanto a precepto ineludible a causa de su origen divino que quedará desplazado al del carácter de necesidad inherente a lo natural. Es decir, que en la teoría erótica platónica *Érōs* pasa de ser incuestionable por los hombres para caer dentro de las técnicas de control político. Y es que mientras que la tradición apunta que lo divino no puede ser controlado, el viraje platónico respecto a *Érōs*, -que pasa de dios a *daimon*- termina por hacerlo compatible con el control de lo natural que realizaba la medicina hipocrática de la época.

La gestión de *Érōs* como *daimon*, no solo permite someterlo a control, sino que a su vez, pone de manifiesto la necesidad de dicho ejercicio de control, tal como sucede con las muestras de comportamiento naturales que la *polis* siempre sometía; tales como las ejercidas por los cínicos. Escribe García Gual (1998: 56): “En un plano realista, el cínico no busca otra forma de civilización, ya que lo civilizado, lo *asteion*, está unido a la vida en una comunidad ciudadana, lo que niega es que las trabas de la ciudad tengan un valor decisivo; lo decisivo es la libertad individual [...]”

A modo de aproximación, nombraremos algunos de los modos diferentes de referirse a la esfera del amor o del deseo, para comprobar como en realidad, pertenecen a un mismo campo: el de la utilidad social. La presencia de eso que nosotros llamaremos *deseo* en contraposición al concepto de amor, no aparece más que de forma negativa, como un resto del amor. Por ello resulta crucial empezar señalando las maneras de aparecer de los diferentes conceptos ligados a eso que llamaremos amor. A priori, todavía quedarán en su mayoría ligadas a la idea de deseo, al menos hasta que procedamos a su ulterior desarrollo como concepto desligado del primero.

En lo relativo a este escrito, es menester señalar que no estamos ante un trabajo de etimología, sino conceptual, por esto, las alusiones de tipo léxico a las que nos referiremos a continuación no pretenden desarrollar un amplio espectro lingüístico sobre el amor. El objetivo es el de realizar el acercamiento conceptual que creemos necesario para ubicar los vocablos que tradicionalmente se han situado en la esfera del deseo o en la del amor en épocas pretéritas.

Las formas más comunes de aparición de estas palabras, las encontramos en la literatura antigua helena en diversas formas. La más conocida y antigua, tal vez sea la que se refiere a la palabra *Érōs/érōs*. En la versión en mayúsculas la aparición de *Érōs* se encuentra ligada al escrito de Hesíodo (2000: 16), en el que el poeta dice que este personaje divino es: “[...] el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los

miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.”

Más adelante, la figura de *Érōs* como dios, por tanto inmortal, capaz de cautivar a hombres y dioses haciéndose con su corazón y la voluntad, quedará relegada a la de diosecillo poderoso, cuyas apariciones a lo largo de las narraciones mitológicas se basan en la venganza o el capricho de ese impúber antojadizo llamado *Érōs*; Pierre Grimal, (1981: 171-172.) Son multitud los mitos en los que aparece el dios, sin embargo irá alejándose paulatinamente de la posibilidad de poder ser identificado con el amor, para finalmente terminar por identificarse con el deseo. Así, en el imaginario de la Roma antigua, encarnará la figura de la *cupiditas*; obteniendo el dios Cupido la potestad de ser la personificación de dicha *cupiditas*. Propiedad esta que se corresponde con el apetito sexual, es decir, lo que tradicionalmente se ha calificado como deseo.

Como aproximación a nuestro cometido vale la pena remarcar que los *putti*, amorcillos de los cuadros, no solo guardan una estrecha relación con el amor, -basta ver como son llamados amorcillos-, sino que a su vez, suelen aparecer como adorno situado en clara inferioridad respecto a la diosa Afrodita griega o al de la romana Venus: hasta el punto que *putti*, plural de *putto*, debe su origen a la palabra latina *putus*, cuyo significado es hombre pequeño.

Según la idea que nos expone Hesíodo, *Érōs* es un dios de los cuatro originarios, al formar parte de la cosmogonía. A su vez ni dioses ni hombres podrán resistirse a su poder, y para finalizar, es el más bello. Si nos centramos en esta cuestión de corte mitológico, nos resultará imposible extraer ciertas conclusiones determinantes respecto a los cambios posteriores en el tratamiento del dios. La primera cuestión es su poder, Apolo se verá impelido a perseguir a Dafne, Zeus se enamorará una y otra vez de jóvenes diosas y mortales sin que pueda hacer nada para evitarlo...

Érōs parecería de este modo el dios más poderoso atendiendo a la afirmación ya apuntada por Hesíodo según la cual este dios, no solo puede debilitar a dioses y hombres aflojándoles sus miembros, sino que se hace con la *sensata* voluntad que alberga cada uno de ellos en su pecho. Cuestión esta que se refiere al control del individuo, ya que siguiendo a varios autores³⁶, los griegos creían que el alma se encontraba en esa ubicación corporal. Si a esta cuestión se le añade que Hesíodo (2000: 16) le atribuye ser el más hermoso, parece que *Érōs*, se situaría en lo más alto del panteón; dado que en la antigüedad helena, del mismo modo que Platón intentará resolver con su teoría en el *Simposio*, lo bello es el camino que conduce al Bien³⁷.

36 Nos referimos entre otras obras a las de: Onians, (1999); Rohde, (1995); y Snell, (2007.)

37Esta cuestión no se encuentra únicamente en el *Simposio*, sino en otros diálogos como por ejemplo *Hipias Mayor*, que es la obra platónica sobre lo bello.

I.2. Platón educador: Del *logos* al misticismo

La primera cuestión a la que nos referimos es al carácter fundamental y central de *Érōs* en la filosofía de Platón. No es una novedad que el pensamiento de este autor se sostiene gracias al pilar central encarnado por el concepto de *Érōs* en su papel de mediador en el camino al re-conocimiento de la Idea; el cual venía posibilitado por la anamnesis. El filósofo ateniese desarrolla su teoría del conocimiento como dialéctica erótica que permite al alma ascender por los escalones de la *doxa* hasta la *episteme*; y gracias a esta, se abre la posibilidad de alcanzar la Idea.

Dicha ascensión gradual hacia el conocimiento se produce mediante la reminiscencia que permite al alma, no ya conocer, sino reconocer; volver a conocer lo ya conocido pero olvidado tras haber abandonado el alma el mundo de las Ideas y haber caído en un cuerpo en el mundo de los objetos. Recordar por tanto lo aprendido en el mundo de las Ideas, se refiere a la Verdad³⁸. Para la obtención de eso que Platón viene a llamar conocimiento, se necesita realizar dicha ascensión reminiscente. La cual aparece como la puesta en marcha en el camino correcto que conduce a la posibilidad del recuerdo de la Idea, y no de algo que meramente se le parezca o que sea una copia de la misma³⁹. De este modo, recordar está relacionado con seguir correctamente un camino que conduce a lo ilatente y que como tal debe ser el camino directo⁴⁰.

Tal como pretendemos mostrar, antes de examinar el contenido de los encomios expuestos por cada uno de los personajes del *Simposio*, la importancia de estos radica

38La palabra a la que nos referimos como verdad, es la utilizada por Platón *alétheia* (ἀλήθεια.) Atenderemos a la traducción de M. Heidegger en su curso de 1942-1943 en la Universidad de Friburgo titulado Parménides, en este seminario el filósofo alemán traduce dicho vocablo como ilatencia. La publicación del seminario la encontramos en Heidegger, Martin. (2005)

39Aludiendo respectivamente a los conceptos de *mimesis* y *eikastiké*.

40Heidegger (2005: 166.): “Llavors el camí és un camí directe, un *ὀρθά ὁδός*. Només si el camí pot transcórrer per l'il·latent, pot anar de dret a l'il·latent i ser el camí directe.” Esta cuestión la desarrolla Platón en *República* (509d-511e.)

no tanto en quién son, sino en qué representan dentro del diálogo. Si bien podría parecer razonable exponer a cada uno de los protagonistas, el consabido recurso del filósofo ateniense a la ficción al que tanto nos acostumbró, hace que la importancia central de cada personaje en ocasiones no sea el personaje en sí, sino, tal como presumimos, aquello que representa en el diálogo. A esto vendrá a sumarse su nombre como juego etimológico, su profesión como representante de un colectivo, y todo ello, acabará aderezando el banquete al que se ha de entregar el lector de la obra, cuya finalidad es, puramente educadora; resultando indiferente si adoptamos el punto de vista de Werner Jaeger o bien el de Giorgio Colli⁴¹.

Mientras que en Jaeger encontramos un posicionamiento basado en el supuesto propósito de una educación consciente y activa por parte de los filósofos tales como Platón, esto contrasta con la visión de autores como Michel Foucault o Giorgio Colli. Michel Foucault apunta a Platón en cuanto a las consideraciones y cuidado del ateniense respecto a dos modos distintos de control que en definitiva desembocan en la necesidad de la substitución del poder físico por el del alma, lo que podríamos señalar como antecedente biopolítico⁴².

41Jaeger, Werner. (2000: 10-11): "En lo que respecta al problema de la educación, la clara conciencia de los principios naturales de la vida humana y de las leyes inmanente que rigen sus fuerzas corporales y espirituales, hubo de adquirir la más alta importancia. Poner estos conocimientos, como fuerza formadora, al servicio de la educación y formar, mediante ellos, verdaderos hombres, del mismo modo que el alfarero modela su arcilla y el escultor sus piedras, es una idea y osada y creadora que sólo podía madurar en el espíritu de aquel pueblo artista y pensador. La más alta obra de arte que su afán se propuso fue la creación del hombre viviente. Los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso consciente." Sobre Colli, ver: Colli, Giorgio. (2011: 189): "[...] el *érōs*, que en el *Fedro* ya daba signos de cambiarse de contemplativo en educativo, es claramente entendido en el *Simposio*, como medio político de educación, y pasa a ser ya no sólo relación entre dos personas sino sentimiento que mantiene unida la comunidad. (página 189.)

42Esta cuestión se encuentra harto desarrollada en: Foucault, Michel. (2004.) *Historia de la sexualidad* (en 3 volúmenes.) Foucault, Michel. (2005), *La hermenéutica del sujeto* y Foucault, Michel. (2008: 252-253.) *Le gouvernement de soi et des autres, en este último leemos* : "...c'est d'abord le fait, dit-il, que, comme on le sait, l'âme n'est pas la même chose que le corps, que l'âme et le corps sont deux choses distinctes, que le corps est mortel et que l'âme en revanche est immortelle; et que cette âme immortelle, après [la] mort [du corps], sera jugée en fonction de ce qu'elle a fait pendant la vie et elle sera exposée, si elle a commis des injustices au cours de son existence, à des châtimens terribles et à de longues pérégrinations sous terre. C'est enseignement théorique, pour le moins simple, que Platon propose aux amis de Dion comme devant servir de fond à leur attitude politique et à leur extrême application quant à l'obéissance aux lois." (p, 252.) [Unas líneas más adelante leemos] "Il dit, dans le texte en question, que les hommes politiques, pour se conduire comme il faut, les vainqueurs, pour être plus soumis aux lois que les vaincus eux-mêmes, doivent connaître cette doctrine: « Il faut croire vraiment à ces vieilles et saintes traditions qui nous révèlent l'immortalité »."

Un proyecto político educativo de control de los sujetos en el mundo platónico como antecedente a otras técnicas depuradas de biopolítica más actuales; como las gestiones aleccionadoras respecto al cuidado y protección de la vida a las que alude Roberto Esposito (2006: 9-22), tales como la gestión de la crisis terrorista del teatro Dubrovka en Rusia. Lugar en el que la muerte de civiles parecía quedar justificada para que los terroristas no intentaran chantajear al poder mediante rehenes. Esta cuestión vendría bien ilustrada por el mero hecho según el cual, la consciencia Real de las cosas, el conocimiento de la Idea, es algo reservado únicamente al filósofo. Para exponer esta cuestión parece necesario aludir al hecho según el cual la filosofía de Platón es en primera instancia una postura fuerte contra la ilustración, esto en primer término, tal como apunta Albin Lesky.⁴³

Como también, por otro lado, el punto de vista defendido por Giorgio Colli según el cual lejos de la racionalidad atribuida al pensamiento platónico, este, era una pura farsa que le permitía disuadir a la ilustración imperante de la intención de Platón de adquirir conocimiento por la vía de lo puramente místico⁴⁴. Al respecto escribe Colli (2011: 197):

“Si Platón hubiera contado en la Academia sus experiencias místicas, no hubiera podido convencer a sus discípulos de que estas encerraban una realidad

43Lesky (1989: 369-535.) El autor sitúa a Platón como el claro exponente contrario a la ilustración griega promovida por la sofística en la sección titulada “La ilustración griega y sus adversarios.” En Lesky (1989: 370) leemos: “La valoración de este movimiento hubo de ser necesariamente muy variada —la dificultaba aún más el hecho de que su testigo más atento, Platón, fue a la vez su adversario más encarnizado—.”

44Lo concreto no son más que sombras, de lo concreto no podemos extraer conocimiento únicamente saber. Kierkegaard (2000: 111 y 108), parece interpretar el viraje platónico presente en el banquete que el califica como un paso de la dialéctica a lo mítico, aún así, podemos leer entre líneas que más que mítico parece apuntar a lo místico a lo que el califica como una ascensión a la que llega Platón en el *Simposio* que consiste en: “El resultado al que llega es propiamente la determinación indeterminada del ser puro: el amor es; [...] y: “La exposición definitiva de la esencia de Eros, en efecto, no inhala en modo alguno el aliento que el desarrollo previo habría exhalado, sino que sus meditaciones se elevan en escala siempre creciente por encima del aire de la atmósfera hasta hacer casi que la respiración se detenga en el puro éter de la abstracción. De ahí que los discursos precedentes no sean vistos como momentos de la concepción final, sino más bien como la gravedad terrestre de la que el pensar debe paulatinamente liberarse.

verdadera y no sentimientos subjetivos: se vio obligado a demostrar y objetivar su misticismo, a construir un sistema racional aceptable por todos.”

Su teoría viene matizada por el hecho que consiste en que el recurso al diálogo no es más que un intento de mostrar como racional su tendencia mística en una época marcada de ínfulas racionales. Insistimos que el camino a seguir marcado por Platón consistía en proseguir con su dedicación en la adquisición mística del conocimiento en la Academia; de la que se sabe bien poco del contenido explicado en sus dependencias⁴⁵. Tal como él mismo había dejado por escrito en la conocida como *Carta Séptima*⁴⁶, al parecer, las cosas serias no debían dejarse por escrito⁴⁷.

45Lesky, Albin. (1989: 540): “Su experiencia [la de Platón] en los círculos pitagóricos contribuyó muchísimo a su decisión de fundar la escuela, cosa que hizo al regreso de su primer viaje. Sobre la enseñanza en la Academia, de la cual, por cierto, sabemos poco...”

46Platón. *Cartas*. “Carta Séptima” (344c): “Por ello, todo hombre que se afana en asuntos dignos de afán se cuida mucho de someterlos a la envidia y perplejidad de los hombres poniéndolos por escrito.” De modo más explícito en (341c-d): “Lo que si puedo comentar a propósito de todos los que han escrito y escribirán sobre ello, cuantos afirman conocer los temas en que yo me afano, sea que me hayan escuchado a mí o a otros, sea que actúen como si lo hubieran descubierto por su cuenta, es, cuando menos, lo siguiente. No es posible, a mi parecer por lo menos, que estos entiendan nada del asunto. En efecto, no existe ni existirá nunca un escrito mío sobre estos temas, pues en modo alguno es algo de lo que se pueda hablar como de otras disciplinas, sino que es gracias a un frecuente contacto con el problema mismo y gracias a la convivencia con él que de repente surge este saber en el alma igual que la luz que se desprende de un fuego que brota, alimentándose a partir de entonces a sí mismo.” En nota al pie (número 108, p,118), José B. Torres Guerra aclara que aquello que Platón no escribe se refiere a: “Es decir, sobre los puntos fundamentales de su filosofía.”

47Esta cuestión puede abarcarse también respecto a la dualidad del concepto pharmakón como remedio y veneno que encontramos en el desarrollo del mito de Theuth y Thamus en Platón. *Fedro*. (274e-275b): “Pero cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.” Pero él dijo [Thamus]: “¡Oh artificiosísimo Theuth! A uno les e dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismo. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes y difíciles, a demás, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.” Aprovechando la dualidad del término pharmakon como remedio y veneno referido a la palabra escrita ver Derrida, Jacques. “La phamacie de Platon” en *Phèdre*. París: Flammarion 2004.

Y es que la intención de Platón no consistía meramente en ocultar su misticismo, sino en aprovechar su ocultación para centrarse en el proyecto de educar⁴⁸, de hacer política; es decir, centrarse en la *paideia* como vía encaminada al desarrollo del espíritu de la *polis*. Wilhelm Nestle (2010: 215) escribe: “En su búsqueda de una nueva forma de comunidad estatal, Platón deseaba conseguir algo que no había existido en Grecia hasta entonces y cuya falta había sido ya notada por Sócrates: una educación popular sistemática.” Y es que hasta el momento habían sido los poetas los educadores del pueblo ya que la religión griega era esencialmente un culto y no había libro alguno cuyos mandamientos pudieran establecer una regulación moral de la vida tal como también apunta Nestle (2010: 215.)

Así, respecto a la importancia de la educación, escribe Colli, (2011: 176) refiriéndose a la época en la que Platón realizó el *Fedro*: “Ahora el problema de la educación⁴⁹ se vuelve importante para él, y será el punto esencial de su política.” En cuanto a la educación como técnica de gestión de los vivos cabe aludir también a la necesidad del establecimiento biopolítico, consistente en que los ciudadanos se sometieran voluntariamente al poder, y no por temor como sucedía con el poder soberano. Escribe Wilhelm Nestle, (2010: 215):

“Luego la sofística había tomado en sus manos la educación de la juventud, pero sin más objetivo que el de capacitarla para la vida práctica, para la vida pública especialmente, mediante un adiestramiento intelectual, y sin afectar para nada con ello a los fundamentos de la política corriente, Platón no consideró adecuado ese camino de la sofística y se adentró por el de la socrática, único que según pensaba podía llevarle a la meta. Había que realizar una empresa integradora: la actuación política y la lucha por la justicia no podían seguir siendo actividades separadas como hasta entonces [...] Pero para conseguir políticos así lo primero que había que hacer era educarlos, y educar al pueblo a someterse voluntariamente a ellos.”

48Entendiendo aquí educar como *educere, id est*, conducción.

49 También Lesky (1989: 544), considera los diálogos de Platón como herramientas educativas y no como exposición sistemática de algún tipo de filosofía, así, escribe: “Los diálogos de Platón, de conformidad con su naturaleza, son protrépticos y contienen parénesis, pues pretenden guiar hacia una forma e interpretación de la vida determinadas;”

En esta última frase podemos observar esa vocación biopolítica a la que hemos ido aludiendo y que tanta importancia tiene en la teoría platónica en cuanto a la gestión de lo erótico. Escribe Esposito (2006: 18): “Hacer de la voluntad de poder el impulso vital fundamental implica afirmar, a un tiempo, que la vida tiene una dimensión constitutivamente política y que la política tiene como único fin conservar y expandir la vida.”

1.3. *Érōs* en El *Simposio*

Siguiendo con las explicaciones con las que hemos finalizado el anterior apartado, aquí nos referimos a nuestra cuestión central: el *érōs*. Sobre este escribe Colli (2011: 189): “[...] *érōs*, que en el *Fedro*⁵⁰ ya daba signos de cambiarse de contemplativo en educativo, es claramente entendido en el *Simposio* como medio político de educación, y pasa a ser ya no sólo relación entre dos personas sino sentimiento que mantiene unida la comunidad.”

Es en este punto donde cabe recordar el porque hemos decidido referirnos a la obra como *Simposio*, que se resumía en que según recoge el DRAE un simposio es una: “Conferencia o reunión en que se examina y discute determinado tema⁵¹.”

El lector del diálogo sabe que el punto central es la reunión, en la que se realiza un encomio sobre *Érōs* por parte de los personajes reunidos en casa de Agathón⁵², y que el banquete culinario, no es más que el marco donde se desarrolla el evento. De modo que el peso de la obra recae sobre la discusión de los comensales. Motivo por el que la importancia de aquellos que realizan sus discursos debe enfocarse al esfuerzo de análisis del discurso que pronunciará cada uno de los asistentes. Tal como sucede en el corpus platónico habrá que prestar una atención especial a la exposición teórica de Sócrates; ya que Platón termina por destacar la opinión de este, ya sea para hacerlo

50Como puede leerse en el citado fragmento, Colli sitúa el *Fedro* como inmediatamente anterior al *Simposio*. Pese a esto, no queda claro el orden, así tanto León Robin como Emilio Lledó sitúan el diálogo como posterior al *Simposio*. En cuanto a León Robin (2002: IX): “*Je crois le Phèdre postérieur au Banquet.*” En cuanto a Lledó (2000: 290): “Por lo que se refiere al lugar que ocupa en la cronología platónica, es el *Fedro* el que ha experimentado las más fuertes dislocaciones.” Por otro lado Diógenes Laercio (III, 38) sitúa el diálogo como escrito de juventud. Pese a esta última alusión tanto Robin, Colli y Lledó coinciden en apartarse del punto de vista de Laercio, sin embargo no dudan en situar ya sea de modo anterior o posterior al *Simposio*, en un mismo grupo de influencia formado a su vez por el *Fedón* y la *República* entendidos como diálogos de madurez en disonancia a la postura de Laercio.

51Ver nota 31.

52Escogemos la transliteración del nombre del anfitrión del simposio en la versión francesa al realzar esta la relación entre el nombre y aquello que representa el personaje: lo bueno. Ya que como veremos más adelante esta cuestión no nos parece baladí a la hora de abarcar la interpretación de la noción de *érōs* en la obra. Platon. *Le Banquet*. Traduit par Paul Vicaire. Préface de George Steiner. Paris: Les Belles Lettres, Classiques En Poche. 2010. (páginas, 174.)

hablar en su nombre o bien con el conocido propósito de realzar la figura de su querido maestro.

Antes de adentrarnos en la maraña de personajes y discursos sobre *érōs*, nos referimos al subtítulo de la obra: *ἡ περὶ ἔρωτος ἠθικός* (*Je peri érotos etikós*).⁵³ Resulta harto significativo que pese a que la obra empieza con la petición que Erixímaco atribuye a Fedro consistente en la propuesta de realizar un encomio (*ἐγκώμιον*) sobre *Érōs* (*Ἔρωτι*.⁵⁴), el subtítulo de la obra se refiere de modo explícito en relación al tratamiento ético de lo erótico, y no sobre *érōs* como dios.

De este modo la obra vierte una explícita declaración de intenciones, la cual aparece adelantándose al contenido de cada uno de los encomios expuestos. En estos, y tal como se pondrá de manifiesto más adelante, el punto de inflexión se producirá con el discurso pronunciado por Sócrates. Y es que la intención de Platón como educador se encuentra harto ligada a la introducción de nuevos mitos que albergan la intención de explicar la cuestión sobre lo erótico⁵⁵ y no ya sobre el dios *érōs*; con las repercusiones que veremos a continuación, y sobre las que descansa nuestra exposición teórica.

Para empezar, resulta importante señalar los indicios que nos llevan a tratar el texto como algo serio en cuanto a su contenido⁵⁶. Dejando a un lado lo ya mencionado sobre el título destacamos otras cuestiones. Para empezar se habla de hacer un encomio de un dios, cuestión esta que en caso de ser tomada a broma resultaría un acto de *hybris* harto imprudente atribuido al autor del diálogo, *id est*, a Platón. Nada más alejado de la intención del ateniense a tenor de su objetivo educativo y político y la opinión que le merece la burla o lo cómico.

53En adelante utilizaremos la transliteración.

54 Platón. *Simposio*. (177a.)

55Los mitos a los que alude Platón sobre *érōs*, tales como la historia del andrógino atribuida a Aristófanes o la que pone en boca de Sócrates como perteneciente a Diótima son invento de Platón tal como podemos leer en Grimal, Pierre. (1981: 420 y 446.)

56Esta obra de Platón, la consideramos de gran peso teórico respecto al conjunto de la obra platónica. Sobre todo teniendo en cuenta que es precisamente en *Simposio*, donde se expone el motor principal de la teoría platónica: la relación entre *érōs* y el conocimiento.

La segunda cuestión se refiere a que una vez que los comensales van a empezar a hablar, Erixímaco, al que directamente se alude como hijo de Acúmeno, señala la ebriedad como algo nocivo, e invita a los comensales a no embriagarse en el transcurso de la reunión. En ese momento aprovecha la ocasión para apuntar que esa decisión no afecta a Sócrates, ya que este siempre está sobrio, tanto cuando bebe como cuando no lo hace. La importancia de este segundo punto radica en dos cuestiones. Por un lado Erixímaco encarna el papel del médico que dado su saber en medicina pone alerta al resto de participantes en el simposio respecto a la relación cuerpo y alma. Aquel que está ebrio no puede controlar lo que dice. Y a la vez su valía como médico reside en que pertenece a una tradición de galenos, ya que su padre, Acúmeno, también se dedicó a la medicina. Por supuesto, también es menester señalar la importancia de las relaciones establecidas en la *polis* griega a partir del siglo V a. C entre medicina y poder político; al respecto escribe Jean-Pierre Vernant (1998: 138):

“A comienzos del siglo V, Alcmeón la formulará en términos que acusan tan claramente su origen político, que no parece necesario insistir más en ello, sobre todo después de los artículos que ha consagrado A. G. Vlastos a este problema. En efecto, Alcmeón define la salud como *isonomía tōn dynámeōn*, como el equilibrio de los poderes, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente, lo amargo y lo dulce, etc.; [...]”

Que Erixímaco intente apartar de la embriaguez al resto de participantes que han de pronunciar el encomio sobre *érōs*, pone de manifiesto la necesidad para todos de alcanzar un acuerdo conjunto razonado. Alerta al lector sobre la disposición unánime de que los participantes van a tratar una cuestión para ellos seria y no van a entregarse al hedonismo; Platón. *Simposio*. (176b-e.)

Pero hay otras cuestiones que podrían pasar como mero detalle, si no fuera por que los expertos en Platón hace décadas que nos advirtieron de que en este autor los detalles cuentan sobremanera. Así, de manera explícita, como segunda cuestión sensata que propone Erixímaco, encontramos el invitar a marcharse a la flautista que, puntualiza, acababa de entrar. Resulta importante remarcar esta cuestión, ya que las flautistas acostumbraban a estar presentes en los banquetes para que una vez embriagados los hombres pudieran mantener relaciones sexuales con ellas.

De modo que mientras los hombres discutían estas amenizaban con sus melodías y cuerpos el encuentro. En esta ocasión, la flautista que acaba de entrar es despedida, dicen, para que toque el instrumento para sí misma o para el resto de mujeres de la casa; *Simposio*. (176e.) Poniendo de manifiesto que esta era una cuestión *para hombres*, sinónimo de ciudadanía y de cuestión juiciosa en la época de Platón como es consabido⁵⁷.

El último punto en cuanto a la seriedad del tema tratado se encuentra ligado a la presencia de los diversos personajes que aparecen en el diálogo. Como ya hemos apuntado con anterioridad, prescindiremos de realizar un análisis pormenorizado de los mismos. Pese a esta intención, esto no será óbice para que apuntemos la calidad simbólica poco cuestionable de la presencia de cada uno de los protagonistas de la obra. Y es que si en cuanto a fechas y posibilidad de coincidencia de los comensales existiera alguna contradicción, esto no alteraría el valor simbólico de sus respectivas ponencias y protagonismo en el diálogo platónico.

57No es la primera vez que encontramos las dos cuestiones, embriaguez y compañía de flautista en Platón, así en *Protágoras* (347c-e) escribe: "Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes de vulgares y frívolas. Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas [según la edición de Dover debería estar escrito en femenino y no como vemos en la traducción de Carlos García Gual de la que procede esta cita], pagando mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de estas pasan el tiempo unos con otros. Pero, donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos esos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación, por mucho vino que beban." Obsérvese que la ingesta de alcohol no se omite, tampoco en el *Simposio*, sino que se descarta que el objetivo de la reunión sea acabar beodo, poniendo de manifiesto que la importancia es no distraer y no distorsionar los discursos de gentes decentes y serias como ya se podía leer en *Protágoras*. Además no podemos olvidar que precisamente será Alcibiades quien se personará completamente ebrio en el simposio poniendo de manifiesto la personalidad agresiva y destructora para la polis de dicha actitud incontrolada, y es que tal como narra Tucídides (VI- 28) Alcibiades había sido denunciado por mutilar diferentes estatuas en la ciudad junto a otros jóvenes. Según Sales (1996: 18) Fedro y Erixímaco también habían sido acusados de mutilar estatuas en un momento de borrachera junto a Alcibiades, es por ello que insistimos en la importancia de que Platón haga aparecer ebrio en *Simposio* exclusivamente a Alcibiades. En caso que fuera importante aludir a la borrachera de -por ejemplo- Erixímaco como sugiere Sales (1996: 18) estaría entrando en contradicción con lo que sostiene más adelante y que apoya nuestra línea de investigación: Sales (1996: 31): "Erixímac manifesta la sobrietat del pensament tècnic."

Como primera aproximación vale la pena señalar que aquel que explica la historia, el narrador, no es otro que Apolodoro⁵⁸, amigo de Sócrates que no solo asistió a su juicio sino que se prestó a pagar para que se liberase a su amigo y maestro. A este asunto hay que añadir que aquel que le ha transmitido lo ocurrido en el simposio a Apolodoro, es Aristodemo; y que pese a la aparente dificultad de justificar esta cuestión, parece remarcable que aquel que hable en un discurso sobre esta temática subtitulada como “Sobre *érōs* en cuanto tema moral” se nos presente etimológicamente en todo su esplendor como *aristo-demos*: el mejor del pueblo⁵⁹.

La razón por la que aludimos a este asunto se debe a su vez al resto de coincidencias en cuanto a los nombres de algunos personajes presentes en el diálogo. Y si en algún caso esta cuestión pudiera aparentar restar rigor académico a esta tesis, rogaríamos al lector que lo pasara por alto a tenor de la ingente cantidad de aclaraciones de valor vertidas y por verter en adelante⁶⁰.

I.3. α. Contra la tradición: Fedro y la oralidad

Lo que nos permite desarrollar el resto de la interpretación presente sobre el papel del *érōs* en el *Simposio* se encuentra ligado a los responsables de cada uno de los discursos de alabanza que se realizan en la obra del filósofo ateniense.

58Tal vez no sea aventurado señalar que Apolodoro se traduciría como regalo o don de Apolo. Tal como escribe Marcel Detienne (2001: 119), en su obra *Apolo con el cuchillo en la mano*, este es el dios de la civilización, y no solo no se edificaba ciudad hasta que se erigía un templo a ese dios. Sino que además: “ Ningún «fundador» debe ahorrarse un viaje hacia el santuario de Apolo.”

59Consideramos que apuntar tal como hace Sales (1996: 6) que Aristodemo no habla en el simposio porque no había sido invitado es bastante superficial. Sería razonable pensar que la razón por la que no habla no es porque no había sido invitado, sino que no habría sido invitado porque aparece en representación no de la ciudadanía sino del pueblo, y como tal es imprescindible que conozca lo relativo a Eros, pero que no participe en la elaboración de un discurso, asunto reservado a los ciudadanos; de ahí probablemente su silencio. En ocasiones se olvida que el *demos* no se refiere a la ciudadanía sino a la pertenencia al pueblo, entendido como popular o incluso como populacho. Sobre esta cuestión Castoriadis (2008.) al versar sobre el nacimiento de la ciudad y las leyes en la antigua Grecia.

60Que Platón utiliza las etimologías como recurso en sus diálogos es un hecho contrastable del que su literatura está repleto de pruebas, así por ejemplo en *República* (614b) introduce la narración de un mito aludiendo a Alcínoo, y en nota al pie se alude al juego etimológico entre Alcínoo y *álkimos* “bravo.” Otra mención de este tipo se encuentra en *República* (600d), al referirse a Creófilo el traductor apunta en nota al pie su origen etimológico como “de la tribu de la carne.”

Para empezar cabe introducir el papel que juega Fedro en el diálogo. Este personaje se encuentra estrechamente ligado a la tradición, no solo por el contenido de su discurso, sino al encontrarse relacionado con el maestro de oratoria Lisias. El nexo entre ambos aparece también en la obra platónica *Fedro*, donde de nuevo aparece enlazado este personaje a la temática de *érōs*. En ese escrito, el joven personaje mantiene un diálogo con Sócrates en el que Fedro, reconoce haber aprendido de memoria un discurso de Lisias.

Platón recurre a la relación entre Fedro y Lisias para exponer el mal que hace la tradición en los jóvenes como Fedro que, lejos de entender las cuestiones tratadas, no se plantean el valor de verdad de lo escuchado procedente de los maestros en oratoria. Repetir lo escuchado de tan reputadas voces tras haberlo asimilado, se asemeja a la verdad en sí misma; una suerte de mantra que cobra valor de verdad gracias a la repetición, y no a la reflexión. Así, tanto en *Fedro* como en *Simposio*, la presencia de Fedro sirve como crítica dirigida, no exclusivamente a la oratoria, sino al influjo del resultado de su aplicación en la educación de los jóvenes.

Un asunto central consiste en destacar que pese a no ser ágrafa la época de Platón, el modelo de transmisión de conocimiento todavía era el perteneciente a la oralidad. Así escribe Erick A. Havelock (2002: 50):

“De todo esto, lo primero que se desprende es que interpretación significa, sin duda alguna, interpretación oral. Ni de jóvenes ni de mayores solían los griegos acudir a los libros en busca de instrucción o esparcimiento. Nadie clavaba los codos en una mesa para ponerse al corriente de algo; no se accedía al conocimiento de Homero y de los trágicos comprando sus libros y llevándoselos a casa para su lectura.”

Lo importante para Platón no parece ser la aparición de Lisias en el diálogo, cosa que podría haberse permitido como recurso de ficción tan común en sus escritos. Sino que su presencia, en cuanto al tema de *érōs* en sentido moral, responde a la necesidad manifestada implícitamente por Platón, según la cual: cabe replantear el peso de ciertas enseñanzas, dado el papel que estas tienen en aquellos que son los receptores de las

mismas y en como las han asimilado e intentan continuar transmitiéndolas. Todo ello a tenor de haberles otorgado un elevado grado de *verdad*.

El papel fundamental de la repetición en toda cultura oral consiste en transmitir un discurso considerado verdadero. Dicha verdad tiene su origen en la exclusión de la experimentación intelectual a la que conduce el discurso esencialmente oral. Así escribe Walter J. Ong (2011: 47) :

“Dado que en una cultura oral primaria el conocimiento conceptualizado que no se repite en voz alta desaparece pronto, las sociedades orales deben dedicar gran energía a repetir una y otra vez lo que se ha aprendido arduamente a través de los siglos. Esta necesidad establece una configuración altamente tradicionalista o conservadora de la mente que, con buena razón, reprime la experimentación intelectual. El conocimiento es precioso y difícil de obtener, y la sociedad respeta mucho a aquellos ancianos y ancianas sabios que se especializan en conservarlo, que conocen y pueden contar las historias de los días de antaño.”

Entonces, ¿cuáles son las enseñanzas que contiene el discurso de Fedro? Su elogio encierra la tradición oral encarnada en Lisias como oponente respecto a las enseñanzas de Platón, y de modo más concreto, el encomio es una alabanza que responde a la más pura tradición respecto a *Érōs*. Siendo este el primer objeto de crítica al que se dirige Platón mediante *Simposio*.

La primera referencia que aparece en el elogio alude a la pretendidamente más antigua referencia que puede comprobarse por escrito, que no es otra que la que expone Hesíodo (2000: 16) en la *Teogonía*: “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. [En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro]. Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos.”

Situar a *érōs* en la *Teogonía*, en concreto en el origen del cosmos, es decir, en la sección dedicada a la *Cosmogonía*, hace que aparezca, no solo como un dios sin más, sino como dios antiguo y por tanto, originario. De ese modo se le rinde un mayor homenaje, se la atribuye mayor antigüedad, cuestión que se relacionaba con un mayor grado de veracidad; cuanto más antigua era una historia más valor de verdad acostumbraba a serle atribuido. Todo ello en virtud de ser el resultado de una herencia transmitida y recibida durante siglos⁶¹. Y a su vez, cuanto más antigüedad se le atribuía a un dios mayor importancia respecto a sus súbditos humanos. Ya que las deidades más antiguas eran consideradas como portadoras de bienes.

Fedro⁶² exhibe el poder de la oratoria al ser capaz de aludir a la tradición para exponer el valor de *Érōs* como dios creador perteneciente a la antigüedad. Pero a su vez muestra su proximidad a la tradición⁶³ al aludir a la mitología como educadora y transmisora de la palabra verdadera y la literatura. Por tanto, el personaje no alude simplemente a Hesíodo, sino también a Homero⁶⁴ y da muestras de ello al citar algunos versos de ambos representantes de la literatura griega más antigua.

61Platón acostumbra a utilizar el mismo método en otros diálogos, así por ejemplo, en la narración del mito de Er, en el libro X de *República*. (614b.) No solo atribuye validez al mito narrado al situarlo como antiguo, sino que para quedar exonerado al introducir una nueva concepción del alma, en este caso la inmortalidad, recurre a señalar que esta historia pertenece a otra cultura. También en *Simposio*, como veremos con mayor detalle, introduce el cambio más sustancial del diálogo, la cuestión según la cual *Érōs* no es un dios sino un *daimon*, poniéndola en boca de Sócrates pero como historia que este recibió por Diotima de Mantinea, personaje reputado y lejano.

62Resulta curiosa cuanto menos la puntualización de Lacan en *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*.(1960-1961: 48): “ *On ne sait d’ailleurs pas bien pourquoi par exemple Phèdre sera chargé de l’introduire, on nous dit sous l’angle de la religion, du mythe ou même de l’ethnographie. Et en effet dans tout cela il y a du vrai. Je veux dire que notre Phèdre nous introduit l’amour en nous disant qu’il est μέγας θεός, c’est un grand dieu. Il ne dit pas que cela, mais enfin il se réfère à deux théologiens, Hésiode et Parménide, qui à des titres divers ont parlé de la généalogie des dieux, ce qui est quand même quelque chose d’important.*” En el decurso de nuestra explicación apuntamos la necesaria ubicación de este discurso en primer lugar al tratarse de la tradición.

63Detienne (1981) Esta obra está vinculada a como la tradición y la verdad está vinculada al dictado de los poetas en cuanto portadores de un discurso oral ligado a la verdad en la época arcaica.

64La relación entre tradición oral y literatura se basa en que la literatura del período homérico es esencialmente oral al respecto: Kirk, G.S. (1985.) y Alegre Gorri, Antonio. (1988: 76): “Los *ἔπη* (epe) *λόγοι* (lógoi) *μῦθοι* (mythoi) de la literatura oral fijada en Homero se convierten en la primera gran literatura de Grecia [...]”

El recurso a estos autores clásicos va encaminado a mostrar el papel que tiene el dios como creador, como heraldo de los mejores bienes para la humanidad, tanto en la esfera privada como en la pública. Como muestra de que su encomio es un alegato apoyado en la tradición y para el respeto de la misma basta con apuntar como critica la concepción de Esquilo como representante de la nueva tragedia: “*Eschyle n'est pas sérieux quand il prétend qu'Achille était l'amant de Patrocle*⁶⁵.”

Lo cierto es que lo más importante en este punto parece ser la insistencia en la tradición a la que Fedro remite y en la que sitúa a *Érōs* como el dios causante de los sentimientos más pretéritos del amor. Estos son los que permiten evocar las guerras intestinas de formación de la Hélade, donde el amor era concebido como un sentimiento honroso que inspiraba, tanto valor, como toda una suerte de entrega y sacrificio personal que podía traducirse en el motivo por excelencia por el que un amante podía morir al ver fenecer a su amado. Es en este sentido que resulta interesante manifestar cómo la posición de Fedro necesita una aclaración, dado que aquí nos encontramos en los albores de la concepción de un sentimiento en el que no parece diferenciarse el amor de la amistad.

La cuestión no es baladí, y es que tal como nos muestran las obras homéricas, en ellas el amor se diluye como amistad. Dando como resultado que el sentimiento de amor más valioso es aquel entre dos hombres y no el existente entre personas de diferente sexo. Cuestión de suma trascendencia teniendo en cuenta que del amor hetero era del que brota el bien por excelencia para la polis: la descendencia.

Respecto a este tema es imprescindible señalar dos cuestiones. La primera es que el amor surge en la obra de Homero principalmente como *philia singeniké*, posteriormente como *philia*, y más adelante como *hetairos*⁶⁶. Lledó, (2005: 80-81.) El significado de estas tres formas de referirse a uno de los modos de aparición más tempranos del amor se acostumbra a ligar con la amistad, pero simplemente en cuanto a que el amigo es

65Citamos la versión francesa por considerarla una traducción más pulida en este punto: (180a.)

66Respectivamente amor por los que tienen el mismo origen sanguíneo que el mío: familia, amistad como apego por proximidad y finalmente como amistad entre diferentes. (*philia singeniké*, posteriormente como *philia*, y más adelante como *hetairos*.)

considerado como capital social, como algo ligado a la persona, a aquel que permite establecer y ampliar lazos sociales. Será más adelante cuando se diferencie entre amor y amistad como veremos. Escribe Emilio Lledó, (2005: 80-81):

“Como es sabido el adjetivo *philos*, surge en los albores de la literatura griega y no significa, en principio «amigo», tal como hoy lo entendemos. Si el hombre homérico, de las muchas cosas que encuentra en el mundo que le rodea, quiere destacar una, ante la que se sitúa en una relación muy próxima, utiliza la enigmática palabra *philos*. Las más recientes investigaciones nos indican que se trata de un adjetivo posesivo pronominal». En este sentido, *philos*, expresa una estrecha relación que se podría definir como «la pertenencia al yo, como propiedad, y como propiedad que se aprecia y cuya posesión no es indiferente y que nos da alegría. Porque eso es *philos*, aquello que nos es más próximo: el propio cuerpo, la propia vida».”

La traducción más común, según la cual *philia* es literalmente amistad, debe pasar por una depurada interpretación y aclaración como acabamos de ver al citar el texto de Emilio Lledó. Además, queda de modo más patente el uso pretérito de dicho vocablo si seguimos con el citado texto: “Textos de los poemas homéricos, de la tragedia y la comedia nos ofrecen abundantes ejemplos. Tal personal pertenencia salta pronto al mundo de los objetos, «así son *philia* los bienes que nos rodean y que sobrepasan la esfera del Yo: los vestidos, la casa, el lecho, las ofrendas, el arco, la cítara, la nave»⁶⁷.”

Sin embargo, Dirlmeier (1931: 7), señala que *philos* sobrepasa el espacio del cuerpo, para así, proyectarse a los otros. En concreto, se dirige a los que tienen los mismos vínculos familiares. Así, *philia* deviene en su abrirse al mundo y por ende al otro: *philia syngeniké*. Asunto que nos lleva -tal como apunta Lledó- a entender que la *philia* pertenece a una necesidad de trabar lazos entre aquellos que tenían la misma sangre, y que se extiende primero a la familia para poco a poco terminar por abarcar la esfera que le proporciona protección al individuo, la cual se extiende más allá del cobijo familiar. La *philia* alcanza en este punto como escribe Lledó (2005: 81): “Es lógico que el afecto hacia los otros hubiese que aprenderlo en los brazos de la naturaleza, que

⁶⁷Los entrecorridos se refieren a la cita textual que Lledó realiza de la obra de Dirlmeier, Franz. (1931: 7.)

dictaba su poderosa ley, defensora y protectora de la propia vida, en el dominio de la solidaridad y la pervivencia.”

Pero, entonces, ¿De dónde puede haber surgido la estrecha relación entre amistad y *philia*? Si seguimos leyendo lo que arguye Lledó en su escrito comprobamos cómo él considera que el cambio se debió a la introducción de las formas democráticas que se consolidarán alrededor del siglo V a. C. Esta es una cuestión interesante y no tan solo porque nos sitúa ya en la época de Platón, sino porqué tal como ya hemos apuntado, los escritos del filósofo ateniense, parecen ser una clara muestra de su oposición a la democracia⁶⁸ leemos en Lledó, (2005: 82):

“El nombre de «amigo», en los poemas homéricos, es el de *hetairos*, una amistad que no tiene, en principio, que ver con el clan familiar ni, en consecuencia, con la consanguinidad. La sociedad bélica que describen esos poemas, la soledad ante el destino, el peligro y la violencia, llevan al héroe griego a buscar en el otro -partícipe también de una existencia acosada- ayuda y compañía. Las primeras formas de una amistad libre, más allá de la consanguinidad y la familia, tienen lugar, en ese espacio donde van juntas la muerte y la vida.”

Tras esta breve lectura parece ponerse de manifiesto que la primera noción de *philia* se desplaza de la necesidad del otro y por la necesidad del otro, hasta dirigirse hacia la propia subsistencia. El nombre de *hetairos* nos muestra una clara alusión a la diferencia: *hetero*, en la que existe una sensación de posesión necesaria del otro para la subsistencia. Esta cuestión incluso nos pone ante el hecho de que *hetairos*, era el nombre que tenían las parejas, preferiblemente de amantes de un mismo sexo, pero de una misma familia, los miembros de las cuales iban al combate atados el uno al otro para que su lucha fuese aún más encarnizada. Haciéndose hincapié, en que, a morir por el otro están decididos únicamente los amantes⁶⁹. Como una muestra más de la

68Así, Platón estuvo siempre del lado del poder con excepción de las épocas en las que hubo democracia, mostrándose en clara oposición a este régimen que entre otras cuestiones acabó con la vida del que para él fue el hombre más justo de todos: Sócrates. Tema central de la *Apología a Sócrates*. No es de extrañar que el filósofo de la democracia sea Aristóteles y no Platón pese a que este fue su maestro. Alude a esta cuestión Castoriadis (2004: 39.)

69Platón. *Simposio*.(179a-b.)

importancia que tiene esto para Platón hace que Fedro base sus palabras en Homero, es decir, en la tradición.

Por tanto lo que se presenta es un nuevo modelo en que una nueva concepción de la sociedad, más abierta; no podía quedarse exclusivamente en la cerrada defensa del clan⁷⁰.

Es posible que dado el recurso platónico de las etimologías en los nombres, la presencia de Fedro (*φαιδρός*, claro, sereno, iluminado) no sea baladí. A su nombre cabe añadir su juventud quizás como ejemplo y resultado educativo de una tradición transmitida oralmente por el gran maestro de oratoria Lisias, uno de los más claros contrincantes educadores y políticos de Platón.

Ahora bien, ¿Cuál es el mensaje de Fedro?: “[...] afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad⁷¹.”

Que este es el resumen del mensaje que parece querer transmitir Platón en su diálogo respecto a la tradición oral, parece evidente, ya que a su vez, expone de manera más extensa la cuestión de la *philia* y del *érōs* que ya había tratado en los diálogos *Lisis* y *Fedro*. Y tal como acabamos de resaltar, utiliza el discurso como excusa para representar un ataque contra la oratoria de Lisias que tomará cuerpo en la recta final del diálogo, cuando Alcibiades aparezca en escena.

La razón por la que hablamos de crítica y no de mera exposición de la idea de Fedro es sencilla. Si *érōs* se corresponde con las palabras que Platón pone en palabras del joven orador, los hombres no pueden más que seguir el mandato del dios al ser causa de bienes. Sin embargo, la tradición oral -para Platón- no es más que eso, tradición y

70Popper, (1994: 139): Resumiendo, diremos que el programa político de Platón era mucho más institucional que personalista; así, esperaba poder detener el cambio político mediante el control institucional de la sucesión en el mando.” Destacando así a la teoría platónica como contraria a la sociedad abierta que empezaba a encarnar la nueva democracia ateniense.

71Platón. *Simposio*. (180b.) y (178c): “De la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes.”

frustraría, ya que basta con poner el citado ejemplo respecto al valor de seguir a *érōs*: el declive de toda una civilización al estar Paris impelido por Afrodita y *Érōs* a seguir a Helena de Troya. O a nivel más doméstico, imaginemos que sencillo resulta comprobar ver los efectos de seguir los impulsos preceptivos de *Érōs* en la vida diaria: familias desestructuradas por los supuestos mandatos del dios, infidelidades y un largo etcétera de cuestiones, que son las que pretende controlar Platón mediante la gestión moral de lo erótico.

Tal como ya hemos apuntado con anterioridad, la intención no es la de hacer un estudio pormenorizado de los personajes que aparecen en el texto. Sino la del contenido que los encomios de cada uno de ellos poseen y ponerlos en contraposición al que expondrá más adelante Sócrates. Y es que a medida que vamos avanzando en el diálogo nos encontramos más cerca del planteamiento sobre *érōs* que realizará Freud y a posteriori del perteneciente al discurso de Lacan, objetivo último de esta tesis.

I.3.β. Contra el relativismo y la sofística: Pausanias

Tras la exposición centrada en la tradición representada por el elogio sereno y claro de Fedro cuyo origen proviene de la oralidad encarnada en la doble procedencia de su discurso: la de ser discípulo del maestro Lisias, representante de la oralidad y la cuestión ya aludida según la cual, la literatura de Hesíodo y Homero está considerada como literatura con tratamiento *oral*, procedemos ahora abarcar el siguiente de los elogios dirigido al dios.

En este caso el encargado de la disertación es Pausanias. Resulta de suma importancia el salto que se produce con la intervención de este sofista, ya que será el encargado de introducir la idea según la cual, hay dos tipos de dioses, los del cielo y los mundanos. Cuestión esta como observará el lector, hartamente enfrentada a la de la tradición.

Si volvemos a abordar el diálogo *Fedro*, nos encontramos de nuevo ante la importancia del dios antiguo anclado a la tradición. Ese ante el que los hombres no pueden actuar por sí solos en según que cuestiones, como por ejemplo las que atañen a *Érōs*. No hay dos dioses distintos, sino el entusiasmo (palabra cuya etimología viene de *ἐνθεος*, estar

poseído por un dios) en el hombre, que colmado por la presencia divina queda anulado y termina por dar voz al dios que lo posee. Este es el motivo por el que en *Fedro* se alude a la demencia (*mania*) como algo positivo, ya que la locura, se entiende en este diálogo como uno de los modos de manifestarse la voluntad y el dictado de los dioses en los humanos.

Por tanto estar poseído no puede ser un mal a menos que pensemos, contra la tradición que representa el discurso de Fedro, que los dioses son portadores de males en lugar de bienes: “Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas [...] y pocas o ninguna cuando estaban en su sano juicio⁷².”

Y a esta importancia dada por Platón al discurso de Fedro, cabe añadir la que el filósofo ateniense vuelca un poco más adelante en el texto. En ese punto hará mención expresa al origen de la palabra *mania* (locura.) Este concepto debe su origen, no a ese estar fuera de sí propio de los hombres entrados en cólera más propio de Ate, sino al hecho de estar poseído por un dios. Literalmente al hecho de estar endiosados por el aliento divino que le permite al ser humano proyectarse al futuro gracias a la locura adivinatoria: *maniké*.

Este vocablo, escribe Platón, derivará en *mantiké*, haciendo -señala el ateniense-, que los hombres olviden el origen de la locura como algo ligado a la posesión de un individuo por los dioses y cargado de la virtud gracias a la cual, podía saberse lo venidero. Y es que no es el hombre el que adivina el futuro, sino que puede narrarlo gracias a que da voz al dios que lo posee⁷³.

72Platón. *Fedro*. (244a.)

73Platón. *Fedro*. (244c.)

Retomando los encomios del *Simposio*, se puede entender la importancia del discurso introducido por Pausanias, en el que se da pie, a diferencia de lo que acaece en el discurso de Fedro, a que los hombres cometan errores aparentes a la hora de escoger a su amado.

Es esta una cuestión de peso por varias razones en el discurso de Pausanias. La primera, por recurrir a la mundanización de la deidad al duplicarla, y por otro lado, por su defensa implícita a la *paidofilia*, tema de suma importancia en la época tal como muestran las obras de otros autores como por ejemplo Plutarco. En concreto, este autor, realiza un discurso en favor del matrimonio y en detrimento de las relaciones pedófilas y pederastas, -Plutarco (2003)- de corte bastante platónico respecto a su contenido en una obra intitulada *Erótico*.

El presente escrito ha de conducirnos a la cuestión de la antropologización del deseo en la obra de Lacan. Y en cómo se pone de manifiesto la diferencia entre el discurso de Fedro y el de Pausanias como camino ascendente hacia el discurso de Sócrates. Ya que en este se abre una brecha consistente en que, ya no serán los dioses los que posean a los hombres, sino la presencia de ciertos valores eternos, éticos, en el ser humano. Con ello se da paso a la posibilidad del error en el hombre siempre y cuando el camino a seguir venga guiado por una búsqueda de ciertos valores de cuño ético.

De modo que sin ambages nos dirigimos al discurso de Pausanias. Como novedad hemos apuntado a que este introduce la cuestión de la dualidad divina: “[...] si Eros fuera uno estaría bien; [refiriéndose a la validez del discurso de Fedro] pero, en realidad, no está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto declarar de antemano a cuál se debe elogiar⁷⁴.”

Más adelante leemos: “Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. (...) Una, sin duda más antigua y sin madre,

74Platón. *Simposio*. (180c.)

es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo⁷⁵.”

El discurso de Pausanias es el primer escalón de la escalera que conduce a la necesidad de la existencia de alguien tal como la figura del filósofo-guía. Alguien que aparte a los sujetos de cualquier tipo de relativismo en lo que atañe a la *epithymia* (ἐπιθυμία.) Es decir, al impulso o apetito, que no es más que una de las formas más comunes de referirse al deseo en la Grecia clásica.

Lo que parece menester señalar llegado a este punto es que no existe ningún tipo de demonización de la *epithymia* en lo tocante a su pertenencia a ser actos a los que el sujeto se ve impelido de modo natural. Esta tendencia tiene como punto a destacar el desencadenar en el sujeto un placer intenso al producirse la consumación de la moción natural. Además se llega a la realización de dichos actos bajo la conducción de un impulso vital o fuerza con tendencia a la sublevación y con una fuerte susceptibilidad de producir exceso. Esto a lo que estamos aludiendo es lo que para los griegos antiguos de la época de Platón se llamaba: *aphrodisia* (ἀφροδίσια⁷⁶.) Asunto que quedaba englobado respecto a la sexualidad como *chrēsis aphrodisiōn*, Foucault (2004: 89.)

Mientras que la *chrēsis aphrodisia* se caracteriza como la correcta gestión o uso de los placeres, la *chrēsis aphrodisiōn* se refiere concretamente a la sexualidad. El modo de identificar una relación de *chrēsis* responde según Foucault (2004: 53), a la reflexión sobre el uso de los placeres en cuanto a una triple estrategia: “la de la necesidad, la del momento y la del estatuto. Y es que la cuestión central respecto a la filosofía de Platón se refiere al control de dicha *aphrodisia*, mientras que otros pensadores de la época no consideraban necesario someter bajo control las *aphrodisia*, como sucedía por ejemplo con los cínicos. El motivo: es Platón quien insiste en la necesidad de someter la naturaleza para el buen control y gestión de la polis. Entrando en contradicción con, por ejemplo, el pensamiento del cínico Diógenes el cual, leemos en Foucault (2004: 53):

⁷⁵Platón. *Simposio*. (180d.)

⁷⁶Esta cuestión la desarrolla Foucault en el segundo volumen de su *Historia de la sexualidad*.

[...] tiene por costumbre “hacer en público todas sus cosas, las comidas y el amor” y que él razona así: “si no es malo comer, tampoco lo es comer en público.” Pero con esta comparación con la comida, el gesto de Diógenes adquiere también otro significado: la práctica de las *aphrodisia*, que no puede ser vergonzosa pues es natural, no es ni más ni menos que la satisfacción de una necesidad, y así como el cínico busca la comida que con mayor sencillez pueda satisfacer a su estómago (incluso intentará comer carne cruda), así encuentra en la masturbación el medio más directo de apaciguar su apetito.”

Subrayamos la no demonización de las *aphrodisia* siguiendo la contraposición entre el discurso del cínico Diógenes de Sinope y Platón. [García Gual (1998: 18-19.)] Mientras que el primero no cree necesario poner diques a la naturaleza, Platón propone controlar los excesos que pueden derivarse y se derivan de las *aphrodisia*. En el discurso de Fedro, se intuye la adecuación directa de las *aphrodisia* al sujeto. Estas, como aquello enviado por los dioses, no permite rechazo alguno por parte del humano que recibe el impulso maníaco que le impele al deseo, so pena de cometer un acto de *hybris*. El discurso de Pausanias humaniza un tanto las *aphrodisia*, ya que realiza una gradación divina, al aludir a una diosa Afrodita *Urania* y otra *Pandema* con su equivalente en cuanto al dios *Érōs*.

Sin embargo esa humanización no es una manga ancha que da como resultado la aceptación de lo natural sin control alguno. Sino el nacimiento de técnicas de control, regulación y dieta de las diversas *epithymia*, y por ende las relativas a las *aphrodisia*. Así, del mismo modo que se realizará una regulación de los ejercicios que le irán mejor al cuerpo, o a los alimentos y bebidas a los que será menester regular su exceso o administrar con parquedad, también todo aquello que cae bajo la esfera del sexo sufrirá regulaciones⁷⁷.

Por ejemplo leemos en Foucault (2004: 53) cómo Diógenes considera que la práctica de las *aphrodisia*, al ser natural, no necesita de control alguno y tampoco debe resultar vergonzosa. Llevando al límite la relación entre naturaleza y deber que en el discurso

⁷⁷Si en la citada obra de Foucault (2004) podemos ver las diferentes técnicas usadas para controlar el equilibrio alimentario y físico, cabe también hacer especial mención a la relación existente entre lo expuesto en esta obra y lo relativo a lo expuesto por el mismo autor de manera extensa en Foucault (2005a) *La hermenéutica del sujeto*. Donde desarrolla la cuestión de la inquietud de sí o cuidado de sí, esto es, el equilibrio entre cuerpo y mente, la *epimeleia heautou*.

de Fedro, por más que se intente pasar por alto, resulta inevitable. Por eso resulta tan sumamente útil el paso que efectúa Platón al realizar este primer viraje que va de lo divino a lo mundano sin eliminar del todo a *Érōs* de la esfera divina. Es un discurso taimado y estudiado el que realiza Platón, o al menos así nos lo parece. El trabajo hacia uno mismo como control, al que tanto se referirá como virtud del alma Platón respecto a la *sophrosine*, viene aquí a ligarse en cuanto a cuidado de sí, (*epimeleia heautou*) como gobierno de sí en sentido lato con otro término: *enkrateia*.

Según Foucault (2004: 56), la *enkrateia*, a diferencia de la *epimeleia heautou*, se refiere a la actitud necesaria a la hora de realizar una moral de los placeres. Y es que el intento de desnaturalización de las *aphrodisia* en Platón va ligado a la necesidad de autogobierno, a esa llamada *enkrateia*. Lo que viene a surgir como el salto de lo natural a lo político, de la *ἀφρέω* (*aphreo*) a la *ἐγκράτεια* (*enkrateia*) en la medida que, según escribe Foucault (2004: 118-119), las *aphrodisia* evocan etimológicamente a la espuma producida tras la agitación sexual, al semen, y de ahí el nombre de la diosa Afrodita. Mientras que como podemos intuir, la *enkrateia* se refiere a otro tipo de cuestión ya no natural, sino a la del poder (*krates*⁷⁸) como vía reguladora de los hombres en cuanto a la sexualidad se refiere; y a la posibilidad y tendencia a la desmesura atribuida al deseo, como eterno insatisfecho.

Es imprescindible insistir entonces en la cuestión del porqué el diálogo de Platón nos ha llegado subtítulo como “Sobre lo ético en lo relativo al amor”⁷⁹. Es más, cabe no olvidar la clara consciencia del autor del *Simposio* de que las *aphrodisia* aglutinan apetitos sexuales. Es decir, impulsos naturales que empujan al sexo, y que por tanto no pueden ser borrados de un plumazo; ya que acabarían con la especie humana por un lado y por otro, parece que requerirían de una fuerza de voluntad inaudita por parte de aquellos que pretendan entregarse a dicha continencia⁸⁰. Las *aphrodisia* son demasiado

⁷⁸*Kratos* (*κράτος*) se traduce como: dominio, soberanía, poder. De ahí derivan palabras cultismos como autocracia, acracia entre otras como es harto consabido.

⁷⁹ En Platón. (2010: 3.) Les Belles lettres. Aparece traducido como: *ou De l'Amour: genre moral*.

⁸⁰ Parece que la no regulación de dicha continencia también sería contraproducente para la polis al privar a los dioses de aquellos seres que les realizan ofrendas como veremos en el mito sobre el Andrógino narrado por Aristófanes. Tampoco parece que la obra de Platón pueda, como resulta obvio acabar con los considerados excesos en materia sexual, pero tampoco con los excesos en cuanto a la continencia, tal como puede leerse en la magnífica obra de Brown, Peter. (1995.) con el explícito título:

cercanas a los dioses, por no decir que son su semilla en el hombre para que este procree; para la prolongación de la vida que hace que los dioses puedan seguir siendo venerados.

Lo que se pone de manifiesto en el *Simposio*, y así empezará a dar pie el discurso de Pausanias, es la cuestión según la cual, lo natural pese a su origen divino también puede someterse a control. Pero parece ser que de un modo *sui generis* en lo relativo a las intenciones de Pausanias, al cual se le atribuye ser un gran defensor de la pederastia. Y es que con este encomio, Platón pretende alertarnos del problema de dejar la legislación sobre *Érōs*, la *enkrateia* respecto a las *aphrodisia*, en manos del relativismo. Es decir, bajo el dominio cultural del saber y no bajo el dominio de la verdad, *id est*, del conocimiento.

El modo de justificar este asunto lo encontramos en el elogio del sofista en cuanto a que el *Érōs* que Pausanias asocia con Afrodita *Pandemos*, es hija de varón y mujer. Es más joven, y por tanto está volcado a las apariencias de los cuerpos y a los intereses de aquellos que quieren satisfacer su impulso sexual regocijándose con los cuerpos bellos. Por eso persiguen la belleza de aquellos más ignorantes a los que resulta más sencillo cautivar o convencer para que se sometan a los deseos del amante.

Sin embargo considera que el otro *Érōs* unido a la otra diosa, Afrodita *Urania*, que no siendo hija más que de Urano, al ser a su vez más vieja, menos impetuosa, y seguirla a ella impele a seguir el amor masculino como ideal, quedando al amparo de su discurso el amor a los mancebos y a la normalidad de la pederastia; ya que Pausanias apunta que el pederasta busca mancebos en los que ya se ha empezado a despertar la inteligencia⁸¹.

Parece quedar bastante patente que Platón intenta desacreditar el presente discurso, el cual se desautoriza a sí mismo, y no únicamente por cuestiones de corte moral y jurídico relativo a nuestra era, sino por la pobreza retórica dispensada en el discurso de Pausanias que ofrece el autor en comparación con el resto de encomios presentes en *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif.*

81Platón. *Simposio*. (181b-d.)

el *Simposio*. En el discurso de Pausanias, este, hace expresa mención a la cuestión de la relación amante amado en cuanto a su mundanidad como algo ligado a los hombres, por tanto lo incluye en el más puro discurso de la sofística al que él pertenece y al que Platón tanto detesta. De la observación del mundo de los hombres no se puede desprender el conocimiento de la Idea.

Como retórica sofista el primer asunto a tratar desde la crítica por parte del autor del *Simposio* es el relativismo concerniente a la ilustración sofística. Esta *doxa* generalmente se acostumbra a justificar poniendo como base el conocimiento de otras culturas arraigado al cosmopolitismo de la mayoría de sofistas. El intento de Platón de *controlar a Éró̄s* necesita en primera instancia que la divinidad deje de ser divinidad; ya que los hombres, siguiendo la tradición, no pueden desobedecer a los dioses más que cometiendo un acto de *hybris*, y ni tan siquiera Platón será tan osado de cometer dicho acto, al menos no de manera directa.

Volveremos a este asunto respecto al temor de cometer un acto de *hybris*, al llegar al discurso de Diotima puesto en boca del personaje Sócrates en el apartado 1.3.ζ. Ya que consideramos que esta es la razón por la que el discurso de Fedro, seguido tanto en el diálogo homónimo como en *Simposio*, se centra en el valor de la tradición siguiendo la máxima: todo aquello que viene de dioses antiguos está ligado a algo bueno para los hombres, por tanto *Éró̄s* es un bien.

A su vez, insistimos en cómo Fedro liga la *mania*, es decir, la ausencia de razón en el hombre, al bien, ya que gracias a ella, los hombres prestan su voz a las bienaventuranzas y adivinación de acontecimientos y bienes de los dioses que poseen a los hombres, en lo que resulta el origen del par manía/mantiké (locura/adivinación.)
Escribe Ong, (2011: 81):

“Las culturas orales conocen una especie de discurso autónomo en las fórmulas rituales fijas (Olson, 1980a, pp. 187-194; Chafe, 1982), así como en frases adivinatorias o profecías, en las cuales la persona misma que las enuncia se considera no la fuente sino sólo el conducto. El oráculo de Delfos no era responsable de sus profecías, pues se las tenía por la voz del dios.”

Y es que es menester distinguir entre manía y *ate*⁸², ya que esta última es el hombre fuera de sí, lleno de ira, confundido y enajenado, mientras que la primera se refiere, no ya al hombre fuera de sí, sino al dios puesto en el lugar del hombre sirviendo este al propósito de comunicar aquello que el dios desea expresar.

Sin embargo como sabemos la postura de Platón era contraria a dicha concepción de la locura vinculada a la tradición. No es de extrañar por tanto que tras la exposición del elogio pronunciado por Pausanias, Platón, haga hablar a la medicina, de pura influencia hipocrática. Será en el discurso médico de corte hipocrático donde se produzca un cambio de concepción respecto a la *mania*. Así, los signos que la tradición atribuía a la posesión divina, a partir de Hipócrates serán considerados como puramente físicos, la *mania* deviene por tanto patología, una cuestión en manos del médico. Escribe Jackie Pigeaud (2010: 31, 34):

“Les signes qui annoncent la manie sont de plusieurs sortes : [...] « extases » silencieuses, sans repos, avec rotation continuelle des yeux et expiration forte, sont funestes ; elles produisent des paralysies de longue durée ; ces malades sont même pris de manie [...] Les yeux qui tourment sont un signe important, dramatique, retenu par les Tragiques. La surdité [...] Modifications de la respiration [...] Palpitations ; spasmes, agitation.” [Más adelante escribe] “Le malade dit parfois des sottises.”

Una de las cuestiones fundamentales de la *mania* es que se diferenciaba de otras manifestaciones de este tipo al no haber presencia de fiebre. Es por esta razón que había la extendida creencia de considerarla apartada de la enfermedad y por los signos visibles, parecía acercarse a la posesión divina. A esta consideración vendr a a sumarse el hecho de que la *mania*, entendida como posesión, tenía un carácter reversible. De manera que mediante la introducción del personaje del médico se intenta desplazar la *mania* a la esfera orgánica y ya no divina. Pigeaud (2010: VI) escribe:

⁸²Un ejemplo claro de Ate es el que encontramos en la lectura de la tragedia de Sófocles (2000a) * yax*.

“Je n'aurais jamais écrit un livre sur la manie sans avoir réfléchi sur maladie de l'âme qui fournit la clef de la répartition des maladies, et fonde juridiquement la médecine en face de la philosophie. Cela veut dire que la maladie définie comme manie par le médecin [a partir de Hipócrates] est une maladie essentiellement somatique, avec évidemment des incidences sur l'âme; mais l'essence de la maladie est dans le corps.”

La introducción del relativismo encarnado en la figura de Pausanias concierne a la introducción de la *enkrateia* como contención política de la *aphrodisia* sí, pero como se desprende de lo aquí explicado, se lleva a cabo desde un punto de vista relativo. A tenor de que son las diferentes ciudad-estado las que crean sus leyes respecto a estas cuestiones. Esto en el elogio de Pausanias tiene un claro objetivo, el de justificar que los amantes se dejen amar sin que ello resulte vergonzoso al resto de habitantes de la *polis*, sea cual sea el origen de dicho amante: viejo, maduro o joven. Para ello recurre a la clásica exposición sofística de comparar diversas culturas para insistir en la fragilidad de cualquier discurso normativo en lo que atañe a las *aphrodisia*, así leemos:

“En efecto, en Élide y entre los beocios, y donde no son expertos en hablar, está establecido, simplemente, que es bello conceder favores a los amantes y nadie, ni joven ni viejo, podrá decir que ello es vergonzoso, para no tener dificultades, supongo, al intentar persuadir con la palabra a los jóvenes, pues son ineptos para hablar. Por el contrario, en muchas partes de Jonia y en otros muchos lugares, que viven sometidos al dominio de los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a la gimnasia, que no le conviene, me supongo, a los gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas⁸³.”

De este modo vemos como Pausanias intenta dirigir su discurso a la cuestión de que aquellos que consideran vergonzoso el amor entre jóvenes y viejos no son más que los que no quieren que sus ciudadanos creen lazos resistentes y que a su vez, están en contra de la filosofía y la gimnasia, es decir: los dos grandes pilares de la *paideia* junto a la medicina. La razón por la que esto sucede y puede suceder -según su discurso- es porque son pueblos dominados por bárbaros.

83 *Simposio*. (182b-c.)

Por tanto se desprende de su elogio que Atenas no debería seguir el citado modelo respecto al amor. Sin embargo, según Reinhardt (2006: 32), lo que sucede en realidad es que la sofística tiene una clara intención de alejarse del estado, de sus leyes y sus mitos. Más adelante, y para finalizar, el discurso de Pausanias nos sitúa ante su última perla expositiva, según la cual: en Atenas se debe amar abiertamente, sin secreto, ya que es algo bello hacer las cosas sin esconderse cuando se consideran que estas son buenas⁸⁴.

De modo que su discurso termina por señalar que, cuando un amante se acerca al amado es porque hay algo digno de ser amado en él. Algo tal como su sabiduría, asunto que él señala como esencialmente bueno para el buen funcionamiento de la polis, eso no puede ser vergonzoso, por lo que no encuentra impedimento alguno para aunar pederastia y sabiduría:

“(...) si alguno quiere servir a alguien, pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, esta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación [resulta interesante como Pausanias relega a la esfera de lo privado la cuestión al no buscar levantar vergüenza pero tampoco levantar adulación]. Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo⁸⁵ (...)”

Si tenemos en cuenta que una de las acusaciones implícitas a Sócrates es la de pervertir a los jóvenes, la atribución del discurso pederasta a Pausanias le sitúa como blanco fácil que le permita a Platón exonerar a su maestro. Sobre todo teniendo en cuenta la importancia de los sofistas y la encarnizada lucha de Platón ante el relativismo que estos profesaban. Así atribuir este encomio a Pausanias produce un doble efecto. Primero, exonerar a Sócrates de soslayo en cuanto a la pederastia se refiere, al atribuirle a otro su defensa de esta modalidad erótica tan vituperada. Y segundo, a la vez, cargar contra la sofística, cuyo arte –para Platón– es el de justificar lo injustificable, dado que el relativismo nos podría conducir a aceptar modalidades tales como la pederastia en nuestra culturas.

84 *Simposio*. (183a.)

85 *Simposio*. (184c-d.)

En definitiva la crítica platónica inherente a la exposición que pone en boca de Pausanias, pretende reintroducir la gestión de las prácticas sexuales -las *aphrodisia*-, en la esfera de lo público. Ya que como hemos ido sosteniendo su objetivo es rescatar la gestión de las *aphrodisia* de la esfera de lo privado a la que Pausanias dirige mediante su discurso, como vemos, nada inocente. A su vez Sócrates quedará realmente dispensado de esta acusación de pederastia en cuanto Alcibiades intente criticarlo como veremos más adelante y finalmente termine por relevarlo de tal afrenta.

I.3.y. Cuidado del cuerpo: Erixímaco

Una vez finalizado el discurso de Pausanias Platón realiza una distensión narrativa en el texto utilizando como recurso un juego de palabras al escribir que, *Pausanias* realizó una *pausa* en su discurso para que empezara el del siguiente⁸⁶; el cual debía ser el de Aristófanes. Sin embargo el encomio del cómico no pudo ser llevado a cabo al caer este presa de un ataque de hipo, razón por la que le cederá su turno a Erixímaco, al médico, el cual le recomendará, so petición de Aristófanes, algún remedio para eliminar el hipo.

Ya hemos aludido con anterioridad a la primera aparición de Erixímaco en el diálogo y en ella apuntábamos a la cuestión de encarnar el papel de la medicina, tanto por su profesión como por su tradición, al ser hijo de Acúmeno, otro médico. La aparición de Erixímaco resulta importante principalmente por dos motivos. El primero se refiere directamente al papel destacado de la medicina en la *paideia* griega, ya que las técnicas para el cuidado de sí, las *epimeleia heautou*, en las que se incluye la gimnasia y la filosofía necesitan también de la medicina para que sean completas. En segundo lugar a su tradición familiar en cuanto a la profesión médica. Escribe Jaeger, (2000: 786):

“Aunque no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón sobre los médicos y a su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo V y el siglo IV a. C. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de

⁸⁶*Simposio*. (185c.) “habiendo hecho una pausa Pausanias (...)”

cotización social y espiritual” (p, 783..) “Fueron los médicos griegos, diciplinados por el pensamiento normado de sus precursores filosóficos, los primeros que fueron capaces de crear un sistema teórico que pudiese servir de base de sustentación a un movimiento científico.”

La alusión directa a Hipócrates en *Fedro* nos abre la vía para la segunda cuestión a destacar sobre la presencia de un médico en el discurso sobre *Érōs*. En el citado diálogo se alude al hecho según el cual, el más versado en una cuestión, es el que más sabe de la naturaleza de la misma. Es por esto que le corresponderá al filósofo encargarse de descifrar la naturaleza del alma; mientras que el médico, se entregará al estudio de la naturaleza del cuerpo⁸⁷. El recurso de Platón del filósofo rey presente en *República*, termina por subrayar una cuestión: los médicos legislarán sobre los cuidados del cuerpo, los filósofos sobre los del alma.

Un buen gobernante en el ejercicio de poder que desempeña puede contrariar a los dioses creyendo estar haciendo el bien para la polis. Sucede que, si es posible hacer algo que contrarie a la polis no lo es por culpa de los dioses sino por el error y desconocimiento del rey. Es decir, por desconocer la Justicia. Es por eso que el buen gobierno debe estar en manos del filósofo como el humano más cercano a la verdad, a la Idea.

Lacan alude a la tragedia de Antígona para insistir en la necesaria unión -que hemos visto que se produce en Platón- entre el bien y el deseo. Y es que en la *Antígona* de Sófocles, el rey Creonte marcó unos preceptos que según él iban encaminados al bien de la polis (Sófocles, (2000b: §500-525.) Pero al no existir esa unión entre verdad y gobierno, Creonte cometió -no solo hybris- sino un error de juicio [ἀμαρτία], Lacan (S7. 1959-1960: 568-569): “a n'est pas au niveau du *vrai héros* qu'est l'ἀμαρτία, c'est au niveau de Créon qu'est cette *erreur de jugement*.”

Es por ello que resulta tan sumamente relevante el papel del filósofo rey, lo dictado sobre la naturaleza del cuerpo nos permite poner remedio, curar el cuerpo. Mientras

87Platón. *Fedro*. (270a-c.)

que necesitamos a alguien versado en lo relativo a los temas del alma para que ponga fin a los excesos de esta, ya que debe ser guiada, regulada. Esta cuestión gozaba de gran consenso en la época, así, leemos en Demóstenes (1985: 280):

“Podrías contemplar con enorme exactitud qué gran bien es obedecer a las leyes establecidas, y el despreciarlas y no obedecerlas, qué gran mal, si poniéndolos ante vuestros propios ojos, examinarais por separado los bienes que resultan de las leyes y las consecuencias que se derivan de la ilegalidad. Pues veréis que ésta produce actos de locura, intemperancia y codicia, mientras que las leyes dan lugar a hechos de reflexión, moderación y justicia. Y es evidente, porque de entre las ciudades, podríamos ver que las mejores administradas son aquellas en las que han surgido los mejores legisladores; pues las enfermedades del cuerpo cesan con los inventos de los médicos, mientras que el salvajismo de las almas lo expulsan los propósitos de los legisladores.”

La relación existente entre *Érōs* y la medicina va más allá de lo que resulta en apariencia ligado al discurso de Erixímaco. Su encomio empieza como crítica y complemento al de Pausanias. Si este último había hablado de la duplicidad de *Érōs* en las almas de los hombres, el médico apunta en su discurso, que esa presencia dual se encuentra en todas las cosas del mundo y no solo en las almas de los humanos.

¿Qué significado tiene la presencia de *Érōs* en las cosas? El recurso según el cual sirve como equilibrador, y como aquello que tiende a lo bueno, podía encontrarse ya en autores como Empédocles de Acragas, para el cual habían dos movimientos originarios de unión y desunión que identificó con la *philia* y a esta a su vez con la diosa Afrodita como atracción y por otro lado con la Discordia como movimiento repelente. En, Kirk, G. S. Raven, J. E. Y Schofield, M., (1987: 412.)

Podemos observar como la naturaleza en cuanto a portadora de *érōs* tiene una tendencia a la autorregulación, al equilibrio, es decir, lo que en términos médicos de la época se refería a la teoría humoral hipocrática⁸⁸. El *érōs* tiende a buscar equilibrio en el cuerpo, todo cuerpo equilibrado es, por ende, un cuerpo sano. Lo que aquí empieza a vislumbrarse es el intento de Platón de crear una figura análoga entre el cuerpo

88Hipócrates. (2000.)

humano y el cuerpo del estado como veremos a continuación. Para ello necesita insistir en que el *érōs* del cuerpo cuando vaya errado reencontrará su equilibrio gracias a la participación del médico. Del mismo modo que finalmente Platón intentará señalar que esa es la misma tarea que tiene el filósofo respecto al alma, conducirla para que se produzca ese ansiado y necesario equilibrio.

La analogía entre la teoría hipocrática, o aún mejor, el parecido entre los cuatro humores que en equilibrio hacen que el cuerpo esté sano se pone de manifiesto en el encomio que Platón hace pronunciar a Erixímaco. Permittiéndonos a través de su discurso señalar el parecido entre la teoría humoral y una teoría sobre el cuerpo humano y el cuerpo político al que creemos, como ya hemos señalado, que va dirigido el *Simposio*. Así, leemos en el discurso del personaje Erixímaco: “Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según su opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo⁸⁹.”

De este modo el texto pone de manifiesto que el papel del médico es conducir al cuerpo al equilibrio. Estabilidad que viene causada por el *érōs* no errado, que es aquel que se dirige a lo bueno, a la salud, y así apartarlo del *érōs* desencaminado, que no es otro que aquel que apunta o dirige hacia lo enfermo. El médico juega un papel determinante y crucial en esta tarea, consistente en velar por la salud; ya que este es un guía experto en lo relativo al cuerpo.

En este punto ponemos acento en que, de modo taimado, Platón introduce la posibilidad de que *érōs* sea a priori tendencia, y que esta pueda ir encaminada tanto a lo sano como a lo enfermo. Esta cuestión no había sido introducida hasta el momento, ya que en el discurso de la tradición pronunciado por Fedro, *érōs* era imperativo divino, y por ende, un emisor de preceptos incuestionables. La novedad en el planteamiento platónico introducido por Erixímaco consiste en plantear de soslayo que, si *érōs* es una tendencia y no un dios que marca preceptos a seguir, la naturaleza humana entra en el discurso y con ella la posibilidad de ejercer un control mundano sobre *érōs* ligado a las *aphrodisia*. De este modo, *érōs* deviene algo más cercano a la esfera humana.

89 *Simposio*. (186b.)

Al desplazarse *érōs* de lo divino a lo natural se abre por tanto la posibilidad de la guía, de la educación y la sanación. Este encauzamiento hacia lo bueno, en cuanto al cuerpo se refiere, viene aquí representado por el papel de guía ejercido por el médico, el cual recuerda el peso de la medicina en la *paideia*. En cuanto al alma, esta, será el objetivo principal del filósofo ateniense, razón por la que pondrá el discurso tocante a esta temática en boca de su interlocutor favorito: Sócrates.

Este -Sócrates- dado el peso conceptual del encomio que pronunciará, necesitará un trato especial en el diálogo *Simposio*. Ya que será él quien exponga por vez primera que *Érōs* no es un dios y por tanto deberá ser exonerado de sus palabras mediante un giro que le exima de culpa respecto a su acto de *hybris*⁹⁰; asunto que Platón resolverá a la perfección al atribuirle el discurso del maestro a otro personaje: Diotima de Mantinea.

De ese modo, Sócrates no hace más que reproducir lo oído, expone de modo indirecto su propio discurso y queda libre de responsabilidad. Todo ello en con la intención de aludir a la dualidad cuerpo alma y al intento de escapar de cualquier *doxa* en lo tocante a *Érōs*. Escribe Foucault (2004: 127):

“Nada sería pues más contrario a la naturaleza, nada más nocivo que querer hacer escapar las aphrodisia de la fuerza natural del deseo; nunca hay que intentar, por voluntad de disipación o para engañar al agotamiento de la edad, forzar a la naturaleza' No tener relaciones sexuales *aneu epithymein*, sin sentir deseo: tal es el consejo de Rufo en el tratado De la satiriasis. Pero ese deseo tiene dos caras: aparece en el cuerpo y aparece en el alma. Y es en su exacta correlación donde se sitúa el problema del régimen. Hay que hacer de tal manera que, aquí y allá, sus movimientos estén coordinadas y ajustados tan exactamente como sea posible. Rufo tiene una fórmula notable: "Lo mejor es que el hombre se dé a las relaciones sexuales cuando está apremiado al mismo tiempo por el deseo del alma y por la necesidad del cuerpo...Pero el alma, inversamente, puede escapar de las formas y de los límites del deseo que se manifiesta en el cuerpo. El término que Rufo y Galeno utilizan para designar este exceso es significativo: es *doxa*.”

⁹⁰Resulta de suma importancia la relación existente entre *hybris* y *adikia* que según Castoriadis (2004: 194) es equivalente.

En cuanto a la relación entre el presente discurso y la teoría hipocrática humoral como estabilidad de los diferentes humores presentes en el organismo humano vivo, encontramos cuatro bloques claramente diferenciados en el encomio⁹¹: el relativo al amor como medicina, como música, como astronomía y como adivinación.

Lejos de realizar un estudio pormenorizado de cada una de las cuatro partes del elogio de Erixímaco, lo que nos es menester es señalar el motivo que estimamos de manera razonable que pudo tener en mientes Platón. Y es que del mismo modo que cuatro humores completamente distintos, sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra necesitan permanecer en equilibrio para la buena salud del cuerpo humano,⁹² también cuatro grandes grupos temáticos de actividades afectadas por el *érōs* necesitan gozar de buen equilibrio en el cuerpo de la polis para su buen funcionamiento: la medicina, la música, la astronomía y la adivinación.

Llegado a este punto una pregunta que parece resultar inevitable respecto a la importancia de la *paideia* es: ¿Dónde están aquí el teatro, el derecho⁹³ y la filosofía en su papel de educadores de la polis? Fijémonos que tras el discurso del médico, vendrán los encomios de Aristófanes, Agathón, Alcibiades y Sócrates. Tal como muestra el encomio de Erixímaco en su papel de galeno, los cuatro bloques que menciona atañen al cuidado del cuerpo de la polis pero no al alma de la misma. Aquello que educa el alma es precisamente el teatro, representado por los discurso de Aristófanes y Agathón, las leyes y la justicia como servicio a la polis, encarnadas en el elogio que tras la aparente crítica a Sócrates realiza Alcibiades y finalmente la filosofía, personificada en la figura de Sócrates.

91La edición francesa *Le Banquet*, de Léon Robin los remarca e introduce en el cuerpo del texto del *Simposio*, mientras que la española se ciñe a no añadir ninguna cuestión externa al texto. Así, cabe subrayar la ayuda añadida que representan estos títulos añadidos en la edición francesa: “*Amour et médecine*”, “*Amour et musique*”, “*Amour et astronomie*” y “*Amour et divination*.”

92Nótese la similitud entre los cuatro humores y la teoría expuesta por Platón en *República* (444d), sobre los cuatro tipos de ciudadanos: guerrero, artesano, idealista y racional como fruto de los humores melancólicos, sanguíneos, coléricos, o flemáticos.

93Si bien el planteamiento respecto a la ley ya había aparecido en el encomio de Pausanias aquí nos referimos al del derecho como fundamentación de la Justicia como cuestión ligada al *ius naturalismo* y por extensión como trabajo del filósofo y no del jurista

Una vez lleguemos a estos personajes en los apartados I.3.δ., I.3.ε., y I.3.ζ. nos centraremos en desarrollar lo aquí mencionado. Respecto a la cuestión de las leyes es preciso recordar que el elogio de Pausanias ya aludía a los modos de legislar y que Platón deja muy clara una cuestión: solo del conocimiento, de la Verdad, pueden brotar las leyes justas, basta con ver como el discurso del sofista nos conducía a la pluralidad de leyes que no a la justicia. Razón por la que Platón considera que únicamente las leyes justas son aquellas que provienen de la Idea de Justicia, *id est*, aquellas que puede transmitir el filósofo y no el relativismo sofista.

De modo que el discurso de Erixímaco se centra en eso que hemos considerado cuerpo de la polis. Pero, exactamente, ¿A qué se refiere cada uno de los cuatro bloques mencionados?

Si bien no parece haber duda sobre el papel de la medicina en comparación al de las leyes en la polis, tras la cita del discurso de Demóstenes, no resultan a priori tan obvias las otras tres cuestiones, a la vez que son de suma importancia para comprender la intención que hallamos tras el discurso del galeno. Por ello las mencionamos brevemente.

En cuanto a la música de cuyo seno brota la armonía o la no armonía de las melodías, se desprende el puro entretenimiento vacío, aspecto este sobre el que Platón insiste en sus obras. Así, ya habíamos hecho referencia con anterioridad a este punto al mencionar la ausencia obligada de la flautista una vez que el simposio empezaba, como muestra de que se trataba de desarrollar una cuestión seria entre los presentes. Y es que para Platón la música pertenece al entretenimiento de baja ralea o bien como algo útil solo para amenizar ambientes y acompañar otros menesteres, como prueba de ello, el hecho de que la música de las flautistas⁹⁴ sonaba en los banquetes hasta que todos beodos detenían la música para mantener relaciones sexuales con ellas.

Respecto a la tercera cuestión, la de la astronomía, es necesario señalar que lejos de ser este un asunto que pueda relacionarse con el desarrollo intelectual, con la esfera

⁹⁴Ver nota al pie número 57.

del alma, tal como podríamos pensar al ligarlo con temáticas de cuño pseudo místico o adivinatorio contemporáneo, veremos que su valor en este diálogo es eminentemente práctico.

Su propiedad de utilidad deja el saber astronómico relegado junto a aquello que alimenta al cuerpo y no al alma de modo literal, ya que para los antiguos griegos, la astronomía permitía elaborar calendarios y predecir las buenas o las malas cosechas, el momento óptimo para realizar la siembra y la recolecta de los alimentos, *id est*: la ciencia que actualmente llamamos meteorología. Por tanto, se refiere a la importancia de esta especialidad en cuanto a su tarea de centrar sus esfuerzos en la posibilidad de hacer *polis* más fuertes, resistentes a las hambrunas, en ese sentido tan heideggeriano del *besorgen*, del aprovisionamiento imprescindible para la existencia de *mundo*⁹⁵. Cuestión que el mismo Heidegger consideraba inherente en cuanto a *conditio sine qua non* al ejercicio de vela, esto es: estar vigilante.

Para finalizar queda hacer expresa mención al último punto que Platón pone en boca de Erixímaco: la relación entre amor y adivinación. Observemos que pese haber un contacto entre lo divino y lo mundano, ya que la adivinación de lo venidero es una cuestión desvelada por los dioses tal como apuntamos con anterioridad, al referirnos a la cuestión de la *manía*, no es ese tipo de relación una interacción entre hombre y dios, sino una posesión divina sufrida por un individuo. La presencia de un dios en un cuerpo humano que le sirve como amplificador de su mensaje.

En la adivinación no existe un esfuerzo por parte del alma humana para entrar en contacto con lo divino, sino la ausencia, la pérdida de conocimiento del hombre que se ve desplazado momentáneamente por un dios que le hace proferir el saber de lo que está por venir, en lo que viene a ser un papel de *medium*. También en el caso de las lecturas proféticas de indicios o símbolos, como los encontrados por augures o manes, son los dioses los que facilitan aquello que se va leer o interpretar.

⁹⁵Aludimos explícitamente a la noción de mundo en Heidegger. Es gracias al aprovisionamiento que en la tierra puede haber *mundo*, como lo propiamente humano. Gracias al lenguaje el hombre puede hacer predicciones y esto le permite hacer menos hostil su entorno tal como podemos leer en: Heidegger, Martin. (2001.) "Construir, habitar y pensar."

La adivinación, aparece en el discurso de Erixímaco como la prueba de amor entre los dioses y los hombres:

“Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, no tienen ninguna otra finalidad que la vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado precisamente a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, un artífice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de las operaciones amorosas entre los hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad⁹⁶.”

Erixímaco, acaba su encomio como un alegato al equilibrio con esos ecos tan sumamente cercanos a la teoría hipocrática en los que considera que *Érōs* es el que aporta la felicidad a los hombres al permitirles establecer contacto con los dioses⁹⁷.

Para finalizar con el primer bloque del diálogo, el cual relacionamos con el cuerpo, basta señalar también que el peso que tendrán las cuestiones tratadas por Pausanias para la posteridad, le hacen merecedor del segundo puesto en el discurso, como algo a tener más en cuenta que el discurso ceñido a la tradición que representa Fedro y que, a causa del peso de la sofística empezaba a quedar relegado. Finalmente basta mencionar que es Erixímaco al que Platón encumbra y erige como autor del más excelso elogio de la primera parte. Discurso en el que se alude a la necesidad de encontrar el equilibrio, el cual respecto al cuerpo viene representado por el papel de la medicina. Si seguimos lo ya dicho en alusión al discurso de Demóstenes sobre quién debe cuidar el cuerpo aquí vemos de nuevo que queda claro a quién debe encargársele el cuidado del cuerpo: al médico.

⁹⁶*Simposio*. (188b-d.)

⁹⁷*Simposio*. (188d.)

En adelante, habrá que dar respuesta a quién debe encargársele el cuidado del alma, cuestión que queda ligada a la comedia, la tragedia y finalmente en grado sumo, a la filosofía. Por tanto, el discurso que ahora sigue, el de Aristófanes, no es más que la mención de aquello que no debe seguirse, y es que este encomio no cuenta con la responsabilidad de un autor de comedia que a su vez se dedica a la responsabilidad educativa que implica la escritura de tragedia, asunto este importante para Platón, *Simposio*, (223d.)

I.3.δ. Educación y comedia: Aristófanes

Una vez terminado el encomio de Erixímaco y a su vez ya habiendo concluido el hipo que impedía hablar a Aristófanes le llega el turno a este. Valga para empezar hacer mención expresa a la cuestión del hipo tanto comentada y sobre aquello que nos sugiere de cara a la exposición que ahora realizamos. Y es que mientras que para algunos comentaristas de la obra de Platón el hipo no es más que un punto de inflexión que ameniza la velada, para otros resulta más que relevante⁹⁸.

98En lugar de realizar un estudio detallado de esta cuestión tan comentada sobre el hipo, reproduzco de modo resumido la nota al pie número 57, que aparece en la edición en castellano citada en (página 210) el motivo por el que no la reproduzco en su totalidad es a causa de su tamaño extensión aún así hago expresa mención a esta ya que mi punto de vista coincide con algunos puntos y se aparta de otros, escribe el traductor: "Este incidente del hipo de Aristófanes, aparentemente intrascendente, ha dado lugar ya desde la antigüedad a innumerables interpretaciones, muchas de ellas recogidas en la edición de Bury (página XXI.) Para algunas de las interpretaciones modernas, véase Rosen, S. (1968: 90ss) . Entre las teorías más llamativas propuestas para explicar este hipo queremos destacar aquí las siguientes:

a) Que se trata de una venganza de Platón ridiculizando así a Aristófanes, que, en *Las Nubes*, se había burlado de Sócrates. Es ya una teoría antigua que, en época moderna, ha sido defendida especialmente por Brochard, V., (1940: 42-81.)

b) Para varios interpretes la función de este incidente es posponer la intervención de Aristófanes y alterar, así, el orden dialéctico de los discursos, bien para romper una especie de composición anular o bien para hacer seguir al poeta trágico después del cómico.

c) Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975. Se fija en que Erixímaco significa "que combate el eructo", lo cual podría haberle sugerido a Platón la idea delo hipo.

[descarto] las opciones "d", "e" y "g" por considerarlas poco o nada substanciosas.

f) De acuerdo con Plochmann, G. K. *Hiccups and Hangovers in the Symposium*, Bucknell Review XI (1963), [sugiere] un cambio de contenido en los discursos que vienen a continuación.

La interpretación que aquí barajamos no se aparta sobremanera de algunas de las expuestas por sus escoliadores, sobre todo en algún punto concreto, pese a ello resulta un tanto una aglutinación y reinterpretación. El hipo, como sostiene Plochmann (1963) produce un cambio discursivo, giro que interpretamos en la línea ya señalada más arriba, según la cual, la alusión al hipo divide la obra en dos partes bien delimitadas gracias al orden de los participantes en el simposio. Esta división se refiere a la que atañe al cuerpo que empieza con Fedro y termina en Erixímaco, y a la que empieza en Aristófanes y termina con el discurso de Sócrates y que está ligada a la interpretación de cuestiones educativas ligadas al alma.

El papel del médico -como aquel que guía el cuerpo- que ya hemos visto en el discurso de Demóstenes reforzaría este punto de vista: una vez que se toma el control del cuerpo se puede proceder a dejar hablar el alma.

En un momento en que la sofística se impone como ilustración⁹⁹ entre los atenienses con su discurso relativista fruto de un comportamiento cosmopolita, la toma de conciencia de que resulta necesario hacer sitio a la razón a la hora de gobernar a los sujetos acapara la escena del pensamiento. Para Platón este asunto resulta crucial, hasta el punto de que se verá impelido a disfrazar su teoría, centrada en el ascenso místico al conocimiento, como si de un discurso racional se tratara. Ocultar su verdadera intención parecía ser uno de los objetivos situados en el centro de la escena misma de la intención platónica. Giorgio Colli, (2011: 197.)

El análisis de los primeros discursos del simposio los hacía aparecer como representantes de la relación entre el cuerpo y *Érōs*. En el atribuido a Fedro, Platón relega la presencia del dios a su aparición en el cuerpo humano. Es decir, a cómo la *mania* se presenta en los hombres y los convierte en amplificadores del dios que los posee. Por tanto, la tradición, en este sentido, omite cualquier voluntad por parte del sujeto poseído.

Respecto al segundo encomio puesto en boca de Pausanias se pone de manifiesto la preocupación de Platón -presente ya en Sócrates- respecto al auge de la sofística. Es

⁹⁹Lesky, Albin. (1989: 369-535.) Dedicó el estudio sobre el papel renovador e ilustrado de la sofística.

más, como vemos en la obra de Platón, ante la amenaza relativista que tanto le preocupa intenta dirigir y apoyar un discurso encaminado a la posibilidad de re-conocer mediante la anamnesis las Ideas. Es decir, el ascenso al conocimiento verdadero, eterno, frente a la que considera preocupante amenaza relativista de la sofística.

El auge y valor adquirido por los diferentes sofistas hace que en cuanto a la comparación constante entre ciudades-estado algunos discursos antes difícilmente planteables ahora se muestren como decisión de los ciudadanos. Propuestas de corte privado, como muestra la exposición de Pausanias, encaminada a remarcar el valor personal a la hora de decantarse o no, por ejemplo -tal como Platón pretende hacer ver mediante su diálogo Simposio- hacia la pederastia.

Sin embargo, el peso de la sofística, fruto de las transformaciones político-institucionales propiciadas por el comercio, iba en aumento. (Alegre Gorri (1986: 13.)) No es fiel a la realidad de la sofística el discurso platónico, el cual le atribuye falta de preocupación respecto al bien común y la filosofía. Como hemos ido señalando, es Platón el que, ante el auge de la sofística, pretende contraponer un modelo *epistémico* que combata el relativismo.

Pero es más, tal como escribe Alegre Gorri (1986: 17): “[...] en el siglo V a. C., a causa de la importancia de lo político, se pone el acento en las reflexiones humano-políticas (los sofistas y Sócrates), como también lo harán Platón y Aristóteles; y cuando la *pólis* es un rescoldo de cenizas, aparecerán las filosofías de la individualidad.” En definitiva, las filosofías de la individualidad eran aquellas que parecía querer combatir Platón, sin embargo como acabamos de leer en Alegre Gorri, no es correcto considerar que fueran de cuño individualista la de los sofistas.

Si las leyes debían ser algo cercano a los hombres -propone Platón- no pueden serlo más que en su vertiente *ius* naturalista y no *ius* positivista. No es la experiencia cosmopolita de los sofistas la que puede o debe establecer las leyes en base a un punto de vista centrado en la experiencia, tampoco un punto de vista cultural, sino el punto de vista de la justicia en sentido estricto, que no es otro que aquel derivado del

conocimiento de la Idea al que alude la filosofía platónica. Es aquí donde radica su intento de aunar Verdad y política.

El hecho de que estos discursos de los sofistas tomen más fuerza que los que atañen a la pura tradición, como era el caso del elogio de Fedro, es lo que marcaría el orden de aparición de los encomios. Ya que Platón realiza una escalada de los que considera menos válidos a los máspreciados tal como mostramos a lo largo de todo el primer bloque dedicado al *Simposio*. Por tanto, la tradición, en un momento de crisis constante no aportaba respuestas a los nuevos cambios ni al relativismo inherente a la nueva cosmovisión de la *lebenswelt* que encarnaban los sofistas.

Escribe Alegre Gorri (1986: 74): “A partir del siglo V a.C., época racionalista como hemos visto, los horizontes cambian. Y el cambio emana de diversas fuentes. Los ilustrados vieron con claridad varias cosas: la dificultad de probar por la razón y/o empíricamente la existencia de los dioses; que el «mobiliario celestial cambia según la remodelación de enseres de nuestras casas», y que la religión fue muchas veces usada ideológicamente.” Cabe recordar que la tradición oral y sus dioses se correspondían a que: “La vida se tornó dura, sin esperanzas, esforzada y árida.” Alegre Gorri (1986: 74.) Por ello, el cambio del siglo V a.C., propició empezar a replantear la presencia y figura de los dioses.

Que el teatro era el encargado de producir el gobierno del alma es algo que se pondrá de manifiesto en el desarrollo político de Atenas. Su papel cercano a la filosofía como intento de aglutinar y monopolizar el gobierno del alma es patente, así se muestra en el orden del discurso orquestado por Platón que situará a Aristófanes como representante de la comedia, escalón más bajo de los tres pertenecientes a la educación del alma. Pero en su papel educador Platón le brinda especial atención, ya que incluso lo cómico educa.

Es por esta razón que cabe reconocerle un espacio en el *Simposio*; el cual únicamente cobraría sentido siempre que se vea compensado por la dedicación compaginada con la tragedia en cuanto a educadora del alma. Así, escribe Platón: “Aristodemo dijo que no se acordaba de la mayor parte de la conversación, pues no había asistido desde el

principio y estaba un poco adormilado, pero que lo esencial era —dijo— que Sócrates les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedia lo es también de comedias ¹⁰⁰.”

Esto vendría a reforzar la cuestión del intento de desprestigio de Aristófanes, personaje que encuentra su enclave en el primer escalón perteneciente a la educación del alma, representado así a la nefasta conducción del alma a la que expone -según Platón- la comedia. Quien es verdaderamente responsable para Platón, es decir, el que compone tragedia, también podría, si así lo quisiera, hacer comedia, pero aquel que únicamente se dedica a hacer reír, a escribir comedia, como es el caso de Aristófanes, aparenta lo que no es: ser un bien para la polis, para el grupo, pero en realidad no pretende más que embaucar.

El papel educador de la tragedia es esencialmente diferente al de la tragedia homérica¹⁰¹, y es que no será hasta la época de Platón y Aristóteles que el significado de trágico tome el significado que tiene en la actualidad respecto al teatro. Escribe Lesky (2001: 37): “[lo trágico en la época arcaica] no piensa en la profunda implicación en que incurre el ser humano a causa de su pasión, o en un determinado estado del mundo que permite o incluso condiciona semejante suceso, sino que en él la palabra indica sencillamente lo horrible, lo cruel, lo sangriento.”

Llegados a este punto nos referimos esencialmente a la comedia y a aquel que la encarna en el diálogo. No nos debería sorprender que pese a que se encontrasen tragedias atribuidas a Aristófanes, el recurso platónico respecto a este autor no sólo se debe a la inquina que se profesaban mutuamente, sino que su nombre, además, significa el que se muestra aparentando ser el más transparente y el mejor ¹⁰².

Una de las cuestiones más importantes a destacar de este encomio se debe a que sin duda la intervención de Aristófanes es la que más comentarios a recibido. Y aún más

100 *Simposio*. (223d.)

101 Lesky (2001: 35, 37) considera la obra de Homero tragedia en el sentido de lo espeluznante que en ella se relata y no en términos de reflexión sobre lo humano.

102 *Aristo-fainos*.

cercano a nuestra exposición, en cuanto a que es en la obra que Freud se centrará para referirse al deseo en Platón, de manera especial en *Más allá del principio del placer*¹⁰³. De esta obra de Freud se desprenderá la interpretación que más tarde Lacan matizará según la cual, -en Freud- el deseo es por un lado un *pleasure-seeking* y por otro un *object-seeking*.

Cuestión que se desprende, en Freud, a partir de una interpretación de la libido, como aquella fuerza y tendencia de perseguir algo que produjo placer en cuanto a satisfacción originaria; un objeto concreto que relaciona el deseo con algo que tiende al placer. Sin embargo veremos como Jacques Lacan abrirá otra senda al no basar su teoría del deseo en un bien, ni tan solo en la búsqueda del placer: sino en el desencadenante de una estructura significativa que conduce al goce. La cual, a su vez, carece de tendencia de modo explícito, quedando el deseo relegado a ser una estructura remedo de la falta que desencadena un eclipse en el sujeto.

La propuesta de Lacan consiste en, primero, apuntar que el deseo se inscribe en una cadena significativa. Segundo, que dicha inscripción se produce de modo inconsciente. Y tercero, que aquello que hace que el deseo quede inscripto de modo inconsciente es la prohibición implícita o explícita vivida conscientemente o inconscientemente por el individuo; prohibición a la que Lacan denomina significativo fálico. Alain Juranville (2003: 152-153):

“On comprend dès lors que les désirs sont inséparables de la pensée inconsciente : le désir se situe dans l’articulation temporelle de la chaîne signifiante verbale en tant qu’elle porte la signification qui l’unifie, au signifiant phallique ; la pensée inconsciente se situe dans la chaîne signifiante verbale, en tant que la même signification y est posée à partir de chaque signifiant. ”

Simplemente aludimos a la cuestión pero no incoamos todavía su desarrollo, ya que vamos a proseguir con los problemas que abrirá el discurso de Aristófanes, el cual, -según nuestra interpretación sobre la intencionalidad de Platón- es el más falso de todos, el más manipulado explícitamente por Platón, ya que pretende burlarse de él a

103Freud (1920/2010.)

toda costa. Y es que el calado de los discursos educadores del alma, queda por encima de los del cuerpo, razón por la que cabe menoscabar el discurso de la comedia.

Si la cuestión del alma es la más importantes para el filósofo ateniense, el encomio pronunciado por el exponente más bajo ligado a la cuestión educadora del alma corresponde -tal como señalamos- a la comedia, encarnada por Aristófanes. Deberá ser pues este al que pretende descalificar con mayor ahínco. Poco a poco iremos desgranando las cuestiones que atañen a este punto que encontramos relevante en el texto a él adjudicado.

Para empezar basta señalar que lo que dice Aristófanes es algo que le adjudica deliberadamente Platón y no un discurso que el cómico acostumbrase a pronunciar o hubiera escrito respecto a *Érōs*¹⁰⁴. Para continuar cabe hacer expresa alusión a los tintes, no solo risibles sino ridículos¹⁰⁵ que encontramos en su discurso sólo empezar, tal como ahora expondremos. Y es que pese a lo señalado en la nota al pie anterior, Platón pretende poner en boca de Aristófanes un discurso fantástico, bien elaborado pero completamente ridículo.

¿Cuál es el primer indicio según el cual su discurso tiene vocación ridícula? Para empezar¹⁰⁶ Aristófanes nos habla en primer lugar de la fuerza desmedida del hombre; algo que contradice a la tradición al apartarse del mito de Prometeo, en el que el hombre es una criatura desvalida que necesita de la *tejné* para salir de su estado lamentable de indigencia. Además, y aquí está el punto más cómico en sentido ridículo que Platón quiere atribuir a Aristófanes: hubo un tiempo en que el hombre fue una amenaza para los dioses. Este aspecto no sólo va contra la tradición de manera explícita sino que sin duda debía hacer reír a los presentes, ya que tradicionalmente, el único temor que los dioses podrían tener hacia los hombres, respondía únicamente a la

¹⁰⁴Recordemos que cómo señala Pierre Grimal (1981: 446.), los mitos alrededor de *Érōs* que expone Platón son de su invención.

¹⁰⁵*Simposio*. (189b.) Aristófanes se muestra como poco serio al reír antes de empezar su encomio, cosa que le reprocha Erixímaco y le advierte que se mostrará guardián de su discurso para que no diga cosas risibles, a lo que Aristófanes responde: “no me vigiles, porque lo que yo temo en relación con lo que voy a decir no es que diga cosas risibles -puesto que sería un beneficio y algo característico de mi musa- sino cosas ridículas.”

¹⁰⁶*Simposio*. (190b-c.)

posibilidad de perder a los seres que les realizaban constantes ofrendas; como por ejemplo podemos leer en los escritos de Hesíodo¹⁰⁷.

El hombre, respecto a los dioses era considerado un ser insignificante que, tal como narran los diferentes mitos de Prometeo, no pasaba de inofensivo incordio para los olímpicos. La única razón por la que estos no querían deshacerse de ellos obedecía a la pura soberbia y egoísmo, al necesitar de esos seres insignificantes que les mostrasen culto con tal que ensalzase su sempiterna presencia. Así, de facto, lo dicho en el discurso de Aristófanes respecto a la tradición encarnada por el discurso sobre Prometeo, podría considerarse ora una burla, ora una broma ora un acto de *hybris*; pero difícilmente algo serio.

Contradecir el mito fundacional del hombre anclado en la concepción prometéica, significa atentar directamente contra la enseñanza proveniente del mito en cuestión que podemos encontrar narrada por Platón en su diálogo *Protágoras*:

“Le preguntó entonces Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral [*aidós*] y la justicia [*diké*] a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?» «A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si solo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además

107Hesíodo. (2000) *Obras y fragmentos*. Este asunto es harto importante, ya que el texto de Hesíodo pertenece a una época en que los dioses eran considerados omniscientes y omnisapientes, por lo que escogió el monto de huesos en lugar del más succulento a sabiendas, con tal de poder castigar a Prometeo por crear al hombre y ayudarlo por un lado, y por otro para no desaprovechar la ocasión de tener a un ser que le ofrezca ofrendas para siempre. Así leemos: “Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró le engaño; pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento.” Esta cuestión pertenece a una ideología concreta como es de imaginar y dista sobremanera de la que se labrará siglos más tarde, como por ejemplo en la tragedia de Esquilo. (2000: 275.) “Prometeo encadenado.” En esta obra se produce ya un salto substancial en cuestión de tres siglos, ya que Zeus pasa de ser omnisciente dejándose engañar a sabiendas para poder castigar al hombre, para, en Esquilo, castigar al hombre por haberle engañado, nótese el cambio cualitativo: “Ahora asegura este codo también [está fijando a Prometeo a la roca] para que aprenda que a pesar de ser sabio es más torpe que Zeus.”

impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad¹⁰⁸».”

Pues bien, ¿acaso no es precisamente el discurso de Aristófanes todo lo que critica Zeus? Es decir: un discurso contra la moral y la justicia.

La razón por la que escogemos esta comparación no es baladí. Para algunos especialistas en Platón parece una fruslería¹⁰⁹, pero no así para el desarrollo de este escrito. Y es que tal como hemos desarrollado en la anterior nota al pie, recurrir a las ideas de *aidós* y *diké* desplaza el discurso de lo divino a lo humano, algo que Platón acostumbra a realizar con frecuencia de modo sagaz como puede verse no sólo en *Protágoras* y *Simposio*, sino también en *Fedro*.

En este último diálogo -*Fedro*- en el mito de Theuth y Thamus de modo ladino Platón juega con dos cuestiones para no cometer un acto de *hybris*. En primer lugar, para hablar del asunto según el cual el poder de lo humano corresponde a los hombres sitúa la escena en la disputa entre un dios antiguo y un rey. Y en segundo lugar, como punto más importante, el dios es egipcio, por tanto lejano, eludiendo así el acto de *hybris* del que podría ser acusado. Y por otra parte termina haciendo mención expresa a una cultura hartamente respetada en la época como era la egipcia. El motivo de este mito responde a la exposición según la cual el gobierno de la polis y sobre aquello que concierne a los hombres es mejor dejarlo en manos de aquellos que los gobiernan de forma terrena. A la vez se introduce el concepto de la dualidad de las letras como

108Platón. *Protágoras*. (322c-d.)

109Así, Guthrie. *A History of Greek Philosophy*, vol III, Cambridge: Cambridge University Press 1969. y Taylor, W. Comentario a *Plato, Protágoras*, Oxford: 1975. Sostienen según García Gual (2000: 392) que el hecho que Platón escriba *aidós* y *diké* se debe más a cuestiones de estilo que por distinción de sentido. Sin embargo, tal como escribe García Gual en nota al pie (2000:392), en Platón (2000.) Respecto a *Protágoras*. (322c-d.): “Es cierto que las razones de estilo han infundido en su elección, para dar al relato mítico un tono arcaico y evocar el texto de Hesíodo (2000: 190-210) En *Trabajos y los días*, pero también la diferencia de sentido es a nuestro entender, sumamente importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico que acentúa su valor social (*aidós* es mucho más amplio que *sōphrosiné*).” [Personalmente considero que evocar a Hesíodo en este punto dista sobremedida de la intención de las palabras que Platón pone en boca de Protágoras.] Por otro lado cabe aludir a la cuestión apuntada por Hani, Jean, (2005: 92.) Según este, *aidós* expresa una noción ligada a la moral, la filosofía y la religión, y que tal como sucede con *diké*, pertenece al ámbito de las abstracciones personificadas que tanta importancia tienen en el paso del mito al lógos.

veneno y remedio¹¹⁰, así Platón escribe respecto al invento de las letras que el dios Theuth ofrece al monarca Thamus: “¡Oh, artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él¹¹¹.” Platón. *Fedro*. (274e.)

Las razones que consideramos destacables sobre este asunto previo al desarrollo de la teoría sobre *Érōs* de Aristófanes se debe a tres cuestiones. Primero, Protágoras como sofista reputado por un lado y como sofista en sentido lato, está más preocupado por centrar el peso en la polis y no tanto en lo divino, razón por la que considero no alude a la *dikaiosiné* sino a la *diké*, ya que la primera tiene connotaciones sobre lo pío y lo impío, sobre un estado de gracia del sujeto mientras que el segundo término es más terreno, al estar relacionado con la costumbre y el derecho.

Del mismo modo sucede entre *aidōs* y *sōphrosiné*. La primera palabra *-aidōs-* está ligada a un uso más mundano, al poner al hombre como sujeto de decisión y conciencia, ya que significa sentimiento de vergüenza y pudor, honor y dignidad (Mondolfo, 1955)¹¹². La otra *-sōphrosiné-* sin embargo, permanece más cercana a la excelencia [*areté*] propia de los artesanos, en cuanto a la repartición de virtudes para cada alma que realiza Platón en la *República*, cuando como parecería razonable, Platón habría buscado una palabra aplicable a todos siguiendo la línea expositiva del mito de Prometeo presente en *Protágoras*.

La segunda cuestión, -tras la primera consistente exponer la cuestión entre *dikaiosiné* y *diké-* se refiere a que poco parece tener que ver con una cuestión estilística del diálogo. Ya que el arte astuto de Platón le hace pensar más en las palabras a las que debe dispensar mayor ahínco, que no tanto al contenido propiamente del estilo; como muestra el conjunto de su obra entendida como educativa y no como poeta, siguiendo lo escrito por autores que ya hemos citado, tales como Giorgio Colli o Albin Lesky.

110 Significado de *Pharmakón* al que ya nos hemos referido en clara alusión a Derrida, en nota al pie 29.

111 Platón. *Fedro*. (274e.)

112 Mondolfo, R. *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán, 1955. Citado en nota al pie 31 en *Protágoras* de la citada versión de García Gual, Carlos. Mondolfo alude a la cuestión según la cual, *aidōs* se refiere a “sentimiento o conciencia moral.”

El tercer punto se refiere a la eficacia consistente en hacer que Protágoras, como ducho y reputado sofista, combata mediante su discurso a los que pregonan la *anaídeia* [desfachatez] la *adiaphoría* [indiferencia] y la *adoxía* [contra opinión]: los cínicos; movimiento de la época de Platón al que tanto criticó este, (García Gual, (1998: 29-43.)) A su vez, resulta indispensable que Protágoras mantenga un discurso cercano a lo político, al deber de los hombres de hacer sus leyes y no al de lo pío e impío que podría dar a entender el uso de los otros conceptos ligados a lo divino.

Pero abandonando el diálogo *Protágoras* retomamos el *Simposio*. Respecto a Aristófanes ya hemos señalado un primer factor no tanto cómico como sí ridículo, el que alude al hombre como amenaza para los dioses olímpicos. Basta para proseguir con nuestro análisis apuntar a otras cuestiones. Así por ejemplo, la decisión del cómico de saltarse el citado mito de Prometeo y hablar de que, en tiempos pretéritos, existieron tres tipos de hombres (*ἀνθρώπων*¹¹³): masculino, femenino y andrógino, hace que regrese lo grotesco al discurso del cómico. Ya que el hombre, los tres tipos, según el cómico, tenían cuatro brazos, cuatro piernas y avanzaban impulsándose con esas extremidades, y es que eran hombres de movimiento circular.

Tal como ya hemos subrayado la razón por la que según Aristófanes Zeus no acaba con los hombres se refiere al hecho según el cual, no podría prescindir de sus ofrendas¹¹⁴. Será este por tanto el motivo por el que Zeus no acaba con los hombres y prefiere debilitarlos al seccionarlos en dos mitades, las cuales *tienden* no solo a buscarse y reunirse, sino que una vez se encontraban, quedaban entrelazadas y así, fenecían¹¹⁵.

El siguiente paso natural resultante -dado el interés de los dioses respecto a los humanos- es el de que los hombres no pueden permitirse el lujo de desaparecer al reencontrarse con su otra mitad. Y es que -cuenta Aristófanes- al reintegrarse como esa

¹¹³Ἄνθρωπον (*ἀνθρώπων*) es el genérico entendió como seres humanos frente al hombre concreto individual de sexo masculino, el varón, que es lo que los griegos llamaban *āner* (*ἀνήρ*.)

¹¹⁴Resulta curioso que esta misma burla según la cual los dioses dependen de los hombres, se repita en otro cómico, en este caso en la obra del cínico siglos más tarde: Samosata, Luciano de.(2002.) "Prometeo."

¹¹⁵Platón. *Simposio*. (191b.)

media naranja que se encuentra en el imaginario colectivo en cuanto a la búsqueda de pareja se dejaban morir. Pero continuando con la cuestión según la cual el hombre debe adorar a los dioses, estos, desplazarán los órganos de reproducción de esas mitades humanas de manera que la especie no se extinga; permitiéndoles reproducirse.

Así el impulso erótico, originariamente precepto divino dictado por *Érōs*, queda relegado a la naturaleza, en forma de impulso divino hacia la reproducción. En sentido metafórico, la flecha del dios que marcaba a quien desear, pasa a ser una cuestión ya no directa como una saeta, sino una cuestión natural que podrá ser regulada con tal de desear y amar a quien gracias a un buen guía, sea atribuido como alguien correcto. De este modo Aristófanes diviniza primero y naturaliza más tarde deseo y sexo, pasando a ser el fruto de la cuestionable e interesada piedad de los dioses que ven amenazada la progenie humana si estos no pudieran reproducirse.

Lo divino ya no consiste en seguir el impulso erótico, este es creación divina dirigida a la reproducción de los hombres. Por tanto lo que los hombres deben hacer para obedecer a los dioses es reproducirse, en la esfera de los hombres quedará el normativizar o no las *aphrodisia*¹¹⁶. Tarea esta que Platón pondrá en manos del filósofo como aquel humano más cercano a la Idea de Bien.

Resulta destacable que en este encomio, se haga alusión a la cuestión según la cual, las dos mitades de un ser humano son un símbolo. Para la tradición antigua, la noción de símbolo se refiere a la pura supervivencia, vinculada a una relación de afinidad, amistad o parentesco antiguo. Y es que el *σύμβολον* (*símbolon*) está ligado a la necesidad, al tratarse de una especie de relación contractual familiar. Dos familias conservaban las dos mitades de eso que llamaban *símbolon*, un objeto partido en dos cuyas partes permanecían en poder de los miembros del linaje como muestra de afecto entre ambas o incluso como señal de haberse hecho favores mutuos.

116Y es que recordemos la suma importancia de la reproducción en la Grecia antigua que ligaba heroicidad en la mujer al sufrimiento del parto equiparándolo con el dolor de la guerra a la que iban los hombres. Es por eso que las mujeres sin descendencia eran consideradas como algo deleznable e indignas incluso a la hora de su muerte, la cual debía producirse mediante un lazo al cuello sin tocar el suelo ligado a la madre tierra, así como los hombres que no querían ir a la guerra debían morir del mismo modo. A esta cuestión alude Loraux, (2004: 195-221.)

Años después, aquel que poseía su *símbolon*, ante la necesidad podía ir en busca de la otra familia que conservaba la otra mitad y mostrarle su objeto como prueba de *philia* y así poder recibir la ayuda demandada. La alusión al *símbolon*, se refiere a esa reintegración del sujeto seccionado, la identificación del deseo como algo tendente a la completitud perdida. En definitiva, a algo así como un estado perfecto que recuerda al de la calma nirvánica al que alude Herbert Marcuse en *Eros y civilización* siguiendo a Freud y a Barbara Low.

El hombre como *símbolon* no se refiere a una falta originaria, la marca del castigo se encuentra como narra el mito de Aristófanes en el ombligo, como recuerdo constante al hombre de su acto de *hybris*, de su intento de atentar contra los sempiternos olímpicos. Mientras entender al hombre como *símbolon* es una alusión a la incompletitud, a la dependencia, a su indigencia, a la necesidad de estar dirigido a buscar a su otra mitad.

El encomio de Aristófanes introduce otras cuestiones relevantes. Por ejemplo, como ya hemos señalado, la existencia de tres sexos: uno masculino, otro femenino y un tercero mitad hombre mitad mujer. *Simposio*. (189e-190c.) Tras la amenaza -puesta en el discurso de Aristófanes por Platón- que los hombres representaron para los dioses, Zeus aplicará el castigo consistente en partir a cada ser humano en dos partes.

Es a partir de ese momento que cada uno de ellos buscará su *símbolon*, es decir, aquello que les es afín. El *símbolon* puede también ser concebido como aquello que falta al hombre, ya que es algo de lo que se ha sido privado, y algo hacia lo que el sujeto tiende, aquello que le completa. Entender la tendencia del deseo enfocada a la falta, nos acerca al discurso de Lacan, tal como desarrollaremos en el apartado **III.2**.

De las tres reintegraciones propuestas en el encomio la más excelsa para Aristófanes será la de la pura virilidad. Y apunta a la cuestión según la cual, estos hombres, pese a no poder tener descendencia, son los que terminan rindiendo mejor servicio para la polis, al ser aquellos que se dedican a la política. El asunto final para Aristófanes es que: “Amor [*ἔρως*] es, en consecuencia, el nombre para el deseo [*ἐπιθυμία*] y persecución de esta integridad¹¹⁷.”

117Platón. *Simposio*. (192e.)

A lo que añade: “todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno [ser partido de nuevo] y conseguir lo otro [retornar a la unidad originaria], siendo Eros nuestro guía y caudillo¹¹⁸.”

De modo que el discurso de Aristófanes nos acerca a una especie de apócrifo encomio cercano a la tradición encarnada en el primer bloque por Fedro. Según este, el origen divino del deseo hace que ser pío, no cometer *hybris*, se corresponda con seguir al dios que se muestra como guía y caudillo. *Érōs* marca y empuja hacia el camino a seguir, pero a su vez es caudillo, los hombres deben obedecerlo. Por más que existan leyes que obliguen a los hombres a casarse y tener descendencia, aquel que encuentra su amor en mancebos u otros hombres no está haciendo más que rendir culto a *Érōs*. Y es que Aristófanes dice (*Simposio* 189c):

“[...] a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros, puesto que si se hubiesen percatado le habrían levantado los mayores templos y altares y le harían los más grandes sacrificios, no como ahora, que no existe nada de esto relacionado con él, siendo así que debería existir por encima de todo. Pues es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano.”

La propuesta del cómico es por tanto bastante hilarante para Platón, ya que primero, asegura que la búsqueda de la otra mitad anhelada proporciona la integridad perdida. Nótese que dicha búsqueda no es tal. Ya que el elogio al dios pronunciado por Aristófanes señala que: podrán seguir unidos junto a aquel que no han buscado, sino encontrado. Ya que *Érōs* les ha encauzado como caudillo de manera inexorable a reencontrarse, razón por la que no se les puede juzgar a los hombres al respecto. Y es que tal como sucedía en el discurso de Fedro en el diálogo homónimo, no hay voluntad humana en la posesión erótica sino divina, por tanto cabe obedecer sin ofrecer resistencia alguna.

118Platón. *Simposio*. (193a-b.)

Segundo, para ello es menester obedecer al dios y no tanto a las leyes de los hombres, así, se explica que tanto el pederasta como el amante de otro hombre, en realidad, si son obligados por ley a tener descendencia, ello no debe ser obstáculo para que estos se entreguen a su verdadero amado tras cumplir las leyes de los hombres.

Y en cuanto a la hilaridad en tercer lugar alude al supuesto de que Eros es el dios más filántropo, asunto este que Platón destaca sobremanera en el discurso del cómico. Y es que pensar que el dios que puede crear conflictos familiares, -o contiendas como la guerra de Troya o tremendos conflictos entre los dioses- podría ser concebido como el mayor amigo de los hombres, es cuanto menos motivo risible y ridículo; así lo expone Platón. Ya que el principal motivo por el que ha de ser guiado es porque es ajeno a las leyes de lo hombres y se mueve a su antojo, de ahí la necesidad de guía que a posteriori Platón le asignará al filósofo.

Tal como parece ir aclarándose al finalizar el discurso Aristófanes en su afán de hacer reír ha expuesto toda una serie de barbaridades. En primer lugar que el hombre fue una amenaza para los dioses por su fuerza. Segundo, que a su vez era un ser de movimiento circular; evocando la perfección de la circunferencia para los griegos. Tercero, pese a lo que digan las leyes, el hombre ha de seguir su deseo, ya que *Érōs* es guía y caudillo, y como diríamos en la actualidad parafraseando a San Agustín, parecería que dios escribe recto sobre renglones torcidos.

En definitiva, se le debe obedecer por mucho que nos empuje hacia relaciones prohibidas por la polis, ya que para el cómico prima obedecer al dios. Asunto este que se presenta como una gran novedad: el interés personal sobre el común. Y es que la partición y persecución a la que nos vemos impelidos, es de carácter individual pudiendo ir contra el interés de la comunidad al aludir a no plantearse la moral de la homosexualidad y la pederastia. Pese a que no lleguemos a entender al dios: “nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que es afín y nos proporciona para el futuro las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.”¹¹⁹

119 *Simposio* 193 c-d.

A esto cabe añadir que la justificación como deseo divino de seguir la individualidad incluye de manera explícita en el encomio el lesbianismo, tan mal visto en la época y al que apenas se hace alusión en textos antiguos. También incluye un nuevo mito que contradice de manera explícita a la tradición que sigue el modelo de Prometeo. Tradición centrada en la idea del hombre como un ser en y para la polis, en contraposición a la idea de los valores de la individualidad del modelo cínico. Este último encarnado en la figura de Heracles, el cual ensalza el interés particular frente al del grupo. (García Gual (1998: 29-43), y Loraux (2004: 358-381 .)

Lo peor, sin duda, es que recuerda a la problemática ya aludida del conflicto según el cual: se debe hacer caso sí o sí al dios dado que en su calidad de divinidad emite preceptos para sus súbditos los hombres. Sin embargo, recordemos que en *Fedro*, el mito de Theuth y Thamus al que hemos hecho mención expresa, servía para introducir el asunto según el cual el bien de la polis deben decidirlo las leyes que los legisladores humanos ponen a los hombres¹²⁰.

El discurso de Aristófanes es pues, no sólo inspiradamente gracioso, sino ridículo. Representando por tanto, el escalón más bajo del bloque dedicado a la educación del alma. ¿Cómo vamos a educar a los hombres diciéndoles que se entreguen a quién quieran? ¿Cómo va a primar el interés particular sobre el interés común de la polis? Esas son las preguntas que parece que Platón pretende que se formulen las personas responsables que pretende formar mediante sus diálogos educadores.

Que el discurso de Aristófanes es pretendidamente ridículo, parece que se ve claramente en bastantes puntos, entre los cuales los más explícitos parecen ser aquellos que abren y cierran el encomio. Y es que ya desde un buen principio, su elogio al dios no puede llevarse a cabo por un ataque repentino de hipo sofocado por Erixímaco¹²¹. Otro punto hilarante en la apertura del discurso de Aristófanes, es el que

¹²⁰El valor de verdad que le pretende aportar Platón al mito presente en *Fedro*, responde al valor y uso que otorgaba a los mitos lejanos, que entre otras cuestiones consistía en eludir su responsabilidad.

¹²¹Parece que Erixímaco significa el que corta el eructo, cosa que podría ir ligada al hecho de cortar el hipo como cuestión inherente al texto y su intención irrisoria llegado el punto del discurso de

apunta a que, por inspiración de las musas, su discurso será divertido, y que el médico lo único que tendrá que controlar es que no se convierta en un discurso ridículo; ya que lo divertido es inherente a la musas que velan por su arte. Del mismo modo, una vez finalizado, Aristófanes ruega a Erixímaco que no realice burla alguna, ni ridiculice su elogio, consciente su propio autor del contenido del mismo¹²².

I.3.ε. Educación y tragedia: Agathón

El siguiente encomio será el que le toca realizar a Agathón. En este segundo bloque no sorprende para nada que tras el discurso de la comedia le llegue su turno a la tragedia -como paso previo a la filosofía- en lo relativo al valor educativo para la polis; así como también en lo referente a su nivel de responsabilidad y compromiso para la misma. Mientras que la comedia está más preocupada por entretener y arrancar la hilaridad, la tragedia se vuelca en el compromiso hacia la polis y en su intento de ceñirse a aquellas enseñanzas más útiles para la ciudad-estado; y no tanto a todo aquello encaminado al entretenimiento sin más de sus habitantes. A su vez es interesante señalar el valor de la tragedia en cuanto a ser la institución griega más importante en lo que se refiere al papel de autolimitación de la democracia¹²³.

En la intervención previa entre Sócrates y Agathón, se pone de manifiesto que pese a la juventud del segundo, su inteligencia y facilidad de discurso queda patente. Es por esto que es necesario escuchar el encomio de Agathón. No porque este sea el anfitrión de la velada, sino porque tiene, -como representante de la tragedia que acaba de recibir un premio de prestigio-, mucho que aportar a una buena disertación sobre *Érōs*. El giro que aporta el discurso del anfitrión del simposio resulta crucial:

“(…) me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero

Aristófanes.

122Platón. *Simposio*. (193e.)

123Castoriadis (2008: 136-137): “Les Grecs anciens affrontaient dans la réalité la question de l'autolimitation d'une manière beaucoup plus féconde, et profonde [...] Mais la institution la plus importante, sur laquelle je vais dire quelques mots avant de laisser la place à la discussion, c'est la tragédie.”

ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos. La única manera correcta, sin embargo, de cualquier cosa es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable. De este modo, pues, es justo que nosotros también elogiemos a Eros, primero a él mismo, cuál es su naturaleza, y después sus dones¹²⁴.”

En este fragmento podemos comprobar la intención de Platón de señalar la vertiente más egoísta de la comedia representada por Aristófanes. Y es que por mucho que Agathón parece referirse a la totalidad de los discursos pronunciados, la alusión a la felicitación del dios por el bien que les causa, resulta ir un paso más allá en el encomio del cómico. Si por ejemplo para Fedro es honroso elogiar al dios porque es portador de bienes comunes, en el discurso de Aristófanes -y tras el de Pausanias y el influjo de la sofística como representante de una ilustración imparable-, surge la necesidad que atañe al hecho de que los problemas de la polis se tengan que debatir.

Es por ello que pese a que Aristófanes diga que *Érōs* impulsa hacia la pederastia, el lesbianismo, o al deseo explícito de no tener descendencia, al impeler supuestamente a los hombres hacia lo bueno -en su papel de dios-, debe ser escuchado individualmente como bien personal para cada uno de ellos, en lo que se traduce en la primacía del interés particular sobre el común.

Tras esta cuestión vale la pena señalar como Agathón propicia otro tipo de apertura con su discurso que lo acerca a la filosofía: buscar la naturaleza del dios. Cabe remarcar que este paso es el que le permitirá realmente a Sócrates referirse a la que considerará la verdad sobre la naturaleza de *Érōs*. Poniendo de manifiesto que es el filósofo el que posee el conocimiento en contraposición a los sofistas o trágicos, que lejos de conocer, únicamente *saben*¹²⁵.

124Platón. *Simposio*. (195a.)

125Parece oportuno señalar dos cuestiones. La primera, la particularidad del saber como relativismo frente al conocimiento que en Platón, se refiere al re-conocimiento de la Idea, por tanto de lo ilatente, (Heidegger, 2005.) El uso del saber para los antiguos en cuanto a su relativismo estaba ligado a la percepción subjetiva que los latinos sabrán transmitirnos también a nuestro uso del verbo saber, y es que este está ligado al latino *sapere*, por tanto al gusto, a algo subjetivo. En el mundo griego, el saber estaba ligado a las sentencias de sabiduría práctica. Nótese que en la antigua Grecia, la línea entre ver y saber era muy estrecha, por lo que por ejemplo, la famosa sentencia de Sócrates: «Sólo sé que

El encomio de Agathón por tanto va a intentar desgranar la naturaleza de *Érōs*. La primera cuestión a la que va a hacer mención se encuentra en clara diferencia respecto el discurso de Fedro, y es que lejos de considerar a *Érōs* como un dios viejo y antiguo, para el trágico en realidad es: “el más hermoso y joven y como prueba de ello escapa de la vejez y por ello prefiere rodearse de jóvenes¹²⁶.”

Para reforzar la actitud del dios el joven escritor de tragedia cita a la tradición filosófica -jónica-, según la cual, lo afín tiende a lo afín, razón por la que atribuye belleza y juventud a *Érōs*. Sin embargo, como repararemos mediante el discurso de Sócrates, no resultará complicado advertir cómo esta sentencia jónica presocrática desaparecerá de un plumazo mediante la intervención indirecta de Diotima en el *Simposio*, tal como desarrollamos en I.3.ζ.

La siguiente cuestión abordada por Agathón nos remonta a una cuestión sumamente interesante, ya que alude al asunto tratado con anterioridad respecto a la *philía*. Al respecto dijimos que en su origen se basaba en el citado principio jónico de afinidad, el cual a su vez venía marcado por la necesidad, es decir, por la supervivencia. Así, de modo explícito, Agathón contrapone a *Ἔρως* (Eros) y a *Ἀνάγκη* (Necesidad.) Por tanto se produce una ruptura entre la necesidad merced a la que nace la *philía* como *philía singeniké*, afecto hacia aquellos de la misma sangre que hacen que toda tendencia dirigida a estos se base en un *instinto de supervivencia*, quedando así la *philía* como un apetito, tendencia, deseo, encaminado a la satisfacción de una necesidad: la de la supervivencia.

De modo que -según este desarrollo- toda inclinación ligada a la *philía* parte de un impulso cuyo origen radica en la búsqueda de personas u objetos dignos de ser deseados, a causa de la utilidad que representan para la conservación del sujeto. No es

no sé nada» (*hèn oída hótí oudèn oída.*) Se encuentra estrechamente ligada a esta cuestión, por otra parte harto tratada por Platón vía Sócrates, según la cual el hombre ve la sombra de la Idea y no la Idea en sí. La sentencia de Sócrates podría decir: Solo veo que no veo nada, *id est*, que lo que veo (como individuo) no es la cosa en sí, no es la Idea. Mi subjetividad me priva de ver lo que la cosa es. Y es que *oída* es una forma verbal del verbo *Eido* que se utiliza tanto como para ver como saber, sobre el uso y variedad de relaciones de verbos sobre la mirada en Grecia, Snell (2007: 18-19.)

126 Platón. *Simposio*. (195a-b.)

de extrañar pues, que la diferenciación que introduce Agathón con su encomio esté dirigida en primera instancia a la ruptura con la tradición, la cual liga deseo y necesidad como imposición divina.

A posteriori, se produce un viraje discursivo hacia a lo instintivo; como un cambio de esfera que se aparta de lo divino como mandato al que nadie puede negarse. Y en último término, como precepto natural que impele al hombre a entregar su libertad a la *polis*; como garantía de salida de la pura indigencia a la que se ve abocado el animal humano. Para ello surge el correctivo por excelencia que permite garantizar los estadios ligados a los instintos: la *polis*, y con ella la *paideia* y las ya aludidas *chrēsis aphrodisiōn*, como reguladoras de los placeres en general.

Lo divino no se puede controlar, escapa a lo humano. Mientras que lo natural es controlable y será la buena conducción que surge de las ciudades-estado de donde se obtendrá el garante por excelencia que permitirá dar satisfacción comedida a los instintos. Asunto este del comedimiento de suma importancia y es que los instintos, siempre tienden al exceso, razón por la que resultaba necesaria la *enkrateia*. (Foucault, 2004.)

Es por tanto, en lo que atañe a los tres instintos básicos de cualquier mamífero, -incluyendo por ende al hombre-, que cabe referirse a la nutrición, la protección y la reproducción como aquello que debe someterse al control de estas mencionadas técnicas. (Foucault, 2004.) La polis será la garantía de que esos instintos encuentren su satisfacción, que no su colmo, que como podemos imaginar resulta imposible de alcanzar siempre en cuanto a lo instintivo se refiere; ya que precisamente su naturaleza los hace ser insatisfazibles por completo.

Así del mismo modo que los guardias protegen de ataques externos y velan por el orden interno de los ciudadanos, también la nutrición se verá satisfecha por el comercio, el trabajo y la astronomía, cuyos objetivos son sacar al hombre de la barbarie y la indigencia a la que están expuestos el resto de animales. Técnicas más depuradas del yo permitirán que el hombre encuentre un equilibrio en su nutrición por la vía de los avances en medicina, ligado el citado equilibrio a su vez a la dietética. (Foucault, 2004 .)

En cuanto a la reproducción, no ya como algo a lo que no debe ponerse freno al radicar en un origen divino, llegamos a la concepción según la cual es algo natural y por tanto, no solo controlable sino que debe ser controlado como asunto humano. Esta será la razón por la que se pone medida también en la polis a las *aphrodisia*, *id est*, a todo acto ligado al instinto reproductivo, es decir natural, cuya expresión última se encuentre ligada a la voluptuosidad y la reproducción. Foucault, 2004.) Y es que si por algo estuvieron preocupados los antiguos habitantes de la Hélade, fue sin duda por el control de las *aphrodisia* y las *epimelesthai sautou* (las prácticas destinadas al cuidado e inquietud por uno mismo)¹²⁷.

No resulta una imprudencia entender que el discurso de Agathón, como representante de una nueva manera de educar, la que se desprende del teatro trágico, diera espaldarazo a las antiguas técnicas aún ligadas a la oralidad como venían siendo los textos homéricos. Eric A. Havelock escribe: “hay que considerar también, la poesía como funcional, como un método de conservar una “enciclopedia” de costumbres sociales, leyes consuetudinarias y convenciones que constituían la tradición cultural griega de la época en que se compusieron los poemas¹²⁸.” Havelock (1996: 90.)

Y es que el intento de Platón iba enfocado contra la tradición, pero no como una especie de capricho sin más, sino como fórmula ante la necesidad de encontrar ya no saber, sino conocimiento. Era la *episteme* la que permitiría erigir nuevas leyes y normas que permitieran escapar del relativismo de la sofística por un lado, y de las viejas formas de *verdad*, ligadas al dictado de la divinidad.

127 Al ya citado 2º volumen de Historia de la sexualidad cabe referirse también a *Tecnologías del yo*, en concreto a Foucault (1990: 45-51.) En el primero Foucault alude a las técnicas de las *aphrodisia*, mientras que en la otra obra, insiste en que pese a la opinión más común, la sentencia que caracteriza a la Grecia antigua es el de la *epimeleia heautou* (cuidado de sí) y no el *gnothi sauton* (conocimiento de sí.) Mientras que el primero se refería a los cuidados y limitaciones que el hombre como hombre debía someterse, el segundo era un precepto de caución que pretendía recordarle al hombre que no era un dios.

128 También respecto a la cuestión de que pese a encontrarse Platón en una época que había pasado a la escritura, todavía el poder de transmisión se encontraba en la pura oralidad escribe Havelock (2002: 51): “Cabe concluir que la situación cultural descrita por Platón es tal que en ella todas las relaciones importantes todas las transacciones vitales válidas están dominadas por la comunicación oral.” Para Havelock, ahí radica la desconsideración de Platón respecto a los poetas.

Los modos presentes en Homero y Hesíodo de referirse al deseo, se encuentran vinculados a la relación entre una tendencia encaminada a la satisfacción de la: *orexis* (apetito), *himerós* (anhelo), *epithymia* (apetito o pasión.) Será Platón quien ligue *Érōs* y *epithymia*. (*Simposio*, 192e.) Estos vocablos – de Homero y Hesíodo- van unidos a la tendencia que impele al hombre como animal humano, a satisfacer una necesidad instintiva, pero en el ser humano entendido como animal político la entrega de su libertad a la polis le hace perseguir un objeto¹²⁹ digno de ser deseado al representar ser útil para el sujeto, es decir, para el hombre que vive en sociedad.

Es esta senda, la que nos conduce a la *philia*. Y es que esta, como tendencia y apego a lo afín, a lo cercano, a lo familiar liga el par amor/amistad a la esfera de lo instintivo, de aquello necesario para la perpetuación y conservación de la vida. En definitiva, a aquella esfera que más adelante Sigmund Freud denominará como la de los instintos de autoconservación o instintos del yo en *Mas allá del principio de placer*.

Previamente a un desarrollo de la cuestión relativa a la concepción de Freud respecto a *Érōs*, resulta menester referirse nuevamente a la situación de la *philia* en la obra de Platón. El motivo es que de los tres diálogos que giran de modo más explícito en torno a la cuestión del amor, *Lisis*, *Simposio* y *Fedro*, es en el primero en el que el autor dedica mayor atención a la noción de *philia* y no tanto a la de *Érōs*¹³⁰.

Atendiendo al hecho que el objetivo del *Simposio* queda lejos de hacer una exposición sobre la *philia* únicamente hacemos esta mención expresa al diálogo *Lisis* para evitar omitir mencionar una de las tres grandes obras que tradicionalmente se consideran que hablan sobre el amor. Pese a que como acabamos de exponer únicamente *Simposio* y *Fedro* abarcan la temática señalada en la línea que nos interesa para llegar al desarrollo de la noción de deseo.

129Esta es una de las grandes diferencias respecto a Lacan, y es que el deseo no es de objeto sino de una falta originaria. Juranville (2003: 159) "*La métaphore paternelle se comprend essentiellement à partir de ceci que le désir n'a pas d' « objet », que la Chose manque. Le Nom-du-Père n'est pas l' « objet », mais le signifiant-maître.*"

130 Robin, Léon. (1908: 3-4) escribe: "*Le point de départ du Lysis, c'est l'amour d'Hippothalès pour le jeune Lysis. Toutefois la recherche, bien qu'elle soit motivée autant par ce fait initial que par l'amitié, proprement dite, de Lysis pour Ménexène, porte sur l'essence non de l'ἔρως, mais de la φιλία, en général.*" La noción de deseo ligado al placer Platón la desarrolla también en el diálogo *Filebo*.

Ciertamente parece que, la noción de deseo en Platón, es más cercana a la *philia* al estar ligada al interés común de la polis y la autoconservación y no al deseo individual. Al intentar fundamentar el buen encauzamiento de *Érōs* con el conocimiento, el cual va dirigido siempre al bien común, parece que el interés de Platón es el de aunar el par *Érōs/philia* como deseo correcto, normal.

Volviendo a Agathón, una vez expuesta la cuestión relativa a la necesidad, el trágico continúa con su elogio al dios. De *Érōs* dice que es no solo joven, sino el más afortunado de los dioses y el más delicado y flexible. Ya que debe entrar en cada una de las almas y pasar inadvertido en su entrada y salida de las mismas; asunto nada complicado para un dios que despunta por su belleza y por una delicadeza que le permite posarse sobre las flores¹³¹.

Una vez que Agathón ha insistido en que *Érōs* se dirige al alma, le llega el turno de introducir en su encomio la parte centrada en la virtud del dios. De esta destaca que *Érōs*, no solo no comete injusticia contra dios u hombre alguno, sino que además, tampoco es objeto de injusticia. Y es que según Agathón, todo el mundo sirve de buena gana a *Érōs*, siendo este el dios que goza de la mayor templanza. La cuestión, aquí no parece resultar complicada, que su juventud sea la que le haga pensar a Agathón en todos estos atributos y virtudes del dios no es un problema, sino fuera porque toda la mitología que circunda a *Érōs* le contradice; como por ejemplo lo ya citado por Hesíodo en su papel de dios antiguo, o en los diversos problemas y escarceos entre dioses y hombres.

Pese a la existencia de *Érōs* como divinidad la unión sexual no se le atribuía a este. Por ejemplo Hesíodo habla de *philotés*¹³² al escribir sobre las uniones entre dioses que dan como fruto descendencia. Mientras que Foucault (2004: 35) apunta que las nociones más corrientes respecto a los actos sexuales eran: *synousia*, *homilia*, *plēsiastos*, *mixis*,

131 Platón. *Simposio*. (196a.)

132 Así lo leemos en Bonnefoy, Ives. *Diccionario de las mitologías* volumen sobre Grecia Traducción de Maite Solana edición a cargo de Jaume Pòrtulas y Maite Solana. Barcelona: Destino 1ª edición noviembre 1996. De la presente 3ª edición noviembre 2001. (p. 97.)

ocheia. Y también que estas palabras respecto a la unión y vínculo sexual quedaban englobadas en las *ta aphrodisia* que los latinos traducían como *venerea*. Será más tarde, con el nacimiento de Afrodita que las uniones sexuales que tienen como objetivo aportar descendencia le lleguen a ser atribuidas a la diosa, y por eso todo lo que se encuentra ligado a la gestión de este asunto está ligado al vocablo al que ya hemos aludido: *aphrodisia*.

Es Platón mediante el discurso de Agathón, quien atribuye a *Érōs* ser un dios, cuya virtud principal es el ser equilibrado, -esto es, la templanza-, pero que a la vez goza del atributo de ser creador. A lo que hay que añadir además, que para el trágico, *Érōs* es el que permite que exista orden entre los quehaceres divinos, y además fue su nacimiento el que equilibró a los dioses. Por ello considera que en épocas pretéritas las guerras entre dioses no se habrían producido de haber existido este dios, poniendo en entredicho aquello a lo que apuntaba la tradición homérica y hesiódica a la que aludía Fedro en su encomio. En definitiva, para Agathón, *Érōs* es: “la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar, / el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes¹³³.”

Y tras los dos hexámetros escribe:

“Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molice de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo todo hombre, cantando

133 Platón. *Simposio*. (197c.) Los versos pueden pertenecer según señala la edición en español citada al mismo Agathón pese a que los trágicos no acostumbraban a escribir en hexámetros.

bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres¹³⁴.”

Una vez realizado su discurso, Agathón puntualiza lo dicho señalando que lo ha urdido en la medida de sus posibilidades, haciendo presente tanto la diversión como la seriedad en su justa medida¹³⁵.

Es importante comprobar cómo Platón no aparta la mirada del necesario entretenimiento al que el teatro se debe de manera esencial en cuanto a la búsqueda de su público. También cabe hacer expresa mención a que no solo aquel que escribe obras de teatro se debe a su público, sino que eso también le sucede a los sofistas. Y es que estos parece que son a su vez esclavos de su concurrencia, de aquellos que los contratan, en cuanto a que si no contenta a sus oyentes, -de los que obtiene la posibilidad de sustento y el éxito- podrían llegar a perderlos. Por tanto permite que sean los que no saben los que escojan los ingredientes o la temática del modo que consideran más pertinente¹³⁶.

134 Platón. *Simposio*. (197d-e.)

135 La traducción al francés de Paul Vicaire traduce (197e) como: “*La fantaisie et le sérieux y ont chacun leur part, que j'ai mesurée bien qu'il est en mon pouvoir.*” Mientras que en la española M. Martínez Hernández traduce como: “discurso que, en la medida de mis posibilidades, participa tanto de diversión como de mesurada seriedad.” La edición francesa destaca que cada uno tiene su parte, mientras que la española puede producir confusión respecto al texto en el que Platón se refiere a la cuestión de equiparar lo uno y lo otro. Sin embargo, prefiero la traducción al español en lo que atañe a las palabras diversión y seriedad al ajustarse más al original griego, ya que parece un tanto osada la traducción de Vicaire de *paidias* (παιδιᾶς) como fantasía y mucho más ajustada la de la edición española.

136 En *Simposio* encontraremos esta cuestión en más ocasiones, pero resulta menester aludir a otro texto en el que Platón expone esta cuestión para que no parezca algo fortuito de la redacción de esta tesis. Así, leemos en Platón. *Hipias mayor*. (285d-286a): “—Por Zeus, suerte tienes Hipias, de que los lacedemonios no sientan gusto en que se les recite la nómina de nuestros arcontes desde Solón; de ser así, tendrías buen trabajo para aprendértela.

—¿De qué, Sócrates? Si oigo una sola vez cincuenta nombres, los recuerdo.

—Es verdad; no tenía en cuenta que tú dominas la mnemotecnia. Así que supongo que, con razón, los lacedemonios lo pasan bien contigo, que sabes muchas cosas, y te tienen, como los niños a las viejas, para contarles historias agradables.”

Que el encomio de Agathón parece aquejado de chanzas se pone de manifiesto en su parte final del elogio al dios. Señalar a *Érōs* como el causante de reuniones como la del simposio resulta cuanto menos una ocurrencia ya que parece no haber lugar a dudas que debería caer en la esfera de la *philia* y no de *érōs*. Sin embargo nótese que esto vuelve a señalar la necesidad platónica de equiparar el par *philia/érōs*.

Sin embargo será una vez introducido el discurso de Sócrates cuando se despeje toda duda respecto a la cuestión a la que aludimos. Y es que es exclusivamente -según Platón- lo dicho por Sócrates lo que va ligado a la Verdad; a diferencia de lo proferido por el resto de participantes del simposio. Los otros exageran su discurso haciendo un panegírico aderezado con alusiones divertidas sobre el dios. Es decir, que ninguno de los comensales ha pretendido hacer un encomio en sentido de señalar cómo y qué es *érōs*, sino que según Sócrates, el afán ha sido depositado en:

“[...]atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que este fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuíis a Eros, y afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no por supuesto, ante los instruidos, con lo que el elogio resulta hermoso y solemne¹³⁷.”

En este fragmento hallamos dos cuestiones de suma trascendencia. La primera, Sócrates asegura que tal vez se ha mentido sobre *Érōs* de modo deliberado. O bien que los encomios no han dicho la verdad sobre *Érōs* por mera ignorancia de aquellos que los han proferido; considerando así, que su público no sabe sobre el tema del que se habla. Cuestión harto curiosa ya que desde el principio hemos visto que los asistentes representan a personas reputadas y versadas que a la vez, son más que dignos delegados en representación de los grandes pilares que sostienen la polis en pie, al ser sujetos entregados a la *paideia*. Por ello Platón habría dividido en el presente escrito a los personajes en dos bloques.

137 Platón. *Simposio*. (198d-e.)

Desde el individuo que personifica a la tradición, Fedro, pasando por Pausanias, un sofista reputado, Erixímaco, médico, llegando a los que simbolizan el teatro en cuanto gran educador de la polis; Aristófanes como representante de la comedia y Agathón de la tragedia. En este sentido está clara la ironía de Platón: solo Sócrates no se debe a un público y es por tanto el único capaz de emitir la verdad sobre *Érōs*.

Y es que para Platón siempre que un discurso está hecho para un público se encuentra ligado a la dependencia de agradar a aquel que lo escucha. Solo el filósofo que sabe que puede llegar a ser vilipendiado, o asesinado en su acto de decir la verdad es el que emite un discurso procedente del mundo de las Ideas¹³⁸. Cuestión esta a la que Platón aludía en *República* con la alegoría de la caverna y que convierte al filósofo que dice la Verdad en un *parresíastés*¹³⁹. Tal como escribe Foucault, (2009: 26) Sócrates era un *parresíastés*, y Platón, en su relación de intento de transmisión de la filosofía al tirano de Siracusa, también ejercía como ciudadano libre¹⁴⁰ *la parresía*. (Foucault 2009: 59.)

Y es que lo que Platón realiza aquí es de suma importancia: mostrar la escisión entre saber y conocimiento; y entre entretenimiento y educación como guía. Resulta interesante el hecho que Platón no ponga en boca de Sócrates el discurso que este profiere, ya que al señalar que lo había oído de boca de Diotima de Mantinea, Sócrates permite ser calificado como igual al resto, como un no instruido en la materia tratada, para de ese modo no intentar erigirse por encima de los otros y a la vez, dejar a buen recaudo aquello que escuchó por boca de la sacerdotisa. A su vez, no resulta insustancial que el discurso pronunciado por Sócrates, al pertenecer a otra persona, le

138Foucault, (2004b: 41): "Se dice que alguien utiliza la *parresía* y merece consideración como *parresíastés* sólo si hay un riesgo o un peligro para él en decir la verdad."

139Foucault, (2004b: 39): "«*Parresiázesthai*» significa «decir la verdad». Pero ¿dice lo que realmente es verdadero? En mi opinión, el *parresíastés*, dice lo que es verdadero porque él sabe que es verdadero; y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero. El *parresíastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que él sabe que es verdadero."

140Característico de la *parresía* era que fuera ejercida por un ciudadano libre. Foucault, (2009: 34): "*La parrésia était un droit à conserver à tout prix, c'était un droit à exercer dans toute la mesure du possible, c'était une des formes de manifestation de l'existence libre d'un citoyen libre -en prenant ce mot « libre » dans son sens plein et positif, c'est-à-dire : une liberté qui donne le droit d'exercer ses privilèges au milieu des autres, par rapport aux autres, et sur les autres.*"

evite caer a ojos del resto como un impío que comete constantemente actos de *hybris*; propósito constante en la obra de Platón respecto a su maestro.

I.3.ζ. Cuidado del alma: Sócrates, del saber al conocimiento

Tal como hemos mencionado será de este último punto de donde terminará por desprenderse la separación entre saber y conocimiento, el cual vendrá representado por Sócrates.

Sócrates recurre una y otra vez a su supuesta ignorancia con tal de no herir los egos de los presentes y no resultar aún más molesto de lo que sin duda debía ser para los otros. Así escribe Platón:

“Pero yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo también yo cuando llegara mi turno. “La lengua lo prometió pero no el corazón.” ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa.”

Tras estas palabras exhorta a la tradición encarnada en Fedro para que este le diga si están dispuestos, tanto él como el resto, a escuchar un discurso que puede quedar como ridículo, y no por el mensaje, sino por no cuidar tanto las formas como sí el contenido. Por no pretender tanto divertir como hablar de lo que se acerca a la verdad sobre *Érōs*. Y es que una vez que Sócrates realiza tal propuesta en la que de modo implícito les pide perdón al resto por no ser capaz de estar a la altura de las circunstancias al no ser un buen inventor de relatos, desviará con sus preguntas y respuestas la atención de sí mismo para finalmente atribuir su discurso tal como es consabido a Diotima de Mantinea. *Simposio* (202e.)

El elogio que pronuncia Sócrates empieza con su característica ironía enfrentada en este caso al oponente más serio en la escalada platónica expuesta en el *Simposio* en lo que se refiere a la educación de la polis: el trágico. Es por esta razón que las preguntas

que el filósofo formula a Agathón tienen como objetivo, no solo banalizar su discurso, sino señalar que la tragedia pese a ser un modo novedoso de educar es poco más que eso, algo atractivo dirigido a un público, y por tanto preocupado por satisfacerlo, tal como ya hemos argumentado. Pero aprovechando las palabras del autor dramático, Sócrates pone en alerta al lector de todo aquello que, conociendo el proceder del filósofo como personaje platónico, terminará por serle dada la vuelta.

Así, una vez que Sócrates es autorizado a hablar del modo que considera más correcto y más cercano a la verdad se dirige a Agathón para darle la razón en cuanto a que lo primero que debía abarcarse en el encomio era la naturaleza de *Érōs* y después cuales son sus obras. Para ello tras aludir a si *Érōs* es amor de padre o madre, terminará por aclarar que deja esta cuestión de lado, ya que en definitiva, quiere dejar claro que no alude a la *philia*; es por esto que escoge de manera expresa la palabra *Érōs* y sus variables flexibles¹⁴¹ en lugar de las formas referentes al deseo propiamente dicho escritas como *ἐπιθυμία* u otras variantes flexibles lingüísticas¹⁴². Así, lo que Sócrates no juzga ni plantea es lo obvio que versa sobre que, claro está, se ama por ejemplo a los padres, pero que en cuanto a *Érōs* atañe no es de este amor de lo que hablamos, sino del lugar al que empuja ya que está hablando de deseo y no de amistad o mero apetito .

El discurso socrático plantea a Agathón una serie de cuestiones que contradicen el encomio pronunciado por el autor de tragedia. Así por ejemplo, ante la pregunta de si *Érōs* debe tender hacia lo que tiene o hacia lo que no tiene, aparece como muestra ridícula, ya que parece obvio que si hubiera quien tendiera hacia lo que ya tiene, siendo poseedor de eso que busca¹⁴³ eso resultaría cuanto menos absurdo.

Tras la respuesta de Agathón, según la cual debe tender a la búsqueda de lo que no posee, de modo más concreto será necesario aclarar que, en realidad persigue lo que

141 *Ἔρως, Ἐρωτῶ, ἐρώτημα* entre otras en Platón. *Simposio*. (199c-d.)

142 Tales como *ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖ, ἐπιθυμεῖν* entre otras en Platón. *Simposio*. (200a.)

143 Esta cuestión queda expresamente argumentada en Platón. *Lisis*. Al ser el tema alrededor del que gira el diálogo. En este, queda ligada a la necesidad, y por ende a la *philia*, a la necesidad de afiliarse a alguien o en sentido lato a la polis como garante, no de posesión de lo que uno quiere sino de conservar lo que ya se tiene.

le falta¹⁴⁴ y no propiamente aquello que no posee. Resulta obvio que el ser humano no posee multitud de cosas, sin embargo al referirnos a la falta, se entiende que es algo que sea como fuere, ese hombre cree que le ha sido o bien arrebatado o bien que se refiere a la pérdida de algo que poseía o incluso que alude a algo que de modo natural le pertenece o cree que le pertenece, razón por la que se ve impelido hacia ese algo. Finalmente Sócrates le hará reconocer a Agathón que esa tendencia va encaminada a conservar lo que ya tiene y que teme que llegue a faltarle algún día.

A priori encontramos una diferencia nada baladí respecto a la noción de falta. Ya que lo que uno no posee se refiere a un todo inabarcable sin más, mientras que lo que a uno le falta se refiere a algo concreto, ya sea un objeto real, o un objeto imaginado o bien, en términos freudianos un deseo onírico¹⁴⁵.

Es decir, resulta significativo recalcar y recalcar en esta cuestión, ya que de modo sinuoso se produce un giro harto relevante en lo referente al *érōs*. Cuando la cuestión se centra en aquello que no se posee, el espectro es sumamente amplio, ya que todo sujeto carece de todo aquello que no tiene. Esta aparente obviedad se centra en un punto, aquí, o bien se alude al deseo de poseer todo, ya que es todo aquello que no es del sujeto lo que el sujeto no posee, o bien se refiere a lo necesario que no posee. En este sentido todo sujeto estaría aquejado de no poseerse más que a sí mismo y para mantenerse *necesita* recurrir a lo que no posee para poder seguir siendo quien es.

Sin embargo la introducción de la idea de la falta individualiza la cuestión, lo que le falta a un individuo, pese a ser algo que no posee, no es todo lo que no posee, sino algo más concreto, a lo que exclusivamente su *yo*, tiende. Si todo animal humano se encamina a satisfacer los instintos primarios de protección, reproducción, y nutrición la falta no se refiere propiamente a dicha satisfacción, ya que esta es universal, pertenece a todo animal humano.

144 Platón. *Simposio*. (200b.)

145 “Una fantasía que cumple un deseo.” En Freud, (1915/1979: 225.) También Peter Bieri, (2002: 33.) Apunta a la cuestión de lo imaginado por el sujeto al escribir: “La voluntad no depende de las capacidades reales, sino de las presuntas.”

Por tanto la falta, es individual, cada sujeto está falto de algo con lo que solo él puede sentirse plenamente identificado; como sucedía con la mitad producida por la escisión del mito de Aristófanes. La mitad de un individuo, es solo su mitad, no la de otro, por tanto lo que a aquel le falta, le falta solo a él. La paradoja alcanza hasta el punto de llegar a afirmarse que es precisamente lo que le falta lo que él, o bien es, o bien quiere ser o le constituye como individuo, ya que es hacia esa completitud hacia la que se dirige¹⁴⁶.

Es decir: si bien lo que a un individuo le falta no lo posee nadie¹⁴⁷ al ser una ficción, la falta es lo que precisamente el individuo posee¹⁴⁸, la falta es únicamente falta para un individuo concreto. La falta propia de un sujeto no tiene correspondencia constitutiva idéntica con la de otro individuo. Esta cuestión la desarrollaremos al llegar a la exposición sobre el deseo en Lacan principalmente en III.2. Pero era menester empezar a introducir este asunto.

Por otro lado circula sin embargo el discurso que Sócrates recita en un infatigable turno de pregunta y respuesta a Agathón. En este, el primero consigue arrancarle al segundo la afirmación según la cual, si *Érōs* persigue lo bello y lo bueno, significará que no es ni lo uno ni lo otro. Y a partir de ese momento realiza un primer distanciamiento del discurso que va a realizar al atribuírselo a una sacerdotisa: Diotima de Mantinea¹⁴⁹.

146Es bastante común en la teoría psicoanalítica que en la transferencia el individuo sea expuesto por el psicoanalista a su propio deseo en esos términos. Es decir, que el analista ante una demanda del analizado le diga a este que parece que lo quiera todo, es entonces cuando el analizado puede percatarse de si es algo que pertenece a la desmesura de los instintos o bien al deseo. Por ejemplo, que alguien comunique que desea a todas las mujeres se encuentra ligado a la desmesura de lo instintivo, mientras que del que pronuncia que desea a todas las mujeres vestidas de blanco se desprende algo constitutivo del individuo que se encuentra ligado al deseo. No es que no haya desmesura en el deseo, sino que está anclado a una estructura lingüística y no a los instintos sin más. Como señala Lacan, el deseo es fruto del lenguaje, es articulado. Por tanto no debe escaparse que hay algo que hace que el sujeto desee a las mujeres vestidas de blanco.

147 Esta afirmación de que “aquello que me falta no lo posee nadie” se verá explicitada en la sección centrada en Lacan. Y es que la falta, veremos, se produce de la interacción entre el sujeto y aquello que crea su deseo, por tanto, al surgir desde un individuo concreto, es imposible, dada la imposibilidad de duplicidad de un individuo que se origine la misma falta en más de un individuo: No sucede así como hemos dicho con la necesidad, al ser inherente a todo animal humano de modo instintivo.

148 Puede seguirse aquí que esa posesión va ligada a la noción *habeo*, al concepto de tener, al que Heidegger se refiere al aludir al lenguaje. Ya que *habeo*, no alude simplemente a lo que un individuo tiene, sino a lo que le tiene. El hombre no tiene el lenguaje sino que el lenguaje le tiene a él a su vez.

El giro que toma el discurso atribuido a la sacerdotisa alude en primera instancia a la cuestión según la cual Sócrates le dice a Agathón que procederá, igual que había pedido y hecho a su vez este, a exponer la descripción de *Érōs* en cuanto a su naturaleza y sus obras. Con ello Sócrates se adjudica el mismo desconocimiento que ha sido mostrado por Agathón y su encomio. Ya que el primero -Sócrates- asegura que también se había quedado contrariado al escuchar el discurso de la extranjera, en los mismos puntos que sorprenden al joven autor de tragedias.

Una vez que Sócrates pregunta a Diotima si esta pretende afirmar que *Érōs* es feo y malo obtiene una respuesta:

“—¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?
—Exactamente
—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?
—¿Qué es ello?
—¿No sabes —dijo— que el *opinar rectamente*, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? *La recta opinión* es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.”

Una vez expuesto el camino intermedio el discurso de Sócrates introduce el gran cambio respecto al resto de los presentes en el simposio: *Érōs* no es un dios, sino un *demon*¹⁵⁰.

149 Referente a la procedencia de la sacerdotisa, vale la pena señalar un posible uso etimológico inherente a la elección del personaje. Ella podría ser la venerada por sus profecías, y es que *μαντική* (*mantiké*) como arte adivinatorio y profético como el mismo Platón nos recuerda en *Fedro*, (244b-d.) tiene su origen en la palabra *μανία* (*manía*) locura. Y a su vez Diotima, su nombre podría estar relacionado con *τιμάω* (*timao*) como aquella que gozaba de estima si tenemos en cuenta que *δῖός* (*diós*) significa de aquí que, quedando una traducción aproximada del nombre como de aquí que gozara de estima por su arte adivinatorio.

150 Escogemos la palabra *demon* siguiendo la edición francesa y la española del *Simposio*, -si bien también se acostumbra a traducir como genio o espíritu.- Y es que, consideramos más acorde, recurrir a las palabras *daimon daimonion* en su vertiente de *demon*, por las implicaciones que derivan de su uso a lo largo de la tradición sobre el amor; como algo negativo que devendrá demoníaco. Hasta el punto que el amor como deseo (*cupíditas* latina) llegó a ser representado como una especie de demonio alado con garras, dejando patente lo pernicioso que puede llegar a ser dejarse conducir por ese “demonio.” A su vez es necesario ligar la figura de ese *demon*, a la patrística, ya que ese demonio meridiano que es eros forma parte de los siete pecados capitales como aquel que causa la “Tristitia-

La introducción de esta novedad produce un cambio significativo a varios niveles. Primero, desaparece el mandato divino: si *Érōs* no es un dios no tiene porque ser obedecido sin más. Pero aún resulta más importante una segunda cuestión respecto a esta primera. Si *Érōs* no es un dios, en su papel de vehículo intermedio entre hombres y dioses y viceversa, necesita de un intérprete para que el sujeto que recibe el mensaje divino pueda comprenderlo. Y es que hasta el momento, tal como sucedía en el diálogo *Fedro*, la divinidad podía poseer al hombre y hacerle emitir el mensaje divino.

Cabe comprender que la posesión maníaca ponía en primer lugar al dios en el hombre. Acto seguido le hacía articular un discurso con la voz del hombre, con la particularidad de que aquel que emitía las palabras, no participaba más que como amplificador de ese mensaje o mandato divino. Sin embargo, el *demon* no elimina la presencia humana como voluntad. De hecho, mientras que el hombre reproduce de modo pasivo el dictado de las palabras del dios en una posesión, en cuanto al *demon*, necesita adquirir un papel activo que le haga comprender lo transmitido por este. Así escribe Platón:

“A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano¹⁵¹.”

La expresa necesidad de un guía demónico, en primer lugar, desdiviniza el mandato de *Érōs* al dejar de ser considerado este personaje como un dios. En segundo lugar

Acedia” que terminará por devenir melancolía. (Agamben, 2006: 27:68.) Cómo eros puede derivar en melancolía o en manía es una de las cuestiones que veremos en Freud. Sin embargo, Agamben nos recuerda que existe el amor *hereos*, que es aquel ligado a los señores del medioevo que gozaban de exceso de tiempo libre, nótese que ese amor *hereos*, también pese al significado de hereos como señor, podría provenir de un salto etimológico de eros a *hereos*.

151Platón . *Simposio*. (202e-203a.)

naturaliza el *Érōs*, esto es, lo hace pertenecer al hombre desde su nacimiento. Y por otro lado, aparece la necesidad de alguien experto en la interpretación de aquello que los dioses quieren decir a los hombres y que se erija como guía del *érōs*. Y tal como hemos ido desarrollando, la figura encargada de realizar la interpretación del demon, para Platón, es el filósofo.

Para Freud el *Érōs* del discurso de Aristófanes se correspondía ya con esa naturalidad expresa, así escribe: “Por su origen, su operación y su vínculo con la vida sexual, el «Eros» del filósofo Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa [*Liebeskraft*]¹⁵².” Sin embargo, en esa interpretación parece pasarse por alto alguna cuestión relevante; como que Aristófanes, al señalar que el hombre había sido seccionado, convierte a ese *Érōs* no en algo meramente natural, ya que convierte dicha reintegración a su vez en algo exclusivo del individuo seccionado; y no ya en pura fuerza natural objetiva.

Ya que *Érōs* es aquel que le devuelve su integridad, -su anterior forma redonda- y que esa completitud al ser un *símbolon*, es exclusiva para cada individuo. Produciéndose la unión de una parte concreta con otra parte concreta; acercándonos por tanto a la idea de un *object seeking*. Es decir, a la búsqueda de un objeto concreto que sacie o complemente el deseo. Fijémonos que incluso Freud se refiere a esta cuestión como a la pulsión de la necesidad de restablecer un estado anterior¹⁵³.

Sin embargo Freud no se ciñe al texto de Platón en cuanto a rematar la interpretación del mismo, y no por desconocimiento, ya que el fragmento del texto al que nos referimos no es otro que el que él mismo cita, con la salvedad de no seguir lo escrito de manera estricta. Cuestión que le lleva a interpretar la bisección de los hombres como impulso natural reproductivo. Mientras que lo que hace Platón es aludir a otra cuestión que pone en boca del cómico Aristófanes: el origen de la pareja sexual, que no el de la reproducción sin más. Klossowski (1998: 19.)¹⁵⁴

152 Freud (1921/ 2010: 87.)

153Freud (1920/ 2012: 56): “Esa hipótesis deriva una pulsión de la necesidad de restablecer un estado anterior.”

Dada la importancia de este viraje parece necesario realizar una aclaración que se desprende del fragmento del diálogo platónico que reproduce el mismo Freud del siguiente modo¹⁵⁵:

“Antaño, en efecto, nuestra naturaleza no era idéntica a la que vemos hoy, sino de otra suerte. Sepan, en primer lugar, que la humanidad comprendía tres géneros, y no dos, macho y hembra, como hoy; no, existía además un tercero, que tenía a los otros dos reunidos (...) el andrógino...». Ahora bien, en estos seres humanos todo era doble: tenían pues, cuatro manos y cuatro pies, dos rostros, genitales dobles, etc. Entonces Zeus se determinó a dividir a todos los seres humanos en dos partes «como se corta a los membrillos para hacer conserva. (...) El seccionamiento había desdoblado el ser natural. Entonces cada mitad, suspirando por su otra mitad, se le unía: se abrazaban con las manos, se enlazaban entre sí anhelando fusionarse en un solo ser [...]”

Vale la pena detenerse en algunas partes del fragmento para aclarar la diferencia de interpretación. El discurso de Aristófanes hace hincapié en que los genitales habían sido desplazados hacia delante, con tal que los hombres pudieran reproducirse. Aún así, él mismo insiste en que no todos tienen esa tendencia; la cual queda exclusivamente para el andrógino, ya que es el único que tiene órgano sexual masculino y femenino.

Los otros dos tipos de hombre son homosexuales. Uno con tendencia a buscar a otro hombre, -para el cómico el más excelso-, y otro cuya tendencia responde a la búsqueda de otra mujer, -al que alude directamente como lesbianismo-. Y es que si nos ceñimos a este fragmento vemos que Platón escribe que había tres géneros, y que ante la amenaza a la que Zeus se ve expuesto, este decide biseccionar a todos los seres humanos. Tal como expresa el discurso del cómico, únicamente los de origen andrógino, los que son mitad y mitad de dos sexos diferentes pueden tener descendencia siendo estos los que más le interesan a Zeus y por ende al resto de los dioses, ya que son aquellos que,

154Aludimos a la diferencia que establece Klossowski: [...] «necesidad» sexual: esto es, la necesidad imprescriptible del hogar, base de las primeras necesidades llamadas domésticas.”

155*ibidem*. La cita del texto de Platón citado por Freud pertenece a la edición alemana de Wilamowitz-Möllendorff.

en definitiva, pueden producir prole para que los dioses puedan seguir siendo admirados.

Aún así todos podrían reproducirse con cualquiera del sexo contrario pese a no ser la mitad a la que tienden. Y es que la posibilidad reproductiva no es tampoco el propósito, ya que el fin último, es el de reencontrarse con su ansiado *símbolon*. Así no es de extrañar que Aristófanes considere al dios como filántropo, cuestión esta que de nuevo Platón acerca a lo ridículo. Como ya hemos apuntado anteriormente, la mitología y la vida doméstica son una fuente ingente de ejemplos en los que puede comprobarse que *Érōs* no es un filántropo.

Nótese una cuestión importante respecto a la unión de las dos mitades. Dice Aristófanes que si dicho acoplamiento se produjera, esas dos mitades reintegradas: se abrazarían y morirían (191a). Gran problema ya que quedarían sin dejar linaje y esto sería un problema para los dioses que se encontrarían paulatinamente sin admiradores. Bajo esta interpretación desaparece la cuestión puramente germinal, reproductiva y puede por tanto hablarse de sexualidad como elección personal y no natural ligado a lo reproductivo, que es la lectura que Freud omite en su interpretación del mito de Aristófanes. Y es que no todas las uniones, tal como narra el encomio de Aristófanes, darán como fruto descendencia, sino que algunas son un canto a la pura individualidad.

No hay que olvidar que Platón en su tentativa de controlar las *aphrodisia* intenta ridiculizar el encomio del cómico. Le resultará inconcebible que Aristófanes anteponga el interés particular al general, siendo este uno de los problemas a los que parece ir enfocado el objetivo del diálogo: el de destacar que existe una diferencia entre la *philia* y la *aphrodisia*, ligadas ambas a la *ananké* (necesidad e instintos) y el *érōs*, cuya ejecución parece ir ligada al aparición del tiempo libre: *skholé*.

Es decir, al nacimiento de algo tal como la posibilidad de la individualidad, el desarrollo de la vida en la polis y a una nueva concepción de la temporalidad fruto de la astronomía -que permite controlar las cosechas y realizar aprovisionamiento [*besorgen*] de alimentos-. Y sobre todo una nueva concepción del desarrollo individual, ligada al desarrollo de las instituciones socio-políticas del siglo V a.C. Vernant (1998 : 139.)

Como ya apuntamos anteriormente, esta situación facilita un nuevo desarrollo de la humanidad en base a la posibilidad de un modelo de *paideia* que hace viable el cuidado del cuerpo y del alma como equilibrio entre ambas partes, y ya no en base a un pretendido orden jerárquico más cercano al poder soberano. Lo importante es la guía -que Platón sitúa en manos del filósofo- que permita transmitir una idea de vida en común. Escribe Vernant (1998: 136): “A la *monarkhía* la ha sustituido, en la naturaleza lo mismo que en la ciudad, un régimen de *isonomia*.” Y también en Vernant (1998: 137): “El orden no es ya jerárquico; consiste en la conservación de un equilibrio entre potencias iguales, sin que ninguna de ellas deba obtener sobre las demás una dominación definitiva que acarrearía la ruina del cosmos.”

Este nuevo brotar de algo tal como la individualidad, hará que las *aphrodisia* se vean dirigidas en su papel biopolítico al control de *érōs*. Lo erótico, al verse apartado de la pura indigencia a la que arroja al animal humano lo instintivo mana con la fuerza de la individualidad. Ya no estará al servicio del grupo como sucedía ante la pura indigencia con las *philia* y *aphrodisia*. En lo que a lazos afectivos de amistad atañe, el cuidado de la individualidad se encuentra estrechamente ligado a la educación y refuerzo de las superestructuras ligadas a la noción de *episteme* en Platón. A la continua transmisión de mitos e historias que sostengan el cosmos y la *isonomia*.

Mientras que el *érōs* del discurso de Aristófanes habría la puerta a la pura individualidad como egoísmo y amenaza para el bien común. La gestión -que consideramos biopolítica- de *érōs*, presente en el discurso que Platón atribuye a Sócrates, posibilita la relación del individuo con el grupo. A su vez le permite reproducirse en aras del bien común mientras mantiene con el resto de miembros del grupo relaciones que en términos freudianos llamamos de pulsión de meta inhibida: es decir, los hombres se unen por una cuestión de cooperación para crear y desarrollar un proyecto cívico. Escribe Freud (1921/2010: 109):

“Es interesante ver que justamente las aspiraciones sexuales de meta inhibida logren crear ligazones tan duraderas entre los seres humanos. Pero esto se explica con facilidad por el hecho de que no son susceptibles de una satisfacción

plena, mientras que las aspiraciones sexuales no inhibidas experimentan, por obra de la descarga, una extraordinaria disminución toda vez que alcanzan su meta. El amor sensual está destinado a extinguirse con la satisfacción; para perdurar tiene que encontrarse mezclado desde el comienzo con componentes puramente tiernos, vale decir, de meta inhibida, o sufrir un cambio en ese sentido.”

Es conforme a lo que Freud llama pulsión de meta inhibida que insistimos en que *érōs* se encuentra ante una nueva e interesante perspectiva, la que encarna el discurso de Aristófanes en cuanto a la individualidad. Pese a que *érōs* es guía y caudillo (193a), y por tanto el discurso no incluye la noción de libertad, parece claro que el objetivo a ridiculizar por parte de Platón es el de la posibilidad de anteponer la individualidad al bien común. Si ese es el papel del dios, no puede serlo más que en la medida que se le hace pronunciar a un cómico, por tanto, es algo ridículo y risible a descartar y erradicar como un mal.

La posición en la que queda *Érōs* en el discurso de Aristófanes es la siguiente: los papeles de *erastés* y *eromenos*, (amante y amado respectivamente) abandonan la esfera de lo divino. Ya que, el hombre al que alude el cómico, no será empujado por *Érōs* hasta que Zeus consideró a los mortales como amenaza y decidió bisecarlos.

Érōs ayuda en este sentido a la reintegración natural de los hombres ante un acto cruel de origen divino. Y aún más, el dios facilita el reencuentro en un momento en que no era posible ni su reproducción; la cual no llegaría hasta que los órganos sexuales de esos seres humanos partidos en dos no hayan sido situados en el lugar que los tenemos en la actualidad. Ese guía y caudillo que el diálogo de Platón pone en boca de Aristófanes como *Érōs* ya no es una cuestión divina sino natural. Todo hombre al nacer se dispone a buscar a su otra mitad, por tanto a cada hombre, de modo natural, le pertenece una mitad y no otra a la que será conducido por *Érōs*.

La figura de guía y caudillo parece clara, la guía se refiere a que impele y acompaña hacia esa integridad natural escindida ayudado por el dios, pero a la vez, es caudillo, ya que al nacer, de modo natural, los hombres no pueden evitar el caudillaje del dios. De

modo que aquellos cuyas mitades son masculinas o femeninas, serán impelidos a su reintegración por el dios causando -según Platón- agravio a la polis.

A priori podría parecer que *Érōs* queda en la esfera de lo instintivo. Pero lo cierto es que el discurso de Aristófanes incluye dos cuestiones que nos apartan de esa opción, ya que no podemos confundir lo natural con lo instintivo. El cómico, como personaje del diálogo platónico, al hablar de bisección de tres tipos de humanos, hemos dicho que apela al origen integro del hombre y al posterior seccionamiento por parte del dios.

Si la atracción sexual es instintiva tal como podemos ver aquí, habría un problema, -inexistente por cierto en el discurso de Aristófanes-, ya que podría considerar antinaturales las uniones entre mitades de un mismo sexo, ya que la finalidad natural parece que debería corresponderse con la reproducción. Sin embargo, en el hilo de su discurso descubrimos que la unión mitad hombre con mitad mujer da como frutos hijos, mientras que la unión entre dos mitades hombre aporta:

“Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; estos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos¹⁵⁶. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos. Y cuando son ya unos hombres, aman a los mancebos y no prestan atención por inclinación natural a los casamientos ni a la procreación de hijos, sino que son obligados por la ley, pues les basta vivir solteros todo el tiempo en mutua compañía.”

Hasta Platón, *Érōs*, al caer en la esfera de la inclinación de lo necesario y de lo divino, no puede ser puesto en tela de juicio según el discurso de la tradición, por mucho que ya Homero narre los problemas a los que conduce lo erótico, como es el caso de la

¹⁵⁶ Es importante ver como aquí el discurso de Aristófanes queda anclado a la tradición antigua jónica de la que pretenderá apartarse Platón mediante el discurso que Sócrates atribuye a Diotima: lo afín persigue lo afín.

guerra Troya, cuyo principio radica en el enamoramiento de Paris por Helena. Y parece razonable que en este caso, ambos personajes van comandados no por la *philia* sino por el *érōs*¹⁵⁷: por anteponer los intereses individuales a los de la mayoría. Más adelante volveremos a referirnos al discurso de Diotima así como también al resto del *Simposio*, pero tras haber empezado la exposición de Sigmund Freud y Jacques Lacan respecto a *Érōs*.

Sócrates someterá al dios a la pura antropologización al convertirlo en *demon*. Y lejos de suponerle el poder que le habían atribuido el resto de participantes del simposio, a través del discurso que le atribuye la sacerdotisa Diotima, *Érōs* pasará a ser hijo de la indigencia y los recursos respectivamente (*Penia* y *Poros*.¹⁵⁸)

Esta nueva concepción respecto al que era considerado un dios es revolucionaria para la época. El viraje que transforma a *Érōs* en *demon*, de haber sido puesto en boca de Sócrates o del mismo Platón sin la intermediación de una respetable sacerdotisa extranjera, habría sido considerado un claro acto de *hybris*. Pero sin duda, -para Platón- es la desdivinización de *Érōs* el paso siguiente necesario para combatir la pura apariencia encarnada por la belleza.

La belleza que Fedro había atribuido a *Érōs*, consistía en ser portador de bienes al ser un dios antiguo. Sin embargo, su apariencia era esa, la de un dios viejo. Agathón, por su parte rejuvenece la figura del dios. Le atribuye la juventud y de ese modo su encomio acaba enfocándolo hacia la apariencia -respecto a la que tanto pretenden advertir Sócrates y Platón, sobre sus nocivos efectos en la polis-. De modo que la belleza que se desprende del elogio del trágico, consiste en estar encauzada hacia el bien común en base a un saber práctico o mítico.

Si bien la tragedia es educadora, no es en sí misma la Verdad; ya que el diálogo -*Simposio*- pretende advertir de que no hay acceso a la verdad sin el vehículo de la filosofía. El discurso de Agathón, bello como el joven que lo profiere, goza de esa

¹⁵⁷De hecho es Afrodita la que hace que se sienta Paris atraído por Helena.

¹⁵⁸Tal como sucede con el mito del andrógino atribuido a Aristófanes, este otro mito es inventado deliberadamente por Platón. Así lo sostiene Grimal (1981: 446.)

belleza de modo dual. En primer lugar su encomio es bello por su forma, la cual acaba de recibir un premio respetable¹⁵⁹ y a su vez lo es por su contenido educador. Es más, es importante detenerse ante la cuestión de que lo ha pronunciado alguien bello.

Pero ¿qué tipo de belleza tiene el trágico? La belleza de este no es la misma que la del joven Fedro. No radica en su apariencia y juventud sin más, y es que, aquí lo bello no lo es como pura apariencia; sino por su tendencia hacia el Bien. Así, el discurso del joven trágico es bello al tender hacia el Bien, al contar con un buen *demon*, *id est*, educado hacia el buen camino, al que contribuye por la vía del a tragedia a la educación de la polis.

Pero es más, si decimos que el *demon* está bien conducido, no lo es por su atención dispensada a las peticiones y gustos del público, sino al interesarse por el Bien que encarna la figura de Sócrates a la que el joven Agathón tiende. Y ese bien, se refiere a la Idea, la cual está vinculada al interés común.

159El premio recibido por Agathón el año 416 a. C. Se debe a su primera obra trágica.

I.4. Resumen

Como punto de partida nos hemos basado en el interés educador de los diálogos de Platón. A partir de esa premisa hemos resuelto realizar una interpretación de los seis elogios sobre *Érōs* que cada uno de los presentes profiere en la reunión de la obra *Simposio*. Y es que es en este diálogo donde Platón expone, en primer lugar, su teoría respecto a la dialéctica erótica como adquisición del conocimiento; y en segundo lugar, la cuestión relevante para dicho cometido consistente en abarcar lo erótico como género moral.

Hemos realizado una aproximación a cada una de las seis cosmovisiones a las que consideramos que el filósofo ateniense está criticando en su diálogo. Esta crítica mostrará las motivaciones de Platón en cuanto a la necesidad de substituir los discursos de saber por el encaminado al conocimiento que en la obra platónica, como es consabido, se traduce en dialéctica erótica.

Pese a que la huella de la obra de *Érōs* en la tradición griega es clara, -para ello basta recordar el papel del dios tanto en Hesíodo como en los mitos-, es crucial insistir, no tanto en la mitología, sino en los discursos homéricos, en los que la fuerza de lo erótico causa el declive de la civilización de Troya. Recordemos que, por ejemplo, la belleza de Helena hace que Paris sienta un impulso irrefrenable hacia ella que le impele a secuestrarla y ello origina la guerra de Troya.

Mientras *Érōs* queda atorado en el discurso mítico no hay problema, ya que lo erótico resulta ser un asunto divino. En cuanto a lo humano, la época mítica se corresponde con un tipo de amor ligado a la pura supervivencia. Es por esto que los lazos amorosos establecidos de modo predominante están ligados a la *philia singeniké*, la cual posteriormente aparecerá como *philia*, y más adelante como afinidad por lo diferente, aportando el calificativo de *hetairos* a las relaciones en las que existen vínculos de amistad.

El animal humano todavía arrostrado a la necesidad a la que le fuerzan los ciclos naturales, verá brotar una nueva concepción de lo humano propiciada por nuevos saberes como el de la astronomía que permitirán realizar predicciones meteorológicas. Estas predicciones climáticas le permitirán al hombre abandonar en cierta medida la esfera del nomadismo. Al posibilitar estos saberes el almacenamiento de víveres gracias al control de los periodos de siembra; dando como resultado una nueva visión del tiempo que será calificada como *skholé*. Pero sin duda, fueron los cambios institucionales socio-políticos producidos en la polis en el siglo V a.C., los que posibilitaron los nuevos modos de pensamiento, contra los que Platón dirigirá su teoría respecto a la relación entre política y Verdad.

Ese nuevo tiempo de ocio. junto a la nueva situación socio-política, será propicio para el surgimiento de una nueva individualidad. El hombre establecerá las incipientes bases que le permitan apartarse de la pura indigencia. Así como también -la nueva gestión del tiempo libre- contribuirá al florecimiento de la ilustración sofista, cuyo relativismo, será uno de los objetivos contra los que Platón se enfrentará mediante su obra *Simposio*.

El *Simposio*, es un diálogo que empieza con la crítica a la tradición representada por la oralidad y que encarna un joven Fedro cuyo maestro de oratoria es Lisias. Mediante ese primer elogio, la intención de Platón versa sobre la crítica a un modelo centrado en la repetición y la costumbre como modo de otorgar un valor de verdad. Los discursos obtienen su validez al estar bien articulados pero no a causa de su contenido. A la vez, Platón alerta del mal que hace en los jóvenes ese tipo de discurso, vacío y tentador, que nada tiene que ver con el conocimiento. El declive de la tradición, centrada en una cosmovisión que considera lo divino como causa de bienes que no debe ser cuestionada so pena de *hybris* vendrá a ser substituida gradualmente por la sofística, con la que convivirá.

El segundo participante en el simposio, Pausanias, encarna la cosmovisión cosmopolita y relativista de la cada vez más en boga sofística. Será mediante este segundo elogio donde se empiece a desplazar al saber mítico tradicional para trasladar la gestión de lo humano a la costumbre y a la ley articulada desde un punto de vista cultural y por ende -para Platón- relativista.

Los sofistas, que encarnan la ilustración griega, serán los grandes enemigos de Platón. Es por esto que la preocupación platónica versará en la modulación de un pensamiento enfocado ya no al saber, sino al conocimiento, es decir a lo ilatente; a la Verdad: *alétheia*. La intención de Platón para intentar combatir la sofística, va también ligada al surgimiento del interés personal antepuesto al bien común, razón por la que parece menester controlar ese impulso humano incontrolable llamado deseo mediante la *enkrateia*; técnicas estas, centradas ya no en el desarrollo de la *epimeleia heautou*, sino en el control de los excesos del deseo humano ligado a los instintos tales como la nutrición, la protección y la reproducción. En este último caso, la *enkrateia* ligada a lo relativo a la reproducción humana, recibía el nombre de *chrēsis aphrodisiōn*.

El auge de la medicina en la *paideia* como garante de control del cuerpo enfermo o simplemente no bien conducido hacia su estado saludable, hace que el tercer discurso, el pronunciado por el médico Erixímaco, marque la cumbre de lo que hemos señalado como un primer bloque de elogios centrados en el control del cuerpo. Y es que, sostenemos que Platón realiza un símil entre el cuidado del cuerpo de la polis -formado por los ciudadanos-, como equivalente de buena salud de la misma.

Así, el discurso del galeno, marca diferentes equilibrios para el bien del cuerpo de la polis. Desde el entretenimiento del vulgo, que vendrá representado por la música. Pasando por la astronomía, que será la encargada de posibilitar una nueva concepción de viabilidad respecto a la nutrición de los ciudadanos. Siguiendo con el papel de la medicina, que se encarga de velar por el cuidado literal del cuerpo. Y finalmente la adivinación, como garante de transmisión del mensaje divino entre los dioses y los hombres; dado que en definitiva, ese buen entendimiento es imprescindible para la buena salud de los hombres en particular y en conjunto.

De no existir entendimiento entre dioses y hombres, podrían extenderse plagas y enfermedades que acabarían con los cuerpos vivos de la polis. Es aquí donde Platón introduce la posibilidad de que *érōs* sea a priori tendencia, y que esta, pueda ir encaminada tanto a lo sano como a lo enfermo. Asunto que no había sido introducido

hasta el momento, ya que en el discurso de la tradición pronunciado por Fedro *érōs* era imperativo divino.

Platón, mediante el diálogo *Fedro*, ya había expuesto que la falta de crítica respecto al supuesto mandato ciego de los dioses que representa la tradición puede conducir a la *polis* al caos. No se puede permitir que los hombres caigan en la *mania* erótica a la que Platón se refiere en *Fedro* y a la que de nuevo alude indirectamente en *Simposio*.

El discurso de la sofística abre cuestiones de peso respecto a la gestión de los cuerpos en la polis, y es que no es casualidad que a Pausanias se le atribuya ser un arduo defensor de la pederastia. Motivo que Platón, de modo sagaz, destaca para criticar la -para él- nociva deriva relativista de la sofística y sus perniciosos efectos para la *polis*.

El planteamiento que podemos extraer del encomio de Pausanias parece claro: toda regulación, toda ley que provenga del saber y no del conocimiento no puede ser justa en términos platónicos. Solo el filósofo está en contacto con la Justo, y no los sofistas, más preocupados en contentar a su público que en conducirlo a la Verdad. Esta cuestión es la que Platón articulará mediante los discursos cuarto y quinto de Aristófanes y Agathón respectivamente.

Y es que para Platón, siempre que un discurso está hecho para un público, se encuentra ligado a la dependencia de agradar a aquel que lo escucha. Solo el filósofo que sabe que puede llegar a ser vilipendiado, o asesinado en su acto de decir la verdad es el que emite un discurso procedente del mundo de las Ideas. Cuestión esta a la que Platón aludía en *República* con la alegoría de la caverna y que lo convierte en un *parresíastés*.

Erixímaco expone su teoría del equilibrio -que tanto parecido tiene con la tan respetada teoría del equilibrio humoral hipocrática-. A partir de su exposición será el momento de introducir los elogios relativos al control -en este caso de educación- del alma de la ciudad. Estos vendrán representados por la comedia, la tragedia y como colofón la filosofía, siendo este el único en contacto con la *alétheia*. Discursos que vendrán pronunciados respectivamente por Aristófanes, Agathón y Sócrates.

La crítica a la comedia encarnada en Aristófanes, será la que le haga pronunciar el discurso más fantástico para nuestras mentes del siglo XXI, y a la vez el más absurdo -siguiendo a Platón-. Parece que -para Platón- es necesario ir más allá de lo risible, llevar a lo ridículo el discurso de Aristófanes para apartar de la educación del alma a los cómicos a causa de su falta de compromiso con la *polis*.

Y es que la comedia también educa, y eso es un problema si aquel que lo hace no se dedica también a la tragedia, en lo que sería un acto de responsabilidad para la *polis* y el bien común -tal como destaca Platón-. Es decir, que el problema radica en que si aquel que escribe las obras lo hace más preocupado por hacer reír que por educar.

Mediante el discurso de Aristófanes, Platón hará surgir la cuestión respecto a la amenaza de la individualidad de los hombres, en su búsqueda de su otra mitad natural, con *Érōs* como guía y caudillo. Por tanto, de nuevo nos remite al primer escalón representado por la tradición encarnada por Fedro. Según el cual cabe insistir -tal como hace Platón- en que no hay que seguir a ciegas el mandato erótico divino, y aún menos, si este menoscaba el bien común al anteponer el bien personal incuestionable producido por *Érōs* como guía y caudillo que puede -por ejemplo- impeler a los hombres a la unión con otros hombres y a las mujeres con otras mujeres, cosa que disgusta sobremedida a Platón.

El siguiente paso es el que consiste en desacreditar la posición representada por Agathón en un doble sentido. Primero al encarnar la educación ática por excelencia: la tragedia. En segundo lugar al destacar que la belleza de la tragedia no es aparente sino que esta es bella al ir encaminada al bien común y al ser sometida a la guía del que está más cercano del Bien: el filósofo.

Y es que como ya hemos apuntado también el trágico se debe a un público. De modo que no será hasta la entrada de Sócrates que se replanteará el lugar del elogio de Agathón para que podamos hablar de otro tipo de discurso. En este otro tipo de encomio, *Érōs* quedará desdivinizado, pasará a ser un *demon*. Así, Platón le otorgará al

filósofo un papel preponderante: el de ser el guía de todo aquel que entre en terreno erótico.

De manera que *Érōs* resultará ser un *demon*. El cual, lejos de poseer la belleza, tenderá a ella. Y es que tampoco goza del poder divino que se le atribuye en su anterior concepción, sino que padece los efectos de ser hijo de la indigencia y los recursos (Penia y Poros.) Si *Érōs* no es un dios ya no hay posibilidad de cometer un acto de *hybris* al no haber obligatoriedad de seguir su mandato.

De este modo empezará la posibilidad de desplazar el control de *Érōs* a los hombres por la vía inequívoca del conocimiento de la *alétheia*. El *demon* deberá ser conducido, pero no por el saber, sino por el conocimiento; y es que tal como Platón pone en boca de Aristófanes: Amor (*érōs*) es, en consecuencia, el nombre para el deseo (*epithymia*) y persecución de esta integridad (192e.) quedando así aunada la importancia de los conceptos amor y deseo desde la antigüedad platónica.

Para que queden aunados amor y deseo -vinculados al Bien- Platón, propone la fusión entre Verdad y política. Asunto que, tal como pretendemos exponer en esta tesis, vuelve a resurgir en la actualidad mediante el sometimiento del deseo al yugo de la ciencia en aras de conducirlo a un bien común en apariencia justo y transparente.

II SIGMUND FREUD

II.1. El deseo como satisfacción originaria

*Il est du véritable amour comme de
l'apparition des esprits : tout le
monde en parle, mais peu de gens
en ont vu.*

La ROCHEFOUCAULD. F. *Maximes*.

Una vez hemos expuesto el primer bloque centrado en el *Simposio* de Platón continuamos con este segundo bloque centrado en el concepto de deseo freudiano. Será mediante el desarrollo de esta noción en este autor que valoraremos los cambios esenciales entre la teoría de Platón y la de Freud. Dicha valoración nos permitirá evaluar el concepto de deseo en plena crisis del sujeto contemporáneo una vez vuelve a ser desnaturalizado por la teoría freudiana y queda patente como huella exclusiva inherente al individuo humano.

De ese modo retomaremos la cuestión que en Platón había quedado de este modo: el deseo debía podía ser considerado correcto o incorrecto y es el filósofo aquel que señala dicha corrección o incorrección. Ahora mediante la teoría psicoanalítica freudiana retomamos la noción de deseo y la posibilidad de que este pueda convertirse, ya no en lo controlable, sino en la huella constitutiva del individuo que le da el sentido a su vida y por tanto no debe ser controlado, sino bien al contrario, haciendo devenir al individuo su propio legislador en materia de lo deseable y no al saber del filósofo o de cualquier otro versado supuestamente en la materia.

Para poder seguir con nuestra argumentación resulta imprescindible proseguir con la aparición de la noción de deseo en la obra de Freud y explicar el proceso de desnaturalización que le dispensa la teoría freudiana. En este caso cabe referirse a *La interpretación de los sueños*:

“La próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar. Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad¹⁶⁰.”

Fijémonos que parece más que oportuno empezar señalando que en Freud el deseo surge como una realización alucinatoria de la meta perseguida mientras que tal como veremos más adelante, en Lacan, esta cuestión cambia por completo hasta el punto de que el deseo no tendrá su origen en la satisfacción originaria de placer sino en la falta, tema que desarrollaremos en **III.2**.

También vale la pena remarcar que el deseo para Freud es: “la moción de esa índole”. Esto es, un impulso que intenta investir de nuevo la imagen mnémica de una percepción ya vivida. Sin embargo en Lacan, la falta y el fantasma a ella ligado es la que va a investir el deseo y no como en Freud; ya que en este se debía a la alucinación ligada a la situación que desea volver a vivir; que no es otra que la de la -supuesta-satisfacción primera¹⁶¹.

160 Freud, Sigmund. (1900 [1899]/2008) y (1901/2007: 557-558.)

161Respecto al origen del deseo como anclado a la infancia diversos autores que no pertenecen al campo del psicoanálisis defienden la teoría de Freud. Escribe respecto al deseo como alucinación Honneth (2009: 143-144): “En rigor, estas sucintas reflexiones [sobre el deseo como alucinación] contienen más consecuencias de las que Freud habrá querido admitir en un primer momento: en realidad, él no desplaza la frontera convencional entre normalidad y patología, sino que traslada el potencial de comportamiento patológico al territorio exclusivo de la personalidad “normal” misma. Todo sujeto, incluso el que por lo general es perfectamente realista, debe poder ser asaltado esporádicamente por deseos que no resistirían un control con la realidad; su carácter singularmente primitivo -el hecho de que ignoren la diferenciación que se ha establecido ya entre el adentro y el afuera -señala más bien con claridad que provienen necesariamente de restos no elaborados de la primera infancia.”

Así, se refiere a algo o bien vivido o bien vivido de modo alucinatorio¹⁶², que de cualquier modo impele al sujeto a revivir ese fantasma de satisfacción primera y a buscarla como meta.

Si nos fijamos, poco o nada tiene de relación con entender el deseo ligado a los impulsos vitales, ya que aquí Freud escribe sobre lo vivido y no puede haber ese “lo vivido” sin la percepción de lo vivido, ya sea de modo real o alucinatorio. Atendiendo a la cuestión según la cual el impulso de reproducción es connatural a los seres vivos, o bien hay dos tipos de deseo o bien cabe diferenciar entre aquello que se ha llamado deseo y que en realidad no es más que el impulso de reproducción connatural, y otro tipo de deseo.

Es decir, que por un lado parece que está el instinto reproductivo y que no está ligado a ninguna percepción del sujeto sino a su propia naturaleza que le impele a reproducirse. Mientras que por otro lado, nos referiríamos al deseo como aquello ligado a una percepción y que ya no está ligado a su naturaleza sin más como ser vivo en cuanto a su natural origen, sino como ser vivo que percibe.

En definitiva hablamos de un ser que tal como veremos en Lacan, ya ha entrado en el lenguaje. En primer lugar con sus limitaciones subjetivas orgánicas, en segundo término recibe información exterior, y que en tercer lugar se encuentra expuesto a su excitación sensorial interior y a los estímulos puramente psíquicos. Tanto en Freud como en Lacan, el deseo es el resultado entre la palabra y el lenguaje. Vicens Lorente, (1992: 12), escribe: “Però es tracta d'un sol subjecte, dividit, constituït en aquesta divisió, de la qual en surt un producte nou: el desig. De la tensió, en el subjecte, entre la paraula i el llenguatge [...] sorgeixen unes paradoxes que es resumeixen en el fet del desig [...] .”

162 Freud considera que los sueños se deben a cuatro tipos de estímulos: “1) *excitación sensorial exterior (objetiva)*; 2) *excitación sensorial interior (subjetiva)*; 3) *estímulo corporal interno (orgánico)* y 4) *fuentes de estímulo puramente psíquicas*.” Vale la pena por tanto apuntar a que el deseo, que tiende para Freud a realizarse en el sueño tiene por tanto alguno de esos cuatro orígenes. Freud (1900 [1899]/2008: 48.)

En definitiva, es porque hay lenguaje que hay deseo, cuestión esta de suma importancia al apartar al deseo de lo puramente instintivo y situarlo en el inconsciente, y por ende, como huella propia inherente a un individuo, y por tanto, el deseo queda como exclusivo de cada ejemplar humano.

Es a causa de que la necesidad se basa en lo puramente natural, en la cobertura de los instintos: reproducción, protección y nutrición, que diremos que los instintos se encuentran al servicio de la naturaleza, y por ende de la especie. Es decir, al servicio de la Vida en mayúsculas recordando tanto a la idea de voluntad de Schopenhauer en la que el animal humano tiene valor en la medida que se encuentra al servicio de la Vida y no al servicio de su vida como individuo¹⁶³.

La novedad esgrimida por Freud es que a causa de una fantasía, la de la satisfacción puntual del instinto de nutrición, se produce el motivo determinante que hará que el individuo piense en la existencia de la posibilidad de colmar alguno de los instintos de modo perpetuo. Sin embargo, cabe recordar que dicha moción no es consciente en el sujeto, sino que pertenece a lo que califica como sujeto del inconsciente.

Respecto a esta noción escribe Alain Juranville (2003: 152) actualizando en Lacan la noción freudiana: "Pour Lacan, le sujet comme tel, le sujet dans ce qui le fait être un «sujet», est non celui qui pense, mais celui qui désire." Y es que, es porque el deseo se articula de modo inconsciente que no podemos -según Lacan- hablar de sujeto en términos cartesianos -como substancia pensante- y hemos de utilizar respecto al deseo, la noción de sujeto del inconsciente. Quedando desplazada así la noción del deseo del ámbito perteneciente a la tendencia subjetiva -consciente-.

Que el sujeto sepa lo que desea -cosa que no está nada clara- no significa que sepa por que desea lo que desea. Eso es lo que hará que Lacan apunte respecto a esta

163Que en un animal prime su individualismo a la hora de actuar lo es en el sentido de carrera de armamento biológica, *id est*, velar por la especie pese a que pueda llevar al equívoco de pensar que únicamente vela por sus intereses particulares. Schopenhauer, (2010: 332): "A la naturaleza le importa sólo nuestra existencia, no nuestro bienestar." Schopenhauer, (2010: 323): "El sufrimiento del mundo animal sólo puede justificarse por el hecho de que la voluntad de vivir, como fuera de ella no hay nada en el mundo fenoménico y ella es una voluntad hambrienta, tiene que alimentarse de su propia carne. De ahí la gradación sucesiva de sus manifestaciones, cada una de las cuales vive a costa de otra."

cuestión la noción del deseo como algo articulado -por el lenguaje- pero no articulable -no decible-.

Pero cabe ir más lejos, esa apócrifa satisfacción que encontramos en el discurso de Freud, en cuanto al deseo se refiere entrará en la esfera del lenguaje deviniendo pulsión y ya no una mera moción instintiva. Volveremos a este punto cuando introduzcamos la cuestión de la pulsión en el apartado **II.2**.

El deseo se construye a merced de la existencia del lenguaje -según Freud, y posteriormente también así en Lacan-. Es en ese punto que se crea la fantasía; lo que Freud calificará como fantasma. Es decir, la construcción lingüística que le hace creer al individuo que hubo un momento pasado -originario- en que existió la satisfacción plena del instinto, o bien, la articulación que edifica las razones por las que el individuo cree -fantasea- que esa supuesta satisfacción no se puede repetir o ver colmada. Ese es el motor que estimula al deseo, el cual se basa en esa ficción que le impele a la búsqueda de esa -supuesta- satisfacción originaria que el sujeto imagina posible.

Ya hemos aludido a la noción de "sujeto del inconsciente", y es por esta concepción, que omitimos el uso de la noción de sujeto y utilizamos la de individuo al referirnos al modo que engloba al individuo particular humano. Ya que mientras que todo animal humano tiene los citados instintos de forma connatural como herramienta de supervivencia del individuo para la especie, a partir de que el deseo sea una fantasía, ya no pertenecerá propiamente a la especie, si no a la especificidad del individuo concreto pasado por el lenguaje, lo que calificamos siguiendo a Lacan como *parlêtre*¹⁶⁴ y cuyo deseo proviene de lo que hemos calificado como sujeto del inconsciente.

El deseo pasa de este modo -en la lectura que Freud realiza del mito narrado por Aristófanes- de ser una moción de especie a ser una propensión subjetiva que tiene un ejemplar de la especie en cuanto a la necesidad de satisfacer sus instintos¹⁶⁵.

¹⁶⁴Literalmente el individuo pasado por el lenguaje. O si se prefiere el sujeto pasado por el lenguaje, razón por la que automáticamente se convierte en sujeto del inconsciente.

¹⁶⁵Cabe recordar que en este punto al que nos referimos, Freud considera deseo también a las necesidades orgánicas tales como la sed, el hambre y la respiración. Tal como ya hemos empezado a apuntar con la alusión a Lacan, Freud introducirá la noción de pulsión en contraposición a la de

Recordemos el mito atribuido por Platón a Aristófanes en el *Simposio*. Según su narración los seres, de modo natural, escindidos en dos mitades por la divinidad, son expuestos a la indigencia, a la necesidad, a la búsqueda necesaria de aquella otra parte que los complementa.

Para que no se produzca su extinción, -la de los seres humanos- los órganos reproductivos les han sido desplazados a la parte delantera para el bien de la especie. Sin embargo cada uno tiene su propia mitad; y es a esta a la que tiende. Por tanto, Platón hacía que el cómico situara el deseo, si bien como algo ligado a la necesidad, también vinculado a la búsqueda incesante de su complemento. Asunto este último que encarna una novedad respecto al deseo, ya que *Érōs* aparece como lo propio del individuo.

Esta es la senda seguida en *Más allá del principio de placer* por Freud, (1920/2010: 56.) Si bien el deseo se encuentra ligado a la necesidad, una cosa es el amor entendido como aquello que nos procura la satisfacción de los instintos y por otro lado el deseo, *érōs*. Y es que este *érōs*, pese a ser algo ligado a la necesidad, pertenece de modo exclusivo al individuo y a lo que, posiblemente, le cabrá renunciar en sociedad. Escribe Freud (El malestar en la cultura 2009: 100):

“Aquel amor que fundó a la familia sigue activo en al cultura tanto en su sesgo originario, sin renuncia a la satisfacción sexual directa, como en su modificación, la ternura de meta inhibida. En ambas formas prosigue su función de ligar entre sí un número mayor de seres humanos, y mas intensamente cuando responde al interés de la comunidad de trabajo.” [siendo esta una de las causas del malestar en la cultura al que alude Freud.]

Escribe respecto al uso de la sexualidad, Freud (1930 [1929]/2009: 102):

“La cultura de nuestros días deja entender bien a las claras que sólo permitirá las relaciones sexuales sobre la base de una ligazón definitiva e indisoluble entre un hombre y una mujer, que no quiere la sexualidad como fuente autónoma de

necesidad sin más, la cual estará ligada al lenguaje. (Freud (1900/1901.)

placer y está dispuesta a tolerarla solamente como la fuente, hasta ahora insustituída, para la multiplicación de los seres humanos.”

La cuestión consistirá, por tanto, en encontrar el principio de realidad que equilibre la balanza y que le haga al individuo, adaptar su deseo a la realidad circundante. Principio de realidad que sugiere la posposición de la satisfacción directa del deseo personal que pasaba por alto al mundo y al otro. La solución será la sublimación del deseo¹⁶⁶, su transformación en ternura, por ejemplo, Freud (1930 [1929]/2009: 100 .)

Tal como acabamos de exponer el deseo se encuentra ligado a la ficción según la cual es posible satisfacer de nuevo, plenamente, una percepción ya vivida. Sin embargo, a partir de Lacan, el deseo ya no seguirá anclado a esa moción ligada a la necesidad, sino a la falta¹⁶⁷ propiamente. A un fantasma creado por la cadena significativa que, lejos de basarse en la necesidad, se encuentra atorado en la falta. Concretamente en el deseo del otro. Cuya existencia es, por tanto, más fantástica que la freudiana. El fantasma -según Lacan- se producirá al entrar el niño en el lenguaje, en la esfera de lo simbólico y devenir esta imaginaria; aludiendo así -tras la esfera simbólica a la imaginaria- como el segundo de los tres anclajes que forman el nudo borromeo lacaniano del individuo, consistente en lo real, lo simbólico y lo imaginario.

El deseo del otro, apunta Lacan, es generalmente aquel que la madre (también generalmente) ha trasladado al/la pequeño/a. Dice Lacan y así queda recogido en la transcripción recogida en Lacan, (S6, 1958-1959, 2005: 307): “(...) *c'est un désir qui doit être regardé, considéré là où il est dans la pièce, c'est-à-dire très différent, bien loin du sien, que c'est le désir non pas pour sa mère, mais le désir de sa mère.*”

¹⁶⁶Este punto resulta de suma importancia en las corrientes actuales que debaten sobre la redistribución y el reconocimiento. Así, por ejemplo Nancy Fraser insiste en la necesidad del reconocimiento de ciertos colectivos sexuales, como el homosexual, para que pueda hablarse de justicia social, mientras que por ejemplo Axel Honneth considera la importancia del reconocimiento social como garante de autorrealización. Fraser y Honneth, (2006). Sin embargo, parece que desplazar la sexualidad al ámbito político termina dándole la razón a Platón en cierto sentido, y es que no parece que la esfera íntima deba rendir cuentas a la esfera pública respecto al deseo. Sobre este punto volveremos más adelante al referirnos a la autonomía del individuo en materia de su deseo.

¹⁶⁷ Resulta por tanto interesante que si bien en Freud el deseo tiene un origen en una percepción que se ha magnificado o fantaseado de modo diferente a tal como había sido, en Lacan, pertenece como bien verá Žižek (2002: 33-55), a la pura nada, al ser una falta creada por el deseo del otro y que termina convirtiéndose en el deseo de otro sujeto.

Ahora bien, tanto en el concepto de deseo atribuido a Freud como en el imputado a Lacan, -y una vez apartados ambos de la pura necesidad y señalados como aquello propio del individuo-, cabe preguntarse por la existencia de una constante en el deseo.

En el caso freudiano, la respuesta queda ligada todavía a esa estrecha línea que unía el deseo con la necesidad. La cual no es el impulso instintivo de la necesidad, un impulso orgánico sin más, sino una moción exclusiva del sujeto que le impele a satisfacer su deseo propio, y no ya como individuo entregado a la pura supervivencia de la especie. Pese a que el deseo en Freud no responde a la necesidad, queda ligado a su servicio, es lo que adoptará el nombre de pulsión, asunto que trataremos en el apartado II.2. Freud (1920/2010: 56): “[...] deriva una pulsión de la *necesidad de restablecer un estado anterior*.”

A partir de este punto la elección del objeto amoroso quedará ligado -según Freud- a dos posibles modelos: el anaclítico y el narcisista. No obstante, antes de proseguir con estos dos patrones, cabe hacer expresa mención al significado que el deseo tiene para Freud. El cual, dejando a un lado la más común relación con un impulso volitivo básico como el que es evocado a diario por cualquier sujeto: deseo de dormir, deseo de comer entre otros¹⁶⁸. El deseo -tal como se presenta en *La interpretación de los sueños*¹⁶⁹- responde a esta identidad:

“Sólo puede sobrevenir un cambio cuando, por algún camino (en el caso del niño, por el cuidado ajeno) se hace la experiencia de la *vivencia de satisfacción* que cancela el estímulo interno. Un componente esencial de esta vivencia es la aparición de una cierta percepción (la nutrición, en nuestro ejemplo) cuya imagen mnémica queda, de ahí en adelante, asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad¹⁷⁰.”

168 “Observemos, sin embargo, que el uso hecho por Freud de la palabra *deseo* no siempre fue tan riguroso (...) así, habla de deseo de dormir, de deseo preconscious e incluso, en ocasiones, formula el resultado del conflicto como el compromiso entre «[...] dos cumplimientos de deseos opuestos, cada uno de los cuales tiene su fuente en un sistema psíquico distinto».” En Laplanche, Jean y Pontalis, Jean-Bertrand. Lagache, Daniel (2004: 97.)

169 Freud, Sigmund. (1900-1901/2007: 557-558.)

170 Tal como ya hemos reproducido al principio de esta sección, el escrito de Freud continua así: “La

En cuanto a la experiencia de vivir la satisfacción que cancela el estímulo interno Freud otorga un papel fundamental al sueño. Y es que en caso de que no se produzca dicha vivencia, el sueño juega un papel fundamental: satisface alucinatoriamente el estímulo interno. El sueño se convierte -para Freud- en una repetición alucinatoria enlazada a la satisfacción anclada a una huella mnémica. Para Freud (La interpretación de los sueños I (1900/ 2008:152): “[...] el sueño es preferentemente el bienaventurado cumplidor de deseos.¹⁷¹”

Pese a considerar hartos complejos los procesos que conducen a encontrar ese objeto vivido -de modo alucinado o de modo real-, destaca la semejanza entre dicho objeto hallado -de modo alucinado o real- y el primer objeto de la pulsión placentera oral¹⁷². El asunto en este sentido es doble. Por un lado cabe preguntarse dos cuestiones, la primera, si existe un objeto exclusivo, diremos necesario, que sea el encargado de satisfacer la necesidad. La respuesta es negativa por dos razones: la meta a la que aspira toda pulsión de objeto no es la adquisición de un objeto concreto, sino, bajo el mandato del principio de placer, aspira a la cancelación del estímulo endógeno que alberga el sujeto. Es la tensión dirigida a la cancelación del estímulo la que genera dicha pulsión, así sucede con el hambre, o la sed. El sujeto no necesita una manzana o un plato de arroz, sino algo que echarse a la boca, podríamos suponer que para alimentarse, pero en realidad es para que se produzca la cancelación del estímulo

próxima vez que esta última sobrevenga, merced al enlace así establecido se suscitará una moción psíquica que querrá investir de nuevo la imagen mnémica de aquella percepción y producir otra vez la percepción misma, vale decir, en verdad, restablecer la situación de la satisfacción primera. Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción.” Creemos oportuno remitir de nuevo al mismo.

171 Resulta fundamental prestar especial atención a que Freud apunta a los sueños como cumplidores de deseos “preferentemente”, y no como si el papel de los sueños coincidiera exclusivamente con ser la satisfacción alucinatoria del deseo. Freud (1900/ 2008:153ss) alude a los sueños de angustia por ejemplo.

172 Freud, Sigmund. (1917-[1916/1917]/2009: 300): “[...] cuando en la infancia, antes de que advenga el período de latencia, [respecto al período de latencia escriben Laplanche y Pontalis (2004: 209): “Período comprendido entre la declinación de la sexualidad infantil (quinto o sexto año) y el comienzo de la pubertad, y que representa una etapa de detención en la evolución de la sexualidad.”] el proceso ha alcanzado un cierto cierre, el objeto hallado resulta ser idéntico al primer objeto de la pulsión placentera oral, ganado por apuntalamiento [en la pulsión de nutrición].”

displacentero que mueve a la cancelación de la necesidad mediante la adquisición de un objeto que la satisfaga.

Tras plantear la cuestión respecto al objeto necesario, apuntamos al hecho de que si bien no hay un objeto necesario que satisfaga la necesidad, este, si que debe tener unas propiedades concretas para cancelar la demanda orgánica¹⁷³. Y es que como vamos exponiendo, no hay que confundir la demanda orgánica con la pulsión. Si bien como sabemos, podemos -tal como decimos vulgarmente-, engañar al estómago y tragarnos una piedra, -aún sabiendo que eso no satisface la necesidad-, esa ingesta si que cancela momentáneamente la pulsión creada por el hambre para satisfacer dicha necesidad. Ahora bien, la cancelación momentánea de la pulsión, no cancela la necesidad, por tanto pospone la demanda orgánica a satisfacer.

Existe una gran plasticidad en cuanto a la satisfacción de las necesidades, tales como la sed o el hambre, pero aún así, todo deseo anclado en la necesidad únicamente puede ser cancelado de modo firme si sacia la necesidad; es decir, si tiene las propiedades de satisfacer la demanda orgánica. La cuestión es, una piedra puede cancelar momentáneamente la pulsión pero al tratarse de una moción de origen orgánico si no se ve realmente satisfecha tendrá resultados negativos objetivos para el organismo.

Estos resultados son bien claros, de persistir en cancelar la pulsión mediante objetos que no satisfagan la demanda orgánica, esto es, si por ejemplo un sujeto no ingiere alimentos que lo nutran padecerá malnutrición y al ser una necesidad no satisfecha enfermará o morirá. Un ejemplo más vehemente es el de la respiración. Un ser humano únicamente puede respirar aire sin oxígeno, hasta que sus funciones se detengan al verse privado el organismo de ese gas vital.

Cabrá cuestionarse si respecto a la elección del objeto amoroso, -respecto a ese tipo de deseo alrededor del cual versaba ya en Platón su control de cuño biopolítico- podemos hablar también de necesidad. La razón que nos lleva a plantear esta pregunta es o bien

¹⁷³Que no es la demanda psíquica ligada al deseo. El agua puede sofocar la demanda orgánica de la sed, pero para el bebedor de ginebra la sed del deseo (psíquica) no quedará cancelada mediante la ingesta del agua.

muy pueril, largos poemas de desamor, frases comunes de enamorados que profieren sentencias del tipo: sin él/ella me muero. O yendo aún más lejos, los efectos del enamoramiento que conducen a la manía o a la melancolía en multitud de casos.

Cuestión relativa al duelo y lo social que resulta un problema de repercusión social tal como se refiere Honneth (2009: 143): “porque en la fantasía de deseo se alucina que la persona querida sigue existiendo y por eso el compromiso con el entorno social se extingue prácticamente por completo.” Y es que la preferencia social se desplaza no tanto al lado de la necesidad del periodo de duelo del individuo sino a su falta de improductividad, razón por la que algo natural como el duelo termina patologizado mediante el término melancolía.

Para finalizar este apartado también resulta necesario aludir a la frecuente relación que se establece entre el deseo anclado en la falta en Lacan y la noción de mercancía vinculada a las sociedades de consumo. Y es que este asunto según el cual se confunde necesidad con contingencia no es nuevo, al respecto escribía Marx (2000: 55): “La mercancía es, en primer lugar, un objeto externo, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase. La índole de estas necesidades, ya surjan del estómago o de la fantasía, no cambia nada las cosas.” Retomaremos este asunto que aquí hemos incoado en **III.8**.

II.2. Instinto e inconsciente: De la necesidad a la pulsión

Una vez habiendo aludido a las nociones de necesidad y pulsión cabe establecer una distinción entre ambas. La primera cuestión que hemos visto se refiere a la necesidad, cuyo origen es orgánico. En este sentido Freud enlaza pulsión con necesidad. Asunto que puede llevarnos a confusión si no tenemos en cuenta que únicamente necesidad y pulsión están relacionadas en algún sentido en cuanto a las llamadas pulsiones yoicas o de autoconservación. Es decir, que la necesidad y la pulsión guardan relación en cuanto a que existe una demanda de órgano que impele al individuo a satisfacer mediante una pulsión la necesidad de origen orgánico.

Las pulsiones yoicas -o de autoconservación- gozan de una gran plasticidad ya que no existe un objeto concreto necesario, sino que este objeto tenga unas características estipuladas que cancelen momentáneamente la necesidad de órgano. Será esta cancelación la que produzca la eliminación del displacer, al suscitar placer en el momento en que se elimina el estímulo que provocaba la tensión displacentera ¹⁷⁴.

En este sentido hemos mencionado la ingesta de algo que pueda detener el estímulo orgánico de por ejemplo el hambre, pero que en última instancia deberá ser satisfecho necesariamente por algo que pese a no tener porque ser una manzana o un plátano, si que deberá tener propiedades nutricias. En definitiva, el hambre es una necesidad, saciarla mediante una manzana o un plato de arroz es indiferente; la pulsión se libera, se destensa con un objeto cualquiera, la necesidad de órgano, la necesidad nutricional no tiene por qué verse saciada con el alimento a corto plazo, pero si como objetivo.

El objeto calma la pulsión provocada por el órgano, pero eso no significa que con ello se haya calmado la necesidad nutricional que la originó. Por tanto aquí, nos encontramos con otra sinuosa diferencia que esta vez sí, nos marca un pequeño hiato entre pulsión¹⁷⁵ y necesidad. En esta primera aproximación necesidad como instinto de

¹⁷⁴El principio de placer no consiste tanto en buscar el placer sino en la eliminación del displacer. Freud (1930 [1929]/2009.)

¹⁷⁵ Freud, Sigmund. "Doctrina de las pulsiones." (1940 [1938]/2010: 146): "Llamamos *pulsiones* a las fuerzas que suponen tras las tensiones de necesidad del ello."

supervivencia se encuentra ligada a la pulsión en cuanto a que esta última está articulada mediante el lenguaje. El motivo, tal como escribe en “Pulsiones y destino de pulsión” para Freud (1915/2010: 117) es:

“Si ahora, desde el aspecto biológico, pasamos a la consideración de la vida anímica, la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {Repräsentant} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.”

Que la pulsión no va ligada a la necesidad termina por desvelarse al entrar en juego las pulsiones de meta inhibida. Y es que la pulsión, como concepto fronterizo puede ser controlada por el yo, ya sea posponiendo su objetivo o desviándolo de este como garante de autoconservación ante un posible peligro inminente; ya sea real o imaginario. Baste como ejemplo el originado por el complejo de Edipo, conectado a una fantasmática presencia castradora del padre que logra desviar la pulsión sexual que -en el niño- iba dirigida a la madre.

En este punto resulta interesante leer lo que apunta Lacan respecto a que para una parte de la psicología, la no diferenciación entre instinto e inconsciente termina por atribuir directa o indirectamente algún tipo de moral a la naturaleza. Lacan, “*Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste.*” (1999: 331):

“La pulsion, telle qu'elle est construite par Freud, à partir de l'expérience de l'inconscient, interdit à la pensée psychologisante ce recours à l'instinct où elle masque son ignorance par la supposition d'une morale dans la nature.” [Más abajo leemos:] *“La libido n'est pas l'instinct sexuel.”* [Recordemos que el inconsciente es un producto propio del individuo pasado por la palabra, lo que llamamos sujeto del inconsciente: *parlêtre.*]

El hecho de que el yo reprima una pulsión sexual dirigida -por ejemplo- a la madre, no implica nada más que la existencia de un yo que se despliega como garante de autoconservación del individuo. Un yo cuya tendencia se dirige a la satisfacción nutricia

y protectora. La lenta maduración corporal del humano le hace depender de un espacio en que se hallen adultos que lo protejan.

La necesaria protección que el niño busca en los adultos enlazada a la entrada al lenguaje posibilita la imaginación, y a su vez facilita la creación de fantasmas que hacen que el niño para cubrir sus necesidades, tales como la protección y la nutrición, logre establecer vínculos afectivos tiernos: lo que Freud califica como pulsiones de meta inhibida¹⁷⁶.

El lánguido desarrollo del cuerpo del hombre, su fragilidad natural causada por su pausado crecimiento, le hace substituir las pulsiones directas por las de meta inhibida. El ser humano rebaja las expectativas del principio de placer provenientes de los instintos, del ello. Este le empuja hacia el objeto ante la preeminencia del principio de realidad del yo que le pone en alerta ante la figura del padre, efectivamente más fuerte, y el cual, a su vez, representa también el garante de la autoconservación. Escribe Freud. *Mas allá del principio de placer*. (1920/2010: 10)

“Ahora bien, el principio de placer sigue siendo todavía por largo tiempo el modo de trabajo de las pulsiones sexuales, difíciles de educar; y sucede una y otra vez que, sea desde estas últimas, sea en el interior del mismo yo, prevalece sobre el principio de realidad en detrimento del organismo en su conjunto.

Es indudable, no obstante, que el relevo del principio de placer por el principio de realidad puede ser responsabilizado sólo de una pequeña parte, y no la más intensa, de la experiencias de displacer. Otra fuente del desprendimiento de displacer, no menos sujeta a ley, surge de los conflictos y escisiones producidos en el aparato anímico mientras el yo recorre su desarrollo hacia organizaciones de superior complejidad. Casi toda la energía que llena al aparato proviene de las mociones pulsionales congénitas, pero no se las admite a todas en una misma fase de desarrollo. En el curso de este, acontece repetidamente que ciertas pulsiones o partes de pulsiones se muestran, por sus metas o requerimientos, inconciliables con las restantes que pueden conjugarse en la unidad abarcadora del yo. Son segregadas entonces de esa unidad por el proceso de la represión; se las retiene en estadios inferiores del desarrollo psíquico y se les corta, en un comienzo, la posibilidad de alcanzar satisfacción. Y

176Y que de tanta ayuda nos pueden resultar al entender la relación entre deseo y política no como acto kamikaze enfocado a la injusticia sino como toma de decisión entre seres humanos.

si luego consiguen (como tan fácilmente sucede en el caso de las pulsiones sexuales reprimidas) procurarse por ciertos rodeos una satisfacción directa o sustitutiva, este éxito, que normalmente habría sido una posibilidad de placer, es sentido por el yo como displacer.”

Esta cuestión desencadena la represión por una parte, y por otras la creación del Ideal del yo, el superyó, como instancia moral regida por el principio de realidad en el niño y que a causa de su funcionamiento en este puede desencadenar la neurosis de no ser substituida paulatinamente por el principio de realidad. Freud (1930 [1929]/2009:138-139.)

En definitiva, el principio de realidad se encontrará vinculado a la actualización que, en el adulto, no va ligada exclusivamente a la moral que el superyó tiene como bandera, sino con la situación del sujeto en su entorno. No olvidemos que la captación del entorno se hace por la vía del lenguaje con las repercusiones que este asunto tendrá más adelante y en el que profundizaremos en la sección III.4.

De facto, ni tan solo la amenaza que crea ese superyó tiene por que ser real, ya que no es más que un proceso fantasmático. Este proceso viene producido por el sujeto, el cual, ante la potencia del padre -visto por él como amenaza- le hace imaginar, fantasear, con la posibilidad de un daño inminente -que no tiene porque ser real- y que tal como verá Lacan le permitirá al niño no permanecer atado al servicio sexual de la madre¹⁷⁷. Lacan, (1999: 332.) “Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste.” Leemos:

“Mais Freud nous révèle que c'est grâce au Nom-du-Père que l'homme ne reste pas attaché au service sexuel de la mère, que l'agression contre le Père est au principe de la Loi et que la Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste.” (...) “Car l'inconscient montre que le désir est accroché

177 Lacan, (1999: 332.) “Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste.” Leemos: *“Mais Freud nous révèle que c'est grâce au Nom-du-Père que l'homme ne reste pas attaché au service sexuel de la mère, que l'agression contre le Père est au principe de la Loi et que la Loi est au service du désir qu'elle institue par l'interdiction de l'inceste.” (...) “Car l'inconscient montre que le désir est accroché a l'interdit, que la crise de l'Edipe est déterminante pour la maturation sexuelle elle-même.”*

*a l'interdit, que la crise de l'OEdipe est déterminante pour la maturation sexuelle elle-même.*¹⁷⁸

Por tanto, las pulsiones sexuales no van ligadas a la necesidad. El organismo si no respira fenece, si no come se autodevora, si no mantiene relaciones sexuales el cuerpo produce poluciones o autosatisfacción. La cuestión respecto a las pulsiones es central en la teoría del deseo freudiana.¹⁷⁹ Aparecerán junto a las pulsiones sexuales las pulsiones de meta inhibida. Y es que si su satisfacción fuera necesaria no podrían desviarse o postergarse *ad infinitum*. Si la necesidad nos obliga a respirar y no lo hacemos morimos ahogados. Si la pulsión nos empuja a poseer a la mujer que tenemos al lado podemos inhibir la meta y convertirnos en un solícito hombre educado; y eso nos pone ante la cuestión -tan clara en Freud- según la cual son estas pulsiones de meta inhibida las que posibilitaron en algún momento la civilización y de hecho son las que la posibilitan todavía¹⁸⁰. Freud, *Psicología de la masas y análisis del yo*. (1921/2010: 131):

178La noción de Nom-du-Père se refiere a la presencia real del padre imaginada por el niño como amenaza en representación de la Ley, como aquel que instaura el deseo mediante su prohibición implícita o explícita.

179 Los escritos en los que Freud desarrollará de modo más amplio la cuestión de las pulsiones son:

a) Freud, "Pulsiones y destino de pulsión" (1915/ 2010: 105-134.) Aquí la pulsión aparecerá como el concepto fronterizo entre lo somático y lo anímico.

b) Freud, "Más allá del principio de placer", (1920/ 2010: 7-62.) Aquí distinguirá entre pulsión de vida y pulsión de muerte.

c) Freud, "Esquema del psicoanálisis" 1940 [1938]/ 2010: 275-278.) En este texto se refiere a la aparición de las exigencias pulsionales y la renuncia por parte del niño en una doble vertiente. O bien le llevan a desistir su satisfacción por un peligro objetivo, o a desmentir la realidad objetiva para poder satisfacer dichas pulsiones.

d) Freud, "32ª conferencia. Angustia y vida pulsional." (1933 [1932]/ 2008: 75-103.) En este texto aparece como fundamental la noción de angustia y pulsión ligada a la realización del deseo. La angustia aparece como estado afectivo consistente en la reproducción de un antiguo evento peligroso, y por tanto queda ligada a la autoconservación. A su vez, resulta interesante ver como para Freud, no se produce angustia a causa de la represión, sino que que la angustia está antes de la represión, es la que la crea.

e) Freud (1923/2008: 41-48.) Partiendo de la consabida tripartición de la vida anímica, en un Ello, un Yo, y un Superyó. Freud señala que las percepciones tienen para el yo el mismo valor que las pulsiones para el yo. Es decir como si se tratase de una realidad subjetiva.

180Freud, Sigmund. (1921/2010: 131.)

“Las pulsiones sexuales de meta inhibida tienen, respecto de las no inhibidas, una gran ventaja funcional. Puesto que no son susceptibles de una satisfacción cabal, son particularmente aptas para crear ligazones duraderas; en cambio, las que poseen una meta sexual directa pierden su energía cada vez por obra de la satisfacción, y tienen que aguardar hasta que ella se renueve por reaccumulación de la libido sexual; entretanto, puede producirse un cambio {de vía} del objeto. Las pulsiones inhibidas son susceptibles de mezclarse con las no inhibidas en todas las proporciones posibles; así como surgieron de estas últimas, pueden retransformarse en ellas. Es conocida la facilidad con que pueden desarrollarse deseos eróticos a partir de vínculos afectivos de índole amistosa, fundados en el reconocimiento y la admiración (el «*Embrassez-moi pour l'amour du Grec*» de Molière.”

La aparente relación entre deseo y necesidad no será tal en cuanto empecemos a aproximarnos a la elección de objeto amoroso. La necesidad se encuentra ligada a su saciedad mediante un objeto, ya que esta se satisface mediante el objeto que sea sustancialmente concreto; objeto que o bien el sujeto alcanza o bien le es procurado, por ejemplo, a través de la madre¹⁸¹ como sería en el caso del alimento¹⁸². Si un sujeto siente la necesidad-hambre, la solución será una pieza de comida. Es decir, siendo por tanto el deseo ese *Wunsch* -para Freud-, que expresa un apetito y no la saciedad total -o el imposible colmo concupiscente- que pretende hacerse con un todo imposible, que no es otro que el expresado por los términos *Begierde* o *Lust*. (Laplanche y Pontalis (2004: 96) y Roudinesco (1993: 152)¹⁸³.)

181Como ya advertimos en la introducción, madre debe leerse a lo largo de este trabajo de modo conceptual como representante del papel nutricional. Por ejemplo escribe Honneth (2011: 195): “[...] el niño pequeño aprende en general a organizar sus fuerzas psíquicas con ayuda de la internalización del primer modelo de interacción de las atenciones estables por parte de su madre (u otra persona de referencia).”

182Insistimos en que lo importante no es el objeto sino sus propiedades. En el caso del hambre, la pulsión se detiene al ingerir cualquier cosa; la necesidad no se sacia hasta que se produzca una ingesta nutricional.

183 Laplanche y Pontalis (2004: 96) escriben: “1.º Ante todo señalemos que la palabra *deseo* no corresponde exactamente al término alemán *Wunsch* o al término inglés *wish*. *Wunsch* designa más bien el anhelo, el voto formulado, mientras que la palabra *deseo* evoca más bien un movimiento de concupiscencia o de codicia que en alemán se expresa por *Begierde* o incluso por *Lust*.” Roudinesco, (1993: 152): “Freud emplea la palabra *Wunsch* para designar el deseo inconsciente y *Lust* para definir el principio de placer (*Lustprinzip*).”

De esta diferencia se desprende que no será lo mismo el deseo de seguir durmiendo en plena noche que entra en contraposición al deseo de saciar una virulenta sed, -el cual puede llevar al sujeto a saciar alucinatoriamente el segundo- al soñar que se levanta a beber-. Este tipo de deseo que ya no es la pura necesidad ya que puede ser pospuesto su cumplimiento, sería el *Wunsch* freudiano.

Un deseo vehemente, el de acabar con todo un pastel, acostarse con todas la mujeres atractivas, derrocar virulentamente un régimen político, iría en la línea del *Lust* (placer). La entrada en el lenguaje hace que el sujeto se vea impelido, que desee un tipo de objeto amoroso y no otro o que desee vivir una vida en base a una dignidad personal u otra. El sujeto no pide rendir favor a los instintos de reproducción, sino que es conducido por una moción volitiva concreta que fue fijada por la vía del lenguaje en su ser y que le impele a aquello que es un deseo individual y no la satisfacción del mero instinto. De modo que el deseo responde a una complejidad superior que la de la satisfacción instintiva, ya que el individuo no puede intentar cumplir su deseo o incluso fantasear sin culpa de no llegar a producirse una síntesis en el individuo entre sus pretensiones pulsionales individuales y las expectativas sociales¹⁸⁴.

Aquí desaparece el deseo como apetito individual para pasar a ponerse de manifiesto como el quererlo todo propio del deseo animal. Deseo al que ya nos hemos referido en la parte dedicada al *Simposio* platónico y al que resultaba fundamental referirse en cuanto al aumento gradual de técnicas para su control en favor de la civilización; es decir, de las pulsiones de meta inhibida y sublimación que debían controlar las conductas impropias -para Platón- que podían devenir en *hybris* y *adikia*.

En dichas técnicas en manos del saber médico -las *enkrateia* en su papel de *aphrodisia*, dieta alimenticia o gimnasia- el deseo quedaba anclado a aquello que sin control termina por conducir a un exceso desmedido, razón por la que Platón prefirió dedicar sus esfuerzos en controlar el deseo individual -y dejar el instintivo para los médicos- y señalar el camino de un deseo correcto y por ende de otro incorrecto en base al conocimiento de la Idea y no ya de la experiencia.

184Esta cuestión es sostenida por Honneth (2011: 187.)

Para el control de los instintos se creó una técnica de control -*enkrateia*- enfocada a los cuidados y a las limitaciones a los que el hombre debía someterse con tal de permanecer en sociedad, o al menos no representar un problema para la misma. Pero insistimos, la diferencia entre el deseo¹⁸⁵ animal y el humano como deseo concupiscente se refiere principalmente a que, la entrada en el lenguaje del hombre le hace que su deseo -a diferencia del animal-, sea dirigido a la saciedad de una totalidad estructurada lingüísticamente: no deseamos todos los pasteles, solo aquellos que nos agradan por alguna razón, no deseamos a todas las mujeres, solo a aquellas que por alguna razón son de nuestro agrado; y esta razón no puede ser más que lingüística.

De modo que en realidad, el verdadero problema para Platón era el de justificar el deseo humano que pudiera atentarse contra la polis como algo desviado, y es que únicamente el deseo que no representara un problema para ese, indeterminado y amplio espectro, llamado bien común, era digno de ser perseguido como objetivo.

Sin embargo, tal como hoy sabemos, la satisfacción de un deseo puede ir ligada a la pura nada y ese deseo de no querer, que más que dirigirse a un objeto intenta apartarse de este, también es un deseo ante el cual la biopolítica pretende luchar. Fijémonos en la apreciación que realiza Yannis Stavrakakis (2010: 267):

“Sabemos que no podemos sobrevivir sin comida, pero el anoréxico y el prisionero político que hace huelga de hambre siguen a su fantasma pese a la presión que ejerce la necesidad biológica. [...] el objeto de la pulsión no es el objeto del instinto biológico. Aunque el anoréxico que se niega a comer, *no come* desde el punto de vista biológico, desde el punto de vista psicológico *come nada*.”

Así, el deseo sería una suerte de desmesura que no va ligada a la necesidad más que en cuanto a su origen, pero no en su traducción en pulsión, ya que esta tiene un fundamento lingüístico que permitió imaginar una situación digna de ser repetida. En el

¹⁸⁵Pese a la ingente cantidad de obras dedicadas a esta cuestión no son pocos los autores que no distinguen entre deseo e instinto. Es por ello que aquí hablamos de deseo animal y deseo humano con tal de insistir en que el deseo, tal como exponemos en esta tesis, es exclusivamente humano. Gómez Pin (1988: 13): “[...] la sexualidad animal escapa al mecanismo del deseo, o en otros términos: veremos que no cabe hablar de deseo animal, a menos de un uso equívoco de la palabra deseo.” Por esta razón creemos necesario distinguir, tal como hacemos en este apartado, entre deseo e instinto.

caso del prisionero político en huelga de hambre, el deseo va ligado a la desmesura pero no por el objeto que anhela, sino porque lo anhelado es un objetivo para cuya satisfacción escoge la negación. Siguiendo a Stavrakakis diríamos que el prisionero político no desea no comer, sino que come nada, y esa nada es un esfuerzo que el individuo realiza para conseguir un propósito político ligado a su deseo de, por ejemplo, emancipación.

Escribe Freud (1920/2010: 36):

“Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.”

Por el momento bastará detenernos en un punto antes de proseguir: “reproducción de un estadio anterior.” Este resulta harto significativo. Ya que si la pulsión se encuentra ligada a un estadio anterior, difícilmente puede estar ligado a una necesidad sino en el caso del ejemplo señalado a una cuestión humana individual. Pensemos de nuevo en el ejemplo de la respiración para entender que, ante tal imperiosa necesidad no caben rodeos ni metas inhibidas, su contrario es la muerte, mientras que el prisionero podría escoger volver a comer, pero es aquello que lo inviste como individuo -el deseo- lo que le hace preferir la muerte a un tipo de vida que no considere digna de ser vivida.

Únicamente aquello que no es necesario, tan solo lo contingente, puede ser desviado de su objeto, por tanto: el deseo -ligado al lenguaje- no está ligado a la necesidad. A esta -a la necesidad- únicamente está ligado el deseo entendido como satisfacción orgánica ligada a la autoconservación del yo. Por el momento no respondemos a una acuciante cuestión que nos recuerda que para el enamorado, la pérdida del objeto amoroso parece conducirle a una sensación de muerte como si hubiera perdido algo necesario y no contingente.

Siguiendo con el desarrollo expuesto por Freud en *Más allá del principio de placer*. (1920/2010: 38), no hay un único tipo de pulsión sino dos. Y es que a las pulsiones de

autoconservación cabe añadir las de muerte. Si bien en un principio Freud vincula las pulsiones yoicas al intento por retornar a un estado anterior basado en el principio de Nirvana¹⁸⁶, lo hace aludiendo a que: “Si nos es lícito admitir como experiencia sin excepciones que todo lo vivo muere, regresa a lo inorgánico, por razones internas, no podemos decir otra cosa que esto: La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.” Freud en *Más allá del principio de placer*. (1920/2010: 38.)

Sin embargo, Freud reconduce su discurso para situarnos ante otra cuestión: “El estatuto de las pulsiones de autoconservación que suponemos en todo ser vivo presenta notable oposición con el presupuesto de que la vida pulsional en su conjunto sirve a la provocación de la muerte.” Freud en *Más allá del principio de placer*. (1920/2010: 39.)

Por tanto, si bien se empieza a vislumbrar el postulado de la existencia de dos pulsiones, a la vez, parece disiparse el hecho según el cual, las pulsiones yoicas se encuentran ligadas a la pulsión de muerte o a ese apócrifo intento de regreso al Nirvana. La creación de sociedades, de grupos para apartar al hombre de su natural indigencia, no parece ir unida a una pulsión de muerte, ya que resulta bastante claro que dicha aglutinación de seres humanos y su inherente necesidad de creación de normas, como las aludidas en cuanto a controladores de los excesos provenientes de los instintos en la antigua Grecia, (*enkrateia*) parece ir en servicio de la cultura como garante de que la vida sea menos hostil.

Escribe Freud. *El malestar en la cultura*. (1930 [1929]/2009: 135): “ [...] el proceso cultural es la modificación que el proceso vital experimentó bajo el influjo de una tarea planteada por Eros e incitada por Ananké, el paremio objetivo {real}; y esa tarea es la reunión de seres humanos aislados en una comunidad atada libidinosamente.”

El asunto de la habitabilidad y convivencia humana nos acerca -al introducirse la idea del lenguaje para el desarrollo del deseo a nivel individual y no como especie-, ante la idea de conformación de mundo de Heidegger y de la posibilidad de tránsito tan

186 Concepto extraído de la obra de la psicóloga británica Barbara Low.

humana¹⁸⁷. La posibilidad de redirigir las investiduras¹⁸⁸ de objeto. Es decir, la facultad de evitar el intento de obtención de placer por la vía de la madre, nos sitúa ante la capacidad del hombre de controlar, o someter en mayor o menor medida su deseo, sublimarlo, y gracias a ello, centrarse en su capacidad *poiética*¹⁸⁹ de creación de mundo.

Es respecto a la posibilidad de redirigir las investiduras de objeto que -Lacan-¹⁹⁰ alude a la cuestión según la cual, la Ley¹⁹¹, se encuentra ligada a la institución del deseo. La relación entre la Ley y el deseo, se pone de manifiesto al producirse la prohibición del incesto. Además, -Lacan- terminará por añadir que el deseo se encuentra aferrado a la prohibición. Lacan (1999: 332.)¹⁹². Así, el deseo se muestra en la obra de Lacan como una alarma referida al lugar donde se encuentra el peligro. Aviso de la amenaza a evitar por parte del sujeto que tiende a protegerse, a velar por su autoconservación.

El deseo brota de esa prohibición que al ser sublimada desvía la energía narcisista proveniente del ello a la protección del yo. Y es que en ese sentido parece que es el deseo el que conduce a la muerte, así no es de extrañar que Freud termine el escrito con tamaña aseveración: “El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte.” Freud (1920/2010: 61.)

Resulta importante seguir el hilo del citado escrito freudiano para ver cómo aquello que parecía corresponderse con la pulsión de vida -la sexualidad- termina en realidad ligada a la muerte Freud (1920/2010: 51):

187 Heidegger, Martin. (1994.) “Construir, habitar, pensar.” .

188“(…) en la fase primitiva oral del in-dividuo, es por completo imposible distinguir entre investidura de objeto e identificación. Más tarde, lo único que puede suponerse es que las investiduras de objeto parten del ello, que siente las aspiraciones eróticas como necesidades.” Freud (1923/2008: 38.)

189 Heidegger, M. (1994.) “Poéticamente habita el hombre.” Aquí Heidegger liga la capacidad *poiética* al vocablo latino *aedificare*.

190 Ver nota al pie, 178.

191Recordamos que la noción de Ley en Lacan se refiere a aquel otro (Otro) que representa la prohibición implícita o explícita; prohibición que instituye el deseo.

192Ver nota al pie, 178.

“Más bien hemos partido de una tajante separación entre pulsiones yoicas=pulsiones de muerte, y pulsiones sexuales=pulsiones de vida. Estábamos ya dispuestos a computar las supuestas pulsiones de autoconservación del yo entre las pulsiones de muerte, de lo cual posteriormente nos abstuvimos, corrigiéndonos. (...) cuando hemos dejado de llamar a los opuestos pulsiones yoicas y pulsiones sexuales. Para darles el nombre de pulsiones de vida y pulsiones de muerte.”

Según lo expuesto por Freud, las pulsiones yoicas quedarían como aquellas que se ven impelidas por la vida. Mientras que el deseo, iría ligado a la muerte por partida doble. En primer lugar en cuanto a que el placer, -para Freud- está al servicio de las pulsiones de muerte. Y en segundo lugar respecto a que el deseo, se encuentra en un amenaza originaria -fantasmática o no- que para Lacan marca el camino de la Ley a la vez que instauro el deseo. Hasta el punto que termina por identificar Ley y deseo (Lacan *Kant avec Sade*, (1999: 261)): “*La loi et le désir refoulé sont une seule et même chose, c'est même ce que Freud a découvert.*”

Que ley y deseo rechazado coincidan ayuda a que el individuo esté prevenido ante situaciones similares a las que instauraron el deseo y en las que dejarse llevar por este se traduciría en una actitud que no va ligada a la autoconservación; ya que sería una temeridad que el niño ante la amenaza -real o no- del padre intentara -por ejemplo- o bien hacer suya a la madre o acabar con el padre.

Sin embargo es necesario señalar que aquí estamos haciendo referencia a la concepción freudiana de la pulsión y no a la de Lacan, la cual va ligada a lo que este llama *objet a*. Escribe Juranville (2003: 169) :

“L'objet absolu manque. Et pour que se maintienne le désir, il y a donc une loi qui commande de désirer, et à laquelle le sujet (de l'inconscient) est assujéti. C'est ce qu'a montré l'analyse de la parole. Mais peut-on s'en tenir au sujet et à la loi? La réponse est doublement négative. D'une part il doit exister quand même un objet. Non pas l'objet du désir, puisque son défaut est radical. Mais un objet qui soit lié au désir, disons un objet « pour le désir ». Cet objet, c'est selon la formule de Lacan, l' »objet de la psychanalyse ». Et il le nomme l'objet a. C'est l'objet

propre de la pulsion. Mais aussi l'objet du fantasme. Car la pulsion est bien la relation effective que le sujet entretient avec cet objet."

Ahora bien, parece que entramos en una aparente contradicción. Ya que, tal como hemos escrito (en : 142, 144) las pulsiones yoicas gozan de una gran plasticidad, al no existir un objeto concreto necesario, -salvo respecto a unas características estipuladas que cancelen momentáneamente la necesidad de órgano-. La cuestión es que esto solo es así respecto a la demanda de órgano, es decir a la pulsión ligada a la necesidad de órgano, la cual no tenía un objeto concreto sino las propiedades del objeto: que sea nutricio, decíamos.

Lacan hará mención expresa a la inexistencia del objeto absoluto ya que este se encuentra ligado a una construcción simbólica y por tanto no existe tal objeto. Es una pura ficción perteneciente al sujeto articulada por el lenguaje. Una fantasía, un fantasma. Pero sin embargo, es precisamente a esa falta imaginaria a la que se dirige el deseo del sujeto. De manera que la pulsión del deseo está encauzada a una contingencia originaria constitutiva del sujeto provocada por la falta; y ya no -como sucedía en Freud- por una pretendida satisfacción originaria.

La cuestión es que en Lacan no hay diferencia entre pulsión y deseo. Escribe Juranville (2003: 172): *"Pour ce qui est de Lacan, il faut reconnaître qu'il n'y a pas dans sa pensée d'opposition entre la pulsion et le désir."*

Y es que para Lacan, el placer es, tanto la eliminación de una tensión de órgano, como sucede en las ganas de miccionar, como también, la excitación erógena de un órgano, como por ejemplo queda claro que acariciar el clítoris provoca placer a la mujer. Mientras que, el goce, va ligado a la palabra, tal como ya sucedía en Freud en su concepción del deseo humano individual.

Si deseo y pulsión van ligados es porque la pulsión va dirigida a un objeto absoluto inexistente investido por la palabra (vía simbólica) y por la supuesta amenaza (vía imaginación), lo que provoca el goce, por tanto, es la presencia de la Ley. El goce se

produce por el añadido, como plus al mero placer orgánico: la pura erogenéidad orgánica se tornar cuestionable sin la presencia de lo simbólico y lo imaginario ¹⁹³.

Que el deseo y la ley vayan al unísono no significa que el deseo no pertenezca al individuo más que por haberle sido prohibido, sino que le pertenece pese a ser algo prohibido. Pero la cuestión es que la ley que prohíbe no le pertenece al individuo más que como medida de protección anclada a su inmadurez, no será hasta hacerse con su deseo, es decir hasta autolegislarse y devenir autónomo que incluso su propio deseo alucinado le cree malestar al individuo, y es que citando a Castoriadis (2005: 233) diremos que: *La liberté est inséparable du risque*. Y que la autonomía no se refiere a la limitación procedente de afuera sin más, sino a la autolimitación como síntesis responsable entre el deseo individual y el afuera circundante.

193 Como ejemplo puede pensarse en la masturbación como mero tacto de órgano o en base a la construcción simbólica e imaginaria que multiplica el placer hasta tornarlo en goce. Es la temática del *Fort-Da* (goce escópico, que no placer de la mirada), freudiano que Lacan retomará para referirse -de modo particular- a cada uno de los cuatro tipos de pulsión: oral, anal, escópica e invocante. Lo que provoca el goce es la aparición de la Ley, de la prohibición. En términos políticos pensemos en que el goce en un revolucionario radicaría en el acto subversivo en el que no hay placer alguno sino puro goce. Se entiende así que el dolor en las relaciones sexuales no provoca placer, sino goce, al ir ligado no a una pura expresión somática, sino a lo que el sujeto cree obtener de ese dolor por la vía física ligada a la simbólica. Es lo que le atribuye al dolor que le ejercen lo que le provoca el goce.

II.3. Ingestidura y elección de objeto amoroso

La cuestión más importante de esta dialéctica de construcción del deseo es la siguiente: la sexualidad y el objeto a buscar representaban una amenaza en el momento de su primera y originaria ingestidura, y esta intimidación originó la construcción de una pulsión de meta inhibida. La amenaza -alucinada o no- de la presencia del padre estableció la relación de ternura dirigida a la madre -y al padre¹⁹⁴-. La desviación del deseo sexual y su transformación en ternura quedó por tanto anclada psíquicamente.

Este proceso psíquico, responde a la definición de huella mnémica, que bien podía deberse a: a) Un desarrollo necesario de autoconservación inconsciente. b) A una represión necesaria, o bien a c) Una claudicación de objeto ante una posibilidad de peligro representada por el padre. Recordemos que respecto a esta última, no tenía porque corresponderse con una amenaza real; ya que puede responder a una elaboración fantasmática del poder que el niño atribuye al padre.

A su vez, aún siendo una amenaza real espacio-temporal, tampoco tiene porque responder a algo real que siempre acompañe al sujeto en su vida de otro modo que no sea el de huella mnémica -inconsciente por tanto-. Es decir, la atemporalidad de la huella mnémica, la instauración del deseo, la cual está al servicio de las esferas sociales que permiten la autoconservación del individuo hacen que este claudique respecto a su deseo. Será a partir de ese momento que lo convertirá en pulsión de meta inhibida.

Nótese que esto pierde vigencia en el mundo animal: el cachorro de león no puede reproducirse con su madre por desarrollo físico y a la vez por el impedimento real de la fuerza de su padre. Sin embargo, el león joven puede representar una amenaza para su propio padre, e incluso llegado el momento lo destronará consiguientemente para poseer a la madre y a las hermanas.

¹⁹⁴Cabe leer esta cuestión como mero ejemplo para no pensar que toda ingestidura de objeto como pulsión de meta inhibida hará que por ejemplo, el padre, adquiriera también ese estatuto ligado a la ternura. Esta cuestión es preferible dejarlo para los especialistas en la clínica. Es decir, a los casos concretos tratados por los psicoanalistas.

En la progenie humana la huella atemporal, la investidura del deseo por parte de la Ley, logra que el ideal del yo, el superyó, marque o señale un punto conflictivo. Ante el objeto-madre, ante la presencia del objeto del deseo¹⁹⁵, frente la estructura de ese objeto que el pequeño quiere devorar se despertarán las alarmas del yo. Alarmas que al amparo de la moral, de la Ley, es decir, del superyó, evitarán que el pequeño se deje arrastrar por esa estructura que considera peligrosa, amenazante, un atentado a la autoconservación.

Ahora bien, eso sucede porque el individuo en cuestión, que considera su deseo como alarma, lo percibe de ese modo por ser semejante al remedo de una estructura lingüística concreta significativa para el individuo. A la vez, obtener la consideración de lo deseado como alarma hasta el punto de identificar deseo y peligro, es algo que le sucede la individuo al quedar su huella mnémica atemporal anclada y sin actualización en base al principio de realidad.

Por el contrario, de producirse dicha actualización significativa en el individuo, este entendería que: —esa mujer no es tu madre, pese a ello, la deseas porque la estructura que te lleva a ella, es un remedo de la construcción lingüística que instauró la huella mnémica de satisfacción originaria. Lo prohibido era tu madre no todas las mujeres cuya estructura desencadena tu deseo. Puedes sentirte atraído por esa mujer y mantener relaciones sexuales con ella.—¹⁹⁶

Como hemos señalado al final del apartado II. 2. la cuestión es que la ley que prohíbe no le pertenece al individuo más que como medida de protección anclada a su inmadurez, y que no será hasta que el individuo se haga con su deseo, es decir hasta autolegislarse y devenir autónomo que incluso su propio deseo alucinado le cree

¹⁹⁵Cabe adelantar que la razón primera por la que el sujeto se ve impelido a desear a su madre es porque se produce un efecto metonímico consistente en confundir al objeto que sacia la nutrición, y por tanto sofoca la necesidad, con el que se lo procura: la madre. De ese modo la necesidad se confunde con la demanda en el niño. Y es que en esta primera instancia de organización oral de la libido tal como escribe Freud (1920/2010: 52): “el apoderamiento amoroso coincide todavía con la aniquilación del objeto.”

¹⁹⁶Esto no es óbice para que en realidad la estructura desencadenante de esa alarma se refiera a un remedo de estructura significativa que representa una amenaza real para el sujeto, el cual se queda anclado siempre a una estructura desencadenante que le despierta el deseo de una falta nociva. Pero esta cuestión se desvía hacia la clínica, y por tanto la dejamos.

malestar al individuo. Y es que decíamos que la autolimitación no puede ser más que una síntesis responsable entre el deseo individual y el afuera circundante, de lo contrario no sería autolimitación sino obligación o imperativo externo sin más.

La preeminencia del principio de realidad por encima de las leyes del superyó facilitan y propician la desaparición de esa neurosis en el individuo¹⁹⁷. De facto, el hecho claro que pone de manifiesto que hay un seguimiento de la Ley anclada al superyó y no a la actualización del principio de realidad se basa en el hecho de que el hombre joven podría, -a nivel físico y de modo más complejo a nivel psíquico- igual que el león, poseer a su madre o hermanas.

Sin embargo las normas que rigen al superyó, le hacen decantarse por la autoconservación y abandonar el colmo de lo pretendido por el ello. Creando pulsiones de meta inhibida y la posibilidad de realizar investiduras de objeto, no en base al objeto deseado sino, a la estructura lingüística que lo desencadenó en la madre. Pero este proceso no es consciente, no es el del sujeto al uso que piensa en no poseer a su madre, sino que el hombre como sujeto del inconsciente no necesita plantearse aquello que culturalmente ya había sido asimilado por el pequeño.

El hombre llegado a este punto parecería ser ese animal que como apuntaba Heidegger, habita en el lenguaje. La posibilidad de identificar al objeto a merced a una estructura lingüística y no como objeto sin más, permite al hombre construir sociedades y librarse por tanto al placer *poiético*¹⁹⁸ de la cultura en el que existen claudicaciones

197Recordemos que la personalidad intacta no está libre de las limitaciones que tiene el sujeto enfermo ya que tal como señala -citando a Freud- Honneth (2009: 142): “la frontera entre norma y anormalidad nerviosas es fluctuante” y que todos, como dice lacónicamente, somos un “poco neuróticos”.

198Podríamos postular que para cada instinto existe una meta inhibida que permite velar por el desarrollo de lo social en lugar del disfrute individual apelando del mismo modo al placer. Así, para el instinto de reproducción existe el placer sexual que de no ser sublimado se convertiría en un intento de posesión de toda fémica (en el hombre), en su sublimación deviene el establecimiento de vínculos tiernos. Respecto al instinto de protección tenemos el placer *poiético* al que el hombre se entrega desde niño mediante su gusto por realizar construcciones, el construir deviene sublimado en habitar, lo importante no es el mero construir sino el habitar lo construido. En cuanto a la conservación existe el placer del gusto que se extiende a todos los sentidos y el cual sublimado deviene placer estético. Así sucede también con el refinamiento culinario por ejemplo. (Lowenfeld, (2009), Apunta a que los niños no solo obtienen placer copiando, prueba de ella son los garabatos sobre un papel o una pizarra, ya que en realidad lo que se obtiene es puro placer motor. A su vez Dutton, (2010.) Plantea la cuestión instintiva respecto a la belleza y el arte.

como las que se refieren, a por ejemplo el incesto, pero que ofrecen la posibilidad de investiduras sexuales de otro tipo: las tiernas. Sin embargo, la entrada al mundo y por ende al lenguaje es la que crea el inconsciente y hace que la estructura tome preeminencia en el sujeto y confunda de modo metonímico una estructura pasada con una estructura presente como si los protagonistas fueran los mismos¹⁹⁹.

Llegado a este punto cabe introducir la siguiente cuestión: la pulsión yoica va ligada al amor por sí mismo, mientras que el deseo, va ligado a la amenaza de la Ley, a aquello que desvela el sentido trágico de la existencia, a la claudicación originaria del placer que instituye el deseo.

¹⁹⁹Nos referimos a que ante una estructura similar a la edípica el individuo puede tener dificultades de entregarse a su deseo al estar anclado este en el triángulo que lo instauró entre padre y madre.

II.4. Deseo: ¿Autoconservación o muerte?

Para entrar en la cuestión que da título a este apartado insistimos en recordar que en Freud encontrábamos dos tipos de pulsiones: las de vida y las de muerte. (Freud, 1920/2010.) Las primeras se identifican con las yoicas y están ligadas por tanto a la autoconservación del individuo. Las otras están vinculadas al placer, y por ende, -siguiendo el dictado de Freud-, a la muerte. Y entonces, ¿por qué los individuos parece que escogen en multitud de casos las segundas? Una respuesta que podemos extraer de la obra de Freud (1920/2010 : 51) iría en esta línea:

“Tanto más nos vemos obligados a destacar el carácter libidinoso de las pulsiones de autoconservación ahora, desde que osamos dar otro paso: discernir la pulsión sexual como el Eros que todo lo conserva, y derivar la libido narcisista del yo a partir de los aportes libidinales con que las células del soma se adhieren unas a otras. Pues bien; de pronto nos enfrentamos con este problema: Si también las pulsiones de autoconservación son de naturaleza libidinosa, acaso no tengamos otras pulsiones que las libidinosas.”

De este fragmento extraemos una conclusión interesante. Tendría sentido pensar que si la pulsión sexual es el Eros que todo lo conserva, al estar el deseo a su vez ligado al Eros, también este pertenecería a las pulsiones de autoconservación. Sin embargo, hemos visto que el deseo pertenece a la investidura de la Ley ante un peligro real o no. Y además, que las pulsiones de vida o autoconservación, las anteriormente denominadas yoicas, eran lo contrario a las de muerte por su afán de conservar al sujeto. (Freud, 1920/2010)

Siguiendo esta cuestión, sería el amor a uno mismo lo que de manera habitual debería investir el objeto libidinal. El amor a uno mismo²⁰⁰ como vida en sentido orgánico le hace escoger objetos que no le pongan en peligro ni directa ni indirectamente. Esto significa, no escoger directamente objetos libidinales que le recuerden la estructura que

200Sin embargo nótese que el “uno mismo”, “la identidad” no es la vida orgánica sin más. Honneth (2011: 186-187): “[...] con nociones como «identidad» o «uno mismo» se quiere decir solamente en las corrientes más avanzadas de la tradición sociológica aquel trabajo de síntesis que ha de procurar un sujeto para poder vivenciar un gran número de vivencias, convicciones y acciones, disparatas en el plano temporal y social, como ejecuciones coherentes de un yo.”

invierte la Ley, exista o no la amenaza real. Ni realizar la elección indirectamente, escogiendo objetos que le pondrían en exposición al peligro, como por ejemplo la mujer de otro, ya sea la del padre o la del vecino.

Sin embargo, de este punto podemos inferir otra respuesta. Es la amenaza generalmente irreal la que produce esa sensación, pero es eso en realidad lo que decimos literalmente que el sujeto desea; y no como alerta de muerte, sino que precisamente en esa elección se produce la elección libre del sujeto del inconsciente. Es decir, en la asunción de su deseo y en su autonomía electiva y autolegislativa²⁰¹.

Es cuando el sujeto autoconsciente, por tanto, regido por el principio de realidad que le dice que ese o esa no es su madre o su padre y que por tanto puede elegirlo como pareja, es entonces que diremos que este sujeto ejerce su libertad. No escoge a cualquiera como pareja, sino a quien se adapta a la estructura que invistió el deseo. Podríamos decir que la Ley que invistió el deseo pasa a ser en el sujeto del inconsciente la Ley del deseo, la cual hasta el momento había sido deseo de Ley sin más.

Y en ese sentido, el deseo sería un amor por sí mismo enfocado ya no exclusivamente a lo social como autoconservación, sino encaminado a la satisfacción primordial narcisista fantasmática. La cual consiste en amar a aquel por el que uno quiere ser amado inconscientemente, y que una vez regido por el principio de realidad acaecerá autoconsciente. El sujeto se entrega al deseo con toda consecuencia en la que pone en juego su libertad de elección. La suya propia, y no como garante social. Lo que se hace autoconsciente no es la razón del deseo, sino el deseo que tal como señala Lacan, es articulado pero no articulable. (Lacan, 1958-1959/2005.)

Para aclarar este punto del orden del discurso freudiano respecto al deseo, cabe regresar de nuevo al texto, por partida doble, Freud (1920/2010: 39):

²⁰¹Pese a que en el bloque de Lacan entraremos en la cuestión de la autolegislación, preferimos señalar que la asunción del deseo y la autolegislación no se refieren a no tener en cuenta la figura del otro tal como le sucede al psicópata.

“He aquí lo que resta: el organismo sólo quiere morir a su manera, también estos guardianes de la vida fueron originariamente alabarderos de la muerte. [Y también, Freud (1920/2010: 48-49)]: “Hemos arribado al punto de la filosofía de Schopenhauer, para quien la muerte es el “genuino resultado” y, en esa medida, el fin de la vida, mientras que la pulsión sexual es la encarnación de la voluntad de vivir.”

En cuanto al primer fragmento resulta que ese Eros se asemeja tanto al de la tradición griega que narraba Fedro en el *Simposio* que por ser un dios antiguo no podía ser otra cosa que causa de bienes. Y por otro lado a la cuestión a la que incluso Freud alude al apuntar que el Eros que cohesiona lo viviente se asemejaría al de los poetas y filósofos en Freud (1920/2010: 49.)

Entonces bien, ¿no estaría ligado el deseo a esa voluntad individual que le empuja a morir a su manera?, y aún más, ¿en el fondo no está ligado a un querer morir a su manera sino a un vivir la vida de modo activo y no pasivo? A un “vivir la vida” en la que se adhiere a ese tipo de vivir el morir, es decir, llegando a lo que Schopenhauer considera un curso de vida heroico a tenor de la imposibilidad de obtener una vida feliz²⁰².

Por tanto la vida heroica, la vida trágica -no la temeraria que desconoce los peligros- sino la vida activa que puede prescindir de los preceptos del superyó los cuales protegen mientras crean y alimentan capital social y conforman mundo. Sino la vida considerada heroica que regida por el principio de realidad toma consciencia de ese vivir genuino activo. Y en esa toma de consciencia asume el carácter trágico de la vida que es el que le da sentido a vivir y que tan lejos queda de los preceptos de caución a los que aboca el superyó, del tipo: eso está prohibido, eso está mal visto... entre muchos otros.

Y es que para Schopenhauer, la prudencia no está al servicio de la autoconservación sin más, sino que es la máxima expresión de la Voluntad²⁰³ en el sujeto ya que para,

202“Una vida feliz es imposible: lo máximo que puede alcanzar un hombre es un curso de vida heroico.” Schopenhauer (2010: 90.) y: “La vida es una acumulación de tareas por resolver; en ese sentido, *defunctus* es una hermosa expresión.” En Schopenhauer (2013: 60.)

Schopenhauer (2010: 332): “Prudencia significa exclusivamente el entendimiento que está al servicio de la voluntad.”

Es por que la prudencia no está al servicio del individuo, sino de la Voluntad, que tal como escribía Freud (1920/2010: 48-49): “Schopenhauer considera la muerte como genuino resultado.” Pero no alude a la muerte sin más, no es el mero exponerse, sino el activo quehacer de un hombre que tiene en tanta estima a su propia vida que no está dispuesto a ser un mero instrumento de la Voluntad que en Schopenhauer equivale a la naturaleza. Lo importante para este, no es vivir más tiempo, sino como uno quiere, ya que: “A la naturaleza le importa solo nuestra existencia, no nuestro bienestar.” En Schopenhauer (2010: 332.)

Y en Schopenhauer (2013: 73) leemos: “En verdad, solo el curso vital de cada individuo tiene unidad, coherencia y verdadero significado: hay que verlo como una enseñanza, y el sentido de la misma es moral.”

Cualquier parecido entre bienestar y existencia, no es más que el capricho de la naturaleza para que la vida permanezca más tiempo. Tenemos esta cuestión por un lado y por otro lado el hecho de que a la Voluntad lo que le interesa a título genésico es la supervivencia de los más válidos y fuertes en cuanto al animal se refiere; siendo eso a fin de cuentas lo mismo a lo que alude Schopenhauer.

Es esta relación entre bienestar e individuo la que hace comprensible que Schopenhauer rechace los preceptos naturales de la Voluntad de vivir. Ya que sus mandatos empujan a los sujetos a perpetuar la vida sin más y no velan por el desarrollo del individuo. Por tanto ni la reproducción es una solución, ya que evocando a Goethe, esta es el primer paso hacia la muerte.

El suicidio tampoco, al corresponderse con una suerte de mandato de la Voluntad que prefiere aprovechar la energía de ese sujeto en otro individuo y para ello le hace contribuir a la vida con su muerte²⁰⁴ la enfermedad en el individuo es un mal para este, pero una solución a la que recurre la naturaleza en su afán eugenésico. Schopenhauer

²⁰³Recuérdese que voluntad se refiere a vida orgánica en Schopenhauer.

(2010: 164) escribe: “*Morbus ipse est MEDELA naturae, qua opitulatur perturbationibus organismi: ergo remedium medici medetur medelae.*” [La enfermedad es en sí misma un intento de curación de la naturaleza por el cual ella acude en ayuda de las perturbaciones del organismo. Por tanto, el remedio del médico cura el intento de curación.]

La libre decisión -individual, se entiende- de no tener descendencia y afirmarse siguiendo los propios mandatos del sujeto apartan al individuo del camino de la Voluntad. La moral no está del lado del sujeto que se afirma, únicamente está al servicio de aquellos que tal como posteriormente Nietzsche apuntará en la *Genealogía de la moral* son las asociaciones de débiles las cuales se unen para sobrevivir.

Son estas asociaciones las que terminan por hacer que lo que en un principio era denominado bueno, al ir ligado a la fuerza activa y no reactiva, al afirmarse en el mundo, termine por ser catalogado como lo malvado al actuar en solitario sin tener en cuenta a la masa. Esta cuestión harto tratada por Nietzsche tiene su precedente en Schopenhauer que de modo bastante claro apunta así: “La disculpa que a veces se escucha respecto de ciertos vicios: «y, sin embargo, es natural en el hombre», no basta en modo alguno. Por el contrario, hay que responder a ello: «justamente porque es malo es natural, y justamente porque es natural es malo». [...]” Schopenhauer (2010: 83.)

Vivir “a nuestra manera”, es lo más parecido a escoger nuestra muerte de modo activo. Pero ahora bien, ¿Ese uno mismo que se afirma constantemente no es lo más parecido a la vida animal? ¿Acaso no es en realidad lo más parecido a lo que la Voluntad quiere para sí, los más fuertes genésicamente?

204 Schopenhauer (2010: 323): “El sufrimiento del mundo animal solo puede justificarse por el hecho de que la voluntad de vivir, como fuera de ella no hay nada en el mundo fenoménico y ella es una voluntad hambrienta, tiene que alimentarse de su propia carne. De ahí la gradación sucesiva de sus manifestaciones, cada una de las cuales vive a costa de otra.” Schopenhauer (2009: 815): “El suicidio también se puede considerar como un experimento, una pregunta que se le plantea a la naturaleza y de la que se quiere obtener por la fuerza una respuesta: a saber, qué transformación experimenta la existencia y el conocimiento del ser humano por la muerte. Pero es una pregunta desatinada: pues anula la identidad de la conciencia, que tendría que escuchar la respuesta.”

¿No serían las sociedades, las agrupaciones de hombres, la posibilidad de construir algo más allá de la Voluntad y más cercano a la voluntad del individuo, que en sociedad conoce formas depuradas de vida en las que se puede prescindir de la exposición constante a la muerte? ¿No es acaso la sociedad lo más parecido a la vida, y la forma de la Voluntad lo más parecido al término biológico de carrera armamentística en el que terminan por sobrevivir los más fuertes a nivel individual?

Pero a la vez la sociedad tal vez no sea, en estos términos, más que la claudicación del deseo en la vida en sociedad, su necesaria sublimación, su transformación en pulsiones de meta inhibida. Y así no es de extrañar la importancia y relevancia de la que el amor goza sobre el deseo en cuanto a bien común social y que esta sentencia de Nietzsche (2006: 101) parece resumir tan bien: “amor: el estado ideal de animal gregario que no quiere tener ningún enemigo más.”

El viraje constante de investidura de objeto al amparo de la protección del uno mismo, en base al intento de evitar exponerse a un peligro, tal vez no sea más que un modo natural inherente a la expresión del animal humano para perpetuar otro tipo de naturaleza, una sobrenaturaleza.

A este punto responde Freud (1920/2010: 41) de manera harto contundente:

“A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y sublimación ética, y que, es lícito esperarlo, velará por la transformación del hombre en superhombre. Solo que yo no creo en un a pulsión de esa índole, (...) me parece que la evolución que ha tenido hasta hoy el ser humano no precisa de una explicación diversa que la de los animales, y el infatigable esfuerzo que se observa en una minoría de individuos humanos hacia un mayor perfeccionamiento puede comprenderse sin violencia como resultado de la represión de las pulsiones sobre la cual se edifica lo más valioso que hay en la cultura humana. La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el

factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta “acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante.”

Y es que la única cuestión que parece aquí aclararse es que el pronunciamiento de Schopenhauer no es contrario al de Freud en este asunto según el cual: la cultura es fruto de la pulsión sexual sublimada en base a las pulsiones de meta inhibida que permiten proteger mejor la Vida. Y que esta situación se debe a que es un fruto perfeccionado -o más depurado- al servicio de la vida sin más, de la Voluntad.

Del mismo modo como sucede cuando el sujeto no sublima su pulsión y se entrega al deseo y recurre a su intelecto para salirse con la suya, ya que ese desarrollo le aporta un mayor grado de supervivencia al permitirle experimentar y hacerse más duro en el entorno. Al respecto escribe Schopenhauer (2010: 74): “El intelecto, que surgió solamente para el servicio de la voluntad y que queda también en eso en casi todos los seres humanos [...]”

Por tanto el único modo de escapar a esa Voluntad sería: “A través de un voto conventual cumplido con seriedad y rigor o, de otro modo, también a través de toda negación de la voluntad de vivir que se realice, se borra propiamente de nuevo el acto de afirmación por el cual el individuo ha entrado en la existencia.” Schopenhauer (2010: 66.)

¿En que punto nos encontramos?

Parecería poco probable pensar que los desarrollos en mecánica cuántica, biología, tecnología y demás avances no son suficiente muestra de que las pulsiones de meta inhibida, -la sublimación-, no hace que el hombre se diferencie significativamente del resto de animales y que eso le permita escapar de la pura indigencia y desarrollarse a nivel individual en sociedad -escapando también de la Voluntad schopenhaueriana y de su pesimismo-.

Es que, si las pulsiones de vida son de autoconservación y las de muerte no, ¿Dónde queda el deseo en Freud?

La cuestión aquí es que ese Eros se parece realmente al del apócrifo mito contado por Aristófanes, ya que el mismo Freud considera que está ligado al intento de reunión cada vez más amplio. Tal cómo escribe Freud, 1920/2010: 49) se parece: “ al Eros que cohesiona todo lo viviente.”

Este tipo de consideración de Eros tiene un problema -si seguimos la atribución que Freud le hace como principio cohesionador-, y es que responde a la búsqueda de la otra mitad originaria. Mientras que la crítica de Platón se dirige a la aparición de la individualidad respecto a Eros la concepción freudiana la identifica con la cohesión de todo lo viviente, convirtiéndose esta cuestión en una contradicción manifiesta.

Recordemos que en *Simposio* Platón atribuye a Aristófanes el papel ridículo respecto a la persecución de dicha mitad originaria: “[...] cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento” *Simposio*. (192b-c.)

Resultaría imposible atribuir cohesión de todo lo viviente a lo arriba mencionado; ya que en realidad no es más que fusión de dos partes sin más. Así no es de extrañar que el cómico aluda a Hefesto (*Simposio*, (192d)) como a aquel que de poder llevarlo a cabo, fundiría so petición de los amantes, los cuerpos de ambos como la voluntad más preciada por parte de estos.

Lo más *ridículo* -siguiendo el temor expresado por Aristófanes en su encomio- sería pensar que encontrar la otra mitad de modo individual, podría ser un objetivo legítimo -según el discurso de Platón- cosa que contraría a las leyes que por ejemplo, siguiendo la cita del *Simposio*, prohíben la pederastia²⁰⁵. ¿Cómo iba a mostrarse contrario a las

²⁰⁵“Las aspiraciones sexuales directas son desfavorables para la formación de masa. Es verdad que en la historia evolutiva de la familia el amor sexual conoció vínculos de masa (el matrimonio por grupos), pero a medida que el amor sexual iba adquiriendo valor {*Bedeutung*} para el yo, y se desarrollaba el enamoramiento, más urgente se hacía el reclamo de la limitación a dos personas — *una cum uno*—, prescrita por la naturaleza de la meta genital. Las inclinaciones polígamas se vieron

enkrateia y aún así iba a ser tolerado? De esta narración *ridícula*, que únicamente tiene en cuenta el interés de quien quiere hacer reír y no piensa en educar, como indica Platón al señalar la importancia de escribir no solo comedia sino también tragedia, es decir, de educar, hace que el ateniense sitúe en escena la necesidad de que aparezca el filósofo como guía del *Érōs*. (*Simposio*, 223d.)

En el elogio de Aristófanes la escisión viene dada por los dioses y además resulta poder apreciarse un primer atisbo de individualidad; dado que cada ser seccionado busca su otra mitad como reintegración. Aquí surge la necesidad de controlar el *érōs*. No solo no es cohesionador -el *Érōs* del discurso de Aristófanes- sino totalmente lo contrario correspondiéndose con el principio de discordia social que Platón pretende controlar y por el que subtitula el *Simposio* como *Sobre el amor como género moral*. Y es que sin guía por mucho que pudiera identificarse con algún tipo de cohesión, la crítica de Platón se dirige a que en el camino de esa reintegración individual las mitades se unen con otras en un equívoco constante; y de ahí surge la necesidad de guía que Platón atribuirá al filósofo.

El *érōs* de Aristófanes está *socialmente* desbocado, puede tender hacia designios que escapan a las leyes del hombre: incesto, pederastia, lesbianismo, mujer u hombre casado... toda una serie de actitudes y propensiones a las que conduce cualquier exceso del deseo que no guarde correspondencia con el bien común de la *polis*, dado que cada individuo sigue aquel *deseo* que le es inherente desde el nacimiento. No se puede contradecir por tanto, ni el designio divino, ni la naturaleza. No puede haber guía que explique el porque alguien escoge un tipo de *érōs* y no otro, *id est*, todo lo contrario

precisadas a satisfacerse en la sucesión del cambio del objeto. Las dos personas comprometidas entre sí con el fin de la satisfacción sexual se manifiestan contra la pulsión gregaria, contra el sentimiento de masa, en la medida en que buscan la soledad. Mientras más enamoradas están, tanto más completamente se bastan una a la otra. La repulsa al influjo de la masa se exterioriza como sentimiento de vergüenza. Las mociones afectivas de los celos, de extrema violencia, son convocadas para proteger la elección de objeto sexual contra su deterioro por obra de una ligazón de masa. Solo cuando el factor tierno (vale decir, personal) de la relación amorosa queda totalmente relegado tras el factor sensual se vuelve posible el comercio amoroso de una pareja en presencia de terceros o la realización de actos sexuales simultáneos dentro de un grupo, como en la orgía. Pero así se da una regresión a un estado anterior de las relaciones entre los sexos, en que el enamoramiento no desempeñaba todavía papel alguno y los objetos sexuales eran juzgados de igual valor *{gleichwertig}* acaso en el sentido del maligno apotegma de Bernard Shaw, según el cual estar enamorado significa sobrestimar indebidamente la diferencia entre una mujer y otra." Freud (1921/2010: 132-133.)

a lo que pretende Platón con su *Simposio* que, recordemos, versa sobre el amor como género moral.

De nuevo, mediante el discurso de Aristófanes, Platón nos sitúa en el primer escalón de las enseñanzas críticas del diálogo *Simposio*; tal como ya lo había hecho el discurso atribuido a Fedro. Pero como ya apuntábamos, ya no se refiere al cuerpo, sino al alma, asunto que expresa así:

“[...] y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente el unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tanto empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente.” *Simposio*, (192c-d.)

Ahora bien, para acabar con la parte señalada como *ridícula* -en el *Simposio*-, baste con señalar dos últimos fragmentos. El primero se refiere a la idea del *símbolon*, en la medida que Aristófanes termina por apuntar que: “Amor (ἔρωμένω) es, en consecuencia, el nombre para el deseo (ἔπεθύμει) y persecución de esta integridad” (192e.) De modo que de esto se sigue que, el deseo, *guía y caudillo*, conduce el amor.

En caso de que los lugares a los que *érōs* conduce, queden fuera del poder de lo humano y de los intereses de estos, para Platón este es el error principal de dicha teoría de Aristófanes. Será precisamente mediante la transformación en demon de *érōs* que el antiguo dios pasará de *guía y caudillo* a caer en la esfera de lo político en cuanto a género moral.

Creemos pertinente insistir en que de las dos partes que consta el diálogo *Simposio*, señalamos que la que empieza con Aristófanes es el primero de los encomios que se refieren a la educación del alma.

Únicamente podría este *érōs* ser considerado como cohesionador de no ser juzgado como dentro de los designios de la cultura, esto es, pensar que dios escribe recto sobre renglones torcidos. En ese sentido Freud diría que cabe seguir a ese *érōs* haciendo lo

imposible para no sufrir el *malestar en la cultura*, el cual se produce al entrar en conflicto el principio de placer con el de realidad, o bien sublimar o desviar como pulsión de meta inhibida la fuerza de *érōs*, a la que parece nadie puede resistirse sin devenir neurótico. Nadie, salvo aquellos que comparten un mismo delirio. Freud (1930 [1929]: 81):

“Empero, se afirmará que cada uno de nosotros se comporta en algún punto con el paranoico, corrige algún aspecto insoportable del mundo por una formación de deseo e introduce este delirio en lo objetivo {die Realität}. Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como unos tales delirios de masas a las religiones de la humanidad. Quien comparte el delirio, naturalmente, nunca lo discierne como tal.”

El discurso de Aristófanes no da pie a la duda: no se puede no seguir al dios. Además, pende sobre nosotros -los seres humanos- la amenaza por impiedad de ser seccionados de nuevo. Apuntando a que, cualquier atisbo de desacato a la autoridad divina, partiría de la negativa a entregarse o a seguir el mandato de *érōs*, ese guía y caudillo (Simposio (193a-b)) recordándonos tanto la consabida cuestión antigua representada por Antígona entre la primacía de las leyes las naturales (*physis*) y las de los hombres (*nómos*.)

Fijémonos en que el discurso de Fedro podría resultar pálido al seguir la tradición al pie de la letra; y el de Pausanias, introducía la problemática de suponer una deidad dual que ponía en manos de los hombres la legislación sobre el *érōs* mundano. Lo irrisorio llega de la mano del discurso de Aristófanes. De este encomio, surge la cuestión de que la individualidad está por encima de las leyes, devolviéndonos al modelo que Platón pretende mostrar como ingenuo atribuido a la tradición, consistente este tipo en el sometimiento del ser humano al imperativo y gobierno de los dioses, quedando las leyes de los hombres por debajo de los sempiternos olímpicos.

Cómo vemos de nuevo la problemática contra la que Platón pretende lanzar el calificativo de ridículo versa respecto a la posibilidad de que el interés individual quede por encima del interés del grupo. Pero, ¿Hasta que punto considera Freud que el *érōs* que expone Platón sea aquel al que él se refiere? En este sentido no hay más que leer en Freud (1921/2010: 87):

“El “Eros” del filósofo Platón se *corresponde totalmente*²⁰⁶ con la fuerza amorosa {*Liebeskraft*}, la libido del psicoanálisis, según lo han expuesto en detalle Nachmansohn (1915) y Pfister (1921); y cuando el apóstol Pablo, en su famosa epístola a los Corintios, apreciaba al amor por sobre todo lo demás, lo entendía sin duda en este mismo sentido “ampliado”[...]”

Sin embargo si esto es así, nos encontramos ante dos cuestiones hartamente complejas. O bien no es cierto que el *érōs* de Platón²⁰⁷ pueda equipararse a la cuestión según la cual amor y deseo van ligados, o bien las pulsiones de vida y autoconservación no son de esa guisa, sino todo lo contrario.

Es decir, si amor y deseo tal como pretende Aristófanes van unidos indisolublemente entonces cabe aceptar que la anulación a la que el enamoramiento²⁰⁸ somete al sujeto, la humillación que de este se deriva, la despreocupación respecto a uno mismo que se produce en dicho estado, en realidad es un acto de autoconservación; cosa del todo improbable y es que bajo su efecto el individuo queda aturdido. Freud. 1921/2010: 106-107):

206 La cursiva es nuestra.

207 En realidad Freud se refiere al de Aristófanes sin tener en cuenta el grado de credibilidad y la burla implícita que existe en ese encomio atribuido al cómico Aristófanes.

208 “La indagación psicoanalítica de las psiconeurosis nos ha enseñado que sus síntomas han de derivarse de aspiraciones sexuales directas que fueron reprimidas, pero permanecieron activas. Podemos completar esta fórmula, agregando: o de aspiraciones sexuales de meta inhibida, en que la inhibición no se logró acabadamente o dejó sitio a un regreso a la meta sexual reprimida. A esta circunstancia se debe que la neurosis vuelva asociales a sus víctimas, sacándolas de las habituales formaciones de masa. Puede decirse que la neurosis ejerce sobre la masa el mismo efecto destructivo que el enamoramiento.” En Freud (1921/2010: 134.)

“[...] aún en muchas formas de la elección amorosa salta a la vista que el objeto sirve para sustituir un ideal del yo propio, no alcanzado. Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo. Si la sobrestimación sexual y el enamoramiento aumentan, la interpretación del cuadro se vuelve cada vez más inequívoca. En tal caso, las aspiraciones que esfuerzan hacia una satisfacción sexual directa pueden ser enteramente esforzadas hacia atrás, como por regla general ocurre en el entusiasmo amoroso del jovencito; el yo resigna cada vez más todo reclamo, se vuelve más modesto, al par que el objeto se hace más grandioso y valioso; al fin llega a poseer todo el amor de sí mismo del yo, y la consecuencia natural es el autosacrificio de este. El objeto por así decir, ha devorado al yo. Rasgos de humillación, restricción del narcisismo, perjuicio de sí, están presentes en todos los casos de enamoramiento; en los extremos, no hacen más que intensificarse y, por el relegamiento de las pretensiones sensuales, ejercen una dominación exclusiva. Esto ocurre con particular facilidad en el caso de un amor desdichado, inalcanzable; en efecto, toda satisfacción sexual rebaja la sobrestimación sexual.”

El hecho de que en el encomio de Aristófanes el objetivo no sea la reproducción no es más que una desnaturalización del amor. Desnaturalización que precisamente, y de nuevo de modo risible, surge de un discurso en el que paradójicamente existe la pretensión de naturalizar a *Érōs*. Este asunto se desprende de la intención de Platón respecto al cómico. Y es que fijémonos que únicamente de abrirse la posibilidad de naturalizar a *Érōs* puede surgir la necesidad de controlarlo. Así no es de extrañar que en *Filebo* (21d-e) escriba Platón:

“[Sócrates] Si alguno de nosotros aceptara vivir con prudencia, intelecto, ciencia y pleno recuerdo de todo, pero sin participar de placer ni mucho ni poco, ni tampoco de dolor, sino totalmente insensible a todas esas cosas.

[Protarco] Ninguna de estas dos vidas, Sócrates, sería, para mí al menos, elegible, ni tampoco, creo yo, le podría parecer nunca a otro.”

Parece razonable que Platón no pretenda más que atribuir esa cuestión al vulgo para exonerar de tal actitud que debe ser controlada a aquel que debe controlarlos que no es otro -según Platón- que el filósofo rey. Así leemos en *República* (486a.):

“-Y aún hay que examinar lo siguiente, si vas a discernir la naturaleza del filósofo de la del que no lo es.

-¿Qué cosa?

-Que no se te oculte nada que tenga parte en lo servil; porque la mezquindad es, sin duda, lo más opuesto a un alma que haya de suspirar siempre por la totalidad íntegra de lo divino y lo humano.

-Una gran verdad.

-Y aquel espíritu al que corresponde la contemplación sublime del tiempo todo y de toda la realidad, ¿piensas que puede creer que la vida humana es gran cosa?

-Es imposible.”

Parece claro cómo debe ser el filósofo en su relación con la vida humana. Así como también parece necesario continuar, en primer lugar, con la cuestión respecto a si *Érōs* es la unión de amor y deseo, asunto que podría responder a no ser más que un capricho de los dioses incomprensible para los humanos. O bien, en segundo lugar, el hecho de que se articule en base a un error que Platón atribuye a Aristófanes y que el filósofo pretenderá sufragar mediante el discurso de Sócrates al desdivinizar a *Érōs* convirtiéndolo en *daimon*; aportando de ese modo una solución que evita la *hybris*. De este modo mantiene a ese *daimon* como algo natural pero a la vez permite la antropologización del deseo tal como veremos en el giro lacaniano que en él se sustenta. Dado que cada uno nace con su *daimon* propio²⁰⁹, Doods (1999: 52.)

La aparición del *daimon* ubica la cuestión y control de lo divino como algo ajeno a los hombres. De hecho dicha aparición desdivinizada de *Érōs* será el garante, tanto de la posibilidad de ejercicio de las *enkrateia*, -que mediante las *chrēsis aphrodisiōn* deberán regular los asuntos de lo erótico- tanto como una cuestión ligada a la verdad (*alétheia*), a lo ilatente²¹⁰ y no al saber de sofistas y otros sabios que abundaban en la polis.

²⁰⁹“ Un tercer tipo de demonio que hace su aparición en la Época Arcaica es el que se liga a un individuo determinado, generalmente desde su nacimiento y determina, total o parcialmente, su destino. Lo encontramos por vez primera en Hesíodo y Focílides.” Doods (1999: 52.)

²¹⁰ Así entiende Heidegger la noción de verdad en Platón en: Heidegger (2000): “La doctrina

En el *Simposio érōs* pasa a ser un asunto de conocimiento -y no de mero saber- al que únicamente puede aportar algo aquel que tiene acceso al conocimiento verdadero: el filósofo. Para ello basta recordar que tal como señala Platón la dialéctica erótica es la que ayuda al alma a que se produzca el conocimiento verdadero: la anamnesis. Es decir, el *re-conocimiento* de la Idea con la que el alma ya había entrado en contacto en el mundo de las Ideas.

Todo acercamiento a *érōs* que no provenga de la *alétheia* en realidad a lo peor no es más que un asunto de cómicos, o a lo mejor de trágicos, es decir, de educadores, de aquellos que velan por el bien de la polis al ver los efectos de ciertas actitudes de los hombres y sus resultados prácticos. Pero que en ambos casos su educación del alma se encuentra más pendiente de la forma que del valor de verdad de sus obras al deberse a un público.

El trágico educa, pero eso no significa que se encuentre en posesión de la verdad (*alétheia*), sino que tiene una gran responsabilidad hacia la polis. Mira por el bien común, a su vez, cumple en buena medida el papel que antaño había tenido el mito como narración educadora. El trágico se basa en la experiencia para escribir obras educadoras pero eso no le sitúa en posesión de la verdad; cuestión esta que en Platón queda reservada para el filósofo en su ascensión *mística* a la Idea. Aquellos que únicamente se basan en la experiencia no son muy inteligentes según Platón *Simposio* (222b): “no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia.” Y los que se basan en un saber aquejado de polimatía tampoco están en posesión de la verdad, ya que están en la escala ontológica platónica del conocimiento en escalones inferiores a los que el ateniense sitúa al filósofo.

Si regresamos al discurso de Freud (1921/2010: 86), volveremos sobre la misma cuestión que se muestra o bien errática o confusa, al afirmar que: “la libido es una expresión tomada de las doctrina de la afectividad. Llamamos así a la energía,

platónica de la verdad”; “De la esencia de la verdad”; y Heidegger (2005)

considerada como magnitud cuantitativa -aunque por ahora no medible-, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como “amor .”

Hasta este punto no parece haber contradicción ni problema, la libido como energía que puede sintetizarse como amor no entra en conflicto con el *érōs* platónico hasta que Freud (1921/2010: 86) prosigue de este modo:

“El núcleo de lo que designamos “amor” lo forma, desde luego, lo que comúnmente llamamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual.

Pero no apartamos de ello lo otro que participa de ese mismo nombre: por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filia y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; tampoco la consagración a objetos concretos y a ideas abstractas. Podemos hacerlo justificadamente, pues la indagación psicoanalítica nos ha enseñado que todas esas aspiraciones son la expresión de las mismas mociones pulsionales que entre los sexos esfuerzan en el sentido de la unión sexual.”

Tal como leemos aquí, Freud sigue a la perfección el discurso de Aristófanes. La libido es natural, es energía que se sintetiza como amor, y además resulta que cualquier tipo de amor, ya sea por uno mismo, hijos, entre otros, se encuentra ligado a esa tendencia a la que aludía el encomio del cómico en el diálogo platónico. El problema por tanto no es si Freud sigue o no el discurso del cómico sino si entra en contradicción -tal como podría parecer- con el suyo propio. La cuestión radica en el siguiente punto: como ya explica Platón en Fedro, la *mania* erótica hace que el sujeto no esté en posesión de sí, queda borrado al antojo del dios que lo posee y le hace hablar en su nombre. Pero aún más, dado que el discurso de Aristófanes prescribe seguir al caudillo y guía que es *Érōs*, ligar dicha postura a la autoconservación del individuo resulta cuanto menos contradictoria. Y es que es seguir al deseo sea cual sea y no plantearse porqué, eso nos exige el cómico. Por eso Platón verá la necesidad de que para velar por la integridad del individuo se necesita a alguien que encauce el deseo, natural, sí, pero no divino al ser empujado por un *daimon*.

Que el deseo puede ser destructivo es un asunto que fácilmente se desprende de la intervención del cómico, al poder guiar hacia tendencias eróticas contrarias a la estipuladas por las leyes de la polis a las que uno no se puede negar al ser empujado por el caudillaje de *Érōs*. Ya que de producirse esa negación el acto devendría impío, *hybris*. Por tanto, queda claro que amor y deseo, compartan o no la energía, la fuerza, la pulsión, sin la figura del guía, existe una tendencia que conduce a la exposición al peligro, a la pulsión de muerte, contrariando en apariencia lo aquí expresado por Freud.

El deseo a lo sumo es algo que debe ser desviado, inhibido en la mayoría de los casos, logrando así construir lazos sociales más fuertes, contribuyendo por tanto a la ampliación del capital social por la vía de la sublimación y la proliferación de pulsiones de meta inhibida. El deseo como tal, se rige por tanto por el principio de realidad y aquel que decide seguirlo a sabiendas de las leyes se expone al peligro, a lo trágico, del modo que sea.

Es decir, ya sea asumiendo la claudicación a la hora de cesar en seguir a su deseo o la asunción del peligro al contradecir las leyes de la polis²¹¹. Y es que el padre del psicoanálisis no está ciego ante la evidencia de que las pulsiones de meta inhibida guardan un componente hostil en su seno Freud (1921/2010: 96): “[...] casi toda relación afectiva íntima y prolongada entre dos personas -matrimonio, amistad, relaciones entre padres e hijos- contiene un sedimento de sentimientos de desautorización y de hostilidad que solo en virtud de la represión no es percibido.”

Proseguimos con el discurso de Freud sobre el enamoramiento para ver como autoconservación y muerte se encuentran separadas. Y como, por tanto, la figura del guía surge de nuevo. Y es que si la libido es la misma para la autoconservación que para el exceso al que conduce obviar los preceptos de caución de la moral y los imperativos de la ley, queda claro que dependerá de la asunción del principio de realidad -del componente trágico que asimila el individuo- el que un ser humano albergue en su interior un deseo que lo destruya o lo ponga a resguardo de la polis.

211Vale la pena recordar que mediante el lejano mito de Theut y Thamus, presente e en *Fedro*, Platón quiere dejar claro que la gestión de la polis queda en manos del rey y no de los dioses.

Y es que el amor que se profesa una comunidad, del mismo modo que una comunidad religiosa, está sometido a: “[...] cada religión es de amor por todos aquellos a quienes abraza, y está pronta a la crueldad y la intolerancia hacia quienes no son sus miembros.” Freud (1921/2010: 94)

Por tanto el amor, es autoconservación y el estado de enamoramiento en que el sujeto queda anulado no puede estar ligado a ello. La claudicación crea la masa. Freud (1921/2010: 97):

“Comoquiera que fuese, el valor práctico de esta disputa disminuye si se repara en que, según lo ha mostrado la experiencia, en la cooperación se establecen por regla general lazos libidinosos entre los compañeros, lazos que prolongan y fijan la relación entre ellos mucho más allá de lo meramente ventajoso. En las relaciones sociales entre los hombres ocurre lo mismo que la investigación psicoanalítica tiene averiguado para la vía de desarrollo de la libido individual. Esta se apunala en la satisfacción de las grandes necesidades vitales, y escoge como sus primeros objetos a la personas que participan en dicho desarrollo. Y en el d ella humanidad toda, al igual que en el del individuo, solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta del egoísmo en altruismo.”

II.5. Elección de objeto amoroso: anaclítico o narcisista

Ahora bien, la aparente contradicción en Freud respecto el amor como autoconservación se disipa cuando introduce los dos modos de elección de objeto amoroso. Como veremos a continuación, expondrá que todo amor en realidad es amor a uno mismo.

Se pone de manifiesto que ese amor controlado, esas pulsiones de meta inhibida que hacen duraderas las relaciones no pueden ser las mismas que anulan al sujeto en el estado de enamoramiento, no pueden ser igual a aquellas que precisamente le hacen adoptar un comportamiento que le conduce a representar una amenaza tanto para sí mismo como para la sociedad.

El que sigue su deseo posiblemente entre en conflicto con alguna esfera de lo social: deshacer matrimonios, infidelidad... la claudicación ante tal deseo está ligada a la autoconservación, a lo que Freud califica como amor por apuntalamiento o anaclítico, el cual responde a la elección de objeto amoroso en virtud de la satisfacción de las necesidades de protección y nutricias; es decir, aquel que se basa en la satisfacción de las necesidades básicas, incluyendo también la sexualidad.

Por tanto, el amor, en este sentido no se aparta demasiado del concepto de *philia* primitivo del mundo griego al que aludimos al principio de esta tesis. Ahora bien, Freud mismo reconoce que no todo enamoramiento es bueno para el yo Freud (1921/2010: 98): “Ahora bien, ya dentro del marco de la ordinaria investidura sexual de objeto, hemos notado fenómenos que corresponden a un desvío de la pulsión respecto de su meta sexual. Lo hemos descrito como “grados de enamoramiento”, reconociendo que conllevan un cierto perjuicio para el yo.”

Para Freud esta cuestión se encuentra relacionada con las identificaciones que el sujeto realiza en base a otras personas y que son las que desencadenan la investidura de objeto que puede atentar contra la integridad del yo.

Así, un sujeto que encontró en el padre el freno fantasmático represivo que invistió su deseo hacia la madre, puede encontrar el empujón hacia la investidura de objeto hacia una tendencia de mujer que sea similar a la que ejerció el papel materno. Escribe Freud (1921/2010: 99): “Muestra [el niño] entonces dos lazos psicológicamente diversos: con la madre, una directa investidura sexual de objeto; con el padre, una identificación que lo toma por modelo.” Para ello, el sujeto intentará, identificándose con el padre, adquirir aquellos atributos que le imagina a este y que cree que la posibilitarán ser merecedor de una pareja como la de su padre: su propia madre. Freud (1921/2010: 100)²¹².

Pese a ello, puede darse otro caso en que el sujeto no quede anclado a esa investidura de objeto basada en la identificación y que termine por hacer que ante un *objeto* similar a la madre, al haberse instituido el deseo, al tener que reprimirlo ya que -la madre- pertenecía al padre²¹³, puede darse un bloqueo que impida al sujeto poder madurar y terminar por no reconocer su objeto amoroso; ya que ante la presencia de este el sujeto se paraliza y queda anulado. La razón: el sujeto no va guiado por la actualización significativa del principio de realidad, sino por el superyó²¹⁴, y ante la presencia de una estructura de objeto similar el yo vuelve a reprimir el objeto deseado al verse anclada la huella mnémica -siempre atemporal- que le impide percatarse de que pese a existir un remedo en la estructura desencadenante de su deseo en realidad el objeto no es el mismo.

Únicamente la madurez del sujeto, la obtención de la guía del principio de realidad actualizado como acompañante, -y no la pura moral del superyó- logrará que el sujeto no quede bloqueado ante su deseo y se comporte ante este de modo *normal*. Tal como podemos leer en “Nota sobre la pizarra mágica, Freud 1925 [1924]/2008: 246)²¹⁵ existen

212Para Freud hay tres modos de identificación. Freud (1921/2010: 99-104.)

213Como señala Lacan, al padre pertenece no solo la madre sino el deseo que el mismo sujeto quiere, el niño termina poder desear un deseo: el del padre. Leemos: “(...) *à formuler comme désir de l'Autre, pour ce qu'il est d'origine désir de son désir.*” Lacan (1999d: 263.)

214No es contradictorio que pese a que Freud se refiera a que en el superyó se encuentra el principio de realidad, sin una actualización significativa del principio de realidad el sujeto no sea capaz de encontrar su propio principio de realidad, es por ello que insistimos en la actualización del principio de realidad.

215Realiza un símil con ese artificio que se llama pizarra mágica, así, leemos: “Separando toda la

huellas mnémicas duraderas que no se ven afectadas por el paso del tiempo y esto hace difícil substituir o actualizar el material perceptivo antiguo que se activa con las reminiscencias del momento en que se *grabaron* en la memoria.

Dependerá de sí la identificación se basa en la autoconservación o en la agresión -pulsión de vida o de muerte- que el sujeto se dirija hacia un tipo de modalidad de deseo u otro y es que puede convertir esa identificación o bien en ternura o en agresión hacia el padre; Freud (1921/2010: 99): “Desde el comienzo mismo, la identificación es ambivalente; puede darse vuelta hacia la expresión de la ternura o hacia el deseo de eliminación.”

Pero ¿Por qué el deseo paraliza? Como acabamos de señalar es inherente a su investidura. Si el sujeto no ha *madurado* lo suficiente, *id est*, sin la actualización significativa del principio de realidad sentirá que no puede ir en busca de ese objeto; ya que la semejanza de la estructura, de la huella mnémica, le hace sentir el peso de la Ley del nombre-del -padre²¹⁶ y es esto lo que le paraliza.

Lo que sucede por tanto, es que la no substitución de la preeminencia del superyó por la del principio de realidad, al encontrarse ante estructuras lingüísticas tan similares a las que invistieron el objeto, le hacen creer al sujeto que ese deseo es *trágico*, esto es, que es una amenaza para el sujeto desear lo mismo que el padre, produciéndose una suerte de indistinción entre la realidad y los signos que nos permiten acceder a ella.

La acuciante diferencia entre palabra y lenguaje -dado que el ser humano se apropia del mundo mediante el lenguaje- es lo que hace que en ocasiones se pueda confundir

hoja de cubierta —celuloide y papel encerado— de la tablilla de cera, el escrito desaparece y, según hemos consignado, tampoco reaparece luego. La superficie de la pizarra mágica queda exenta de escritura receptiva de nuevo. Pero es fácil comprobar que en la tablilla de cera misma se conserva la huella duradera de lo escrito, legible con una iluminación adecuada.

216El nombre del padre *Le-nom-du-père*. Es el juego de palabras que Lacan utiliza para referirse a una doble cuestión. Es el nombre del padre, es decir lo que el padre significa como instauración del deseo como prohibición por un lado, y por otro ese: *le-non-dupes-errent*, es decir que los no tontos se equivocan, edificar el deseo en base al saber nos pone las trabas para que este no se desarrolle de modo coherente.

la estructura simbólica, lingüística, con una situación anterior. El principio de realidad actualizado le dice al sujeto: eres libre de desear a ese objeto que tanto recuerda a la madre. El motivo: porqué, -y aquí está el punto clave,- ese objeto de estructura semejante: *no* es tu madre.

En ello radica la diferencia entre el gobierno del principio de realidad y el superyó, el seguir exclusivamente a la moral en lugar de la realidad circundante.

El siguiente punto interesante lo aporta Freud al relacionar enamoramiento con un estado similar al de la hipnosis que nos permite ir finalizando con esta exposición sobre los conceptos de deseo y enamoramiento freudiano. Así escribe Freud (1921/2010: 108): “El trecho que separa el enamoramiento de la hipnosis no es, evidentemente, muy grande. Las coincidencias son llamativas. La misma sumisión humillada, igual obediencia y falta de crítica hacia el hipnotizador como hacia el objeto amado.”

A lo que cabe añadir (1921/2010: 120): “Ferenczi [1909] descubrió, certeramente, que la orden de dormir, usada a menudo para producir la hipnosis, hace que el hipnotizador ocupe el lugar de los padres.”

Poniendo esta apreciación de Ferenczi de manifiesto, el porque el sujeto no regido por el principio de realidad actualizado se puede ver afectado por la orden del hipnotizador. Ya que conserva la misma sensación producida por la huella mnémica que hace que se active en el sujeto la Ley, la presencia del padre.

Ahora bien, esto es lo que propone Freud al pensar que el deseo, que si bien es investido por la Ley, -por el padre, por el complejo de Edipo- en definitiva, se produce por el intento de revivir un momento de placer originario (cuestión que cambiará significativamente en Lacan.) Al ligar deseo a un placer originario, como escriben Laplanche y Pontalis (2004: 97): “[...] el deseo se halla indisolublemente ligado a «huellas mnémicas» y encuentra su realización (*Erfüllung*) en la reproducción alucinatoria de las percepciones que se han convertido en signos de esta satisfacción.”

Dicha reproducción alucinatoria puede hacerse realidad, -llevarse a cabo-, gracias a la misma elaboración que la edifica, la cual se produce a merced del lenguaje, es decir, a los signos²¹⁷ que la sustentan, que tal como señalan Laplanche y Pontalis (2004: 97): “La búsqueda del objeto en la realidad se halla totalmente orientada por esta relación con signos. La disposición de estos signos constituye la fantasía, correlato del deseo²¹⁸.”

Todo amor es a priori amor hacia uno mismo, autoconservación. Para Freud la fuerza que hace que el sujeto tenga cuidado de sí, procede del intento de revivir un instante de satisfacción y según Freud (1914/2010: 84): “[...] el niño (y el adolescente) elige sus objetos sexuales tomándolos de sus vivencias de satisfacción. Las primeras satisfacciones sexuales autoeróticas, son vivenciadas a remolque de funciones vitales que sirven a la autoconservación.”

Pero entonces si el enamoramiento parece producirse por apuntalamiento, ¿por qué iba a resultar perjudicial para el sujeto?

La razón es que junto a ese modo anaclítico de elección de objeto amoroso, existe otro: el modo narcisista que a priori, también parte de una autoconservación del individuo. Y es que lo que sucede en este caso, ya que el objeto *amoroso*, puede, o bien ser proyectado, es decir, buscar un objeto similar al que produjo la satisfacción sobre el que volcar la libido, o bien, en otros casos, puede que el sujeto no proyecte su deseo sobre un objeto exterior del tipo señalado por apuntalamiento -el cual satisface la autoconservación del sujeto- sino que realiza una introyección, es decir, se inviste a sí mismo como objeto de amor y no a la madre.

217“Estas representaciones-palabra son restos mnémicos” y “La palabra es entonces, propiamente, el resto mnémico de la palabra oída.” -Freud (1923/2008: 22.)

218Tanto Laplanche y Pontalis como Elisabeth Roudinesco señalan la problemática del deseo freudiano en cuanto a su indefinición según los dos primeros y en cuanto a su dualidad la segunda. Para los primeros en el sentido que ya apuntamos en nota al pie núm. 154. Además para Laplanche y Pontalis: “La concepción freudiana del deseo se refiere fundamentalmente al deseo inconsciente, ligado a signos infantiles indestructibles”, y no al movimiento de codicia característico del *Lust* o el *Begierde*. Por otro lado añaden Laplanche y Pontalis (2004: 97):“Observemos, sin embargo, que el uso hecho por Freud de la palabra *deseo* no siempre fue tan riguroso como el que se desprende de la definición anteriormente citada; así, habla de deseo de dormir, de deseo preconscious e incluso, en ocasiones, formula el resultado del conflicto como el compromiso entre «[...] dos cumplimientos de deseos opuestos, cada uno de los cuales tiene su fuente en un sistema psíquico distinto.”

En definitiva, se aparta del modelo anaclítico de elección de objeto amoroso para decantarse por un modelo narcisista. Escribe Freud (1914/2010: 84): “Junto a este tipo y a esta fuente de la elección de objeto, que puede llamarse el tipo del apuntalamiento [tipo anaclítico], a investigación analítica nos ha puesto en conocimiento de un segundo tipo que no estábamos dispuestos a descubrir.”

Este asunto necesita un pequeño matiz. La autoinvestidura narcisista puede entenderse como una protección, si la satisfacción originaria provino de la estimulación erógena nutricional como apunta Freud²¹⁹, autoinvestirse como objeto amoroso conlleva un problema. La erogeneidad²²⁰ del cuerpo impele al sujeto a saciar sus instintos. Es decir, el placer que provoca el sexo hace que los sujetos practiquen sexo; del mismo modo que el placer obtenido por el gusto, ayuda a que el sujeto se entregue al instinto de conservación nutricional que, en primera instancia, previo al desarrollo del gusto, se basa en la erogeneidad propia de todo órgano que -en este caso- se refiere a la inherente en el paladar.²²¹

El problema es que este tipo de autosatisfacción no tiene una duración plena. La pulsión procedente del órgano que el sujeto ha desviado, es decir, el intentar desviar el hambre mediante la autosatisfacción, de perdurar esta situación, el sujeto se vería abocado a un problema de mal nutrición. El niño que no puede valerse por sí mismo se relaja estimulando esa zona erógena -por ejemplo del paladar-, pero de persistir la negación de comida -que es lo que le pide su organismo- la satisfacción de la necesidad nutricional, el niño morirá.

Así no es de extrañar que la violencia constitutiva inherente a la falta sentida por el niño, real o imaginaria pueda ser el desencadenante de perseguir un objeto amoroso

219Que un niño alcanza su primer objeto sexual en base a la pulsión de nutrición la encontramos en la primera edición de los *Tres ensayos de teoría sexual*. Freud (1905/1993: 202-203.)

220 Escribe Freud (1914/2010: 81): “Podemos decidirnos a considerar la erogeneidad en el interior de los órganos como una propiedad general de todos los órganos [...]”

221Nótese como los pequeños ante la falta de comida se sacian ellos introduciendo el dedo en la boca hundiéndolo en un punto del paladar que les relaja. Es decir, practicando una autosaciedad erógena.

nocivo para el sujeto. Y es que, si bien existe un narcisismo primordial²²² basado en la obtención de un placer exterior o bien autoproporcionado por el sujeto, ya hemos visto a que conduciría el segundo: a la muerte. Y es que el placer no puede substituir la necesidad orgánica; de no comer, el niño muere -decíamos-.

No es de extrañar por tanto que escriba Freud (1914/2010: 82): “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar.”

¿Qué terminará por hacer el narcisista para no enfermar? O aún más, ¿Qué hará el narcisista para no trocar esa pulsión libidinal tal como parece sucederle al que se encuentra en estado melancólico o en su contrario maníaco? La imposibilidad de amar a alguien que no sea a sí mismo, -ya que cerrarse al mundo, buscar la satisfacción en uno mismo, resulta ser posible momentáneamente- se convierte en algo nocivo, que de llevarse a cabo de modo prolongado, conduce a un cerrarse al mundo perjudicial para la autoconservación del sujeto que lo apaga, lo aísla. Por tanto el narcisista, escapa de esa agresividad que en realidad es amor por uno mismo, la de cerrarse al mundo como protección y amarse a sí mismo.

Es por esto que las relaciones mediatizadas por imágenes en lo que Debord calificó sociedad del espectáculo parecen debilitar la esfera pública al apartar al sujeto del mundo de las relaciones interpersonales directas. Vivir de modo indirecto termina por acobardar al sujeto que cada vez ve más hostil el mundo exterior, el mundo de la esfera pública y prefiere el de las imágenes, televisión, *smartphones*, internet... El modo de seguir amándose a uno mismo sin apartarse del mundo, consiste en el desplazamiento de la libido ya no hacia uno mismo -narcisismo primordial- sino hacia quien represente un ideal del yo -narcisismo secundario-.

Es decir, que el mecanismo de introyección termina por desembocar en proyección tarde o temprano. El sujeto abandona la introyección y devuelve la investidura de objeto

²²²Freud distingue entre un narcisismo primordial y un narcisismo secundario en Freud (1914/2010: 71-98.) El yo consiste en el distanciamiento del narcisismo primario autoerótico que en deviene narcisismo secundario cuando el individuo intenta recobrar dicho narcisismo primario pero mediante el desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción -apunta Freud- se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal. Freud (1914/2010: 96.)

al exterior. Pero no como en el modelo anaclítico -que lo proyectaba sobre el remedo del modelo materno-, sino mediante la proyección de aquello que el sujeto encuentra o reconoce en el otro que considera que es su doble, alguien igual a sí mismo.

De modo que en el modelo anaclítico el sujeto ama al otro en virtud de amarse a uno mismo, como garante de protección en base a las necesidades nutricias, a las de protección y a las de ternura, es decir como autoconservación. Sin embargo, en el modelo narcisista, no es como podría parecer a priori que exista una autodestrucción, sino que también, como en el modelo por apuntalamiento, es por amor a sí mismo que el sujeto introyecta la libido, ya que cierto sentimiento de desamparo, *real o imaginario*, le hace al sujeto no investir el objeto exterior ya que este no parece ser el vehículo que sacie su demanda de protección, nutricional o de ternura, y entonces el sujeto para protegerse de los estímulos provenientes de su interior, tales como el hambre, debe procurarse atención a sí mismo por partida doble.

Primero introyectando la energía libidinosa como amor a sí, y en segundo término procurándose sensaciones placenteras, como sucede en el niño que en lugar de recibir alimento termina por, primero introducir su pulgar en la zona erógena del paladar y después gritar hasta la saciedad de modo alterno.

La autoinvestidura narcisista protege al sujeto del desamparo en su época de asentamiento mnémico primordial, y es por ello que seguramente resulta tan complicado substituir el superyó por la conciliación entre sintética entre el deseo y la realidad circundante. Si ante la necesidad de quitar de en medio al hermano recién nacido el yo se percata que para sobrevivir debe claudicar, su superyó se reforzará ante la imposibilidad de comprender en base al principio de realidad que el hermano no es un competidor real de *His Majesty the Baby*²²³, sino otro ser más que se encuentra no por encima sino a su altura, no es el hijo, sino otro hijo.

²²³Según Strachey en nota al pie, esta expresión utilizada por Freud (1914/2010: en nota al pie núm. 13. p, 88) probablemente hace referencia a un cuadro de la época eduardiana que mostraba a dos policías londinenses deteniendo el tráfico para que una niñera pudiera cruzar empujando un cochecito de bebé.

El problema de realidad aquí puede radicar en fantasías múltiples del tipo: “yo no era un hijo deseado, quieren más al otro...” Cuestiones estas que si bien podrían ser ciertas y provocar un cierto desamparo en el sujeto, en la mayoría de los casos pueden ser, o bien falsas, o bien fantasmas del individuo. En caso de ser falsas cabría restituir el principio de realidad en el adulto. En caso de ser fantasmas también cabría restablecer el principio de realidad. Y es que tal vez el problema no era que los padres lo desatendieran porque no le querían -como el fantasea-; sino que la fragilidad de la salud del pequeño recién nacido, centraba la atención de un modo *desmesurado* para los ojos del otro que fantaseaba ese desamparo.

Cuando Su *Diminuta Majestad* se percate de la inexistencia de tal reinado y reino en base a la guía del principio de realidad, entonces podrá desterrar su pulsión agresiva y trasformarla en pulsión tierna, que a su vez, en su entorno logrará que el sujeto que ansía reconocimiento ante ese apócrifo desamparo, troque agresividad por creatividad.

Esa plena conciencia de lo fantasmático hace que el superyó se convierta en un duro juez respecto al individuo, el cual, empieza a regirse por el principio de realidad y puede hacerlo caer en un estado de depresión o melancolía en base a un fuerte sentimiento de culpa instaurado por el superyó. Escribe Freud (1923/2008: 54-55):

“Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía. [...] Las peligrosas pulsiones de muerte son tratadas de diversa manera en el individuo; en parte se las torna inofensivas por mezcla con componentes eróticos, en parte se desvían hacia afuera como agresión, pero en buena parte prosiguen su trabajo interior sin ser obstaculizadas. Ahora bien, ¿cómo es que en la melancolía el superyó puede convertirse en una suerte de cultivo puro de las pulsiones de muerte? [...] El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello.”

Si uno cree al mundo culpable de su situación²²⁴ puede mostrar una cierta agresividad hacia el entorno, esto hará que su entorno también se le muestre hostil. Y es que también escribe Freud 1940 [1938]/2010: 148): “Con la instalación del superyó, montos considerables de la pulsión de agresión son fijados en el interior del yo y allí ejercen efectos autodestructivos.”

La adquisición de poder puede anclar a un sujeto en su narcisismo, hacerle pensar que su dominio se debe a designios que se encuentran más allá de toda comprensión humana o aún más, hacerle creer que se encuentra más allá del bien y del mal. Puede sostener esa creencia a tenor de su supuesto conocimiento, posición o dinero, entre otros. También al no percatarse de que en realidad se debe al ejercicio de su violencia, la cual puede ser perfectamente ese mismo apócrifo saber que le hace someter a sus allegados, o -en círculos más amplios- a ejercer su tiranía en la esfera pública como un dictador que se cree en plena posesión de la verdad y por ello debe ser amado. Este narcisismo tan extremo queda ligado en Freud (1914/2010: 83) a las parafrenias. Es por ello que por su vínculo con la clínica psicoanalítica no seguiremos por esta vía.

El hecho fortuito o coyuntural que puede hacer que el entorno no se le muestre manifiestamente hostil, es decir, el miedo a represalias o la pérdida de la propia vida por parte de los ciudadanos que habitan en una dictadura- por ejemplo- contribuye a que el sujeto que ejerce tal tiranía piense que debe ser amado sin más al merecérselo a tenor de sus cualidades. En este sentido, el narcisista que perdió el principio de realidad, se fue alejando gradualmente de los hombres, y ante la negativa a establecer vínculos con el resto de sus congéneres, sufrió paulatinamente una pérdida de mundo que aún le alejó más de la esfera social y humana. Ello no solo le impidió consolidar pulsiones de meta inhibida, sino que a su vez, ante la amenaza de la soledad a la que ese posicionamiento le abocaba, se le iba alimentando y desbocando cada vez más la agresividad que ante la imposibilidad de crear lazos amistosos terminó por el intento de obtener de modo directo lo que en sociedad debía obtenerse en base a las pulsiones de meta inhibida. Trocó la ternura hacia el mundo en agresividad y se armó en todos los sentidos, mediante la mentira, el robo o lo que estuviera a su alcance con tal de

224Nos referimos a que el mundo no es ni lo suficientemente pequeño como para poder ser controlado por nuestra voluntad, ni lo suficientemente grande para ser el origen de todas las desdichas del individuo...

procurarse para sí mismo a los otros como si no fueran más que simples objetos. Utilizando por tanto al otro como objeto que debe procurar satisfacer la demanda de su narcisismo.

Para el narcisista queda una salida, y es que, para aquel que el mundo fue hostil y complejo, *Érōs*, guarda un premio, un don: un desarrollo que si en lugar de ser volcado al servicio de la pulsión de muerte, de la agresión al otro, se torna en ya no poseer directamente al otro, sino en hacer que el otro se acerque a él, la búsqueda de esa saciedad radicada en la falta que hay en el narcisista, podrá lograr hacer que el sujeto en su afán de ser observado pueda sublimar su libido y transformarla en frutos admirados por la sociedad.

Poner la libido al servicio del arte o de la ciencia, es depositar la libido primordial narcisista de la autoconservación transformándola en libido narcisista secundaria, la cual en lugar de descubrirse como pulsión de muerte se manifiesta como pulsión de vida. Los hombres *normales*, no son menos inteligentes o menos astutos, simplemente no han necesitado escapar de la esfera del apuntalamiento, mientras que los narcisistas han tenido que, o bien lanzarse a coger lo que no les era dado, impelidos por la pulsión de muerte o bien, danzar o recitar para captar la atención del resto en base a la pulsión de vida. Y es que para el narcisista, toda demanda de objeto lo era también de amor, y en su madurez se pone de manifiesto todavía más. Para Freud:

Se ama:

Según el tipo narcisista:

- a. A lo que uno mismo es (a sí mismo),
- b. A lo que uno mismo fue,
- c. A lo que uno querría ser, y
- d. A la persona que fue una parte del sí-mismo propio.

Según el tipo del apuntalamiento:

- a. A la mujer nutricia, y
- b. Al hombre protector. (*Introducción del narcisismo...* p, 87.)

Que los dos tipos de elección por apuntalamiento se siguen de lo expuesto parece bastante claro. Sin embargo, cabe realizar algunos matices respecto al modelo narcisista. Parece que en la misma obra de Freud, los modelos del tipo narcisista C y D no resultan muy acordes, ya que en el caso del C, -referido a lo que uno querría ser- parece ir guiado por un modelo basado en la identificación con el modelo nutricional o protector como Ideal del yo.

Únicamente podemos entender que el modelo C, al aludir a lo que uno querría ser, en realidad si no está basado en la identificación exterior real según modelo con el que identificarse, tan solo puede corresponderse con un modelo que el sujeto imagina, fantasea, al que atribuye poder sin límites, impreciso y fantasioso Ideal del yo y a la vez infantil. El sujeto querría ser... alguien omnipotente para dominar o bien omnipotente para ser amado, únicamente de este modo puede tener cabida a mi entender el tipo C.

En cuanto a D, a la persona que fue una parte del sí-mismo propio. Se puede referir de nuevo al tipo por apuntalamiento, con la salvedad de que cabe la posibilidad de que el sujeto haya asimilado un modelo imaginario, un dios, un ser con poderes al haber pertenecido a su sí mismo alguien por apuntalamiento y haberse producido su repentina desaparición. Así, el niño que ha perdido a su padre o madre en la infancia puede haberlo asimilado como un modelo idealizado por apuntalamiento en primera instancia y en segunda como narcisismo al producirse la falta.

Sin embargo, también cabe realizar alguna puntualización respecto a los apartados A y B. Así: referir el tipo narcisista a lo que uno mismo fue -tipo B- requiere también un uso importante de fantasía. Ya que pese a la supervivencia, no es tanto lo que uno es, sino lo que uno imagina que fue lo que le puede permitir investir un objeto narcisista en otra persona. Así, el deseo hacia una mujer que al sujeto le recuerda a sí mismo en la infancia se debe a la actitud que le imagina, a la fantasía, a la estructura con la que el sujeto se le presenta. Cosa que posiblemente no sea más que una máscara de signos lingüísticos cuya estructura le recuerda a la utilizada por él cuando niño como autosatisfacción narcisista; cierta prepotencia, cierto recurso al saber, al arte, a la ciencia, o la mera agresión verbal.

Lo que uno es, sería en este caso lo que uno creyó que era, lo que uno imaginó, o fantaseó que era. Así es bastante probable que los sujetos narcisistas al ver frustradas sus aspiraciones amorosas²²⁵ identifiquen esa frustración como falta nutricia, como desamparo, y que puedan caer presos de un estado psicótico pasajero de autorregulación como recurso fantasioso en que ellos se erigen en su delirio como omnipotentes. Una megalomanía *necesaria* como compensación ante la frustración de no ser amados pese a ser ellos mismos *lo mejor que conocen*. A este proceso se refiere en *Maladie mentale et psychologie* Foucault (2005b: 30-32.)

El primer tipo, el A, referido a lo que uno mismo es -a sí mismo- resulta también harto interesante: lo que uno es, en cuanto al narcisista se refiere, no tiene nada que ver con lo que él realmente es, ni tan solo se le aproxima, por lo que pese a estar de acuerdo con los puntos A y B en cuanto a la investidura narcisista de objeto pensamos que resulta imprescindible añadir la noción de fantasma en el tipo narcisista sin que ello la excluya del anaclítico.

De este modo podría entender los puntos del A al D, en base a la necesidad autoerógena exterior como refuerzo placentero proveniente de alimentos, drogas etc. Y el suplemento fantasmático presente en los sueños como realización alucinatoria y a la vez en la vida diaria como combate ante la frustración presente en el tipo narcisista que de modo real o imaginario, cree haber sido víctima de un desamparo²²⁶.

A tenor de esta cuestión de fantasmático o real desamparo, al percatarse de que el amor introyectado conduce a la pérdida de mundo, finalmente el yo proyecta sus

225Ya sea al no lograr ser correspondido por el que encarna la estructura que le desencadena la falta o por aquel que considera debería rendirse a sus pies porque es el ser por excelencia al que se debe amar por lo que él cree de sí mismo como pura fantasía.

226Para Freud el nacimiento de un hermano es suficiente para desencadenar la imaginación de desamparo: por ejemplo Los sentimientos sociales nacen todavía hoy en el individuo como una superestructura que se eleva sobre las mociones de rivalidad y celos hacia los hermanos y hermanas. Puesto que la hostilidad no puede satisfacerse, se establece una identificación con quienes fueron inicialmente rivales. Freud (1923/2008: 39.) Y en Freud (1920/2010: 21): "No puedo lograr nada; nada me sale bien." El vínculo tierno establecido casi siempre con el progenitor del otro sexo sucumbió al desengaño, a la vana espera de una satisfacción, a los celos que provocó el nacimiento de un hermanito, prueba indubitable de la infidelidad del amado o la amada [...]

ansiadas cualidades en otro. Pero también en virtud de un sentimiento de amor por sí mismo. Y tal vez en este caso se vea más claro que como amor por sí mismo y no como autoconservación sino como amor por lo que uno cree que es o ha sido él mismo²²⁷.

Parece que llegados a este punto, no podemos desembarazarnos del lastre del Eros cohesionador al que alude Freud (1923 [1922]/2010: 254) al referirse a poetas y filósofos, y ante el que él finalmente se muestra contrario: “Ambas variedades de pulsiones, el Eros y la pulsión de muerte, actuarían y trabajarían una en contra de la otra desde la génesis misma de la vida.” Parece que pese a los intentos de apuntar al tipo de amor anaclítico como pulsión de vida en cuanto a autoconservación y a hacer que el narcisista se convierta en una suerte de pulsión de muerte orientada al sujeto que se entrega al placer ligado a la pulsión de muerte Freud (1920/2010: 61): “El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte.”

Resultante harto significativo para aclarar esta cuestión que escriba Freud (1923 [1922]/2010: 254):

“La naturaleza de las pulsiones. Serían tendencias, inherentes a la sustancia viva, a reproducir un estado anterior; serían entonces históricamente condicionadas, de naturaleza conservadora, y por así decir la expresión de una inercia o elasticidad de lo orgánico. [texto que finaliza con el arriba ya citado]: Ambas variedades de pulsiones, el Eros y la pulsión de muerte, actuarían y trabajarían una en contra de la otra desde la génesis misma de la vida.”

227Freud (1914/2010: 85): “[...] hipótesis: todo ser humano tiene abiertos frente a sí ambos caminos para la elección de objeto, pudiendo preferir uno o el otro. Decimos que tiene dos objetos sexuales originarios; él mismo y la mujer que lo crió, y presuponemos entonces en todo ser humano el narcisismo primario que, eventualmente, puede expresarse de manera dominante en su elección de objeto.”

II.6. Individuo y sociedad. El deseo entre la moral y lo natural

El animal, por consiguiente, tiene una única vida; el hombre una vida doble: en el animal la vida interior y exterior se identifican; el hombre, sin embargo, posee una vida interior y otra exterior. La vida interior del hombre es la vida en relación a su especie, a su esencia.

FEUERBACH, LUDWIG. *La esencia del cristianismo*.

Respecto a la última cuestión tratada, parece ser cierto que Freud se refiere a esa *inercia o elasticidad* orgánica. Pero lo que no resulta tan claro es la razón por la que pese a considerar de naturaleza conservadora a ambas pulsiones termine por atribuir a una de ellas la etiqueta de no estar al servicio de la autoconservación.

Consideramos que ese punto de vista no puede ser más que tenido en cuenta desde la moral. Y es que para evitar el juicio moral es imprescindible recordar que el sujeto escoge en base a esa supuesta reproducción de un estadio anterior lo que le fue útil para sobrevivir, no lo *mejor* para los demás.

Si bien la objeción más clara es la que apunta a que el sujeto se expone sin más a peligros y que por tanto tampoco parece buscar lo mejor para él y no solo para los otros, cabe apuntar que la *repetición* a la que alude Freud, al estar alejada de la moral del grupo, debería entenderse como que un sujeto que ha encontrado la garantía de supervivencia en su interior, -lo que vulgarmente se conoce como buscarse la vida-, analizado objetivamente no hace más que adquirir el método que le procuró dicha supervivencia, por tanto: el sujeto realiza dichas acciones guiado por la supervivencia y no por la muerte; *id est*, vive a su manera.

Que la división en principio de vida y de muerte tiene una cierta carga moral a la que Freud no quería acercarse parece verse en lo referente a esta cuestión. No será hasta Lacan que la teoría psicoanalítica logre zafarse del papel moral respecto a lo individual tal como veremos más adelante.

Si observamos a ese sujeto concreto objetivamente pero pasándolo por el cedazo de la moral y la ley pensaremos que se hace daño a sí mismo. Pero si lo hacemos también objetivamente en base al punto de vista del principio de realidad del sujeto, veremos como este, se ve impelido por mociones de repetición que le ponen en el constante ejercicio de la supervivencia y no al contrario.

Así, el único problema es el que hace que en determinados momentos sociales se pueda creer que un individuo se hiere, pasando en realidad por alto que, dicho argumento, se encuentra sujeto a las consideraciones extraídas del grupo de lo social que vela por la autoconservación del grupo y no propiamente del individuo.

Valga como puntualización de esta cuestión el principio de anomia de Durkheim (1998: 255-303) que va más allá de la no satisfacción del principio de placer en sociedad como causa de neurosis. Este, de producirse abocaría realmente al sujeto a mociones encaminadas a la autodestrucción. Según Durkheim, cuando un sujeto sigue el mandato explícito e implícito de la sociedad -cosa que hace como autoconservación- y la sociedad *incumple* la promesa implícita de que el sujeto pueda -siguiendo ese mandato social- conseguir sus metas, la frustración de sus planes vitales le terminará conduciendo al suicidio o a una profunda depresión. Es lo que queda conceptualizado como suicidio anómico en Durkheim (1998: 255.)

Así, parece que la división dual freudiana pese a sus intentos por desembarazarse de toda disquisición moral parece que no logra hacerlo del todo. Y es que anteponer el bien social al bien individual, en algunos casos, no se corresponde más que a una visión o bien ingenua o bien política. En ambas, se relaciona bien común con bien personal. Y es que la noción de pulsión de muerte, es un modo moral en ciertos casos, consistente en contraponer autoconservación a interés personal. Ya que en ocasiones parece que olvidamos que la vida humana a diferencia de la animal, no tiene sentido

vivirla a toda costa, tal como ya aprendimos de la experiencia de la antropogénesis regresiva de los campos de exterminio nazi²²⁸ y de aquellos que prefirieron la muerte a una vida que no consideraban digna de ser vivida.

Lo que nos muestra esta cuestión es que ante todo está el amor a sí mismo. Y que dependiendo de la confianza respecto a lo social o por el contrario hacia la pura individualidad, se desatarán las investiduras de objeto del tipo anaclítico, el primero, y narcisista el segundo. La cuestión sigue siendo por tanto aquí una suerte de valoración negativa del individuo en base a connotaciones morales. El amor por sí mismo referido a vivir a toda costa sin más no es humano, en sentido schopenhaueriano sería natural, fruto de la Voluntad.

Cuando la teoría psicoanalítica somete al sujeto a terapia para reconducir esa agresividad que dirigía tanto hacia él como hacia el otro lo hace al amparo de la esfera de lo social. La cuestión es que solo la voluntad del individuo le permite asistir a dicho análisis considerando que todo hombre va ligado al momento y realidad²²⁹ en que habita y que de ahí surgen las valoraciones sobre la pulsión de vida y de muerte. Sin embargo, en segundo término, cabe señalar que la dificultad de vivir ajeno al mundo hace del análisis, no una herramienta social sino sociable. No de un intento de ubicación en la sociedad, sino de un intento de no caer fulminado por la misma y poder establecer vínculos con otras personas.

228Raffaele Mantegazza. (2006: 16): "Es propia de la *Shoah* la definición de historia propuesta por la Escuela de Frankfurt como «antropogénesis regresiva», o creación del individuo dividido, fragmentado, herido, *capaz de llevar a cabo su autodestrucción.*"

229Entendemos los grados de realidad como algo acorde con el mundo circundante del sujeto en base a componentes o aseveraciones no clínicas. Este trabajo, al no ser de carácter clínico no entra en valoraciones sobre la adquisición de la realidad por parte del sujeto. Además, insistimos en que se reconduce la agresividad hacia él o hacia lo social, partiendo del punto en que otras especialidades Psi, sitúan por encima el efecto en lo social. Así, la medicación se encuentra por encima del intento de solución del padecer del individuo al cual se le aplaca el síntoma como si de una fiebre se tratara en la que sale demasiado caro conocer el origen de la misma. Del mismo modo el sometimiento de un individuo a valoraciones diagnósticas en base al síntoma conduce a encasillarlo estadísticamente y darle un diagnóstico sin conocer realmente el origen psicógeno de su padecimiento, o como mínimo descartarlo con tal de buscar el origen orgánico -esta sería una diferencia respecto al psicoanálisis nada baladí-. Por supuesto que toda cuestión orgánica debe ser tratada de otro modo, operando sobre ella directamente de modo individual, esto es, que un hueso se halla fracturado requiere reparar el hueso, que un sujeto padezca depresión no significa que haya que sofocar ese estado como si en lugar de ser un síntoma fuera el problema en cuestión.

Es decir, en tiempos de crisis económica como la que atravesamos en el momento de redactar este escrito, parece no ir en favor de la autoconservación tener una carrera universitaria de -por ejemplo- letras, como ejemplo drástico, se entiende. Para algunos sujetos, grupos o comunidades religiosas vale la pena recurrir a las armas para acceder a la autoconservación; tal vez el verdadero suicidio sea el que los pueblos más oprimidos y castigados del planeta no recurran a las armas, la autoconservación parece que les empuja a ello, y es que somos, no podemos olvidarlo, un *animal* (humano.)

Esta cuestión parece dejar de lado una cuestión de peso: el principio de realidad es el que hace que algo pueda ser considerado como atentado contra uno mismo o no. Dependiendo de mi ideal de yo mi vida tendrá o no sentido.

Efectivamente, por ello, la suspensión de la ética se encuentra a lo largo de la historia de la humanidad, y el psicoanálisis aspira a que el sujeto siga ya no aquello que ha de ser amado, sino que el sujeto se atreva a amar en una especie de nudo borromeo: se ama al sujeto en lo social y a lo social en el sujeto de modo indisoluble.

Convertir o desviar la llamada pulsión de muerte en libido destinada a lo social pone de manifiesto que existe esa moral de lo social, del superyó, incluso en el discurso teórico psicoanalítico, cosa que decimos sin prejuicio, al amparo de un principio de realidad indisoluble de lo humano. El nudo borromeo sería por tanto el formado por el yo, ello y superyó. Y el análisis consistiría en guiar al sujeto en el camino de la sublimación y la actualización de la *repetición* de la huella mnémica. Todo en aras de dirigir hacia el camino de la sublimación para que vele por una autoconservación en que la fuerza incontrolable del ello, sea autolimitada.

En primer lugar autolimitado por el dominio interior del superyó -que en esencia es de origen externo- para así, con las miras puestas en el ideal del yo que facilita que en algunos casos los hombres puedan aunar Ley y realidad y poner al yo al servicio del individuo. Es decir, al de la demanda ignota del ello²³⁰ con los pertinentes desvíos en la

²³⁰Escribe Freud (1923/2008: 25): "Georg Groddeck, quien insiste, una y otra vez, en que lo que llamamos nuestro «yo» se comporta en la vida de manera esencialmente pasiva, y —según su expresión—«somos vividos» por poderes ignotos {*ubekannt*}, ingobernables. [Es por ello que Freud inste al yo a ocupar el lugar del ello en su famosa sentencia]: *Wo es war, soll Ich werden* » que Lacan traduce como: "*Là où fut ça, il me faut advenir*" "donde Ello era, allí debo advenir." Lacan (1999b:

obtención de objeto. En definitiva considerar en la esfera del superyó en algunos casos como *necesarias*, en cuanto a lo social se refiere, ciertas inhibiciones en la proyección de objeto, claudicaciones y reinvestiduras que el yo, en su observación primero de la Ley, y más tarde del principio de realidad, se convertirá en el guía más o menos ducho del individuo para su supervivencia.

Parece claro que hoy puede parecer un suicidio, algo guiado por la pulsión de muerte, el caso de un individuo que no se someta al dictado de la Ley, de la ciencia y la moral a tenor de los avances en cuanto al orden social cuyo cambio de paradigma explícito de la soberanía a la biopolítica²³¹ pone cada vez más en entredicho el mero cuestionamiento de la existencia de un individuo que pueda vivir ajeno y contrario a estos preceptos sin que pueda ser tachado como loco, en definitiva, algo similar a la idea del superhombre nietzscheano.

Tal cómo veremos más adelante cabrá prestar especial atención a esta cuestión y es que planteamos la imposibilidad de la existencia de algo tal como un individuo sin el otro, razón por la que no puede haber cumplimiento del deseo que no sea en sociedad entre dos conciencias, así lo expondremos más adelante.

Y es que tal vez, aquello que se identifica con la pulsión de muerte es el individuo sin tapujos, *in solidum*. Si bien tanto Schopenhauer como Freud apuntan a que en realidad esa expresión del deseo se corresponde a la máxima expresión de la pulsión de muerte como punto de retorno a la no vida del sujeto, *id est*, enfocado al Nirvana en el segundo -Freud-, y en el primero -Schopenhauer-, como máxima expresión de la voluntad que busca los sujetos más válidos.

521.)

231El cambio de paradigma en cuanto a las nociones de soberanía y biopolítica se refieren al paso de un poder cuya finalidad última de justificación se basa en el poder suprimir la vida del ciudadano y por ello los sujetos siguen aliado a este poder, mientras que el biopolítico se basa como último recurso de legitimación en la conservación de la vida. Para esta cuestión: la trilogía de Esposito, (2006) y la trilogía de Agamben, (1999.) Escribe Esposito (2005: 192): "Fue precisamente Foucault quien vinculó en un mismo cambio de época la crisis de la soberanía con el nacimiento de la biopolítica: mientras la primera todavía se ejerce a través del derecho de dar muerte, la segunda hace dentro de su perspectiva el cuidado de la vida."

Pese a ello parece que olvidamos que el grado de perfeccionamiento al que puede acceder el animal humano no tiene nada que ver con el de otras especies. Hacer mención expresa a la cuestión según la cual el deseo se relaciona con ese seguir el impulso excesivo de la Voluntad que se pone de manifiesto en la vida animal no parece que sea lo mismo que sucede en el hombre, cuyo yo, al servicio del ello, intenta, ya no morir a su manera sino vivir a su manera, Freud (1920/2010: 39.)

Se entiende que resulte complicado entrever que la sublimación del deseo resulte acorde con el vivir a nuestra manera y que no se entienda así en el caso de la supuesta adquisición directa de objeto. Pero únicamente esto sucede por una cuestión de triunfo del superyó, de la Ley sobre los individuos. Ni tan siquiera existe un solo animal en el mundo animal -al que alude Schopenhauer- en el que su instinto se desborde en grado sumo.

El animal vela por su protección y tampoco se arriesga más de lo debido. Solo el hombre puede llegar a extremar su ello y quedar anclado en eso que los especialistas *psi*, llaman patologías, tales como el tabaquismo, alcoholismo, ludopatía, drogadicción en general... Lo que queda patente aquí es que únicamente patologizando el deseo este se encuentra en el exceso constante, y que en el reino animal eso no sucede por vía natural, y sí en nuestras sociedades en las que incluso podemos toparnos con perros obesos entre otras curiosidades *patológicas*²³² fruto de la civilización.

Toda forma de poder evolucionado está anclada en el dominio o control depurado del otro y si bien ciertas utopías como la anarquista podrían mostrarse contrarias a esta aseveración, parece claro que no existe ninguna forma viable de gobierno de sí que no entre en conflicto con los otros. Que toda forma de gobierno vela ante todo por la homogeneización de los individuos, es decir, por el paso del individuo al sujeto y del sujeto a la masa o como sucede en la actualidad a la formación de multitud²³³.

232Insistimos en que no vamos a entrar en la clínica de la teoría, aún así, consideramos que estas patologías son repetición erógena de órgano en busca de placer en algunos casos y en otras de goce, por tanto ligada a una estructura lingüística. Al placer que provoca cierta sustancia al ser ingerida se ha de contraponer el que produce cierto proceso como el que sufre el ludópata.

233Mientras que las revoluciones de siglos pasados eran posibles a merced de la homogeneización de la masa las nuevas formas de biopoder centradas en esferas de micropoder han posibilitado la formación de individuos con menos presencia en la esfera pública, esto ha producido un cambio de la

Que en definitiva toda forma de gobierno vela por la homogeneización²³⁴, por la instauración de ese nudo borromeo que -siguiendo a Freud- seguramente también existe en la naturaleza, y es que incluso los animales superiores saben quien es el jefe del grupo y posibilita la aparición de un superyó en el mundo animal no humano. Escribe Freud 1940 [1938]/2010: 145): “Cabe suponer un superyó siempre que exista un período de dependencia infantil, como en el ser humano.”

Y en Freud (1923/2008: 39): “Tenemos que atribuir la diferenciación entre yo y ello no solo a los seres humanos primitivos, sino a seres vivos mucho más simples aún, puesto que ella es la expresión necesaria del influjo del mundo exterior. En cuanto al superyó, lo hacemos generarse, precisamente, de aquellas vivencias que llevaron al totemismo.”

Pensar que la descendencia es el principio de la muerte hace que pasemos por alto que la conformación de mundo, con sus lugares de tránsito y espera, tales como las instituciones y los hogares, dificulta cavilar sobre que eso sea o pueda ser así. Que la fragilidad de la cría en el mundo animal desplace la responsabilidad de la conservación al cachorro mismo -como autoconservación- no obsta para pensar que las sociedades desarrolladas humanas sean precisamente una lucha contra la naturaleza gracias a esa sobrenaturaleza. Las instituciones al amparo del desvalido hacen que considerar la descendencia humana como principio de muerte se convierta cuanto menos en una banalización o simplificación. Las sociedades calificadas como avanzadas son las que permiten apartar al animal humano de la indigencia de la naturaleza, y por ello, desarrollar estadios renovados de protección, en definitiva, de mundo, pero no como asistencialidad sino como creación de igualdades y oportunidades. El animal humano,

masa a la multitud, es decir, en sentido debordiano, a la formación de un todo humano en el que la reunión se produce aglutinado a todos no como iguales sino en sus diferencias. Esto hace que las masas sean más efectivas para ser manipuladas pero también sean más efectivas para producir cambios sociales. Las multitudes son volátiles, frágiles, menos controlables como un todo, pero efectivamente controlables en su individualidad. Por ejemplo, Debord, (1967.)

234Únicamente la noción de autonomía puede liberarnos de esa carga. La cuestión radica en que se educa en esa subalternidad y por ende los ciudadanos son dependientes y no responden a lo que por ejemplo Castoriadis califica como autonomía individual y que relaciona con lucidez, reflexión y responsabilidad, Castoriadis (2005: 263). Este considera que le corresponde a la escuela esa creación de ese ser humano autónomo, Castoriadis (2005: 265.)

una vez que tiene descendencia no se abandona sin más, su vida toma otro sentido, el cual, va enfocado a mantener esa vida.

Escribía Freud (1920/2010: 41) respecto al perfeccionamiento lo ya citado que reproducimos nuevamente:

“A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo ha llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y sublimación ética, y que, es lícito esperarlo, velará por la transformación del hombre en superhombre. Solo que yo no creo en una pulsión de esa índole, (...) me parece que la evolución que ha tenido hasta hoy el ser humano no precisa de una explicación diversa que la de los animales, y el infatigable esfuerzo que se observa en una minoría de individuos humanos hacia un mayor perfeccionamiento puede comprenderse sin violencia como resultado de la represión de las pulsiones sobre la cual se edifica lo más valioso que hay en la cultura humana. La pulsión reprimida nunca cesa de aspirar a su satisfacción plena, que consistiría en la repetición de una vivencia primaria de satisfacción; todas las formaciones sustitutivas y reactivas, y todas las sublimaciones, son insuficientes para cancelar su tensión acuciante, y la diferencia entre el placer de satisfacción hallado y el pretendido engendra el factor pulsionante, que no admite aferrarse a ninguna de las situaciones establecidas, sino que, en las palabras del poeta “acicatea, indomeñado, siempre hacia adelante.”

Con esta aseveración parece que Freud deja claro que la única forma de supervivencia que él encuentra coherente en cuanto al hombre es la que tiene su origen en la sublimación y por el establecimiento de creación de objetos de meta inhibida. El hombre está condenado a sublimar sus deseos. Y es que la sublimación tampoco parece poderse producir al gusto de las sociedades como resulta obvio, razón por la que al hombre le queda entregarse a la sublimación artística de sus pulsiones, a los sueños nocturnos como realizaciones de deseo y a las ensoñaciones diurnas. Y en caso de ver gravemente herida la arquitectura de su personalidad queda el recurso a la depresión y a la alucinación como extremos de regulación en que el principio de realidad debe centrarse de nuevo.

Pero también están aquellas otras sociedades, la gran mayoría de sociedades que interponen como sustitutivo del principio de realidad²³⁵, el de la supuesta fidelidad a las estructuras cada vez más perfeccionadas de superyó, es decir Ley, Ética y Moral, de cuyo seno parecen obtener recompensas por ese sometimiento consciente o inconsciente cuyo objetivo es el de la homogeneización alejada del principio de realidad y/o por objetivos de protección del desarrollo del individuo como pura gestión biopolítica, cuyo perfeccionamiento se ve desde hace siglos en las técnicas depuradas de tanatopolítica²³⁶ mediante las que se gesta y desarrolla toda una estructura ideológica, una superestructura que controla a los vivos con historias míticas que van desde la religión al invento de las naciones o las razas puras que esencialmente son un vehículo de exclusión, o si se prefiere de inclusión excluyente, *id est*, una fábrica de alteridad.

El refuerzo de ese superyó puede ir o bien enfocado desde un punto de vista soberano como sucede aún en la actualidad en algunos regímenes autoritarios en los que el miedo funciona como creador de realidad ligada a la ley. Pero en otras ocasiones el superyó suele ir anclado a un refuerzo constante de lo placentero. En este, el goce deriva en el fetiche de la mercancía como motivador del yo, y como lugar del que se obtiene el retorno de libido necesario para el equilibrio del sujeto. Con la particularidad de que dicha obtención refuerza el narcisismo del sujeto y le aparta de las relaciones interpersonales directas.

En definitiva, aparta al sujeto de la esfera pública haciéndolo más controlable. Queda reunido como conjunto de individualidades, como multitud y como masa, un grupo de individuos reunidos sin más en sus propias diferencias, tal como ya apuntaba en la *Société du spectacle* Guy Debord (1967: 3§, 4§.)

235En la mayoría de los casos Freud aún a las nociones de principio de realidad, ideal del yo (superyó.) La diferencia a la que aludimos la basamos en si apoyamos el peso de la balanza hacia el sujeto y sus actualizaciones significantes de la realidad o hacia el bien común en detrimento del interés explícito del individuo.

236Esposito, (2006) En esta obra el autor dedica una sección a la tanatopolítica y a como la gestión de la muerte se pone al servicio del poder de control sobre los vivos. También puede leerse sobre esta cuestión el artículo: "Per a què serveix la mort?" En Capdevila i Castells, P. y García Collado F. (2012: 107-122.)

Hablar de pulsión de vida y de muerte parece moralizar por tanto en cierta medida el Eros vital del sujeto dirigido a la autoconservación, cabe entender que el recurso a la agresividad por parte de alguien, en realidad no tiene porque ser más que un recurso al servicio de su propia integridad, es una pulsión agresiva como la exhibida por los animales, pero no de muerte, el sujeto recurre a ella porque quiere conservarse y no por el motivo contrario.

No existe en realidad tal contradicción entre amor y violencia como pretenden sostener algunos autores que pretenden ligar la violencia a la patología, ya que desde el origen de la *philia* ese sentimiento iba ligado a la supervivencia tal como ya desarrollamos en el bloque dedicado a Platón. Incluso la violencia es una prueba de amor puro, pensemos en la defensa de un hijo, por ejemplo. O incluso podemos replantear la violencia citando a Žižek (2004: 67), que se refiere de este modo a las raíces mismas de la religión del amor, al cristianismo: “Tal y como ya aprendimos del cristianismo, el amor verdadero y la violencia nunca son meramente exteriores entre sí: a veces, la violencia es la única prueba de amor.”

Resulta cuanto menos simpático u osado que en un animal *poiético* como el ser humano -por mucho que identifiquemos al yo como la instancia flexible que se encuentra al servicio del ello- termine siendo reducido a un papel secundario de mero esbirro de la Voluntad schopenhaueriana, olvidando que el hombre no es mera *zoé* sino que tiene la capacidad de elaborar una *bios*. Que tiene la capacidad no ya de la mera supervivencia, sino también de elaborar y desarrollar un plan vital²³⁷.

La individualidad del deseo, es la que en términos platónicos nos recuerda y justifica la necesidad de control y gestión por parte del biopoder de nuestro acuciante desear. Y el mercado y sus productos parecen ser el perfecto escenario y escaparate para la

237Escribe sobre esta cuestión Agamben (2003: 9): “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos [...] *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. [y continúa] Cuando Platón [...] y Aristóteles [...] distingue la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōrētikós*), de la vida del placer (*bíos apolaustikós*) y de la vida política (*bíos politikós*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōé* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho de que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular.”

sublimación y reinvestidura de objeto centrada en el placer del hombre *bueno*, social, anclado en el superyó lejos del hombre regido por el principio de realidad.

Es cuando la política se vuelca sobre la conservación de un tipo de vida concreta que permita perpetuar un orden establecido concreto que podemos hablar de biopolítica, y no porque esta política tenga en cuenta el *bios* de cada uno de sus miembros para ayudarle a desarrollar su individualidad, sino que ejerce un biopoder con tal de someter la amenaza en potencia de la individualidad de cada miembro de la comunidad política. Por tanto el poder se debe ejercer, como ya proponía Platón, señalando el camino de lo correcto y lo incorrecto, en la línea de crear una *bios*, y no en defensa de la *zoé*. Lo correcto, lo incorrecto, lo bueno, lo malo, la ética, es algo exclusivamente atribuible a los hombres (*zoé* y potencialmente *bios*) y no a los animales (mera *zoé*.)

El control de la *bios*, su creación y desarrollo, es el que permite que mientras se intenta sofocar el deseo individual, la sociedad de consumo devenga una fábrica de deseos correctos. Cabe recordar sin embargo respecto al deseo en su papel inherente al sujeto del inconsciente que “nadie puede enamorarse de los mercados.” Yannis Stavrakakis (2012): “Pero los medios con los cuales intentaron hacer esto no tomaron en cuenta el elemento del goce. Fue un intento de que los pueblos se identificaran con las instituciones y los mercados. Y nadie puede enamorarse de un mercado...”

La sumisión y sometimiento del hombre a las diferentes formas de poder político parece que apoya este perfeccionamiento biopolítico. Pero la potencia de la rebelión, cuanto menos extraña en el mundo animal, parece apoyar la razón de todo poder de priorizar el superyó anteponiéndolo al principio de realidad.

Lacan desvela la cuestión moralizante del superyó que queda enmascarada humanamente con la figura de la gratificación materna psicologizante que en sus propias palabras “tiende a infantilizar al adulto.” El deseo está sujeto a la prohibición y no por gratificación de nacimiento respecto a la madre, sino por el temor al padre, a la Ley, es decir a la castración. Sin la castración no hay deseo, y con ella el deseo es deseo de deseo, ¿Qué puedo desear? Falta reinvestir el objeto, nótese como Freud explica la necesaria degradación del objeto amoroso proveniente de la amenaza

castradora de sociedades que se abren a la exogamia como garantía de supervivencia y que ello conlleva refuerzos en el superyó y no a una mejor comprensión de la realidad circundante, Freud (1910/2010: 155-156.)

El control del deseo no parece que haya escapado de la teoría freudiana, ya que en esta existen tintes moralizantes respecto a un tipo de investidura de objeto ligado a una pulsión de vida y una pulsión de muerte que dejan de lado el papel activo del individuo a la hora de escoger aquellos elementos que dan sentido a su vida. Posiblemente el error radique en que la teoría freudiana fija el deseo a una supuesta satisfacción originaria y con ello moraliza el nacimiento del deseo en el sujeto al decidir que puede o no puede representar una satisfacción para el individuo. El deseo queda anclado -pese a los intentos de Freud de evitar esta cuestión- a la necesidad. Será Lacan el que dé un viraje a esta concepción y reabra nuevamente la teoría freudiana a la posibilidad de considerar el deseo como una decisión libre del individuo exonerada de tintes de moralidad.

II.7. Resumen

El deseo en la obra de Sigmund Freud aparece como una satisfacción originaria vivida o fantaseada por el niño que el sujeto del inconsciente intenta realizar, ya sea de modo alucinatorio tal como sucede en los sueños, o a la que se impelido en la vida real.

Su carácter vivido efectivamente o fantaseado viene dado por la huella mnémica de una supuesta satisfacción originaria. Tal huella atemporal tiene tendencia a la repetición, impulsada por el intento de revivir dicha satisfacción. La relación entre satisfacción originaria, huella mnémica y tendencia a la repetición es lo que en Freud aparece como concepto de deseo.

La tentación de equiparar deseo con necesidad está presente hasta que Freud introduce el concepto de pulsión. Entonces el deseo se aparta de la necesidad para pasar a la contingencia de la subjetividad que viene dada en el hombre por su inmersión en el lenguaje. Y es que aquello que hace que se fije una estructura lingüística que de origen a un deseo exclusivo para cada individuo va ligado a su vez a la manera de hilvanar mediante la palabra la supuesta satisfacción imaginaria originaria.

Es por la existencia del lenguaje que el hombre puede fantasear, imaginar, tanto respecto a una satisfacción originaria, como a los impedimentos primeros ligados a la obtención o no del objeto deseado. El deseo se construirá por la imposibilidad de hacerse con el objeto ya que no le pertenece al individuo y se percata de ello ante la fantasmática figura castradora del padre que a la vez que instaura la Ley, instaura el deseo. Así, prohibición y deseo -en Freud- van ligados desde el principio siendo una misma cosa.

Ahora bien, en la teoría freudiana la coincidencia de prohibición y deseo puede y debe ser salvada en base al establecimiento de un principio de realidad basado en la actualización consciente de ese objeto de deseo signifiante, el cual, responde a un remedo de la estructura lingüística que había dado origen a la inscripción del deseo.

Hasta que el sujeto no se percata de que la impotencia ante su objeto de deseo es

propiciada por la pretérita amenaza de la castración anclada en la infancia, no puede entregarse a su deseo. Nos recuerda Freud que se hace incompatible el amor con la sexualidad, hasta que el individuo que desea se percata de que aquel que despierta su deseo le crea esa impotencia, al encontrarse aún regido y sometido a la prohibición del superyó. Y es que ante una estructura lingüística concreta, el individuo identifica la estructura significativa del objeto deseado con la madre -o el padre-, resultando de esa identificación o proyección que el sujeto deseante se sienta incapaz de entregarse al goce con el otro.

La razón por la que esto sucede así, se debe a que, si bien el deseo se inscribe por la prohibición mediante la Ley encarnada en el padre, el sujeto dirige su deseo en base a dos tipos posibles de elección de objeto amoroso: el realizado por apuntalamiento o el narcisista. El hecho de que existan dos modos de tendencias a la hora de realizar la elección de objeto amoroso hacen que surja la cuestión de la pulsión de autoconservación y la de muerte.

Para desarrollar el asunto de las pulsiones de autoconservación y de muerte nos hemos centrado en la idea de voluntad esgrimida por Schopenhauer y Freud. Este alude al establecimiento de un narcisismo primordial del que parte cualquier investidura de objeto y que, en base a las necesidades del animal humano, hace que el deseo sea siempre amor por sí mismo.

Partiendo de este punto, según el cual el deseo sería amor por sí mismo, hemos reflexionado sobre las connotaciones morales que pueden haber en el planteamiento de Freud. Ya que -desde su teoría- una decisión en la que se ponga en peligro la vida sería considerada como fruto de la pulsión de muerte, con las connotaciones morales que ello acarrea, ya que la libertad de acción particular del individuo es la que ha de considerar si es preferible sobrevivir o arriesgar la vida para conseguir lo que para él se traduce en vivir dignamente. Ya que, es consabido, la acción particular del individuo se torna en patológica o inmoral a tenor de los intereses del grupo dominante en una sociedad.

Y es que en el animal humano la supervivencia meramente animal, vinculada a la

noción de voluntad schopenhaueriana, está por debajo de lo que para un individuo concreto significa vivir. Es decir, que la libertad de acción humana particular entra en conflicto con la garantía de la supervivencia sin más; para el animal humano lo que importa es vivir a su manera y no la vida sin más; el *bios* individual frente a la *zoé*. Aunque en una acción se ponga en riesgo la vida misma es por una cuestión puramente vital y no como pulsión de muerte; la vida no tiene sentido en sí misma, la tiene para cada individuo en particular. La capacidad de rebelión quedaría moralmente enterrada desde el punto de vista estrictamente freudiano que siga la noción de voluntad schopenhaueriana sin abandonar la dualidad pulsional -pulsión de vida y de muerte- moralizadora.

La postura de Freud desdiviniza el deseo pero sigue al personaje Aristófanes que en el *Simposio* platónico dice que su adquisición responde a lo que el sujeto quiere sí o sí. Aristófanes -según el encomio que le atribuye Platón- naturaliza el deseo y lo erige como bandera de la individualidad cuya energía se sublima y -dado su carácter vivido o fantasmático- es algo exclusivo en cada sujeto.

Aún así lo más importante de la concepción freudiana del deseo es su origen anclado a una satisfacción originaria. Por ello, tanto su sublimación o su no sublimación podría darnos como resultado una visión positiva del deseo. Y es que el deseo atañe a aquello a lo que el individuo se dirige como si fuera necesario para él, no como acaecimiento -objetivo por tanto- sino como vivencia.

Para explicar la noción de deseo Freud recurre a las distinciones entre consciente e inconsciente y a la tripartición intrapsíquica formada por yo, superyó y ello. Será a partir de estas divisiones que -Freud- terminará por transformar la agresividad en un recurso al servicio de la pulsión de muerte, el cual, termina por moralizar la capacidad de algo tal como el supuesto uso legítimo de la violencia para la rebelión en el caso de un individuo que considera que su vida no es más que supervivencia.

Cabe entender que el recurso a la agresividad no tiene por qué ser más que un recurso al servicio de su propia integridad. Es una pulsión agresiva como la exhibida por los animales, pero no necesariamente debe entenderse como pulsión de muerte. Bien al

contrario, el sujeto recurre a la agresividad porque quiere conservarse y no para matar gratuitamente, quedando ligado nuestro discurso a su vez a la posibilidad de la rebelión política y social.

Y es que el ser humano tiene la legítima capacidad de preguntarse ya no meramente por el cómo vivir sino por el porqué vivir de un modo concreto. La rebelión ante una forma de vida impuesta y sus leyes puede ser cambiada por los intereses de otro grupo humano que apunta a la emancipación y a la erradicación de las formas opresivas de dominio. Y es que recordemos que en el hombre la vida no es el mero estar vivo. El ser humano no debe claudicar ante lo que le da sentido a su vida por el mero hecho de seguir vivo.

III JACQUES LACAN

III.1. Aproximación a la noción de deseo en Lacan

*Aimer = être troublé par l'idée
d'une possibilité et ce possible se
faisant besoin, manque.*
VALÉRY, Paul. *Cahiers*.

Si una cosa pareció quedar clara al empezar el redactado de esta tesis, fue la necesidad de renunciar a ciertas concepciones sobre el deseo pertenecientes a la obra de Lacan. Al tratarse de una tesis doctoral, cabe precisar que la negativa no se debió a la dificultad expresa de dicho cometido, cosa que cualquiera medianamente versado en el tema podría encontrar justificado, pero que sin embargo carece de sentido en un trabajo de esta índole. Por tanto, hemos creído que resulta imprescindible puntualizar los motivos que nos han hecho tomar esa decisión.

La razón básica es la misma que ha guiado este texto en su totalidad y a la que ya hemos hecho mención: consideramos que hay que omitir el discurso clínico en nuestro trabajo al tratar este sobre la teoría y no sobre la clínica. Y es que respecto a Jacques Lacan más que hablar de una teoría del deseo cabe hablar de teorías del deseo, cuestión esta que dificulta sobremanera nuestra empresa. Es por eso que de todas las concepciones lacanianas sobre el concepto central de nuestro trabajo -el deseo- hemos seguido el que va ligado en su obra tanto al *Simposio* platónico como a la obra de Freud y no al resto de posibilidades que abrió Lacan y que han sido hartamente comentadas por las diferentes escuelas psicoanalíticas y que se refieren a diferentes concepciones del deseo en su vertiente clínica, por ejemplo, como perversión.

Una vez llegados a esta sección dedicada a Jacques Lacan cabe establecer una primera división tripartita sobre la evolución en su pensamiento de la noción de deseo. Progresión esta que abarca diferentes décadas: la de los 50, 60 y 70. En cada una de ellas Lacan se centra en establecer o asentar distintas cuestiones sobre este concepto, *grosso modo* podemos afirmar que nos centraremos en las que comprenden el periodo que abarca casi las dos primeras décadas, en concreto hasta 1966, momento en el que

Lacan publica *Subversion et dialectique du désir*²³⁸.

El periodo siguiente que llega hasta los años 70 Lacan lo dedicará a desarrollar fervientemente cuestiones del deseo que atañen a la clínica. Lacan no solamente atenderá al deseo como algo puramente patológico o con los matices pertinentes, sino también al deseo clínico entendido como deseo perverso, deseo de saber y sobre todo el papel del deseo del analista en la transferencia psicoanalítica.

Las cuestiones que Lacan trabaja en esa época no se refieren tanto a la teoría del deseo, sino a como este afecta al individuo entendiéndolo en sentido patológico, o bien, al modo como el deseo del analista provoca un problema en la transferencia psicoanalítica²³⁹.

Existe una línea divisoria muy clara en el Lacan de las teorías del deseo pertenecientes a la década de los 50, para estudiarlas mejor las dividiremos en dos etapas: de 1954 a 1957 y de 1957 a 1960.

La primera etapa es la de los *Écrits techniques* (Seminario I, 1953-1954). En este periodo Lacan se centra en la noción freudiana del deseo que identifica con la dialéctica hegeliana del amo/esclavo (el deseo de reconocimiento, que puede ser identificado y reconocido por mediación de la palabra).

Entre 1957 y 1960 coincidiendo con su seminario *Le désir et son interprétation* (Seminario VI, 1958-1959) el deseo -pese a estar articulado lingüísticamente- deja ya de ser considerado como articulable. El deseo no se puede decir, únicamente puede ser identificado de forma parcial mediante el desciframiento; tan solo puede ser tomado a la letra. Es decir, que si bien el deseo se inscribe en base a una articulación lingüística

²³⁸Este escrito fue presentado en el congreso "Colloques philosophiques internationaux" celebrado en Royaumont con el título *La dialectique*, en 1960. Lacan (1999).1999.

²³⁹Este asunto resulta de sumo interés en una sociedad que cree en el dictado de la escuela psicológica mayoritaria -no psicoanalítica- que considera innecesario que el psicólogo se haya sometido a análisis antes de ejercer. Y es que parece obvio que, si bien es cierto que un cirujano no debe haber sido operado para saber operar, en términos psicoanalíticos, un profesional del análisis debe conocer su deseo para intentar no transmitírselo al paciente o bien para que el paciente no acabe guiado hacia un deseo similar al del analista. No nos detendremos en estas consideraciones por más tiempo.

que aparece en el discurso del individuo, únicamente se pueden interpretar actitudes y tendencias inherentes al deseo, pero no se puede llegar a hacer explícito el relato particular del deseo de ningún individuo. No hay verdad sobre el deseo, sino hermenéutica²⁴⁰ del deseo.

Por tanto trataremos: a) deseo de reconocimiento, b) el deseo como deseo del Otro, y c) deseo de la madre -que no por la madre.-

La primera cuestión a tener en consideración respecto a la teoría lacaniana sobre el deseo es que el punto de partida fundamental difiere considerablemente respecto al de Freud. Lo que respecto a este -Freud- consistía en un punto de partida ligado a una satisfacción plena originaria, en Lacan, viene producido por una suerte de falta originaria. Los puntos básicos de coincidencia responden a la importancia de la palabra en la construcción fantasmática del deseo.

Para Lacan el deseo se encuentra ligado fundamentalmente a: la Ley como aquello que lo inviste y a la demanda en cuanto a que es con esta con lo que se identifica el deseo de forma metonímica -el individuo confunde a quien satisface la demanda con aquello que la satisface, por ejemplo, a la madre con la comida.- En otro orden de cosas, cabe señalar que el deseo se encuentra ligado a la palabra en la medida que se vincula no al placer sino al goce.

En definitiva, no hay una erogeneidad orgánica ligada al objeto que puede producir el goce, el goce es articulado lingüísticamente y no como sucede con el placer, el cual es siempre de órgano. En definitiva, que hay deseo porque hay lenguaje y es que como escribe Antoni Vicens Lorente (1992: 12): “De la tensió, en el subjecte, entre la paraula i el llenguatge, entre la diacronia i la sincronia, entre la història i el concepte, en sorgeixen unes paradoxes que es resumeixen en el fet del desig: sempre inacabat, esperança o desesperació, acció o passió, renovació de la natura humana.”

240En alusión al *Simposio* platónico escribe Zabala (2009: 103): “*hermeneuein is that exposition that not only brings tidings, with respect to “preserving a message”, but, most of all, brings “together what is concealed within the old “becoming”, through its own remnants, or, better, generating through its own generations. This is why not what is but what remains is essential for philosophy.*”

Y es que el deseo nace de la tensión presente en el individuo ante la Ley y la palabra, es decir, ante el que inscribe el deseo como prohibición y la adquisición de los significantes que le permiten a cada individuo moverse en el mundo haciendo uso de esos significantes. Si el deseo está siempre inacabado, lo está no como huella, sino como objeto, y es que como residuo o inscripción lingüística que es, el deseo carece de objeto, es siempre una articulación lingüística.

En definitiva, lo que despierta el deseo es una situación determinada atribuida a alguien y no una mera atracción física sin más o un ansia de poder. El deseo en sentido lacaniano escapa a la mera atracción física. El deseo es la tendencia a lograr acomodar la falta -que llamamos siguiendo a Lacan deseo- inscrita en un sujeto concreto -que llamamos individuo deseante- en otro individuo que representa para el primero una estructura lingüística concreta remedo de aquella que inscribió el deseo en su más tierna infancia.

Por ello consideramos de suma importancia aclarar aún más los objetivos respecto a la actualización de la noción de deseo que hemos realizado en este trabajo. Es por esto que señalamos la importancia de dos cuestiones más al respecto. El primer asunto se refiere a que no estamos explicando los deseos en el sentido de la supuesta satisfacción ligada a la estereotipación social inherente al fetiche de la mercancía en las sociedades consumistas; tal como lo hace Yannis Stavrakakis, (2010). Pese a ello aludiremos a esta cuestión en el apartado **III.8**.

Eso nos permitirá explicar las diferencias entre “el deseo” como huella constitutiva del sujeto del inconsciente y “los deseos” como intento de sublimación y aglutinación gestionada en aras de asentar al sujeto a la norma social.

La segunda cuestión se refiere a que en ningún caso estamos haciendo alusión a los diferentes tipos de deseo que podemos encontrar en la obra de Lacan sino, como ya hemos advertido al principio de esta sección, una aproximación a la noción de deseo que se refiere a:

a) Su estructura principal; la cual es según Lacan una articulación lingüística.

b) Los elementos que imprimen el deseo en el sujeto en su estructuración lingüística; que para Lacan son la figura de la madre, el padre real y el padre simbólico.

c) Las nociones en torno a la construcción del deseo en la interrelación entre las figuras de b). Así la identificación, el objeto del deseo y la obtención del orden simbólico es cambiante en cada sujeto. La figura de la madre puede estar -y así pasa con la del padre real y el padre simbólico- en cualquier posición de las ahora citadas: obtención del orden simbólico (Otro [*Autre*]), o en el lugar de la identificación con el otro [*autre*] de la que el sujeto obtiene su yo, y el objeto de deseo.

d) A los presupuestos básicos respecto a que el deseo se funda en el orden de la palabra apoyados -en Lacan- en la noción freudiana de la metáfora y en su actualización a la noción de la metonimia le sigue otro supuesto, el de que -el deseo- se articula en base a las nociones de necesidad, demanda que también explicamos. Sin embargo el resultado de la inscripción del deseo va también ligado a una pretendida estructura existencial del sujeto de base histérica, neurótica obsesiva o fóbica. (Juránville 2003: 147). Puntos estos que al quedar en manos de la clínica no vamos a desarrollar. Es por eso que volvemos a insistir en que nuestro objetivo es puramente estructural y no de contenido.

e) Por último, el desarrollo del viraje respecto a la concepción clásica cartesiana del sujeto que en Lacan aparece como el *parlêtre*, del cual debe entenderse que el sujeto es siempre sujeto del inconsciente.

La importancia de aludir a estos puntos reside en recalcar que somos conscientes de la variedad de tipos de deseo a los que alude Lacan a lo largo de su obra. Y que es por eso que nos hemos centrado en la articulación del deseo y no en sus variantes clínicas. Para aclarar aún más esta cuestión pondremos un ejemplo. Así, de la interacción entre la posición de los elementos de b y los elementos de c se obtiene para la clínica un tipo diferente de deseo, cuestión está nada baladí de la que se obtendrá la concepción del

deseo masoquista, sádico o narcisista.

De modo que si -por ejemplo- es con la madre con la que el sujeto se identifica y el orden de lo simbólico le viene dado al individuo por el padre real, el objeto de deseo será el padre simbólico, y de esta estructura se obtiene un deseo masoquista. Juranville (2003: 266.)

Una vez expuesta esta cuestión y conforme al hecho de que iremos desarrollando todas las partes expuestas, proseguimos con el siguiente apartado tras esta aproximación a la enmarañada cuestión del deseo en Lacan.

III.2. Entre la tendencia y la falta de voluntad en el deseo

Que la elección de objeto amoroso en el hombre tiene un componente curioso lo expresa Freud en diversos lugares, yendo más allá de los dos tipos ya mencionados anaclítico y narcisista²⁴¹. Ahora, para proseguir nos centraremos en un intento de aproximación, explicación y conciliación de la teoría de Freud vía Lacan. Y es que será Lacan el que termine por desarrollar la idea del enamoramiento y del deseo en Freud.

Para empezar basta señalar lo que dice Lacan respecto a la noción de deseo tradicional. Cuestión esta que resulta ser el núcleo central para entender cierto desarrollo errático a la hora de comprender el concepto de deseo en la teoría psicoanalítica. Lacan nos remite a la noción alemana de deseo adherido al plano filosófico expuesta por Lalande: *Begerang*, *Begehrung* -ligada a *Begierde*- en la que el deseo se muestra como: *tendance spontanée et consciente vers une fin connue ou imaginée*. Lacan (1958-1959/2005: 17-18.) Y prosigue, Lacan (1958-1959/2005: 18):

“Le désir repose donc sur la tendance dont il est un cas particulier et plus complexe. Il s'oppose d'autre part à la volonté (ou à la volition) en ce que celle-ci suppose de plus: 1° la coordination, au moins momentanée, des tendances; 2° l'opposition du sujet et de l'objet; 3° la conscience de sa propre efficacité; 4° la pensée des moyens par lesquels se réalisera la fin voulue. » [Lacan cita primero a Rauh y Revault d'Allones, pero siempre bajo lo extraído del diccionario Vocabulaire Philosophique de Lalande].”

En definitiva Lacan encuentra primero que el deseo está ligado en la tradición alemana filosófica a ser una tendencia, en la cual, el individuo está privado de voluntad. Asunto

241Freud, (1910/2010: 155-168) y Freud, (1912/2010: 169-184.) Expone tres tipos de elección de objeto observada en neuróticos, no haremos más que citarlo para que no pase por alto. Según Freud se refiere a una particular forma de elección de objeto masculina: 1.[...] del tercero perjudicado la persona en cuestión nunca elige como objeto amoroso a una mujer que permanezca libre. 2. La mujer casta e insospechable nunca ejerce el atractivo que puede elevarla a objeto de amor, sino solo aquella cuya conducta sexual de algún modo merezca mala fama y de cuya fidelidad y carácter intachable se pueda dudar: “amor por mujeres fáciles” la liviandad de la mujer se relaciona con el quehacer de los celos, que parecen constituir una necesidad para el amante de este tipo. Cosa notable, estos celos jamás se dirigen al poseedor legítimo de la amada, sino a extraños recién llegados en relación con quienes se pueda alentar sospechas de ella. 3.En la vida amorosa normal, el valor de la mujer es regido por su integridad sexual, y el rasgo de la liviandad lo rebaja. [...] amantes del tipo considerado tratan como objetos amorosos de supremo valor a las mujeres que presentan ese rasgo. Cultivan los vínculos de amor con estas mujeres que presentan ese rasgo.

este de la voluntad que tanto nos recuerda al mito del andrógino del *Simposio*. Ya que en aquel diálogo, Eros era guía y caudillo, y por tanto, el sujeto se encontraba ligado como aquí, a esa suerte de manía expuesta por Platón también en el *Fedro*²⁴²: la manía erótica.

Para Lacan lo más relevante es que tendencia y voluntad son contrarias. Así, parece que los cuatro puntos mencionados ponen de manifiesto que el deseo, en este sentido, estaría ligado a una suerte de proceso natural similar al de la necesidad; a los instintos. A este ya aludimos en la sección dedicada a Freud y apuntamos que para su satisfacción era menester la obtención del objeto concreto. Ante el llamado natural del hambre, no quedaba más alternativa que la de responder con la ingesta de alimento. El hambre sería una tendencia de este tipo, no hay voluntad por parte de un *bíos*, sino de una *zoé*. Ante las demandas del ello, a lo sumo, lo que hay, es un yo que reconduce el instinto en pulsión.

Recordemos que Freud no hace una clara distinción entre el deseo como necesidad y el deseo concupiscente omniabarcador. Laplanche y Pontalis (2004: 97.) Ahora bien, que tendencia y voluntad sean contrarios nos sirve únicamente respecto a la concepción del deseo como satisfacción objetual de una moción proveniente de una necesidad de órgano. Así, el deseo estaría motivado por una tensión la cual impele al sujeto a la satisfacción de esa necesidad para eliminar el displacer originado por la citada tensión. Freud (1930 [1929]/2009: 83) se refiere también en estos términos al principio de placer:

“El programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito —más bien: no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. Para esto pueden emprenderse muy diversos caminos, anteponer el contenido positivo de la meta, la ganancia de placer, o su contenido negativo, la evitación de displacer. Por ninguno de ellos podemos alcanzar todo lo que anhelamos.”

242 *Fedro*. 244a-249e. Platón señala que la manía erótica, el entusiasmo (es decir, endiosamiento en cuanto a etimología) es un bien ya que mientras que la sensatez en cosa de los hombres, la manía es cosa de los dioses, el dios posee al sujeto, lo anula y le hace hablar y actuar en su nombre.

En el proceso respecto al deseo entendido como una demanda de órgano se entiende que la voluntad del sujeto no participa, tal como sucede por ejemplo en la sed, o como ejemplo más drástico, en la respiración²⁴³. El yo puede poner en camino al sujeto para que este adquiera el agua, pero no le puede hacer escoger el tener o no tener sed. Pero por el contrario, en caso de sed, ¿Acaso no puede el sujeto escoger la bebida? O ¿En caso de hambre, no puede el sujeto engañarla, distraerla momentáneamente gracias al yo que pospone la satisfacción de la necesidad?

Que el sujeto no pueda morir sin respirar voluntariamente, no le impide *intentar* evitar esa tendencia. En cuanto al deseo se refiere y su gestión social vale decir que el yo busca -y generalmente encuentra- los lugares que reconducen al ello para que el sujeto pueda seguir permaneciendo en sociedad. Freud (1923/2008: 49):

“Así, ya dijimos repetidamente que el yo se forma en buena parte desde identificaciones que toman el relevo de investiduras del ello, resignadas; que las primeras de estas identificaciones se comportan regularmente como una instancia particular dentro del yo, se contraponen al yo como superyó, en tanto que el yo fortalecido, más tarde, acaso ofrezca mayor resistencia {*Resistenz*} a tales influjos de identificación.”

En este sentido, ser civilizado responde a que el animal humano es el único que no puede saciarse con lo que quiere y cuando quiere. Para ello goza del recurso del yo que le ayuda a la posposición de adquisición de objeto o a la sublimación y transformación de dicha moción en metas inhibidas en cuanto a relaciones interpersonales. Pero a la vez parece una obviedad que el resto de animales también deben posponer sus objetivos en ocasiones, tal como mencionaba Freud, el hombre no es el único animal que tiene superyó. Freud (1923/2008: 39.) Entonces, ¿dónde estaría la diferencia?

Señalamos que la diferencia consiste en el lenguaje, que hace que el hombre obtenga o intente obtener aquello que quiere mediante el engaño o la conquista. Baste aludir a

²⁴³Irrisoria es una de las apócrifas causas de muerte del filósofo Diógenes de Sinope que Diógenes Laercio atribuye a haberse aguantado la respiración hasta la muerte, cosa del todo improbable, ya que la voluntad del sujeto poco o nada puede hacer ante la demanda orgánica que le hará desistir en su intento o desfallecer sin morir para desistir en su afán. García Gual (1998.)

dos cuestiones de suma importancia. Por un lado, a la cuestión que apunta la obra de Freud de que la civilización habría empezado el día en el que un hombre dejó de arrojar lanzas y empezó a insultar al que le habría agredido.

Y es que el papel del discurso es crucial para el desarrollo en las relaciones humanas, pensemos en la mentira, la broma, el chiste, el cuento... Y por otro lado, aludimos al papel crucial que tiene en la obra lacaniana la relación entre amor y discurso. Y es que en Lacan el amor se transforma en puro discurso de conquista o en aquel discurso que atrapa al amante como un canto de sirenas²⁴⁴. Participa, como ya sucedía en Freud en la creación fantasmática de la dialéctica del deseo, en la huella mnémica que respalda la supuesta satisfacción originaria y en el caso de Lacan, en la instauración fantasmática de la falta.

Sin lenguaje el deseo sería puro deseo animal. El hombre se rendiría a atender lo puramente orgánico en la elección del otro, tal como sucede en el resto de primates²⁴⁵.
Escribe Antonio Aguilera (1995: 142):

“Una hembra de chimpancé se muestra receptiva en el momento en que su óvulo está maduro. Señales olfativas que se depositan por los pelos que cubren su cuerpo, una hinchazón rosada y brillante en la zona del ano-vagina, gestos provocadores, atraen a los machos a la cópula. [...] Sólo la mujer carece de señales externas que muestren el período de máxima fertilidad, sólo ella puede estar siempre dispuesta o renunciar totalmente a ello. Las hembras de homínido carecen de celo.”

Es porque hay lenguaje que el hombre puede tener un tipo de deseo masoquista, o volcarse ante el puro narcisismo del otro. O aún más, es lo que hace que se posibilite el

244Que el amor se transforma en discurso amoroso en la teoría lacaniana es un hecho que en ocasiones parecen olvidar algunos detractores de la teoría psicoanalítica como Roland Barthes que tanto en su obra Barthes, Roland. *Fragments d'un discours amoureux*. (1977) y en el seminario Barthes, Roland. *Le discours amoureux. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1974-1976*, (2007), por él impartido sobre esa temática en realidad a parte de su sagacidad en algunos puntos y la belleza de su obra en otros, actualiza o acerca su discurso más de lo que él cree al de Lacan, al identificar el amor como discurso.

245 Es el factor de tener en cuenta la entrada o no en el lenguaje del animal humano la que produce teorías apartadas de la freudiana como la del antiedipo de Guattari y Deleuze cuyo punto de partida dista sobremedida del aquí esgrimido.

deseo bajo la concepción lacaniana. Según Lacan, el ser humano, al encontrarse ante una estructura lingüística concreta, se le desencadena en su papel de deseo de ser deseado por aquel que no puede o no quiere desear al individuo, para así saciar su narcisismo deviniendo esta situación en el deseo masoquista. Sobre este punto volveremos en breve.

Regresando a la cuestión de la voluntad y la tendencia cabe señalar que toda pulsión es reconducible por el yo, el cual se encuentra atado a los imperativos de conducta procedentes del superyó desde el sistema inconsciente al que pertenece *una parte* del yo, y conscientemente, en base al principio de realidad que también hace actuar al yo.

Y es que, esto no contradice el intento de repetición de una experiencia de satisfacción originaria, ya que no lo invalida. Ahora bien, como ya vimos se encuentra vinculado, -señala Lacan (1958-1959/2005: 17)- a la satisfacción placentera. Asunto que en Freud, al ir relacionado a la autoconservación se encuentra encadenado a lo que el sujeto quiere -y no ya lo que desea- entendiendo esto en cuanto a lo que es necesario para este, es decir, en términos de autoconservación.

De nuevo la paradoja, ya que se trata en Freud de una voluntad inconsciente, por tanto, que cae en el oxímoron según lo expuesto. Ya que inconsciente y voluntad no podrían ir unidos. Y aún más, esta tendencia placentera de satisfacción anclada en una huella mnémica primordial, Lalonde la refiere como consecuencia de una voluntad natural de un placer. Lo que para Lacan resulta una ironía²⁴⁶ parece, para empezar, estar acorde a la tradición filosófica platónica y aristotélica²⁴⁷, y es que dice Lacan (1958-1959/2005: 15):

“Et c'est très clair, les choses sont très pures dans Aristote. C'est assurément quelque chose qui n'arrive à réaliser cette identification du plaisir et du bien qu'à l'intérieur de ce que j'appellerai « une éthique de maître » ou quelque chose dont l'idéal flatteur... les termes de la tempérance ou de l'intempérance ...c'est-à-dire

246Lacan (S6, 1958-1959/2005: 17): “Il y a je ne sais quel air d'ironie dans ces dernières lignes, ils est frappant de le voir surgir chez cet auteur philosophique.”

247Aristóteles. (2000: 1094a 3-4): “[...] el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.”

de quelque chose qui relève de la maîtrise du sujet par rapport à ses propres habitudes.”

Pero sin querer entrar en este tipo de cuestiones sobre errores de interpretación, que nos son cercanos únicamente en la medida que nos permiten aproximarnos a nuestro objetivo, cabe señalar, que la razón por la que Aristóteles no aúna *placer* y *bien*, se debe al mismo motivo que ya encontramos en Platón.

Este motivo responde a que -según Platón- el bien no necesita de nada que lo acompañe; el auténtico bien es lo deseable por excelencia, por tanto si hay algo que pueda añadirse al bien para hacerlo más deseable, es que ese algo no era el bien en sí mismo, ya que el Bien es lo deseable por sí mismo. Platón. *Filebo*. (20e-21a.) : “Que no haya prudencia en la vida del placer, ni placer en la de la prudencia. En efecto es menester, si uno de ellos es el bien, que no necesite además de nada para nada; pues si resultara que lo necesita, entonces ya no es ese nuestro verdadero bien.”

Para proseguir cabe señalar que la razón por la que placer y bien no coinciden en Aristóteles²⁴⁸ es esta y no otra y que por tanto el error de Lacan radica en eso y es que ni Aristóteles ni Platón demonizan de ese modo al placer. De facto, la dialéctica platónica es erótica del mismo modo que en Aristóteles el placer no es el Bien pero marca el camino hacia él. Ahora bien, siempre sujeto como ya sucedía en Platón a los diferentes objetivos de aquel que tiende al placer en el camino de la virtud.

Y es que es consabido que la virtud (*areté*) consiste en que cada uno desarrolló aquello a lo que mejor predisposición tenga en su alma, es decir, respecto a los principales modos de vida. Así, la *areté* del vulgo, para Aristóteles consistirá en entregarse a placeres distintos a los del político, y finalmente como el más excelso se encuentra el del filósofo, entregado a la vida contemplativa. Aristóteles *Ética Nicomáquea* (1095b-15-20.)

Lo importante en ambos filósofos, como ya vimos en el *Simposio*, se refiere al control del deseo, pero no en cuanto al ejercicio de una prohibición sin más, sino como algo

248Aristóteles. (2000: 1172b) Alude directamente a Platón al respecto.

expuesto a la moderación y que en Platón está vinculado a que la posesión individual de un *daimon* hace indispensable que, en cuanto al *Érōs* exista un guía el cual será aquel más cercano al Bien. Aquel que conduzca al re-conocimiento por parte del alma en la consecución de la dialéctica erótica que acerca al filósofo a la Idea.

Lo importante -en Platón- será distinguir que es lo bueno y que no lo es, e investir el conocimiento ante el auge del saber de la ilustración de la sofística. Es decir, el desvelamiento de la Idea, su ilatencia, que permita señalar que es y que no es correcto desear. Todo ello en aras de hacer frente al relativismo en boga y al aumento de su presencia en la Hélade. Por tanto, no es que el placer no coincida con lo bueno, ni tan solo que no esté relacionado con el Bien, sino que es un camino, un método para alcanzarlo y dependiendo de la meta de aquel que busque su propia *areté*, alcanzará un grado en la escala de lo bueno pero no el Bien que se reserva al filósofo.

Ahora bien, el problema es que Lacan parece olvidar que Aristóteles también se refiere a una voluntad natural, ya que distingue entre acto voluntario, involuntario y no voluntario. Pero ni tan solo el acto voluntario tiene que ver necesariamente con la elección, ya que un acto impulsivo no es elegido pero si querido, así podrían considerarse los actos reflejos que tienden a un bien para el individuo y en ese sentido son voluntarios aunque no elegidos, voluntarios de modo natural. Aristóteles. *Ética nicomáquea* (1111b-1112a.)

Volvamos a Freud donde esta última reflexión no contraría en nada el principio de satisfacción placentero originario del deseo. Ese placer es un indicativo de bien -actualizando el concepto en términos freudianos lo llamaríamos pulsión de vida- por tanto autoconservación. Pero que no coincida con la repartición conceptual realizada por Lacan no obsta para señalar el camino al que este quiere conducirnos en cuanto al deseo que abandonará la estela del *wunsch*, para entrar en la del *Begierde* y el *Lust*, es decir, en la del placer en contraposición al del mero querer natural ligado a alguna necesidad.

Para seguir avanzando cabe volver a acercarse al discurso de Freud y lo más acuciante es señalar que cualquier acto de conservación del individuo no proviene del yo tal como

había sostenido al principio de su teoría, sino que el verdadero reservorio de la libido lejos de ser el yo, se descubrió en el ello²⁴⁹ tal como escribe: “Ahora, luego de la separación entre el yo y el ello, debemos reconocer al ello como gran reservorio de la libido en el sentido de “Introducción del narcisismo.”” Freud 1923/2008: 32.)

249Freud. (1923/2008: 73): “Nos formamos así la imagen de una originaria investidura libidinal del yo, cedida después a los objetos; empero, considerada en su fondo, ella persiste, y es a las investiduras de objeto como el cuerpo de una ameba a los pseudópodos que emite” . Freud. (1905: 199): “ La libido narcisista o libido yoica se nos aparece como el gran reservorio desde el cual son emitidas las investiduras de objeto y al cual vuelven a replegarse; y la investidura libidinal narcisista del yo, como el estado originario realizado en la primera infancia, que es solo ocultado por los envíos posteriores de la libido, pero se conserva en el fondo tras ellos.” Freud (1917: 131): “El yo es un gran reservorio del cual fluye la libido destinada a los objetos y al cual refluye desde los objetos.” Freud. (1920/2010: 50): “La observación psicoanalítica [...] llegó a la intelección de que el yo era el reservorio genuino y originario de la libido, la cual sólo desde ahí se extendía al objeto.”

III.3. El amor como sublimación del deseo

¿Qué supone este viraje? En primer lugar, que toda investidura de objeto tiene su huella mnémica en la autoconservación; ya sea anaclítica o narcisista. En segundo lugar, que el narcisismo primordial como sede de la libido se ocupa de la autoconservación del individuo. Y por último, en tercer lugar, que esto es así incluso antes de que se haya producido cualquier investidura de objeto ni satisfacción originaria. Y que, por tanto, los tipos de elección de objeto amoroso parten del ello, al que el yo intenta contentar en base a esa huella originaria.

Esto nos lleva a afirmar que en principio parece que ambos tipos tienden a la autoconservación incluso ante el borrado del sujeto en el deseo al que se referirá Lacan al atribuir su aparición a la falta, y ya no a la supuesta satisfacción originaria freudiana.

Sin embargo atendamos lo que dice Lacan (1962-1963/2007: 212): *“Tout primordial qu’il se présente dans notre théorisation, l’amour est un fait culturel et, comme l’a fort bien articulé La Rochefoucauld, ce n’est pas seulement « combien de gens n’auraient jamais aimé s’ils n’en avaient entendu parler²⁵⁰ » c’est il ne serait pas question d’amour s’il n’y avait pas la culture.”*

El amor es un hecho cultural, de modo que que cabe entenderlo no como algo instintivo sino como la sublimación del deseo²⁵¹. Y es que a lo que Freud aludía en cuanto a la elección de objeto amoroso dirigido a aquella pulsión que parte del ello no era referido a la elección concreta, sino a la procedencia de la energía que permite la investidura de objeto.

El objeto es elegido por el sujeto del inconsciente articulado lingüísticamente y no por el ello en su vertiente de instinto animal; entendiéndose de ese modo tanto que el amor sea la sublimación del deseo en cuanto a compatibilidad respecto a la autoconservación

²⁵⁰La máxima a la que se refiere Lacan es: *“Il y a des gens qui n’auraient jamais été amoureux s’ils n’avaient jamais entendu parler de l’amour.”* La Rochefoucauld, (1991: 99.)

²⁵¹Lacan, (S10, 1962-1963/2007: 212): *“ce que les moralistes ont déjà pleinement articulé, et dont il convient que nous en considérions pas l’acquis comme dépassé, que l’amour est la sublimation du désir.”*

como que sea cultural en la medida que es por la vía del lenguaje, por lo fantasmático y en base al superyó o al puro narcisismo que se elige un objeto amoroso, entre otras cuestiones por todo aquello que se le atribuye, lo posea o no el objeto o la persona deseada. El yo canaliza, pospone e inviste las demandas del ello haciéndolas socialmente admisibles.

Es por este papel del yo como aquel que intenta canalizar y posponer las demandas del ello, y no como el yo en su papel de férreo y rígido controlador del ello que, por ejemplo, Axel Honneth (2011: 204) destaca la actualidad de la teoría psicoanalítica frente a sus detractores.

El motivo principal por el que -siguiendo a Honneth- destacamos el papel del yo al servicio del ello y no como muro de contención de este, radica en el viraje respecto a la tradicional comprensión sintética del yo como aquella entidad psíquica fuerte capaz de ejercer un dominio adecuado de la realidad que sometiera al individuo a las pretensiones sociales manteniendo el equilibrio con las pulsiones inconscientes. Sin embargo Honneth (2011: 188-189) actualiza la función del yo como una función fluida con la vida interior del individuo.

Lo importante no es el sometimiento del individuo, sino su adaptación y comunicación con su vida interior que atiende al exterior, pero no como sometimiento, sino como garante de supervivencia que le permita intentar atender a su deseo inconsciente.

Resulta harto significativo que entre estas dos versiones Honneth rescate la noción de madurez para problematizarla y hacer patente algo de suma importancia: la falta de interés cultural respecto a los deseos del individuo y la necesidad de someterlo a las preferencias de la sociedad, ya sean explícitas o implícitas. Y es que escribe Honneth (2011: 189): “por ello también la imagen de la madurez personal, que está planteada en estas versiones del psicoanálisis según la teoría de la comunicación, no es la de un yo fuerte, capaz de desempeñar su función, sino la de un enriquecimiento del yo mediante una fluidificación comunicativa de la vida interior.”

Es este punto el que nos resulta tan interesante al conducirnos a la cuestión de que el yo no es una instancia psíquica al servicio del mundo sino una instancia psíquica al servicio del individuo, de sus anhelos y sus querencias, para cuyo logro el yo se encarga de posponer o disfrazar los objetivos para hacerlos compatibles con el principio de realidad. Así la consabida expresión de Freud *Wo es war, soll Ich werden* (donde ello era, allí debo advenir) obliga a abandonar el papel del yo como aquella instancia psíquica que debe substituir al ello, para ser aquella instancia psíquica que permitirá al ello satisfacerse en la cultura y sociedad sin atentar contra sus deseos así como tampoco contra su vida.

Para continuar acercándonos a esta cuestión debemos proseguir con la aproximación a la noción de deseo que -en Freud- se encontraba ligada a la idea de restablecimiento de la situación de la primera satisfacción. Este intento de restablecimiento se basaba en la huella mnémica que permanece inconsciente y que se repite sin variación alguna empujando al sujeto a restablecer la supuesta satisfacción primordial.

Ahora bien, repetición, no significa reencontrarse de nuevo con lo mismo. Escribe Lacan, (S14-1966-1967: 1): “[...] *cette sorte de retour bien spécial que nous avons vu – déjà l’année dernière – inscrit dans la structure et qui est proprement... dans tout ce que découvre la pensée freudienne ...fondamental. Ce retour s’appelle « répétition ».* Répéter ce n’est pas retrouver la même chose. ”

Repetir no se refiere al reencuentro temporal de la huella. Sino, a la energía libidinal puesta al servicio de conseguir salvar las ocasiones perdidas que instauraron el deseo. Sólo el abandono de la persistencia es abandono como tal. Las ocasiones únicamente pueden considerarse perdidas si se desiste en el empeño. Leemos en Žižek (2004: 156) : “Repetir Lenin es repetir, no lo que hizo Lenin, sino lo que no logró hacer, sus oportunidades perdidas.”

En Freud resulta fundamental ese restablecimiento de la huella primordial así como también es necesario recordar el peso de la palabra, del Otro como lugar del orden simbólico que se establece en el individuo como significante. Orden simbólico que en

Lacan da lugar a dos tipos de existencia: la existencia de hecho [*existence de fait*] y la existencia lógica [*existence logique*]. Lacan, (S14-1966-1967: 5):

“ Quelque chose, là, à nous se propose qui est la division de l'existence de fait et de l'existence logique. L'existence de fait, bien sûr, nous reporte à l'existence d'être. Entre deux barres le mot être, être ou pas parlant. [...] L'existence logique est autre chose, et comme telle a son statut. Il y a du sujet à partir du moment où nous faisons de la logique, c'est à dire où nous avons manier des signifiants. Ce qui en est de l'existence de fait à savoir que quelque chose résulte de ce qu'il y a du sujet au niveau des êtres qui parlent, c'est quelque chose qui, comme toute existence de fait, nécessite que soit établi, déjà, une certaine articulation. ”

La existencia de hecho [*existence de fait*] se refiere a la idea freudiana del estado primordial del individuo entendido como narcisismo; ya que alude a esa existencia del “ser o no hablando.” Es decir de la nuda existencia sin habla, sin la entrada en el mundo -en sentido heideggeriano. -

Ese “no hablando,” una vez que utilice el habla, pasará al segundo tipo de existencia al que se refiere Lacan: la existencia lógica [*existence logique*]. En este tipo de existencia se desarrollará el fantasma del individuo. Al respecto resulta importante señalar dos cuestiones, el “ser no hablando” entra al lenguaje por la lógica del otro, de la madre, y por tanto la existencia de hecho no excluye al lenguaje, el individuo que no habla es *hablado*.

Es por este motivo que la madre no es simplemente alguien que el niño no es, un individuo diferente, un *alter*, un otro. Sino que la madre es el Otro [*Autre*]. Entendiendo Otro [*Autre*] como el lugar del que el niño obtiene los elementos de entrada al orden simbólico. Esto es -para Lacan- el sujeto como hablante es un *parlêtre*, y lo que posibilita este tipo de existencia lógica, es lo que el llama *lalangue*: la estructura sintáctica que soporta los significantes en el individuo²⁵².

252 La cuestión respecto a la noción de *parlêtre* y *lalangue* la desarrolla Lacan principalmente en el seminario *Le sinthome*. Lacan (S23, 1975-1976: 5-158.)

Esto es, Lacan establece una diferencia entre *parole* y *lalangue* que aludiendo a la tríada consabida que el autor esgrime: simbólico, real e imaginario quedaría de este modo. La *parole* se refiere a lo simbólico como garantía de habla y entrada al mundo mientras que la noción de *lalangue* lacaniana se refiere a lo imaginario, a como se estructuran a nivel individual por la vía de la metonimia y la metáfora los significados -que son siempre significantes-, lo real es lo inaccesible, cualquier alusión a lo real se hace por la vía de la *parole* como pensamiento o acción consciente que difícilmente logra deshacerse por un momento de *lalange*, es decir, del inconsciente y sus reglas individuales²⁵³.

Hemos hecho alusión al individuo como a aquel “que es *hablado*,” porque su deseo se empieza a articular pese a no hablar todavía en la medida que es hablado por otro en doble sentido. Hay alguien que le habla y lo que él es o quiere le es dicho en primera instancia por el otro, por eso la cursiva: el sujeto que meramente existe sin manejo de la lógica del lenguaje, sin discurso, por tanto (*lógos*), recibe el habla del otro, pero no solo eso, empieza a devenir sujeto, es decir es hablado por el otro.

El otro elabora las primeras construcciones del individuo, inscribe sus primeros anhelos. Y es más, el otro [*autre*] es el yo [*moi*], en la medida que es del otro [*autre*] del que el individuo adquiere su deseo, su parte esencial. Y es que ese deseo, decíamos, se articula en base al lenguaje, y el soporte de este sistema simbólico-lingüístico es lo que Lacan llama Otro [*Autre*].

El Otro [*Autre*] o gran Otro [*grand Autre*] o el campo del Otro [*champ de l'Autre*] no es la sociedad o el mundo, sino la figura del otro en su papel significante y de portador del orden simbólico significante del sujeto del inconsciente. Así leemos en Lacan (S2, 1954-1955: 498): “*l'inconscient, c'est le discours de l'Autre.*” Y en Lacan (S2, 1954-1955: 621):

“*Sachez simplement qu'il y a deux « autres » à distinguer, au moins deux :
- un Autre, avec un A majuscule,*

253Gómez Pin (1978: 51): “Sabido es que un significante sólo adquiere significado (y es así propiamente significante) mediante la doble relación que mantiene, por un lado, con los elementos de la cadena del habla, y por otro lado, con los depositados en la lengua. Metáfora y metonimia constituyen los dos modos concretos mediante los cuales el signo se relaciona y así llega a ser signo.”

*- et un autre, avec un petit a qui est le moi.
Et l'Autre, c'est bien de lui qu'il s'agit
quand il s'agit de la fonction de la parole."*

A esta separación realizada por Lacan, -entre *autre* y *Autre*- cabe añadir otro punto aclaratorio concerniente a la noción del Otro [Autre], y es que acabamos de remarcar que pese a lo que pudiera parecer -dada la extendida opinión de que el Otro es la representación de la cultura o de la sociedad- el Otro es el establecimiento del lenguaje como lugar de la palabra y no como transmisión de una cultura. Lacan (1999e: 167):

"Précisons que cette promotion de la relation de l'homme au signifiant comme telle [es decir, el Otro] n'a rien à faire avec une position « culturaliste » au sens ordinaire du terme. [...] Ce n'est pas du rapport de l'homme au langage en tant que phénomène social qu'il s'agit, n'étant même pas question de quelque chose qui ressemble à cette psychogenèse idéologique qu'on connaît, et qui n'est pas dépassée par le recours péremptoire à la notion toute métaphysique, sous sa pétition de principe d'appel au concret, que véhicule dérisoirement le nom d'affet. Il s'agit de retrouver dans les lois qui régissent cette autre scène (eine andere Schauplatz) que Freud à propos de rêves désigne comme étant celle de l'inconscient, les effets qui se découvrent au niveau de la chaîne d'éléments matériellement instables qui constitue la langue. [escribe unas líneas más abajo] Ça [El Ello] parle dans l'Autre, disons-nous, en désignant par l'Autre le lieu même qu'évoque le recours à la parole dans toute relation où il intervient. Si ça [ello] parle dans l'Autre, que le sujet l'entende ou non de son oreille, c'est que c'est là que le sujet, par une antériorité logique à tout éveil du signifié, trouve sa place signifiante."

El niño que aún no ha entrado en el manejo del lenguaje, al emitir como existente de hecho [*existant de fait*] su llanto, su voz (*phoné*) está vacía de contenido lógico. Este lloro, proviene de una tensión de órgano que puede tener su origen en -por ejemplo- el hambre o el frío. La respuesta a su llanto empieza a recibir su edificación como individuo desde el exterior, desde el otro [*autre*]. Es el otro el que le otorga a la *phoné* del niño significado lógico. Es del campo del Otro que el llanto del niño obtiene significado: -por ejemplo- ¿Por qué lloras, tienes frío?.

Este otro [autre], mediante el lenguaje producirá la construcción del existente de hecho [existant de fait] al existente lógico [existant logique]. La razón por la que Lacan señala que esto es así es porque el otro, no solo es un otro -*alter*, alguien diferente a mi- sino, un significante. Como tal -como significante- le abre al existente de hecho la vía la de la existencia lógica. Este otro del lenguaje es el Otro [Autre] como representante del orden simbólico, pero no -como ya hemos señalado- de la sociedad u otra entidad. El Otro [Autre] es un significante que edifica en el individuo su inconsciente, y con este, su deseo. El Otro [Autre] es la persona que abre al individuo al mundo, al lenguaje, a lo simbólico.

Así, la madre ante la voz del llanto (*phoné*) del niño articula su discurso (*lógos*) su propia existencia lógica para intentar satisfacer el llamado del niño, su demanda inconcreta mediante un gesto o una palabra de consuelo o una pregunta: ¿Qué quieres?²⁵⁴ Lacan, (S6, 1958-1959/2005: 23.)

La formulación de dicha pregunta -para Lacan- será la que haga que aparezca el superyó en escena y que ponga en aviso al sujeto [en el sentido del *parlêtre* lacaniano] es decir, al existente lógico, y no ya al de hecho, de que hay algo que desear. Y que a su vez le alerta de que la vía para obtenerlo parte de aquel que le formula la pregunta. De este modo se produce un efecto metonímico que en primera instancia hará que el sujeto relacione la obtención de la madre con la obtención de aquello que es el garante del sustento. Dicho efecto -metonímico- confunde a quien procura el alimento con el alimento, quedando erigida la madre como fantasmáticamente necesaria a causa de la imposibilidad de que el niño pueda obtener el alimento por sí mismo.

254Lacan, (S6, 1958-1959/2005: 23) articula esta pregunta: “*Che vuoi? Que veux-tu?*”. Alain Juranville (2003: 124) señala que respecto a Hegel, en Lacan, el deseo debe entenderse como, en primer lugar: “(...) *la reconnaissance du désir*”. Y que esto va ligado a la pregunta citada *Che vuoi ?* Juranville (2003: 124): “*Pour la reconnaissance du désir d'abord : on retrouve la question que se poserait le sujet à venir – « che vuoi ? » « Que veux-tu ? » « Que me veut l'Autre ? » Mais le désir, s'il est en l'Autre bien sûr, est aussi dans le sujet à venir en tant qu'il constitue l'Autre comme Autre.*” Y en segundo lugar Juranville (2003 : 125) como : “(...) *désir de reconnaissance* », (...) *Hegel parle sans doute du désir comme étant essentiellement désir de reconnaissance, mais pareille thèse est absurde dans la perspective de Lacan. Le désir de reconnaissance n'existe pas, il n'y a jamais lacaniennement qu'une demande de reconnaissance.*” Por tanto, únicamente existe una demanda de reconocimiento pero no un deseo de reconocimiento. El deseo es otra cosa.

Recordemos que la necesidad alimenticia no puede más que saciarse con el objeto nutricional: el hambre con la leche procurada por la madre. Pero el niño de modo metonímico relaciona la satisfacción de la necesidad no con el objeto concreto que la sacia -el alimento- sino con quien se lo da: la madre. De este modo, la satisfacción no proviene del alimento, más que en sentido orgánico, pero la pulsión se dirige a quien le procura el alimento, terminando por devenir la madre como imaginariamente necesaria.

Es por esto que Lacan insiste en no confundir instinto con pulsión, ya que la ruptura respecto a la obtención del objeto directo que es la madre y su posible desviación de objeto o represión no puede darse en la necesidad: sin alimento el niño muere, la madre es una pura contingencia que viene a saciar la necesidad de órgano ligada al servicio de la supervivencia. Pero a la vez la madre es el Otro, la entrada al orden simbólico.

Como principio de satisfacción originaria el pequeño relacionará satisfacción de necesidad con el sujeto que la satisface. Y ahí se producirá por una parte el deseo como deseo del otro, entendido como deseo por el otro, *id est*, por la madre. Esta articulación de pregunta que la madre dirige al niño -el discurso materno- esconde inconscientemente en las preguntas y gestos que la madre procura al niño, una doble vía: la del deseo de la madre y la del deseo del Otro que se esconde en el discurso materno²⁵⁵.

III.3.α. Necesidad, demanda y deseo

Del deseo por la madre se desatan otros tipos de nociones referentes al deseo. Una de ellas responde al deseo de uno mismo como existencia lógica que va encaminado a la adquisición del deseo del otro, en concreto el de la madre. Esta cuestión queda articulada de este modo: a la pregunta ¿Qué quieres? le suelen sobrevenir otras, ¿Tienes frío? ¿Tienes hambre? Lacan, (S6, 1958-1959/2005: 23.)

²⁵⁵Sugerimos entender madre y materno como persona que procura la satisfacción de la necesidad primordial del pequeño, ya sea un cuidador, la madre, el padre o los abuelos. Y es que, no entender la palabra madre como concepto, y ceñirse a una interpretación literal, empobrecería el discurso de Lacan y dificultaría la comprensión del mismo. La razón radica en que los cambios en materia de género afectan al sujeto contemporáneo como a cualquier otro, y eso hará que el papel nutricional y protector no tenga porque venir del par ordenado madre/padre de modo necesario.

Preguntas -estas- formuladas en base al deseo de la madre. Si la madre tiene frío es posible que relacione la demanda del niño con la falta de abrigo, si la madre tiene un deseo enfocado a la compulsión de ingesta de alimentos, ante cualquier demanda²⁵⁶ del niño efectuará una relación y pregunta que, en primer término, irá enfocada a la alimentación, así, ante la demanda del niño que llora por ejemplo por frío, se podría producir un monólogo así: -¿Qué quieres²⁵⁷? No llores, mamá está aquí, dime, ¿Qué quieres? ¿Tienes hambre? Pero si acabas de comer, eres un glotón, ten come esto.

Entonces la madre al dar el alimento al niño puede que lo note frío y lo tape y que al arrojarlo en su seno para darle el alimento le quite el frío y que incluso el pequeño no quiera el pecho porque no tiene hambre, a lo que una madre obsesionada con la alimentación proseguirá: -¿Qué pasa? No te gusta esta papilla, o quizás está fría... no tienes hambre, te duele la boca, ¿tienes fiebre?...

No vamos a seguir con este desarrollo de monólogo que pensamos, se ve muy claro el desenlace. Pienso que Freud no puede más que referirse a esta fórmula en cuanto al intento de restablecimiento de una satisfacción primordial. Y que una vez en escena el *parlêtre*, -es decir el existente lógico al que se refiere Lacan- en el momento en el que el individuo pasa a ser sujeto del inconsciente, el existente de hecho pasa a ser existente

256Deleuze y Guattari en Anti-Edipo sitúan el deseo como anterior al estado simbólico. Es en este sentido que Eugenio Trias (2006: 173) escribe: "Frente al formalismo logocéntrico de un Lacan, creemos que aciertan Derrida y Deleuze-Guattari en introducir un término causal previo a la estructura en una fuerza concebida como fuerza productiva." Sin embargo, es necesario puntualizar que esa causalidad la entendemos no como algo pulsional sino ligado exclusivamente a la necesidad. El deseo es lo propio en el sujeto ligado a una estructura simbólica significante, la necesidad en Lacan, es una cuestión biológica. Al respecto escribe Juranville (2003: 91): "*Lacan part du besoin com donnée biologique.*" Y es que, no podemos confundir el deseo -como lo propiamente humano dado su carácter simbólico- con la necesidad, cuestión esta puramente animal. Sin embargo este fantasma sobrevuela siempre la noción de deseo, quedando en segundo término el hecho de que en el hombre la mera supervivencia es la pura animalidad y por tanto el deseo no va ligado a esta, sino al hombre en el mundo, al hombre en el lenguaje.

257Nótese que también cabría interpretar de modo conceptual la pregunta ¿Qué quieres?, ya que dependiendo del deseo de la madre, la pregunta puede tener una carga inconsciente superior del tipo angustia como por ejemplo, ya no una ¿Qué quieres? Sino un ¿Qué pasa?, ¿Qué tienes?. Lacan se centra en la primera pregunta, personalmente no quiero restringir el discurso materno al principio de realidad que hace preguntar ¿qué quieres? Y dejar entrever que la angustia, el miedo, y un sentimiento de culpa importante substituiría el principio de realidad del que parece provenir dicha pregunta por una pregunta pronunciada por el superyó materno sin más, que terminaría por patologizar cualquier demanda del niño, por ejemplo, ante la demanda de alimento la madre puede preguntar: ¿qué tienes? ¿qué te pasa? ¿estás bien?...

lógico. A partir de ese momento se empezará a elaborar la fijación del deseo no ya como anhelo, o como satisfacción de una necesidad, sino como deseo del otro instaurado en la falta, en el deseo del otro como reconocimiento. El individuo que el racionalismo cartesiano llama sujeto no es tan racional ni tan sujeto²⁵⁸. Es decir, el sujeto del inconsciente y su desconocida lógica cuyo motor proviene del ello muestra una supuesta racionalidad que en realidad no es más que el discurso civilizado que esgrime con la intención de satisfacer su deseo -inconsciente.-

En definitiva, el deseo en Lacan, en el que aparece un tercero -el padre- no es más que la corroboración del niño de la existencia de la Ley. La madre no es el todo, sino todo lo que el quiere como construcción metonímica²⁵⁹ errónea, sobre la que piensa, podrá satisfacer su deseo. Pero su deseo no se sacia con la madre por varios motivos, el primero: la madre no puede saciar la necesidad más que procurando el objeto demandado, la madre en sí misma no puede saciar el hambre. El problema como señala Lacan, se debe a esa metonimia²⁶⁰ que relaciona al pecho que sacia con la madre en sí, confundiendo necesidad con demanda.

Pero la demanda de atención constante que ya no es necesidad sino demanda de amor, tampoco puede ser satisfecha por la madre, ya que es una demanda de objeto sin objeto. Se pide un objeto a la madre, la cual representa en realidad la satisfacción de la demanda de amor. Es decir, que toda demanda de objeto termina por trocarse en demanda de amor, dado que el niño no demanda lo que necesita, sino que la demanda de amor es una demanda *sin objeto*, -ni tan siquiera pide a la madre como objeto sino la

258Decimos que no es tan sujeto refiriéndonos que aquello que hace al sujeto del inconsciente según Lacan no es el orden sociosimbólico, sino que previa a toda construcción sociosimbólica el individuo ya ha obtenido el orden simbólico por la vida del Otro -la madre-. Por tanto el estar sujeto literalmente a un espacio-tiempo concreto, a un orden socio-político concreto no altera la huella constitutiva del deseo y por ende del sujeto del inconsciente.

259La diferencia esencial entre la concepción freudiana y lacaniana consiste en que Freud entiende la metáfora como condensación y Lacan la metonimia como desplazamiento: Juranville. (2003: 152): “*d’abord la métaphore (la « condensation » de Freud), et puis la métonymie (le « déplacement ».)*”

260Lacan (1999b: 502): “*La fonction proprement signifiante qui se dépeint ainsi dans le langage, a un nom. Ce nom, nous l’avons appris dans notre grammaire enfantine à la page finale où l’ombre de Quintilien, reléguée en un fantôme de chapitre pour faire entendre d’ultimes considérations sur le style, semblait précipiter sa voix sous la menace du crochet. C’est parmi les figures de style ou tropes, d’où nous vient le verbe : trouver, que ce nom se trouve en effet. Ce nom, c’est la métononymie.*”

atención no dividida de esta- cualquier cosa que le sea ofrecida por la madre será rehusada por el pequeño, ya que -insistimos- lo que quiere es la atención no dividida, total de la madre, que desaparecería a ojos del niño en el momento de aceptar alguno de los objetos ofrecidos por la madre ante la demanda del pequeño.

Toda demanda de objeto se transforma en demanda de amor, y no existe la posibilidad de que este se vea colmado. En este punto, el deseo es deseo de ser reconocido constantemente por el otro²⁶¹. Deseo enfocado a la atención total dispensada por el otro, en definitiva, un imposible.

Los tres movimientos básicos para la comprensión del deseo en Lacan vienen dados por la tríada necesidad, demanda y deseo; gozando este de una particularidad esencial, Lacan (S6, 1958-1959/2005: 476): “*que son désir même est une défense et ne peut pas être autre chose.*”

La razón, como ya hemos señalado con anterioridad en referencia a Freud, será articulada de este modo por Lacan (S6, 1958-1959/2005: 477): “*Le désir, de toutes les demandes, se distingue en ceci qu'il est une demande soumise à la loi.*”

Así, la necesidad va enfocada a la obtención de un objeto. La demanda por su parte va dirigida al amor. Y el deseo es una demanda ligada a lo que *no se puede querer*: ya que en cierto sentido, el deseo es lo contrario a lo que el sujeto quiere²⁶². Es una defensa

261 En Lacan, (S6, 1958-1959/2005: 498) leemos: “*Le désir donc n'est pas la demande.*” Y en Lacan, (S6, 1958-1959/2005: 533) “[...] *le désir n'a pas d'autre objet que le signifiant de sa reconnaissance. Le caractère de l'objet en tant qu'il est l'objet du désir, nous devons donc aller le chercher là où l'expérience humaine nous le désigne, nous l'indique sous sa forme la plus paradoxale, j'ai nommé ce que nous appelons communément le fétiche, ce quelque chose qui est toujours plus ou moins implicite dans tout ce qui fait communément les objets d'échanges inter-humains, mais là sans doute masqué par le caractère régulier ou régularisé de ces échanges.*” Fijémonos en la problemática que podría desprenderse respecto a las teorías del reconocimiento como la de Axel Honneth de seguir la noción de reconocimiento según el ámbito del deseo en Lacan y no -tal como hace Honneth- respecto al amor.

262 Peter Bieri, (2002: 33): “La voluntad tiene límites. Son de dos tipos. Unas veces, le son trazados por lo que la realidad permite y lo que no. Se puede desear cambiar el pasado o crear el mundo de nuevo. Quererlo no se puede, pues no es posible. Desde luego hay donquijoterías: alguien se puede engañar sobre los límites de lo posible y dirigir toda su voluntad hacia algo que él tiene erróneamente por posible. [...]” Pero la diferencia entre el querer y el desear escapa a la mera posibilidad, tal como

que le protege de esa esencialidad que en su ser representa el deseo y que encarna el peligro o la amenaza real o imaginaria que instauró al deseo. Esencialidad causada por la huella mnémica imborrable que liga la falta a una estructura significativa y a la pura ficción consistente en pensar que el yo es fijo, y que por tanto la amenaza pasada lo es presente²⁶³.

Lo expone de este modo Lacan (1999e: 169):

“La demande en soi porte sur autre chose que sur les satisfactions qu’elle appelle. Elle est demande d’une présence ou d’une absence. Ce que la relation primordiale à la mère manifeste, d’être grosse de cet Autre à situer en deçà des besoins qu’il peut combler. Elle le constitue déjà comme ayant le « privilège » de satisfaire les besoins, c’est-à-dire le pouvoir de les priver de cela seul par quoi ils sont satisfaits. Ce privilège de l’Autre dessine ainsi la forme radicale du don de ce qu’il n’a pas, soit ce qu’on appelle son amour.”

La satisfacción de las necesidades [besoins] viene dada precisamente en virtud no tanto de su satisfacción sino de una fantasía de origen metonímico: que aquel que las satisface puede no hacerlo. Y que el hecho de que no lo haga va ligado ya no a la satisfacción de la necesidad, sino a la demanda de amor presente en toda demanda de satisfacción de necesidad. Es decir, el Otro-madre puede privarme del amor inherente -supuestamente- en la satisfacción de la demanda.

Pero una segunda lectura puede situarnos ante el terror de satisfacción del deseo so pena de que este sea aplastado. Privar del amor, puede significar privar del amor por completo. Es decir, no el colmo de la demanda de amor, sino la privación al individuo de

muestra en *El malestar en la cultura* y en *Más allá del principio de placer*. Freud (1930 [1929]/2009) y Freud (1920/2009) La esfera del querer se refiere a la autoconservación, la del deseo a la pulsión de muerte.

263Escribe Hume (1998: 251-252): “No tenemos idea alguna del yo de la manera que aquí se ha explicado. En efecto, ¿de qué impresión podría derivarse esta idea? Es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto. Y sin embargo, esta es una pregunta que habría necesariamente que contestar si lo que queremos es que la idea del yo sea clara e inteligible. Tiene que haber una impresión que dé origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de este modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable.”

la capacidad de amar. Si recibe todo lo que desea, teme, no el colmo de su demanda sino que teme la privación del deseo: su afanisis. Escribe Lacan (S6-1958-1959: 184):

“Et je ferai la remarque que chez [Ernest] JONES aussi ce terme d'aphanisis est un terme qui s'offre à une critique qui aboutirait à la dénonciation de quelque inversion de la perspective. JONES a remarqué chez ses sujets qu'à l'approche du complexe de castration, ce qu'il sent, ce qu'il comprend, ce qu'il voit en eux, c'est la peur de l'aphanisis, de la disparition du désir. Et en quelque sorte ce qu'il nous dit, c'est que la castration... il ne le formule pas ainsi faute d'en avoir l'appareil ...c'est la symbolisation de cette perte.”

Ahora bien, a este paso de gigante presente en la teoría lacaniana del deseo sobre el temor a perder el deseo como origen de un principio de inacción o procrastinación en el individuo, hay que añadirle otro respecto a la teoría freudiana. Y es que, la interpretación del Edipo -en cuanto a castración- se produce -en su discurso- en un doble sentido.

En una primera concepción el deseo se entiende en cuanto a movimiento de pura concupiscencia y envidia. En una segunda aproximación, la concepción del deseo que se extrae del complejo de Edipo se refiere a que la culpa que conmina a la inacción al deseante no le viene dada porque su deseo va dirigido a la madre, sino porque el deseo al que se dirige es al -deseo- de la madre²⁶⁴. (Lacan. S6, 1958-1959/2005: 307.)

De ahí la doble inacción ante el deseo; la afanisis y el intento de adquisición del deseo de la madre. Lacan señala al shakespereano Hamlet como aquel que encarna esta dualidad ante el deseo el cual intenta posponer su acción *ab aeterno*. (Lacan S6, 1958-1959: 391ss.) La cuestión es que sin actualización significativa no hay autoconciencia y por tanto la voluntad no se limita a la posibilidad o imposibilidad sino a lo que el sujeto en base a los significantes heredados considera que es o no posible; y es que la posibilidad también cambia en el devenir de lo humano. Escribe Bieri (2002: 33): “Viajar a la luna es algo que antaño sólo se podía desear; actualmente también se puede querer.”

264Lacan. (S6, 1958-1959/2005: 307): “[...] ce avec quoi Hamlet se colleter, c'est un désir qui doit être regardé, considéré là où il est dans la pièce, c'est-à-dire très différent, bien loin du sien, que d'est le désir non pas pour sa mère, mais le désir de sa mère. Il en s'agit vraiment que de cela.”

III.4. Autoconciencia y deseo

Veamos para empezar de dónde y cómo extrae -según Lacan- el animal humano su deseo. Este asunto será abordado -por Lacan- con una clara influencia de los seminarios impartidos por Kojève a los que asistió y cuyo tema central era la dialéctica amo-esclavo presente en la obra de Hegel.

Lejos de pretender explicar aquí toda la interpretación del deseo que Lacan realizará en el seminario 6, hemos visto preferible aludir a la concepción del deseo según la dialéctica amo-esclavo a la que ya lo habíamos relacionado -en apartado III. 1.- con la prístina concepción lacaniana del deseo de la década de los 50. Y es que tal como habíamos expuesto -en III. 1.- la primera concepción del deseo perteneciente a dicho periodo de los años 50 se encuentra ligada a la noción del deseo como necesidad de ser reconocido por el otro.

De este modo podemos entrar en la dialéctica hegeliana y sus tres fases: en sí, para sí, y en sí y para sí²⁶⁵, y proceder a aclarar la estructura del deseo. Cabe recordar que la pretensión de la presente tesis, es exponer las diferentes concepciones del deseo centrándonos principalmente en Platón, Freud y Lacan, para intentar aplicar cierto diagnóstico respecto al concepto del deseo en plena crisis del sujeto contemporáneo, y no tanto desgranar hasta el último entresijo la dialéctica del deseo lacaniana, cosa por otra parte harto fuera de lugar en esta tesis al responder en última instancia a la clínica psicoanalítica y no exclusivamente al ámbito teórico. Sin embargo, ello no es óbice para que en la medida de lo posible intentemos acercarnos a su dialéctica intentando hacerlo desde el lenguaje filosófico y no desde la jerga psicoanalítica, de nuevo, en la medida de lo posible.

265 En adelante aludiremos a estos movimientos de la dialéctica siguiendo la traducción de J. M. Ripalda en Hegel (2006b): Ser-de-suyo, Ser-para-sí y Ser-de-suyo y para-sí, a la que nos referiremos.

En *Filosofía real*²⁶⁶, Hegel (2006b) expone los tres movimientos que conducen a la auto-conciencia, es decir, a la pura objetividad, a la representación de la *Idee* en el sujeto. La particularidad respecto a Lacan es que en Hegel esa auto-conciencia es la manifestación del Espíritu en el sujeto, mientras que Lacan antropologizará dichos movimientos para llegar a la auto-conciencia del sujeto del inconsciente que logra producir su propia realidad. Insistimos, su realidad y no la entrada en lo Real, no en la *Idee* hegeliana representada por el espíritu sino la realidad de aquel que él como individuo es. Será esto lo que Lacan definirá como estructura existencial, es decir, la asimilación de hacerse con el deseo propio y autoerigirse no solo con el derecho de gozar, sino como aquel que de facto goza.

Los tres movimientos de la dialéctica hegeliana son ya consabidos y la *Fenomenología del espíritu* es una prueba de ello, ya que es en esa obra donde Hegel desarrolla los pasos del Espíritu. Sin embargo hemos preferido dirigir nuestra exposición por la vía de la *Filosofía real*, al tratarse del germen de la *Fenomenología del espíritu* (así lo explica J. M. Ripalda en Hegel (2006b.)) A esta aclaración añadimos que nos parece más acorde la versión de la *Filosofía real* para abarcar el giro lacaniano respecto el papel de la lengua en la creación de realidad subjetiva y la adquisición del deseo. Sobre este asunto leemos leemos en Lacan (S1- 1953-1954/1999: 253): : “*je ne vois pas pourquoi je ne commencerais pas là à rappeler le thème hégélien fondamental : le désir de l'homme est le désir de l'autre.*”

Para empezar, ¿Por qué creemos necesaria la obra de Hegel como recurso a la explicación del deseo en Lacan? Las nociones del deseo como deseo del otro aparecerán en el triple movimiento hegeliano de la autoconciencia permitiéndonos realizar una aproximación a las ideas de amor y deseo. A la vez la dialéctica amo-esclavo, será adoptada por Lacan y actualizada con el par: Ser el falo o Tener el falo²⁶⁷.

266Hemos recurrido a esta obra por ser el esbozo de la *Fenomenología del espíritu*, y donde hemos encontrado ejemplos que hemos considerado vinculados a la teoría lingüística lacaniana que podrían complementar mejor nuestro discurso. Pese a ello, como no podía ser de otro modo, también hemos aludido tanto aquí como en otros apartados de este trabajo directamente a la *Fenomenología del espíritu*.

267Recordemos que la noción del falo en Lacan es la figura fundamental que inscribe el deseo en el sujeto.

Este punto responde a la cuestión del deseo lacaniano que considera que el amado es el falo, ya que tiene a quien le complementa o le permite acomodar su deseo. Esta cuestión termina en una cierta paradoja que esgrime Lacan según la cual: ser el falo consiste en tener el falo. Se es el falo a tenor de que se tiene el falo, el cual no es más que el Otro, esto es, en aquel en el cual se acomoda la estructura de la falta que invistió nuestro deseo. Juranville (2003: 158)²⁶⁸.

Finalmente, la auto-conciencia que en Hegel sería la aparición del Espíritu en el sujeto, en Lacan será una clara asunción del principio de realidad y actualización de estructura existencial donde el individuo localiza mediante un movimiento trágico de auto-conciencia su deseo, y con ello, o bien su claudicación o bien su objetivo vital, con las repercusiones que ello conllevaría para él mismo. O aún más: donde el sujeto reconoce la esfera del amar como amor a sí mismo en lo que para Hegel²⁶⁹ es el Estado, y en Lacan se hace dual como principio de realidad o triunfo del superyó.

La primera cuestión responde por tanto a la necesidad de explicar los tres movimientos con los que el sujeto²⁷⁰ se reconoce a sí mismo y para sí mismo gracias al acto

268Juranville (2003: 158): *Lacan et la philosophie..: "Il s'agit donc qu'ici apparaisse ce que Lacan a appelé « la significatio du phallus ». Le premier signifiant, pour celui qu'on désigne comme le sujet, c'est la mère comme désirante, le désir de la mère. Mais « che vuole ? », que veut-elle ? A cette question, la réponse doit être apportée par la métaphore paternelle justement. Si la mère désire le père comme l'enfant désire la mère (est c'est ce désir qui fait du désir de la mère un signifiant), cela ne signifie pas autre chose d'abord sinon que c'est ce qui manque à la mère et que le père « possède » qui devient le signifiant effectif du désir de l'enfant. Soit le phallus. Le phallus est donc «signifié au sujet ».*"

269La teoría de Axel Honneth sobre el reconocimiento se centra principalmente en tres cuestiones: amor, derecho y solidaridad. La noción de amor queda definida en Honneth (2013: 161,162): *l'« amour » comprendra ici toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes. Cet usage coïncide avec celui de Hegel, pour autant que l'«amour» recouvre aussi chez celui-ci un champ plus large que le seul domaine des relations de couple entre homme et femme .»* De modo que en Hegel, el amor no pertenece al ámbito de lo privado.

270Es determinante señalar que una de las grandes novedades del discurso de Freud y Lacan es de la introducción de la noción de sujeto como sujeto del inconsciente. Juranville (2003: 110): *" Parler du sujet de l'inconscient, ce serait au moins brouiller les cartes, dissimuler des conflits irréductibles, risquer des liaisons précipitées sous prétexte peut-être que ce serait le « même » homme nommé « le sujet » qui se trouverait caractérisé d'abord par la toute-puissance de la conscience réflexive, du « Je pense, je suis », et ensuite par la présence de l'Autre inconscient qui le tient et le soumet."*

liberador de negación de la Naturaleza²⁷¹. Los tres movimientos a los que nos referimos se encuentran de este modo en la *Filosofía real*:

Ser-de-suyo, Ser-para-sí y Ser-de-suyo y para-sí.

La explicación es la siguiente: el Ser-de-suyo está ligado directamente a la imaginación. Ante un objeto, el individuo²⁷² que lo observa recibe la imagen del objeto en su mente. Esto significa, no que obtiene la representación de un objeto sin más, sino que esa representación de un objeto le hace tomar una primera conciencia al individuo del hecho de la intuición misma, ante la cuestión de que hay algo que Kojève (2006: 10) califica como sentimiento de sí, y se encuentra ligado a la pura animalidad.

Que hay cosas fuera de mí que puedo imaginar hacen que me percate de que yo soy por un lado una conciencia que imagina, que recibe imágenes literalmente, y que por tanto ese que imagina es algo diferente a lo imaginado, -yo no soy (todo) el mundo-. Este primer paso significa lo imaginado en mí. Pero no como esencias de un objeto, ni tan si quiera Ser-de-suyo quiere decir el objeto en sí, ni como *quidditas*, ni como fenómeno, simplemente como imaginado por un sujeto. Por tanto el primer movimiento es el percatarse de la existencia de la intuición. Es tomar conciencia de que hay un mundo ahí fuera de mí del que el sujeto recibe la conciencia de que él es algo diferente al mundo. Pero lo imaginado no es el objeto en cuanto a ente sino en cuanto a imagen: un objeto en mí²⁷³.

271Kojève (2006: 69.): "Punto de vista de Hegel: la *Identidad*, es el ser natural, por lo tanto el del hombre, es decir, todo lo que él ha recibido como dato fijo, su "carácter" innato. Pero el hombre puede negar la Naturaleza y su propia naturaleza: puede actuar (...) La negatividad es la libertad (la acción libre o liberadora), la posibilidad que el hombre tiene de trascender su naturaleza; eso es lo que hay de propiamente humano en el Hombre."

272Utilizamos aquí la noción de sujeto para señalar que nos referimos a un individuo en el lenguaje, *parlêtre* es la palabra utilizada por Lacan. Sin embargo resulta imprescindible recordar que Lacan en la equivalencia de los pasos segundo y tercero respecto a Hegel se aparta de la noción de sujeto, en todo caso hay que entenderlo como sujeto del inconsciente o bien como la relación entre un significante para otro significante. Dijo Lacan y así lo reproduce en uno de sus seminarios: "*Si le signifiant représente un sujet, dit Lacan - pas un signifié - et pour un autre signifiant - insistons ! pas pour un autre sujet.*" Lacan, (S17-1969-1970: 207) Resulta harto significativa esta cita ya que Lacan dice qué dice Lacan, para que no haya la menor duda respecto a lo que él dice.

273Hegel (2006b: 153-154.)

El siguiente paso o movimiento es el Ser-para-sí una vez superado lo que Hegel califica como “el puro uno mismo”, es decir, la imagen de lo ente en un individuo que hace que el sujeto se perciba como percepción, como aquel que imagina²⁷⁴ y cuyas imágenes no actualiza. Y es que no las tiene presentes más que ante la presencia de lo ente, no hay posibilidad de rescatar dichas imágenes más que como fantasmagorías²⁷⁵ sin contenido: pura imagen que no imagen pura²⁷⁶.

El siguiente movimiento de conciencia se produce a posteriori de la superación de lo ente en un segundo paso. No ya solo en su representación en tanto imaginación que hace que el sujeto acoja en sí lo ente como imagen y no como objeto, sino que el segundo paso consiste en la posibilidad de poder recurrir a lo imaginado. Hegel (2006b: 155): “ββ. El objeto ha cobrado así en general la forma, la determinación de ser mío; y ahora, al ser intuido de nuevo, su ser ya no tiene ese puro significado del ser sino el de suponer: me es ya conocido, o lo recuerdo. O en él tengo inmediatamente conciencia de mí.”

274Maurizio Ferraris (1999: 11): “En el léxico de las lenguas neolatinas subsiste, ciertamente, una relativa concordia: imaginación es la retención de lo ausente, la fantasía es su reelaboración.”

275Así, por ejemplo, Maurizio Ferraris (1999: 12): “*phantasmata* no es propiamente «imagen», sino «lo que aparece», lo cual lleva consigo la legitimidad de traducirlo como «presentación» antes que como «representación» [... pero acto seguido apunta] hay que añadir que el verbo designa, primariamente, no tanto el acto de presentarnos intencionalmente una imagen, sino más bien la aparición que nos visita en el sueño o en la vigilia.” [entendido de este modo, la fantasmagoría sería la imagen -entendida como huella- que al no estar clasificada aparece sin que se pueda acceder a su contenido. Cabe diferenciar representación en el sentido hegeliano de *Vorstellung* [representación -mental subjetiva-] y *Darstellung* [presentación -exterior objetiva-]. En Hegel (2007.) Pese a utilizar la edición de Alfredo Brotons, hemos decidido utilizar la traducción de *Vorstellung* como representación y *Darstellung* como presentación para evitar enmarañar aún más la cuestión, y es que Brotons en Hegel (2007) traduce ambos términos de igual modo simplemente diferenciados por un asterisco. Seguimos aquí que la cosa en la mente es una representación, y lo que hace la cosa en la mente que lleva al individuo a objetivarla es un modo de presentarla objetivamente, haciéndola salir de su mente.

276Interesante la apreciación de Michel Foucault en esta línea respecto a aquellos que creen percibir en la imagen que creen de la divinidad una imagen pura de la divinidad, tal como Spinoza en su *Traité théologico-politique*. “*C'est Dieu se révélant aux hommes par images et figures. Le songe comme l'imagination, c'est la force concrète de la révélation : «Personne n'a reçu de révélation de Dieu sans le secours de l'imagination.»* La cita corresponde a Foucault, (2001: 111) Tras la exposición que realizamos en este apartado veremos que toda imagen va ligada al lenguaje, salvo en el caso de las fantasmagorías, las cuales no son más que imágenes no clasificadas por el sujeto; no pasadas por la reelaboración lingüística. La distinción entre pura imagen e imagen pura consiste en señalar que consideramos que, dado que toda imagen es una huella en un individuo únicamente podemos encontrarnos con puras imágenes, es decir con imágenes en un individuo. A diferencia de la imagen pura, que sería una objetividad que no puede concebirse como presencia en un único individuo dada la pura subjetividad del mismo.

Y es que Hegel apunta que en el primer movimiento únicamente puede tenerse conciencia del objeto en aquel que obtiene su representación. Pero una vez conocido el objeto también expresa determinación, es un objeto para-mí. Por tanto, su recuerdo, o su imagen *etiquetada*, me muestra no el objeto como lo ente sino el objeto para mí, y a mí en el objeto. El objeto ya no es mera fantasmagoría imprecisa, sino imagen para aquel que la rescata en su mente.

El segundo movimiento se basa por tanto en ese *etiquetado* que hace que el objeto deje de ser una pura fantasmagoría para mí. A la vez, vuelve a sufrir otra modificación o superación de su naturaleza: el objeto -que no era concebido como ente- ya no será simplemente como algo imaginado en mí, sino que una vez que el objeto recibe su nombre, con ese bautismo, sufrirá un doble alejamiento respecto a lo que es, respecto a su naturaleza.

En primer lugar decíamos que el objeto no era entendido como ente sino como imagen interior [*Vorstellung*]. En segundo lugar que poder recurrir a lo imaginado mediante su etiquetado, mediante su bautismo, no acerca al individuo a la esencia del objeto, sino a su puro papel de significante para otro significante; para el individuo que recurre a la imaginación.

Lo que hace que un individuo pueda imaginar aquello que había dejado su huella en él -lo imaginado- es posible gracias a que el individuo al otorgarle significación -mediante un nombre para él-, aparta al objeto de su naturaleza, de su significado, y lo torna en lo único que el hombre -según Lacan- puede captar: significantes.

Un objeto podrá ser algo para-mí en la medida que estará un paso más alejado de ser lo que es como ente. Al significar mediante el etiquetado algo para alguien, el objeto que no era concebido más que como imagen pasa a ser un significante. Recordemos que además este planteamiento es el que sostiene Lacan como giro copernicano respecto a la teoría del significado de Saussure. Si para este último encontramos significados y significantes, para Lacan, únicamente hay significantes²⁷⁷, la razón: cada

277Para aclarar la noción de significante en Lacan recurrimos a Juranville (2003: 114) para dejar patente que al hablar de significante en Lacan nos referimos al significante como palabra y no como significante puro : “ *Ce qui est donné, c’est non le signifiant pur (en tant que le langage est le système*

ente es un-ente-para-alguien. Es decir, que no hay significados sino significantes captados por significantes.

La cuestión va un paso más lejos en Hegel -y también en Lacan- sobre todo teniendo en cuenta que será este segundo paso uno de gran calado: el nombre que ponemos a las cosas, el significante -como nombre- mediante el cual puedo recordar el objeto, es siempre un significante heredado. Lo que posibilita que me pueda hacer con las cosas es el recurso a su nombre, y ese nombre, no lo ha puesto el individuo, por tanto, que algo sea algo para este, no parte de él, sino del lugar del lenguaje, por tanto del Otro [Autre]²⁷⁸. Así, no hay significado, sino significantes, palabra (*parole*.)

Los significantes *adquiridos* son cruciales para que se pueda producir el tercer paso; que consistirá en la ubicación de un principio de realidad significante respecto al objeto imaginado. Este último paso consiste en, no ya, poder recordar el objeto, es decir, usarlo en base al significante heredado del otro, sino en producir significación.

Hacer que el objeto sea algo para él en base a la actualización del significante heredado, es decir, en base a la actualización del objeto que se escapará de lo heredado en el significante de uso, para que el sujeto en base a su principio de realidad, pueda, no ya usar el objeto, sino producirlo en base a su necesidad. Producirlo en base a su necesidad significa un rebautismo, una actualización significativa.

A título de ejemplo pensemos en un parque infantil en el que hay un chusco de pan en el suelo. Ante el mismo objeto supongamos que se producen dos reacciones de aportación de significante, es decir, de producción de realidad. Dos niños preguntan ¿qué es esto?

de signifiants) ni la langue, c'est la parole. Et dans cette parole, ce que lit Lacan, c'est la présence du désir et la castration c'est le sujet certain de lui-même et son désir » [más adelante escribe] Juranville (2003 : 115) : « Qu'est-ce donc la parole ? La parole suppose d'abord l'Autre présent à qui on s'adresse [...] »

278Recordemos que para Lacan el Otro es el lugar del que el individuo obtiene su existencia lógica, es decir, el orden de lo simbólico, pero no el orden socio-simbólico.

La primera respuesta que obtiene uno es: -no cojas eso, eso es caca. El otro niño que ha oído la respuesta a la pregunta del otro, pregunta: ¿qué es esto? y recibe como respuesta: -es un trozo de pan que ha caído al suelo y por tanto está sucio.

La cuestión es que hay un mismo significado obvio, pero las cosas son algo para-mí, significantes para otros significantes. Por tanto, ese pan no tiene un único significado. Ante la presencia de esos dos pequeños se ha producido un significante doble, un significante para cada uno de los pequeños. Y es que, no es lo mismo un trozo de pan en el suelo de un parque que en Auschwitz. En uno es algo sucio que no debe tocarse, en el otro significa supervivencia. De no realizar una actualización significativa, el individuo, o bien podría morir al negarse a ingerir ese pan, o de ingerirlo sentiría una culpa que lo arrancaría de lo que a través de sus significantes, él considera la dignidad humana.

Por tanto este segundo movimiento consiste en la adquisición del significante que nos permite utilizar un objeto o no. Es la castración inconsciente que hay tras cada adquisición significativa, la ley no escrita proveniente del orden simbólico, del Otro [Autre]. Que en un caso extremo alguien recurra a comer un trozo de pan del suelo implicará -dado el significante sin actualizar- que se sienta transgrediendo la Ley del Otro. Lugar del que obtendrá la culpa. En el ser humano la dignidad viene dada por los significantes y es por ello que dependiendo de estos, un superviviente de un campo de exterminio pueda divagar como un alma en pena tras el suplicio. Todo en aras de cuestionar su humanidad, y es que las cosas que tuvo que hacer para sobrevivir no le hacen sentir orgulloso en su papel de humano -pensemos en Primo Levi o Jean Améry²⁷⁹-.

En este paso todavía no hablamos de un “objeto para-mí”, sino el “otro en mí” por la vía de la existencia lógica: el significante del otro me permite usar el objeto. Por tanto,

²⁷⁹Ambos cuestionan a los supervivientes de los campos de exterminio de los que ellos pudieron escapar vivos sobrevivieron en sus obras: Primo Levi (2005) y Jean Améry (2004.) Pensemos en ellos y en esa paradoja que nos recuerda Lyotard (1999: 31): “¿No hay que creer inhumano lo que revelan los testimonios de Auschwitz? Inhumano significa incompatible con una idea de la humanidad. [unas líneas después aclara] En las proposiciones cognitivas, humano predica un hecho que se refiere a la especie humana y del cual se pueden mostrar casos. Las víctimas, los verdugos y los testigos de Auschwitz entran dentro de la clase de los seres humanos; los mensajes que recibimos de ellos son significativos y dan lugar a verificaciones, aún cuando sean incompatibles con una idea de la humanidad.”

todavía nos queda el tercer y último movimiento²⁸⁰. Tal como escribe Hegel (2006b: 157): “El Espíritu se relaciona consigo mismo; dice al burro: eres algo interno y esto interno es yo; y tu ser es un sonido que he encontrado arbitrariamente. “Burro” es un sonido totalmente distinto del ser sensible mismo [...]”

El segundo paso consiste en pasar de la naturaleza como reino de imágenes a reino de nombres. Hegel (2006b: 157.) Lo que hace que una cosa sea es que sea para mí. Para ser para mí necesita ser rescatada de su mera imagen para ser etiquetada; eso hace que yo pueda usarla. Su bautismo le hace ser algo para mí, el sacrificio que sufre el objeto, el cual deja de ser un paso más lo que es, -como ente-, le hace acercarse un paso más a ser algo para-mí, por tanto ser algo que puede ser usado.

Hegel termina por escribir dos puntos así resumidos: primero, que “el yo comienza por estar en posesión de los nombres” y segundo que “el yo pasa a producir el contenido a partir de sí”, como tercer paso. Además de todo lo hasta aquí expuesto, resulta interesante una frase de Hegel (2006b: 158): “[...] el nombre mismo carece de determinidad, es decir: de referencia a otro. El yo es el único y exclusivo portador, espacio, sustancia de estos nombres; es su orden [...]”

Parece cuanto menos una tremenda casualidad que Lacan para introducirnos a su dialéctica de adquisición de la estructura del deseo nos recuerde que no hay Otro del Otro. Lacan (S6, 1958-1959: 509): “[...] *c'est ceci le grand secret : « Il n'y a pas d'Autre de l'Autre ».*” Que más allá del orden simbólico que castra al sujeto no hay otro orden

280Juranville (2003: 121) escribe: “ *Il faut montre ici que l'articulation que propose le plus souvent Lacan et selon laquelle le sujet se constitue en se conformant à ce qu'implique le désir de l'Autre et finalement en s'appropriant ce désir, est intenable, si l'on suit rigoureusement sa théorie du signifiant.* ” Sin embargo, pese a lo apuntado por Juranville en este fragmento, parece razonable siguiendo el discurso de Lacan que la adquisición de significantes no es necesariamente dialógica, no parte de un diálogo explícito, sino que es dual, hay dos sujetos uno de los cuales entra al mundo no a través de una relación dialógica sino dual; esto es, el sujeto antes de hablar es hablado. En ese ser hablado, el sujeto ya entra en el lenguaje pese a no utilizarlo. En este espacio de relación dual, la mirada cuenta sobre manera, los gestos, los mohines entablan la relación dual, cargada ya de significado sin *parole*. Al respecto leemos Lacan (S14, 1966-1967: 5): “ *L'existence de fait, bien sûr, nous reporte à l'existence d'être. Entre deux barres le mot être, être ou pas parlant. [...] L'existence logique est autre chose, et comme telle a son statut. Il y a du sujet à partir du moment où nous faisons de la logique, c'est à dire où nous avons manier des signifiants.*”

simbólico. Y es que estas mayúsculas, significan el lugar del orden simbólico, del lenguaje como productor de deseo y de realidad²⁸¹.

El lenguaje de la madre es el Otro que marca la Ley y otorga un valor significante, para el niño no hay más que un lugar del que provienen los significantes, del otro como Otro²⁸². Sobre este asunto continúa Lacan (S6, 1958-1959: 510):

“Il n’y a pas, vous ai-je dit, d’Autre de l’Autre. Il n’y a dans l’Autre aucun signifiant qui puisse dans l’occasion répondre de ce que je suis. Et pour dire les choses d’une façon transformée, cette vérité sans espoir dont je vous parlais tout à l’heure, cette vérité qui est celle que nous rencontrons au niveau de l’inconscient, c’est une vérité sans figure, c’est une vérité fermée, une vérité pliable en tous sens. Nous ne le savons que trop : c’est une vérité sans vérité.”

Cuestión esta que se verá en Heidegger dando un viraje a la metafísica tradicional, (Derrida, 2003: 49.) Y es que el filósofo alemán nos aparta de cualquier posibilidad de un tipo de *fiat lux* originario que haga que aparezca el pensamiento sin lenguaje en el sujeto. Que no hay Otro del Otro se traduce en que “es una verdad sin verdad” es decir -siguiendo a Lacan- una verdad que determina al individuo como existencia lógica pero solo a él. Lo mismo que hace que un niño identifique la palabra de la madre como Ley, como referencia pura o como significado tal vez no sea más que la misma ficción que condujo a Descartes a su consabido “*Je pense, donc je suis*”²⁸³. Ficción que consiste en pensar que el lugar de adquisición del orden simbólico se refería a la Verdad en lugar de referirse como expone Lacan a una verdad para alguien, es decir, en una verdad sin verdad.

Y es que tal como por ejemplo subraya Castoriadis (1999: 157) respecto al *Je pense, donc je suis* cartesiano como: “*évidence muette et inutile* [del *cogito sum*, dice]” cabe

281Recordemos que la mayúscula -en Otro y Ley- no se debe a que se refiera al otro como estructura social significante productora de realidad. La mayúscula se refiere al productor que posibilita la adquisición del significante en el sujeto y que instaura el deseo como lo prohibido.

282No como alguien diferente a mi, no como alteridad, sino como orden simbólico significante. [*Autre* y no *autre*].

283 Descartes (2008: 103-104.)

tener en cuenta (Castoriadis (1999: 157)) que: “*Dès que la pensée est pensée de quelque chose, le contenu resurgit, non seulement dans ce qui est à penser, mais dans ce par quoi il est pensé*”. Dando paso así a la posibilidad de interpretación y no a su pretendida racionalidad descriptivista perteneciente al ámbito científico. A su vez poniéndose de manifiesto que el pensamiento, al no responder a un contenido aséptico, se debe a la interpretación que se realizará con los significantes obtenidos del Otro y no del *logos* divino

Respecto a este viraje que introduce la figura del otro en el *Cogito* cartesiano escribe Derrida en clara alusión a Heidegger: « *Ce n'est qu'autant que l'homme parle qu'il pense et non l'inverse, comme la Métaphysique le croit encore (Doch nur insorfern der Mensch spricht, denkt er ; nicht umgekehrt, wie die Mataphysik es noch mein.)* »²⁸⁴

Y es que la cuestión responde a que la aseveración cartesiana parece albergar la misma *ficción* que la que le produce al niño la obtención de significantes. Ambos -Descartes y el niño- parece que olvidan que el significante no es puro y que únicamente pueden hacer uso de él. Y es que únicamente les pertenece en virtud de que es del Otro de donde obtiene su origen y significación.

En cuanto a esta cuestión aparece -en Lacan- el asunto de la existencia de una cierta ingenuidad. Tal como apunta Lacan (S6, 1958-1959: 88-89), el niño cree que todo lo que piensa lo saben los padres²⁸⁵: un pensamiento que pese a ser suyo es compartido sin su consentimiento. Sin embargo entre el niño y la postura de Descartes, hay -obviamente- una gran diferencia. Si bien el niño cree que los padres conocen su pensamiento, Descartes se basa en la creencia de obtener dichos conceptos por sí solo o a lo peor, directamente de Dios. En definitiva, nos vuelve a situar ante la cuestión de que no hay Otro del Otro que, sin embargo, en Descartes se transforma en la identificación de ese Otro con Dios.

284 Derrida. (2003: 49.)

285 Lacan (S6, 1958-1959: 88-89): “(...) *c'est-à-dire que toute parole en tant que le sujet y est impliqué, est discours de l'Autre. C'est pour cela précisément que, d'abord, l'enfant ne doute pas que toutes ses pensées ne soient connues, (...)*”

La creencia en un Otro del Otro que abre el planteamiento cartesiano choca con el planteamiento de Lacan y su principio de actualización significativa. Escribe Cornelius Castoriadis (1999: 449):

“L'autre ne peut être destitué de sa toute-puissance imaginaire que pour autant qu'il est destitué de son pouvoir sur les « significations ». Cette destitution, ni le langage comme tel ni la « réalité » comme telle ne peuvent l'opérer par leur propre puissance (comme le montrent aussi bien les milliers de discours logiquement et réellement étanches et irréfutables tenus quotidiennement par des systèmes sociaux et religieux). L'autre ne peut devenir « réel » -et rendre ainsi aussi bien les « objets » que le monde « réels » -que s'il est destitué de sa toute-puissance, c'est-à-dire s'il est limité ; et il ne peut être limité dans et par la « réalité », puisque la « réalité » [y este el punto más importante que Lacan contrapone al discurso clásico de la metafísica cartesiana y que Castoriadis explica con total claridad] n'a jamais que la signification qui lui est imputée -et, aux yeux de l'enfant, par l'autre précisément.”

Dado que el niño atribuye la significación que la ha sido imputada por el otro a todo significativo, la actualización significativa no puede hacerse apelando a la realidad como lugar de obtención de dicha actualización. Es decir, obtener la propia actualización significativa consiste en destituir al otro de su postura significativa para de ese modo poder obtener la actualización propia, ahora bien, la dificultad radica en el cómo de esta operación que es la que conduce a un cambio en la estructura existencial del sujeto que le permita situarse como el centro de su goce superando la estructura edípica castrante encarnada en la figura del padre.

Nuevamente Castoriadis, (1999: 450) explicita la solución : *“L'autre ne peut être destitué que s'il se destitue lui-même, s'il se signifie comme n'étant pas la source et le maître de la signification (et de la valeur, et de la norme, etc.)”*

Y es que, tal como señala Heidegger, si pensamos es porque hay lenguaje, y como vemos lo único que podemos afirmar es que si podemos pensar es porque existe el Otro del que provienen mis significantes. Sin el Otro como origen de mi significantes no

hay posibilidad de *logos*, únicamente de *phoné*²⁸⁶ de voz. Pero ese Otro no es la Verdad, ni el lógos, ni el *origo fontium* (fuente originaria) del lenguaje, no es más que aquel que instituye el orden simbólico en el individuo. Sin embargo Castoriadis entra en conflicto con Lacan en un punto crucial: al interpretar el Otro como institución del orden socio-simbólico y no tal como ya hemos insistido que hace Lacan, meramente como el orden simbólico.

La cuestión no es baladí, porque de facto, incluso los ejemplos que Castoriadis expone en su obra sostendrían la posición de Lacan pese a que el primero -Castoriadis- considera que sustentan su propio punto de vista. Así, leemos en Castoriadis (1999: 450):

*“Il faut et il suffit que l'autre puisse signifier à l'enfant que personne, parmi tous ceux qu'il pourrait rencontrer, n'est source et maître absolu de la signification. En d'autres termes, il faut et il suffit que l'autre puisse signifier à l'enfant que personne, parmi tous ceux qu'il pourrait rencontrer, n'est source et maître absolu de la signification. [La cuestión no es baladí, si Castoriadis considera que esa es la operación que cabe realizar es porque de modo implícito reconoce que para el sujeto del inconsciente existe la vivencia de que los significantes adquiridos por el Otro son los que han conformado su mundo. Si cabe hacer que el individuo tome consciencia de esta cuestión lo es conforme a la necesidad de percatarse de que pese a que no existe esa *origo fontium*, el sujeto del inconsciente está anclado en el Otro como obtención del orden simbólico y para liberarse de ese otro a de liberarse por tanto de él mismo ya que no hay otra instancia superior que pueda rescatarle de sí mismo. Esto es lo que hemos llamado cambio de estructura existencial.] En d'autres termes, il faut et il suffit que l'enfant soit renvoyé à l'institution de la signification et à la signification comme instituée et ne dépendant d'aucune personne particulière. [Esta cuestión resulta muy interesante ya que Castoriadis parece confundir el objeto del análisis en cuanto a cambio de estructura existencial con una voluntad un tanto ingenua. Y es que la estructura signifiante de un individuo concreto no desaparece con unas palabras semejantes al *fiat lux originario*, sino mediante el proceso que se produce en el sujeto del inconsciente, no ya desde la pura racionalidad que le hace entender que sus significantes son heredados, sino cuando este se percata de que él se mueve en un mundo (su mundo) construido a base de significantes heredados en*

286Seguimos a Agamben (2003) para señalar que el *logos* es lo propiamente humano como discurso, mientras que la *phoné* es la voz como emisión de sonido propiamente animal.

el momento que identifica dichos significantes, tales como el amor, hombre, mujer, sexo, entre otros como algo heredado donde él pensaba que existía la confluencia entre significante y lo real. Es decir, no lo que es un hombre-para-mí, sino lo que es un hombre en lo real, eso es lo que el individuo pensaba de modo inconsciente.]

Consideramos la interpretación de Castoriadis incompleta sobre todo a tenor de lo que escribe a renglón seguido de la última cita: *“En ce sens, une mère qui s'est sauvée avec son nourrisson après naufrage sur une île déserte peut, le cas échéant, le socialiser et faire Être pour lui, le cas échéant, le socialiser et faire être pour lui un monde véritable -et une famille « réelle » à Paris être parfaitement psychotisante pour ses enfants.”*

El asunto es el siguiente, Castoriadis no cree que el Otro como institución del orden simbólico esté, para el sujeto del inconsciente, por encima de ese otro que el identifica como el orden socio-simbólico que es lo social. Sin embargo su propio ejemplo vuelve a remitirnos más a un anhelo del autor que a lo que sus propias palabras expresan. La razón es la siguiente: que el niño de pecho del naufragio pueda ser socializado y que el niño de vida cómoda en París sea un psicótico no guarda la estrecha relación que Castoriadis atribuye a la institución social, sino a los significantes heredados por el niño. Es decir, son dos las cuestiones a tener en cuenta: a) De padres inmaduros difícilmente pueden salir niños maduros. b) Los significantes heredados y su papel en la psique humana se ven de modo muy claro en los casos traumáticos en su relación con lo social.

Respecto al primer punto diremos que la razón por la que el niño del naufragio puede ser normal lo es a tenor de los significantes adquiridos por la madre y no por lo social. La madre ha conducido la adquisición significativa del niño sin transmitirle al niño ansiedad, angustia etc. La madre se ha comportado como lo social sin serlo, ha diluido el suceso como algo que puede suceder y no como algo que únicamente le ha sucedido a ambos. Mientras que en el segundo caso, la vida cotidiana puede ser una fuente constante de transmisión de patrones del otro que conduzcan al niño al mundo psicótico del narcisismo primario donde todo parece estar ahí para el sujeto y su satisfacción libidinal.

Al percatarse el niño de que eso no es así, de que hay un mundo ahí fuera, el niño recurre a su mundo imaginario psicótico donde él continúa siendo el centro de atención. En definitiva, que no es que el Otro le aporte al individuo el orden socio-simbólico, sino que el orden simbólico que le procura el Otro -la madre- es el que le permite entrar en la institución social como un miembro más. No es que el individuo se percate de que nadie es la *origo fontium*, sino al contrario, de que cada uno en lo social tiene su propio Otro. Y que será mediante este que el sujeto se introduzca o no en lo socio-simbólico, que pueda comportarse como un o más o como un psicótico.

Lo social se comportaría así como la religión según Freud, como una estructura superior creadora de un imaginario propio que liberaría al sujeto de la neurosis producida por la cultura. De ahí radica la necesidad de educar en la reflexión, responsabilidad y autonomía y no en la subalternidad mediante la transmisión de conducta servil y basada en el castigo y la culpa.

Tras el primer punto que aludía a la posibilidad de desarrollo normal del niño que ha sufrido el naufragio vamos al segundo. En este punto pondremos un ejemplo que terminará matizando el primer punto. Imaginemos la siguiente situación traumática: un accidente de un bus escolar infantil que se produce en el momento en que sonaba la melodía de una teleserie infantil. No depende de la opinión que tenga el orden socio-simbólico de la institución social respecto a los accidentes, ni respecto a la teleserie en concreto, sino a como la persona que le ha otorgado el orden simbólico le transmite el trauma como significativo en virtud de como lo ha vivido ese Otro.

Es decir, que cuando el niño escuche la melodía de la serie infantil se angustiará²⁸⁷ porque esa melodía ha devenido significativo para el niño en la medida que el Otro le ha aportado el significativo accidente como algo angustiante y ha ido alimentando la sensación en el pequeño de que ha sido víctima de algo. Es decir, la madre que cada vez que suena la melodía de la serie intenta calmar al niño con su angustia inconsciente: -no pasa nada... ¿quieres que cambie de canal? Venga, lo cambio,

²⁸⁷Recordemos que es la angustia la que causa represión y no la represión la que causa angustia. Es porque el recuerdo del accidente causa angustia que el niño pretende reprimir dicho episodio y no a la inversa. Honneth (2009: 147) y principalmente Freud (1926 [1925]/ 2010: 83-161.)

olvídalo no ha pasado nada... A diferencia de la no transmisión de esa angustia en aquel que no se comporta como madre originaria sino como una madre más y ante la melodía de la serie no se altera con tal de normalizar la angustia del niño.

Y es que no podemos confundir el *origo fontium* con el yo puro cartesiano tal como escribe Derrida (2003b: 321). Algo es puro para un sujeto en la medida que le sucede a él de modo exclusivo tal como la adquisición del orden simbólico, pero no porque sea la adquisición del orden socio-simbólico originario. El otro nos da, por ejemplo, el significante 'perro' que proviene del Otro como orden simbólico pero no el significante 'perro' del orden socio-simbólico. Es decir, que una misma cultura en la que el perro es considerado símbolo de fidelidad y de gran amigo para el hombre, pese al valor racional heredado obtenido del orden socio-simbólico de la cultura respecto al can, prevalece el valor del Otro como orden simbólico sin más.

De modo que dos individuos diferentes pertenecientes a la misma cultura pueden entender de modo racional el valor socio-simbólico del perro y sin embargo uno de ellos sentir pavor irracional hacia el perro a causa de una investidura significativa de 'perro' proporcionada por un Otro que había sido mordido por un can y que pese a insistir sobre el valor socio-cultural del animal en cuestión, ha transmitido su inconsciente al pequeño; es decir la angustia ante la presencia del animal. Entender el valor socio-simbólico no significa suprimir el valor simbólico sin más. Y es que la presencia del animal despierta los fantasmas del orden simbólico.

El *fiat lux* del pensamiento cartesiano respecto al *Je pense, donc je suis*, se asemeja a la consideración de una demanda de un deseo natural, el cual al atenerse a una estructura lingüística no puede producirse, así, dice Lacan (S8, 1960-1961/2006: 226) :
“*Le désir naturel a, à proprement parler, cette dimension de ne pouvoir se dire d'aucune façon, et c'est bien pour ça que vous n'aurez jamais aucun désir naturel, parce que l'Autre est déjà installé dans la place, l'Autre avec un grand A, comme celui où repose le signe.*”

No hay posibilidad de deseo natural porque el deseo está articulado por el lenguaje. La creencia en cierto deseo natural nos lleva a la pura animalidad, es decir, a la consabida

confusión entre inconsciente e instinto. El deseo es una huella establecida de modo exclusivo en cada individuo, el deseo es el del orden del Otro, de lo simbólico, y no hay Otro del Otro -señala Lacan- no hay deseo -humano- natural, lo natural en el ser humano es la necesidad ligada a los instintos.

Por tanto, la importancia no se encuentra del lado del significante del Otro sin más, sino que esta radica en el tercer movimiento hegeliano: ser-de-suyo y para-sí. Este último paso consiste ya no en el mero uso de los significantes, sino en la posibilidad de ir más allá de ese uso, esto es, producir significado²⁸⁸. Cuando el sujeto puede ir un paso más allá del uso de los significantes, cuando se separa de los significados adquiridos y empiezan estos a tener un significado para él, entonces el sujeto produce y se produce a sí mismo, Hegel (2006b: 161): “Esta ocupación consigo consiste precisamente en producirse escribe Hegel.”

La influencia de Hegel en Lacan se pone de manifiesto en multitud de cuestiones pero de modo muy peculiar respecto a la autoconciencia en *Position de l'inconscient*. En ese texto escribe Lacan (1999f: 323) sobre lo que para él es la segunda operación de causación del sujeto²⁸⁹: “*Separare, séparer, ici se termine en se parere, s'engendrer soi-même.*”

Ahora bien, con qué podemos relacionar esta separación es una cuestión central en la concepción freudiano-lacanianiana del deseo. La separación no es un abandono del significante del Otro sin más, sino -tal como hemos ido apuntando- su actualización, la asimilación de una estructura existencial que será desplazada, no es un borrado del otro, sino un borrado del yo, ya que este es el otro en mí. Tal como escribía Castoriadis (1999: 450) sería la destitución de sí mismo y no la del otro, ya que no hay posibilidad de destituir al Otro de modo directo. Sin destituirse a uno mismo no existe posibilidad de destituir al otro ya que los significantes con los que un sujeto pretende apoderarse de sí le pertenecen al Otro.

288Nótese el parecido con la cuestión heideggeriana de conformación de mundo.

289 Lo que en Hegel es el tercer paso en Lacan coincide con el segundo, la razón es que Lacan no alude al primer paso de Hegel al partir el francés de lo que calificaba como existencia lógica, pasando por alto la existencia de hecho sin más.

Es necesaria por tanto la toma de conciencia espacio-temporal orquestada por el yo que deja de concebir el deseo como algo ligado a la norma y la moral para pasarlo por la actualización del principio de realidad. Así el yo, encargado de posponer las demandas del ello que entran en contradicción con el superyó, en cuanto a los objetivos marcados por el Ideal de yo, y teniendo siempre en cuenta las normas de la esfera social, deja paso a la actualización del deseo anclado en la moral inconsciente.

La actualización permite al sujeto -antes incapaz- distinguir su elección de objeto identificada con la madre de la madre misma. Es decir, asimilar que pese a que la estructura del deseo sea un remedo de la madre, con la toma de conciencia de que no es ella, -la madre- y que por tanto no hay incesto, permite al sujeto un desarrollo genital maduro. Y es que como apuntaba Freud, ese el mayor causante de que el sujeto no se muestre potente con la persona amada (remedo del Otro-madre)²⁹⁰.

Debe producirse la actualización, sin esta, sin el cedazo del principio de realidad que le haga tomar conciencia de que el objeto elegido no es la madre, sino lo que el quiere para él mismo en base a una investidura anaclítica o narcisista, sin esta situación, el sujeto padecería un bloqueo, o una regresión. La dificultad de alcanzar la plenitud genital vendrá ligada a ese *se parere* a sí mismo al que apunta Lacan por un lado. Por otro, a la cuestión harto significativa a la que apunta Freud (1912/2010: 179) es la siguiente: “No vacilo en responsabilizar también por esta conducta tan frecuente de los hombres de cultura en su vida amorosa a los dos factores eficaces en la impotencia psíquica genuina: la intensa fijación incestuosa de la infancia y la frustración real de la adolescencia.”

Por tanto cabe liberarse mediante el principio de realidad de la culpa a la que nos somete la crueldad del superyó para el que no hay un lapso, sino una huella mnémica eterna anclada en la supervivencia²⁹¹. La solución propuesta por Freud para la

290La importancia de la transgresión de la ley es fundamental, pero no debe confundirse con la ausencia de ley. Se transgrede una ley para establecer otra. Respecto al caso del deseo del perverso escribe Juranville (2003: 261): “*On voit donc qu'il faut distinguer deux lois : d'une part la loi transgressée, « hors laquelle » se situe le pervers, mais qu'il présuppose dans sa pureté de loi toute conforme à l'idée de la loi ; d'autre part la loi à laquelle il est en fait assujetti, loi transgressive, parce qu'elle transgresse la loi pure, mais en même temps loi qui appelle à sa propre transgression.*”

291 Escribe Freud (1912/2010: 179) que hay dos corrientes, la tierna y la sensual: “[...] la tierna es la

obtención de una vida sexual basada en el pleno desarrollo genital se refiere a esta cuestión, y lo expresa de este modo teniendo presente que esa inhibición de su potencia viril y de decisión por alcanzar el objeto sexual deseado se ha de superar en base a la degradación del objeto amoroso Freud (1912/2010: 179):

“Suena poco alentador y, por añadidura, paradójico, pero es preciso decir que quien haya de ser realmente libre, y, de ese modo, también feliz en su vida amorosa tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana. Quien se someta a un serio autoexamen respecto de este requisito hallará dentro de sí, in duda alguna, que en el fondo juzga el acto sexual como algo degradante, que mancha y ensucia no sólo en lo corporal.”

Y es que resulta consabido -para Freud- que los niños idealizan también a sus padres en un aspecto sumamente ligado a esta cuestión: piensan que estos no mantienen relaciones sexuales, que están liberados de sexualidad, y no como los ángeles que carecen de sexo, sino que carecen de relación sexual pese a tener órganos sexuales. Algo así como si tras el nacimiento de la criatura, esta a lo largo de su crecimiento se erigiera como resultado único y prueba de amor de los padres que dejan de tener sexo al haber obtenido el más grande resultado y prueba de amor encarnado en el niño ²⁹².

más antigua. Proviene de la primera infancia, se ha formado sobre la base de los intereses de la pulsión de autoconservación y se dirige a las personas que integran la familia y a las que tienen a su cargo la crianza del niño.” Esta cuestión es la que hace que se identifique deseo con amenaza para el sujeto. Parece un poner en peligro la esfera de lo social que garantiza la autoconservación, dado el sometimiento a la huella mnémica comandada por el Superyó. El cual, obliga al yo a redirigir su meta al considerarla incestuosa ya que no se ha producido la actualización espacio temporal impelida por el ello el cual invierte al yo de la libido necesaria para que este dirija la energía recibida al objeto elegido. Para que esto se produzca el yo, mediante esa energía libidinal debe regirse por el principio de realidad que le permita liberarse de la culpa y alcanzar el pleno desarrollo genital con el objeto deseado al que dirige su pulsión sexual, su libido. Así escribe Freud (1923/2008: 36): “Si consideramos una vez más la génesis del superyó tal como la hemos descrito, vemos que este último es el resultado de dos factores biológicos de suma importancia: el desvalimiento y la dependencia del ser humano durante su prolongada infancia.”

²⁹²Esta consabida situación se muestra como punto de partida de la idealización truncada del nacimiento como en pocos lugares en la obra *Tristram Shandy* de Laurence Sterne (2006: 6.) Así, ya en el primer capítulo de esa obra el protagonista marca como punto de su tremenda frustración el haber conocido que los padres no lo engendraron de modo idílico y romántico sino que incluso se detuvieron tras la pregunta de su madre dirigida a su padre “– Perdona, querido, dijo mi madre, ¿no te has olvidado de darle cuerda al reloj?”

Parirse -en términos lacanianos- es reconocer nuestro deseo sin necesidad de pasarlo por ningún cedazo moral sino por el principio de realidad el cual también hace tender a la conservación del individuo. Sin embargo, para que esto suceda, el yo, que se encuentra en el intento de satisfacción del ello, recibe un golpe moral ante el deseo que lo detiene, ante el deseo que le hace bloquearse entre el sentimiento de culpa y el de autoconservación. Esto condena al sujeto a una eterna procrastinación o incluso lo empuja a una profunda melancolía. Freud (1923/2008: 54-55) responde a este asunto en estos términos:

“Lo que ahora gobierna en el superyó es como un cultivo puro de la pulsión de muerte, que a menudo logra efectivamente empujar al yo a la muerte, cuando el yo no consiguió defenderse antes de su tirano mediante el vuelco a la manía. [...] Las peligrosas pulsiones de muerte son tratadas de diversa manera en el individuo; en parte se las torna inofensivas por mezcla con componentes eróticos, en arte se desvían hacia afuera como agresión, pero en buena parte prosiguen su trabajo interior sin ser obstaculizadas. Ahora bien, ¿cómo es que en la melancolía el superyó puede convertirse en una suerte de cultivo puro de las pulsiones de muerte? [...] El ello es totalmente amoral, el yo se empeña por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello. [...] Mientras más un ser humano sujete su agresión, tanto más aumentará la inclinación de su ideal a agredir a su yo.”

De modo que el vasallaje a la llamada constante del superyó responde a una garantía de protección vital, a la autoconservación de la infancia y no al principio de realidad en el que el sujeto adquiere nuevos significantes. En términos de Hegel: los produce al producirse a sí mismo. En términos de Lacan: se pare a sí mismo.

Y ¿qué significa parirse a sí mismo? La producción de un cambio de estructura existencial²⁹³ que se produce en la transferencia psicoanalítica nos dice Juranville (2003: 243)²⁹⁴. Sin embargo, aquí entendemos el cambio de estructura existencial como

²⁹³Las estructuras existenciales se refieren a la clínica respecto a la neurosis. Juranville dedica una sección de su obra sobre Lacan en Juranville (2003: 237-300.)

²⁹⁴Estructura existencial que en Lacan, es siempre del orden lingüístico y no metafísico, y que en cuanto a la reunión entre deseo y neurosis responde a tres tipos. Las tres modalidades de estructura existencial neurótica para Lacan son: la fóbica, histérica y obsesiva. A ellas cabe añadir tres estructuras existenciales más que Lacan identifica ya no con la neurosis, sino con la perversión: la masoquista, la sádica y la narcisista. Los motivos que nos llevan a no desarrollar estas estructuras

la posibilidad en acto de que el sujeto pueda situarse en una posición activa respecto al goce y el deseo. Asumir que su deseo es su deseo pese a la paradoja del lugar de su procedencia, el Otro.

responden de nuevo a nuestra voluntad de no entrar en la teoría clínica.

III.5. Libertad y/o deseo

En este apartado nos dirigimos a una de las cuestiones más repetidas sobre la concepción del deseo en Lacan; esa que nos condujo a apuntar la máxima según la cual, el deseo es deseo del otro; asunto que hemos desarrollado mediante la adquisición de significantes en Hegel y en el mismo Lacan. En este punto cabe apuntar que es razonable encontrarse con dos temas complejos de suma importancia.

El primero responde a la dificultad de entender la dirección del yo en base a la satisfacción del ello siempre con las miras puestas en el superyó para que este pueda conciliarse por el principio de realidad como culminación de la maduración del sujeto psíquica y genital. Pero siempre teniendo en cuenta la imposibilidad de abandonar a ese mismo superyó en cuanto a que es el ideal del yo y cómo tal es el que da sentido a la subjetividad.

Es por esto que hemos insistido en el que el objetivo de la maduración no es la substitución del superyó por el principio de realidad, ya que para empezar, son coincidentes; sino la actualización del principio de realidad en aras de conseguir acercarse al máximo al ideal de yo. Y es que, hay una cierta resistencia a abandonar la creencia que todo deseo es o no lícito en base a la moral²⁹⁵ y no como aquí apuntamos, en base a la actualización significativa que realiza el individuo, es decir, el movimiento que Lacan llamaba parirse a sí mismo.

La cuestión que nos permitirá terminar esta tesis es la consistente en que, una vez hemos abandonado la investidura de objeto amoroso hasta aquí expuesta, nos queda terminar de exponer la particularidad de la exposición de Lacan respecto al deseo de tipo narcisista, el cual es el que responde a la estructura característica que detona y el desencadena aquel deseo que deja al individuo anulado, leemos en Lacan (S6, 1958-1959/2005: 126):

²⁹⁵El motivo por el que alguien no debería entregarse a una voraz promiscuidad no debe ser moral, sino en base al principio de realidad que le dice que tenga especial atención a su exposición constante al peligro de acostarse con la mujer de otro por la reacción de ese otro, en segundo lugar por las enfermedades de transmisión sexual, por la ruptura constante de lazos sociales a la que le puede conducirle abandonar las prácticas de meta inhibida entre otras tantas cosas que tienen que ver no con la moral sino con el principio de realidad.

“Vous verrez comment sur ce petit (a)²⁹⁶ que nous allons enfin avoir l'occasion de préciser dans son essence, dans sa fonction, à savoir la nature essentielle de l'objet humain en tant que, comme je vous l'ai déjà longuement amorcé dans les séminaires précédents, il est foncièrement marqué, comme tout objet humain, d'une structure narcissique, de ce rapport profond avec l'Éros narcissique.”

Y esta cuestión es la que lleva a Lacan a establecer la clara distinción entre necesidad y demanda que nos conducirá al final de nuestra exposición Lacan (S6, 1958-1959/2005: 129):

“[Il y a une distinction à laquelle] cette expérience nous confronte, entre ce que chez le sujet nous devons appeler le désir, et la fonction dans la constitution de ce désir, dans la manifestation de ce désir, dans les contradictions qui au cours des traitements éclatent entre le discours du sujet et son comportement. Distinction dis-je, essentielle - entre le désir et la demande.”

Parece sumamente importante señalar una apreciación entre los -ya abordados en el apartado II.5.- modelo anaclítico y el narcisista. Si bien el amor es amor por uno mismo en ambos casos, en lo que a la pulsión de vida se refiere cabe realizar una precisión: mientras que el modelo anaclítico se basa en el amor a uno mismo que le lleva a elegir objeto amoroso en base a la nutrición y la protección, el narcisista, por su parte, se basa en que amarse es ser amado, es decir, representar el lugar de acomodo de la falta

296La (a) en Lacan se refiere a *autre*, al otro como alteridad, por esa razón se encuentra en sus seminarios y escritos ligada al deseo en su relación con la angustia que produce la promesa de goce ante quien desencadena el deseo y que tal como introduce Lacan, esa a que le falta al individuo queda acomodada en este a su vez como falta. Concretamente en Lacan (S10, 1962-1963: 212) establece la identificación de a con la mujer (desde una perspectiva androcéntrica respecto al deseo), señala que: *“Que me proposer comme désirant, ἔρῶν [erôn] , c'est me proposer comme manque de (a)» et que ce qu'il s'agit de soutenir, dans notre propos est ceci, c'est que c'est par cette voie que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être. Le caractère aporique de cette position, je pense, ne peut manquer de vous apparaître, ne peut pas vous échapper. Mais il y a quelques pas de plus à faire. Le caractère aporique, ai-je besoin même de le souligner au passage, j'y reviendrai. Car je pense que vous avez déjà saisi parce que je vous l'ai dit depuis longtemps que si c'est au niveau de l'ἔρῶν [erôn] que je suis, que j'ouvre la porte à la jouissance de mon être, il est bien clair que le plus proche déclin qui s'offre à cette entreprise, c'est que je sois apprécié comme ἐρώμενος [éromenos] c'est à dire comme aimable, ce qui, sans fatuité, ne manque pas d'arriver, mais où se lit déjà que quelque chose est loupé dans l'affaire.» [...] «Toute exigence de a sur la voie de cette entreprise, dison, puisque j'ai pris la perspective androcentrique de rencontrer la femme, ne peut que déclencher l'angoisse de l'autre, justement en ceci que je ne le fais plus que a, que mon désir le a-ise, si je puis dire. Et, ici, mon petit circuit d'aphorisme se mord la queue; c'est bien pour ça que l'amour-sublimation permet à la jouissance, pour me répéter, de condescendre au désir.”*

del otro, lo que permite *aízar* -transformarlo en objeto a- al otro a la vez que el individuo que parecería representar ser el amante, en realidad deviene en amado.

Esa *a* vacía alberga en su seno gran parte de la problemática, y es que esa falta alude a que el narcisista busca ser amado por aquel que representa la estructura desencadenante de la falta de la madre. En definitiva, que este ama a aquel que no puede amarlo como el desea que le ame, y aún más, ama a quien no le quiere o no puede quererlo. Esa fantasía de completitud de llenar la falta producida por la madre de modo imaginario atrapa de modo angustiante al sujeto narcisista deseante. Permite que el goce se acomode en la estructura imaginaria donde el deseo es pura palabra para dicho sujeto pero sin autoconciencia.

Es decir, el primer modelo se basa en la autoconservación, el segundo en la devoración o adquisición del absoluto, en aquello que Lacan calificaba como *la Chose*. Al respecto escribe Krajzman (1988: 82): “El deseo desborda la realidad del alimento. El acto de devoración no es del orden de lo cuantitativo y lleva a distinguir la pulsión de la función orgánica en el acto de devoración [...]”

Por tanto nos quedamos no solo ante dos tipos de elección de objeto amoroso, sino ante dos tipos de deseo, el segundo de los cuales va destinado a intentar saciar lo insaciable: al mismo deseo. El deseo emparejado a la necesidad calma el hambre pero no elimina la pulsión, ante un alimento que gusta sobremanera el sujeto seguirá teniendo deseo, impulso, pulsión hacia el alimento en cuestión pese a haber sido saciada el hambre.

Pero parece que aquí olvidamos otras cuestiones como la que señala primero Freud, después Lacan y que Krajzman (1988: 90) introduce de este modo: “A causa de la incompatibilidad entre el deseo y el habla, no sólo el sujeto es afectado por una falta en ser sino que trata de llenar esa falta con un ímpetu hacia el Otro que traduce un imposible de recibir del cual se deduce un imposible de dar.”

El deseo en cuanto a escisión de la necesidad y de la demanda de la que finalmente surge como imposibilidad de colmo de esta proviene del lenguaje. Los sentidos

permiten al sujeto obtener placer al ser estimulados pero no provocan goce, el goce está en la palabra, en la estructura hibridada entre lo real, lo imaginario y lo simbólico ²⁹⁷.

Lo real se ve desbordado por la adquisición significativa que otorga un valor a los objetos y que urde estructuras fantasmáticas, imaginarias sobre los motivos que llevan al niño a ver frustrada su demanda de deseo. Desde el nacimiento de un hermano a una madre que el niño considera demasiado volcada en la espera por el marido ausente, entre muchas otras que pueden ponerse como ejemplo.

Ahora bien, es esa estructura de entrada al mundo de carácter simbólico la que hace que se puedan reconocer estructuras similares en otras personas que lejos de recordar los valores de apuntalamiento del hogar en el tipo anaclítico, se basen en la adquisición significativa por parte del niño de una madre que a su vez es puro narcisismo. Sobre este punto volveremos ahora.

El goce que el niño recibe ante una estructura significativa que desencadena su deseo no se produce ante un placer por algo recibido, sino ante la acomodación desencadenada al haber fantaseado la existencia del colmo de su deseo. Este imaginar estar colmado se encuentra en una doble dirección. En primer lugar va del sujeto deseante al deseado, al pensar el primero que el otro colma la falta, cuando en realidad es la falta misma como estructura remedo de la originada por la madre. En segundo lugar, el intento de representar para el otro aquello que le falta, derivando así el amante en amado y viceversa.

297Lacan (S6, 1958-1959/2005 : 130) *"Il est en effet clair que si le symptôme n'est pas simplement quelque chose que nous devons considérer comme le legs d'une sorte de soustraction, de suspension qui s'appelle frustration, si cela n'est pas simplement une sorte de déformation du sujet, de quelque façon qu'on l'envisage, sous l'effet de quelque chose qui se dose en fonction d'un certain rapport au réel — comme je l'ai dit une frustration imaginaire c'est toujours à quelque chose de réel qu'elle se rapporte— si ce n'est pas cela, si entre ce que nous découvrons effectivement dans l'analyse comme ses suites, ses séquences, ses effets, voire ses effets durables, ces impressions de frustration et le symptôme, il y a quelque chose d'autre, d'une dialectique infiniment plus complexe, et qui s'appelle le désir, si le désir est quelque chose qui ne peut se saisir et se comprendre qu'au nœud le plus étroit, non pas de quelques impressions laissées par le réel, mais au point le plus étroit où se nouent ensemble pour l'homme, réel, imaginaire et son sens symbolique, ce qui est précisément ce que j'ai essayé de démontrer."*

La cuestión más compleja es la siguiente: dos personas se desean en la medida que ninguna de las dos tiene lo que el otro necesita²⁹⁸, y es que el deseo se forja en la representación de la falta, y eso es lo que desencadena la angustia.

El acomodo dual en la pareja que se desea de este modo no responde más que a la representación dialógica fantasmática de ambos sujetos, por tanto, a una coincidencia imposible condenada al fracaso y repleta de angustias constantes. De igual modo le sucedía al niño ante la pregunta esgrimida por Lacan: ¿Qué quieres?, que por su lugar de procedencia, se transformaba en el niño en un ¿Qué me quieres? proferido por la madre. Esto se produce al haber interpretado que la pregunta no iba encaminada al objeto sino a la demanda de amor ante la promesa de la madre de corresponderle si él pedía lo que ella quería que pidiera. Es decir, que el niño confundía metonímicamente a la persona que le cubría la necesidad con el mismo objeto desbordado, *id est*, la madre ante el llanto le daba el alimento, el niño realizaba una metonimia ante la pregunta ¿Qué quieres? Que consistía en interpretar ya no esa pregunta sino ¿Qué me quieres?

Al recibir el alimento de la madre, el niño fantasea que es la madre *necesariamente* la que cubre sus necesidades; cuando la realidad es que cualquier otro podría proporcionarle el alimento. Así, el niño termina por desplazar a la madre portadora del alimento al lugar del alimento. La madre -pura contingencia- que le brinda el alimento deviene el alimento mismo, se transforma en necesaria de modo imaginario para el pequeño. Esto se produce ante cualquier frustración de la demanda que puede ir, de la

298 Parece que es en este punto donde pueden radicar algunos problemas de interpretación de suma importancia sobre la concepción de Deleuze y Guattari respecto al deseo y su crítica a la concepción freudiana del mismo. Así en Deleuze y Guattari (1998: 34) Leemos: "No es el deseo el que se apoya sobre las necesidades, sino al contrario, son las necesidades las que se derivan del deseo." Tras nuestro desarrollo siguiendo a Freud primero y a Lacan después no podemos más que apuntar que esta cuestión pasa por alto la existencia de las necesidades en cuanto a instintos, *id est*, no pueden ser escogidas, de ahí que sean necesidades. La comprensión del concepto de pulsión por un lado, el efecto metonímico por otro y para finalizar la comprensión de que el deseo es en primera instancia como deseo natural un exceso ligado a la necesidad, disiparían el punto de vista estos autores. Sin duda, no se están refiriendo aquí más que a una suerte de deseo natural del que brota la necesidad misma. Sin embargo, ya hemos apuntado a tres tipos de comprensión del deseo, y en el caso de un deseo natural no articulado lingüísticamente, este no es el deseo nuclear de la teoría freudiana ni lacaniana, sino el de la pura necesidad. No podemos confundir la existencia de un deseo natural en el ser humano con la existencia natural del deseo humano. El deseo natural se referiría a algo deseado objetivamente por todos y remitiría a los instintos mientras que la existencia natural del deseo se refiere a que el ser humano como tal de modo natural desea; ahora bien, lo particular de ese natural desear consiste en que cada individuo desea de modo individual en base a una estructura lingüística inherente exclusivamente a un espécimen humano. En definitiva, que todo ser humano desee entra en clara contradicción con que todo ser humano desee lo mismo.

más simple, a la demanda desbordada propia del deseo constante en la que el niño se percata de esa falta. La falta se produce en el habla, por ello el goce se produce ante la estructura lingüística que lo desencadena, la falta se acomoda en el otro (*autre, petit a.*)

En ella, -en la falta- el niño y más tarde el adulto sufrirá un borrado, la evanescencia y eclipse²⁹⁹ del que habla Lacan. La razón, la pregunta: ¿Qué quieres? Que el niño termina por entender como ¿Qué me quieres? El pequeño, tal como apunta Lacan, lo que pide es que le den un deseo, su propio deseo cuya procedencia viene de la madre. Con esta pregunta sobre qué quiere él, termina por imaginar el pequeño que le formulan la pregunta respecto a si la quiere a ella.

Lo que acabamos de escribir como ¿Qué me quieres? Hará que el pequeño termine por entender que para ser querido, atendido, ha de quererle algo al otro y para ello ha de captar su atención del modo que sea, ha de ser lo que el otro le demanda y el niño queda a la espera de recibir su propio deseo. ¿Qué quieres que quiera para que me quieras? Eso es lo que el narcisista entiende, y eso es lo que busca en el Otro. Pretende ser lo que le falta al otro y puede terminar por devenir la falta en sí misma para lograr ser amado por el otro. Solo logrará sentirse amado siendo lo que el amado le pide -de modo imaginario- trocándose así los papeles entre amado y amante.

Ese borrado del sujeto, que consiste en salir de la esfera del saber, consiste en entrar en la esfera de ese *Les non-dupes errent*, es decir, que para conocer el deseo particular hemos de producir ese borrado del sujeto que es el que se produce en el enamoramiento, pero que es el que pretende realizar la práctica analítica para aproximarse al deseo del analizado. Lacan (S6, 1958-1959/2005: 137)³⁰⁰.

299Es la estructura que Lacan expondrá de esta guisa y que responde al eclipse hasta tal punto que el enamorado, presto a hacer cualquier cosa para conseguir al otro, y de ese modo poderse amar a sí mismo, al haber logrado ser amado por quien no le puede amar como él quiere, al borrarse, se encuentra pidiendo un deseo, ¿qué he deseado? Además, uno al borrarse ya no es uno mismo por tanto. Ante esta situación, como apunta Lacan (S6, 1958-1959/2005: 356) "las buenas mujeres" le acusan de representar a alguien que no sabe lo que quiere: "*qui « ne sait pas ce qu'il veut »*". *Et en quelque sorte cette première dimension est par lui, dans le discours que lui fait tenir Shakespeare, présentifiée. Elle est présentifiée à un certain tournant qui est bien significatif d'ailleurs. C'est le tournant de son éclipse dans sa tragédie.*"

300"*Si nous oublions ce dont il s'agit, c'est-à-dire de confronter le sujet avec sa demande nous ne nous apercevons pas que ce que nous produisons c'est justement le collapse, l'effacement de la fonction du sujet comme tel dans la révélation de ce vocabulaire inconscient, nous sollicitons le sujet*

Por su parte, en el decurso del desencadenamiento de la estructura de borrado que le produce al sujeto ese borrado/enamoramiento se basa en que, ante la falta, ante la promesa de re-integración, el sujeto desaparece. Ese aún no sujeto, al quedar fuera del significante del otro daría lo que fuera para ser lo que el otro desee, o para *desearle* al otro lo que el otro le diga que desee; o aún más, para imaginar que el otro tiene lo que a él le falta, y por ello le pide su deseo, le pide que el otro le diga que es lo que ha de desear. Escribe Krausz (1988: 90):

“Debe acreditarse a la alienación del hombre en el deseo del Otro que el falo se despliegue como significante del deseo del Otro. No es que el Otro sea dueño de la cifra de ese deseo, sino que el deseo de ser reconocido por el Otro se experimenta como una necesidad absoluta.”

De este modo volviendo sobre la noción de autoconciencia esgrimida por Lacan, cabe apuntar que en este deseo narcisista si algo no hay es precisamente autoconciencia. Sino un sujeto borrado por el lenguaje, anclado en una estructura lingüística que lo ahoga y no le permite salir del cascarón de la madre. Literalmente en más de una ocasión alude Lacan a la necesidad de parirse como salir del huevo. Lacan alude a que del mismo modo que para hacer la tortilla se ha de romper el huevo, así igual para hacer al hombre se ha de romper el huevo. En uno de los tantos juegos lingüísticos que le gusta ejecutar a Lacan habla del *hommelette*, Lacan (1999f: 325): “*À casser l'oeuf se fait l'Homme, mais aussi l'Hommelette.*”

De este modo, la estructura de este tipo de deseo se pone de manifiesto de modo muy shakespereano en un *to be or not to be*. Para ser no he de ser más que lo que me piden que sea, por tanto en realidad *soy nada*, pese a que pienso que es sin el otro que no soy, el otro es el garante de que yo sea algo, su falta. Aunque precisamente es el otro quien me produce el borrado, si lo que soy es mi deseo, y espero que ese deseo me sea dicho por el otro, entonces ¿si soy mi deseo qué es lo que soy?

de s'effacer et de disparaître. Et c'est bel et bien dans beaucoup de cas ce dont il s'agit. ”

Un tipo de ficción racionalizada cuya tendencia inconsciente apunta a la imposible adquisición de un todo [la Cosa, *la Chose*]. A un todo ante el que el sujeto del inconsciente cree moverse libremente de modo consciente, pero que ante la ficción de acomodo de la falta originaria de una estructura lingüística presente en el otro, cree que se encuentra ante algo necesario e insustituible.

En cuanto al deseo se refiere, no podemos más que considerar que únicamente hay libertad ahí donde hay posibilidad de elección. Cuando la única ley que rige al individuo es la del deseo, entonces, consideramos, no hay libertad sino obligación. Este punto invierte las nociones de *Ius* y *Lex* de Thomas Hobbes, ya que este equiparaba libertad a *Ius* y obligación a *Lex* (Hobbes (1998: 106, 237) pese a que finalmente apuntaba a que pese a ello, prevalece la *Lex* que hace que prime la obligación ante la libertad que atribuía al *Ius*.

Tal como sucedía en Platón, también Hobbes (1998: 41-42) pretende aunar amor y deseo como una misma cosa ligada al interés común y a lo correcto e incorrecto. Es más, considera que hay algo tal como un deseo natural, el cual equivale a la mera obtención de placer en los sentidos (Hobbes, (1998: 45)), dejándonos de nuevo ante la cuestión según la cual el *Ius* (natural) ligado a la libertad debe -como ya sucedía en el discurso que Platón atribuye a Aristófanes en *Simposio*- quedar bajo el yugo de la *Lex* como obligación. Por tanto la libertad deviene un concepto ligado a la obligación que emana de la *Lex*, como garante de supervivencia del individuo, esto es, termina prevaleciendo la vida por la vida, lo propiamente animal, quedando el deseo del individuo relegado a la lujuria, a la pasión, o a lo correcto o incorrecto.

La cuestión es la de si podemos dejar ligada la libertad a lo que no puede ser de otro modo -tal como ligaba Hobbes a la libertad y el *Ius*- ya que resulta en apariencia contradictorio encontrar la libertad en aquellas decisiones fracasadas de ante mano al estar ligadas a la necesidad³⁰¹. La voluntad y esfuerzo que un preso político deposita en su devorar nada³⁰² es un gesto donde el animal da paso al puro deseo humano que

301Nos referimos claramente a la obviedad de que si un ser humano no come muere.

302Huelga de hambre en el sentido explicado anteriormente mediante el ejemplo de Stavrakakis.

antepone su dignidad -lo que le hace autoproclamarse humano- ante la vida sin más -antepone el *bios* a la *zoé*- y en la medida que supera a la vida alimenta su humanidad, aquello que él considera su humanidad. Fijémonos cuan hegeliano vuelve a aparecer aquí la noción de deseo como gesto radical en el que el individuo estaría de acuerdo en jugarse su propia vida.

Sin embargo, ¿podemos confundir el devorar la pura nada del activista político en huelga de hambre o el acto del activista político del suicida de devenir pura nada -que considero aquí actos de plena conciencia donde el deseo adquiere la voluntad del individuo cuyo valor y dignidad cobran sentido para él en términos de reconocimiento social, político y cultural- con el del narcisista que desea ser deseado y que para ello no *deviene nada*, sino un *cualsea*?

En este punto de nuevo el reconocimiento parece quedar del lado legítimo del deseo anclado al puro investimento de objeto amoroso anaclítico, mientras que el deseo narcisista continua en entredicho. Sin embargo debemos considerar los posibles prejuicios y señalar lo que sostiene Agamben (2006b: 11):

“*quodlibet* ens no es «el ser, no importa cuál» sino «el ser tal que, sea cual sea, importa» este término contiene ya desde siempre un reenvío a la voluntad (*libet*): el ser *cual-se-quiera* está en relación original con el deseo. El *cualsea* que está aquí en cuestión no toma, desde luego, la singularidad en su indiferencia respecto a la propiedad común (a un concepto, por ejemplo: ser rojo, francés, musulmán), sino sólo en su *ser tal cual es*.

Y es que llegados este punto esta es la cuestión principal: la de tamaña confusión entre la vida como *zoé* o como *bios* que surge en este punto, ya que no se ha de interpretar el *cualsea* [*qualunque*], ese *ser tal cual es*, como si se tratara de un cualquiera³⁰³ [*qualsivoglia*] es decir como si se entendiera que el individuo anulado es mera *zoé*, nuda vida, un mero ente, un existente, sino *bios*, ya que una vez que el animal humano

303Agamben realiza ese juego de palabras tan útil para entender la diferencia entre ser amado por ser lo que se es, o ser amado por lo que el otro quiere que sea. Pero lo que sin duda no debe entenderse de sus palabras es que se ama al otro meramente porque existe. Sino que se le ama por lo que es en términos de Idea. Esta es la noción de *agalma* que encontramos en Platón y que desarrollaremos en el apartado próximo.

ha dado paso a la existencia lógica, su deseo de ser -por ejemplo- ese cualsea, le aparta de la nuda vida -zoé- y le otorga la categoría de *bios*.

Incluso ese ser un cualsea para otro es un acto basado en una estructura lingüística que da paso al deseo y que, si nos fijamos, se refiere a la necesidad narcisista del puro reconocimiento por el cual el individuo deviene ese cualsea pero es que deviene un cualsea con toda la connotación moral inherente al *bios* y no a la existencia animal -zoé- en la medida que Agamben -como Platón- considera que es el ser -Idea- y no su mera existencia la que le hace ser amado. No sus propiedades como existente -ni como mera zoé ni como bios- sino su esencia³⁰⁴. Ya que ¿a qué se refiere Agamben con la raíz *cual*? precisamente a la esencia, a aquello que hace que la cosa sea la cosa, y es que tal como apunta Agamben (2006b: 97): “*Cualis*, preguntaba por lo más concreto del ser en cuestión, en cuanto individualidad.”

Si como ya hemos apuntado -en Platón- el demon era escogido en el mundo de las Ideas y el individuo realizaba el ascenso anamnésico al conocimiento mediante la dialéctica erótica, entonces, incluso el reconocimiento³⁰⁵ sin más se pone en cuestión como garante de emancipación del ser humano. En primer lugar ya que cabe cuestionar el grado de artificialidad inherente al deseo en aquellas personas cuyo reconocimiento se basa en ser reconocido por el otro del modo que sea, en ese devenir -si fuera menester- un cualquiera. O bien como cualsea, ya que su esencia pertenece al mundo de las Ideas y no puede ser variada en el mundo de las cosas.

Y es que el amor, que en teorías como las de Axel Honneth va ligado al reconocimiento como autorealización social también debería ir ligado a la emancipación y redistribución y no al mero ser reconocido por el otro. Ya que en los términos señalados, reconocer al

304Agamben (2006b: 12): “El amor no se dirige jamás hacia esta o aquella propiedad del amado (ser blanco, pequeño, dulce, cojo), pero tampoco prescinde de él en nombre de la insípida abstracción (el amor universal): quiere la cosa *con todos sus predicados*, su ser tal cual es. El amor desea el cual sólo en tanto que es tal y éste es su particular fetichismo. [...] Ese movimiento que Platón describe como la anamnesis erótica, transporta el objeto no hacia otra cosa y otro lugar, sino a su mismo tener lugar, hacia la Idea.”

305Aludimos a la noción de Axel Honneth y de soslayo al diálogo entre este y Nancy Fraser (2006) -obra a la que ya hemos aludido- pero aún más a las diferentes cuestiones que se abren en dicho debate sobre la redistribución y el reconocimiento desde el dualismo perspectivista apuntado por Fraser (2006: 66): “En resumen, no hay reconocimiento sin redistribución.”

otro como cualsea no es reconocerlo como ser humano existente, sino esencia inmutable. En definitiva, la noción de humanidad no es una Idea perteneciente al mundo de las Ideas, pero si debe ser un objetivo a señalar en el mundo de las cosas, de lo contrario correríamos el riesgo de caer en lo impolítico³⁰⁶ ya que podríamos llegar a creer que aquello que otorga el reconocimiento social como estirpe o familia -por ejemplo- se debe -tal como sucede en algunos casos con ciertas dinastías y casa reales- a una esencia heredada merecida. Y no -como suele suceder- al olvido de que esos seres civilizados que en su mayoría tienen el poder y las riquezas, no son más que los herederos de piratas, asesinos y antiguos tiranos que forjaron sus fortunas y racionalizaron su poder³⁰⁷, parafraseando a Balzac diremos que: detrás de cada gran fortuna hay un crimen. Es por eso que entendemos la crítica de Nancy Fraser a Axel Honneth por basar el reconocimiento en la autorrealización y no en la justicia. (Fraser 2006.)

La libertad no es la de quedarse fijado a la estructura de deseo del otro sino en la actualización del deseo, a la capacidad de dejar de desear y empezar a gozar. En

306Nos referimos a que en el ser humano la ausencia de política no es la vuelta al mundo animal sin más dado que su potencia de especie es política. Y es que si consideramos que eso que llamamos ser humano es algo acabado y no un proyecto político nos encontramos ante la clara injusticia de la falsedad de esa cuestión, ya que no se ha logrado consolidar ni un solo punto perteneciente a la declaración de derechos humanos. Por tanto, la política sin fines tiene un claro sesgo platónico consistente en confundir la Idea de hombre -falsa e inexistente desde el dismantelamiento de la metafísica heideggeriano- con el hombre como ente -en el que se constatan y ponen de manifiesto las injusticias y la larga y ardua tarea que le queda realizar a la política en us tarea de hablar del ser humano como proyecto a realizar-. Una política sin fines deviene una política atrapada en sí misma, lo que Esposito considera impolítica. Esposito (2006b: 15): Lo impolítico es el fin de todo “fin de la política.” [Es decir, que no es lo mismo la ausencia de política que la constatación de que] “no hay otra política que la política. Pero que, justamente por ello, la política está encerrada -o mejor dicho determinada- por la identidad consigo misma [...] su potencia está limitada a lo que es.” Esta cuestión es la que lleva a Agamben a diferenciar entre la ausencia de política y la impolítica y que según el llevaría a la nuda vida y al triunfo total del biopoder, Agamben (2005: 98): “para una humanidad que ha vuelto a ser animal, no queda otra cosa que la despolitización de las sociedades humanas, [se refiere al supuesto fin de la historia] a través del despliegue incondicionado de la *oikonomía*, o bien la asunción de la propia vida biológica como tarea política (o más bien impolítica) suprema.”

307Escriben Vattimo y Zabala (2012: 142-143): “La hermenéutica es una forma de contemplar al ser como un legado que jamás es considerado información definitiva. El capitalismo siempre se ha desarrollado al considerar, u obligar a otros a hacerlo, como una posesión “natural” lo que ha sido heredado. Las grandes familias dominantes son en verdad las herederas de los piratas, los ladrones y los bandoleros más fuertes, y se consideran autorizadas a mandar en virtud del derecho divino o el natural, cuando no son sino la consecuencia de una “violencia” olvidada.” En realidad todo orden imperante es la racionalización de la irracionalidad que lo instaura, deviniendo la razón en la gran arma del poder en aras de seguir detentándolo. Mario Puzo (1970: 428-429) en su archiconocida novela *El padrino* dedica una buena retahíla a esta cuestión.

cuanto al deseo se refiere -la libertad- está ligada a la Lex en términos hobessianos de obligación, sin embargo, el deseo como huella individual debería responder a la autonomía y autolegislación del individuo, ya que entender las reglas como obligación en lugar de como libertad omite una cuestión fundamental, aquella que alude a que el juego son las reglas, ya que son las reglas las que hacen que se pueda ser libre en el juego ya que sin reglas no hay juego³⁰⁸.

Es por eso que resulta tan importante entender que el narcisista no carece de ley, sino que se rige por la ley del deseo. Y que su libertad responde a sus normas que son las de su deseo. Que no queramos sociedades repletas de sujetos narcisistas no significa que tanto la política como la sociedad de consumo estén deviniendo una fábrica de narcisismo cuya satisfacción y reconocimiento se encuentra anclado a objetos o fetiches de la mercancía en los que el individuo busca su reconocimiento. Olvidar que el sujeto narcisista en la búsqueda de reconocimiento es la víctima perfecta de la sociedad de consumo es obviar el mecanismo de formación del deseo y su papel de proyección en el mecanismo del deseo narcisista.

El individuo narcisista desea ser deseado, para ello necesita -en cuanto a narcisismo secundario- proyectar su libido sobre un objeto externo a él, objeto que en su papel de fetiche le ofrece aquello que la sociedad de consumo le demanda como promesa de correspondencia y reconocimiento. La cuestión no versa sobre si el deseo es narcisista o no, sino sobre la utilidad de manejar la estructura narcisista del deseo en las sociedades de consumo que sitúan la realización del individuo en el otro-social y no como auto-conciencia. La libertad respecto al deseo queda ligada a la posibilidad de erigirse como individuo que goza de modo directo y no indirecto esperando un reconocimiento.

Así, la noción de libertad y la de deseo, se mostrarán como inherentes e inseparables, ya que respecto al deseo, consideramos que la libertad no consiste en la ausencia de normas sino del lugar de procedencia de dichas normas -el otro o uno mismo- y en segundo lugar porque el deseo siempre va ligado a leyes -internas o externas- sin las cuales no habría deseo, de hecho, cabe no olvidar que el deseo es instaurado por la

308Lyotard (2000: 11-12.)

Ley. Tras haber introducido esta cuestión sobre el reconocimiento la sociedad de consumo, aclararemos esta cuestión en los dos próximos apartados para ver de que modo libertad y autonomía van ligadas a la noción de deseo, que para ir adelantándonos diremos que responde a la posibilidad de situarse en posición de gozar.

III. 6. Regreso a Platón: deseo de *agalma*

La sensación de tener la necesidad de acomodar la falta que siente el individuo -el deseo- es la que borra al sujeto. El cual por el efecto de la metonimia, como ya hemos apuntado, confunde a quien le proporciona el alimento con el alimento mismo. Es decir, al destinatario de la demanda con aquello que satisface la necesidad. Esto es lo que hace que el enamorado en pleno arrebatado sin su amado diga aquella frase desconsolada: sin el/ella siento que me muero.

Fijémonos que nuevamente se entremezclan los conceptos de deseo y amor. Y es que no olvidemos que Lacan había apuntado que el amor es la sublimación del deseo. La tendencia deseante, una vez sublimada deviene amor. Lacan (1962-1963/2007: 212.)

El asunto que ahora nos ocupa es que el individuo tiene la sensación de no estar satisfaciendo una necesidad, como si hubiera una obligación respecto a lo deseado y no una libertad respecto a dejarse llevar por el deseo sin autolimitación. El enamorado vive de ese modo la situación de alarma y defensa a la que le expone el deseo, resultando indiferente que de modo racional sea o no una necesidad -es decir, como respirar o beber-.

Pese a ello, es consabido que dicha situación puede conducir a un estado de melancolía y depresión que realmente puede llevar al sujeto a la enfermedad o incluso en casos extremos a la muerte. Recordemos que tal como escribe Kojève (2006: 13): “El hombre se “alimenta” de Deseos como el animal se alimenta de cosas reales.” Y es que el deseo es también para Lacan dar lo que uno *no* tiene ante la demanda del otro Lacan (1999e: 169):

“ Ce privilège de l'Autre [privilegio de sa satisfacer las necesidades o no satisfacerlas] dessine ainsi la forme radicale du don de ce qu'il n'a pas, soit ce qu'on appelle son amour. C'est par là que la demande annule (aufhebt) la particularité de tout ce qui peut être accordé en le transmutant en preuve d'amour, et le satisfactions même qu'elle obtient pour le besoin se ravalent (sich erniedrigt) à n'être plus que l'écrasement de la demande d'amour [...] ”

El otro no tiene lo que el sujeto cree que tiene, y por eso para Lacan el amor es cuando Lacan (S6, 1958-1959/2005: 147): *“Je reviens à l'idée que justement si la relation amoureuse est ici achevée, c'est pour autant que l'autre donnera ce qu'il n'a pas, ce qui est la définition même de l'amour.”*

Y también leemos en Lacan (S10, 1962-1963/2007: 144-145):

“Ce que nous donnons dans l'amour, c'est essentiellement « ce que nous n'avons pas », et quand ce « nous n'avons pas » nous revient, il y a régression assurément, et en même temps révélation de ce en quoi nous avons manqué à la personne pour représenter ce manque.”

Es en este sentido -que consiste en querer del otro lo que no tiene- que aparece la falta encarnada en la noción socrática del *Simposio* platónico: la agalma (ἄγαλμα.) Es a partir de este concepto que terminaremos de desarrollar la cuestión del deseo como unión entre el diálogo de Platón y la obra de Lacan mediante su seminario 8 *Le transfert*. Pero también resulta interesante entender que no solo se da lo que *no* se tiene, sino que además el amante pide lo que *no necesita*, literalmente en términos de necesidad y contingencia.

Dicho concepto se refiere a aquello que el amante cree que posee el amado, el cual Platón reproduce mediante la relación dual del *erastés* o amante [ἐραστής] y el *eromenos* o amado [ἐρώμενος]. Y de esta relación amante-amado será a su vez el lugar del que podemos extraer la dialéctica a la que nos habíamos referido anteriormente sobre Ser el falo y Tener el falo en cuanto al deseo se refiere.

Se es el falo al creer que se tiene el falo, y el falo no es un miembro viril -en Lacan- sino que el falo es el otro. De manera que un individuo se cree que es el falo no porque lo sea, sino porque la posesión del otro lo erige como falo. Si actualizamos esta dialéctica a la sociedad de consumo y al narcisismo quedaría de este modo: es porque tengo el objeto x que me siento reconocido por el otro como ser. El objeto es una mercancía

fetichismo, y el individuo cree ser algo digno de ser reconocido a nivel social porque obtiene su ser de la esfera del tener³⁰⁹.

Pero dirijámonos ahora a la noción de *agalma* que encontramos en el discurso que Sócrates pone en boca de Diotima. Asunto de suma importancia principalmente por dos cuestiones de peso. La primera, a través de su discurso se produce la antropologización del deseo, ya que *Érōs* deja de ser un dios para pasar a ser un *daimon*, así, se abandona la necesidad de obedecer ciegamente al dios, ya que no hay tal dios.

Será a partir de ese momento, en el que *Érōs* caerá en la esfera de la polis que terminará por actualizar dotando de sentido el subtítulo del diálogo platónico: *ἡ περὶ ἔρωτος ἠθικός* (alrededor del “amor” como género o cuestión moral.) Y es que el *daimon*, necesita de guía dado su origen, como hijo de la indigencia (Penia) y los recursos (Poros) que es, para poder llegar a alcanzar el fin más elevado de la polis: *σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη*³¹⁰.

La segunda cuestión se refiere a cómo el discurso de Sócrates intenta poner de manifiesto que el resto de encomios carecen de valor respecto al conocimiento y en todo caso se encuentran en la esfera de la exageración ligado al entretenimiento Platón *Simposio*, (198a-199b):

“[...] —¿Te sigue pareciendo, oh hijo de Acúmeno, que mi temor de antes era injustificado, o no crees, más bien, que he hablado como un profeta cuando decía hace un momento que Agathón hablaría admirablemente y que yo me iba a encontrar en una situación difícil?”

309 Debord mediante su noción de sociedad del espectáculo nos advierte que la esfera para el ser ya no es la del tener sino la del aparecer. Si actualizamos esta cuestión a las sociedades contemporáneas entendemos de qué modo los avatares informáticos cumplen ese nuevo papel en el que el sujeto ya no es por ser un ser humano, o obtiene su autoreconocimiento por lo que tiene, sino por lo que aparenta en su esfera del ciberespacio. El individuo pasa del ser al tener, y del tener al aparecer/parecer, de ahí recibe su reconocimiento en el siglo XXI, de ahí recibe una falsa conciencia de autorealización.

310 En la citada edición francesa: “*prudence et justice*”; en la citada edición en castellano: medida y justicia. *Simposio*. (209a.)

—Una de las dos cosas, que Agatón hablaría bien —dijo Erixímaco—, creo, en efecto, que las has dicho profética mente. Pero que tú ibas a estar en una situación difícil no lo creo.

—Y cómo, feliz Erixímaco, no voy a estarlo —dijo Sócrates—, no sólo yo, sino *cualquier otro, que tenga la intención de hablar de después de pronunciado un discurso tan espléndido y variado? Bien es cierto que los otros aspectos no han sido igualmente admirables, pero por la belleza de las palabras y expresiones finales, ¿quién no quedaría impresionado al oírlas?* Reflexionando yo, efectivamente que por mi parte no iba a ser capaz de decir algo siquiera aproximado a la belleza de estas palabras, casi me echo a correr y me escapo por vergüenza, si hubiera tenido a dónde ir. Su discurso, ciertamente, me recordaba a Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero temí que Agatón, al término de su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar. Y entonces precisamente comprendí que había hecho el ridículo cuando me comprometí con vosotros a hacer, llegado mi turno, un encomio a Eros en vuestra compañía y afirmé que era experto en las cosas de amor, sin saber de hecho nada del asunto, o sea, cómo se debe hacer un encomio cualquiera. Llevado por mi ingenuidad, creía, en efecto, *que se debía decir la verdad* sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero que luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer un elogio. Pero, *según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado.* Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuíis a Eros, y *afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no, por supuesto, ante los instruidos, con lo que el elogio resulta hermoso y solemne.* Pero yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo también yo cuando llegara mi turno. «La lengua lo prometió, pero no el corazón». ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta manera, pues no podría. Pero, con todo, estoy dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa. Mira,

pues, Fedro, *si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros*, pero con las palabras y giros que se me puedan ocurrir sobre la marcha.

Entonces, Fedro y los demás —me contó Aristodemo— *le exhortaron a hablar como él mismo pensaba que debía expresarse.*”

Este fragmento resulta esclarecedor para hacer cambiar de opinión a todo aquel que crea que lo expuesto en el diálogo en cuestión no tiene para Platón más interés que el de mostrar diferentes puntos de vista sobre una cuestión liviana; y es que las palabras de Sócrates expresan claramente que los encomios pronunciados por el resto de participantes forman parte del interés de distraer y decir bellas palabras y realizar huevas atribuciones a *Érōs*. Pero a su vez, carecen de intención alguna respecto a un acercamiento a la Verdad de lo erótico que coincide con su importancia con el alma de los ciudadanos en representación del alma de la polis. Así como en Erixímaco el médico intentaba poner en orden lo tocante al cuerpo el filósofo quiere hacer lo mismo con el alma.

Escribe Georges Canguilhem (2006: 194):

“Si les normes sociales pouvaient être aperçues aussi clairement que des normes organiques, les hommes seraient fous de en pas s’y conformer. Comme les hommes en sont pas fous, et comme il n’existe pas de Sages, c’est que les normes sociales sont à inventer et non pas à observer. Le concept de Sagesse était un concept pourvu de sens pour les philosophes grecs, parce qu’ils ayant une norme intrinsèque, une santé propre, règle de mesure, d’équilibre et de compensation, réplique et imitation, à l’échelle humaine, de la loi universelle qui faisait un cosmos de la totalité des êtres.”

No es de extrañar que Sócrates exhorte a Fedro, en su papel de representante de la tradición, con palabras que aluden a Gorgias, a ese discurso perteneciente a la sofística; más preocupada y centrada en la emisión de cantos de sirenas que encandilen a los oyentes que, lejos de querer acercarse al conocimiento, quieren acercarse a lo que les parece bello o simplemente les suena haber escuchado con anterioridad. Es por ello que el papel de Sócrates como aquel que encarna al filósofo de la alegoría platónica que siente la obligación de comunicar la verdad, aún poniendo en

peligro su vida o exponiéndose a la befa de los que aún viven entre sombras, se pone de manifiesto de modo expreso en cuanto a que, su revolucionario discurso, no gustará a los demás de modo necesario y aún más le puede acarrear una acusación por *hybris*.

Pero sobre todo, yendo más lejos, lo que parece pretender Platón con este diálogo cuyo subtítulo ya hemos mencionado, puede resumirse en la frase que en el *Simposio* encontramos así: “Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia.” *Simposio...* (222b.)

La importancia así, recae sobre la necesidad de guiar al que antes debía ser obedecido sin más, a su deseo.

Una vez expuesta la anterior cuestión de peso en la que *Érōs* termina siendo identificado con la falta³¹¹, cabe aludir al discurso del recién llegado Alcibíades³¹². Esto nos permitirá introducir y desarrollar otro tema: el del papel del *erastés* o amante (*ἐραστής*) y el *eromenos* o amado (*ἐρώμενος*.) Este asunto, como hemos ido anunciando, está ligado a la noción de *agalma* (*ἄγαλμα*.) Es decir, a aquello que el amante cree que tiene el otro y que en Lacan al tratarse de una estructura simbólica e imaginaria carece de otra existencia que no sea imaginaria. Lo que quiero del otro no existe más que en la imaginación del amante, así, no es de extrañar que Lacan intente explicar esta cuestión mediante un mito de creación propia Lacan (S8, 1960-1961/2006: 57):

311 Por ejemplo en *Simposio*. (201a-201b.): [...] no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad? [dice Sócrates]—Agatón estuvo de acuerdo en esto

—¿Pero no se ha acordado que ama aquello de lo que está falto y no posee?

—Sí —dijo.

—Luego Eros no posee belleza y está falto de ella.

—Necesariamente — afirmó.

312Nos referimos al texto *Simposio*, desde 212c- al final.

“J’ai le droit pour introduire ceci, pour le matérialiser devant vous, de compléter son image, d’en faire vraiment un mythe. Et cette main qui se tend vers le fruit, vers la rose, vers la bûche qui soudain flambe, j’ai le droit d’abord de vous dire que son geste d’atteindre, d’attirer, d’attiser, est étroitement solidaire de la maturation du fruit, de la beauté de la fleur, du flamboiement de la bûche, mais que, quand dans ce mouvement d’atteindre, d’attirer, d’attiser, la main a été vers l’objet assez loin, si du fruit, de la fleur, de la bûche, une main sort qui se tend à la rencontre de la main qui est la vôtre, et qu’à ce moment-là c’est votre main qui se fige dans la plénitude fermée du fruit, ouverte de la fleur, dans l’explosion d’une main qui flambe, ce qui se produit là alors c’est l’amour !”

A través de este mito se puede apreciar una de las cuestiones principales del deseo en Lacan: este no tiene más que una única dirección; es por eso que se aviene tan bien a su discurso la dualidad del *erastés* y el *eromenos*: el amante ama, el amado es aquel sobre el que recae la acción, sin más³¹³.

Y es que lo que el amante cree que el amado posee no es más que algo que el le atribuye imaginariamente. Es en este sentido que aparece el concepto de *agalma*. Una vez que Sócrates ha expresado su discurso en base a la verdad, ahora el nuevo invitado, Alcibíades³¹⁴, realizará un discurso *de verdad* sobre Sócrates. Discurso que empezará así: “A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes.” En Platón, *Simposio*. (215a.)

La palabra imágenes³¹⁵ en el texto griego aparece como *eikonon*, (*εἰκόνον*.) Que más allá de referirse a un modo típico de realizar comparaciones en la Grecia clásica,

313Sin olvidar que dicha dirección única es paradójicamente dual, ambos creen lo mismo tal como vimos en la sección dedicada a la falta algo más arriba. Existe relación amorosa no por la coincidencia de acomodo de la falta sino por una ficción dual de acomodo de dos faltas.

314Alcibíades, que entra ebrio y dando voces al simposio, representa la fuerza incontrolada de la vida, del joven, de aquel que sabe sin saber, aquella cuestión tan importante para Lacan sobre *Les non-dupes errent*. Y es que Alcibíades, no solo era un joven desertor y que se negaba a cumplir sus obligaciones para con la polis al no querer alistarse, -tal como narra LISIAS. “Contra Alcibíades, por deserción” y “Contra Alcibíades, por no alistamiento.” en Lisias (2002)- sino que etimológicamente representa a aquel que confía ciegamente en su fuerza vital, *alki* (ἄλκι) *bias* (βίαις) , (βιάζω) significa usar la fuerza, la violencia.

315[images, en la traducción francesa.]

coincide con el primer estadio de la gradual teoría ontológica de Platón. Así, no es de extrañar que considere Alcibiades que la imagen que dará de Sócrates es su verdadera apariencia. El fiel reflejo de lo que este es, su *eikasia*³¹⁶.

Y esa imagen a la que se refiere Alcibiades es la del sátiro Marsias (En Platón. *Simposio*, 215b.) Ya que considera que Sócrates es como las estatuas de silenos que existen en los talleres de escultura, los cuales al abrirse en las dos mitades que los componen, en su interior albergan un dios.

La imagen de Sócrates como sátiro que en su interior cobija a un dios es la que desplegará a lo largo del discurso del joven Alcibiades. Y ese ornamento que lleva en su interior es lo que se llama literalmente -en griego- *agalma*.

Será su estado de ebriedad el que hará a Alcibiades decir la verdad sobre Sócrates. Al abandonarse el joven a su confianza vital y su vigor en que no recurre a lo que sabe, sino que habla de modo descarnado, sin recurrir al saber, siguiendo el dictado del inconsciente en términos lacanianos. Si Alcibiades dice la verdad no es por que quiera, sino porque al no controlarse parece estar más sereno que nunca, así, no es de extrañar que al terminar su discurso, Sócrates se dirija a él en estos términos: “*Νήφειν μοι δοκεῖς*,” [*nêphein moi dokeis*]. (222c.) Me parece que estás sereno³¹⁷.

Sin embargo, el discurso visceral del beodo, no parece que vaya a sacar a flote ninguna verdad, aún así, la mano ducha de Platón, logrará que su aparente verborrea sin sentido tenga más de una utilidad. Primero podría parecer que se vuelca en la exposición de los grados de conocimiento de la teoría ontológica platónica, pero lo que

316Recordemos que en *República* (509e.), Platón explica la *eikasía* como la imagen de la cosa, como copia y no como imitación de la misma: “Llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes.”

317 “*Tu n’as pas l’air d’avoir bu*” en la citada traducción de Paul Vicaire. Sin embargo, resulta excesivamente poética la traducción de Léon Robin a la que recurre Lacan (S8, 1960-1961/2006: 168) “*Tu me fais l’effet d’avoir toute ta tête !..*” Esta traducción hace comprensible el discurso de Lacan, pero se aparta de la sencillez del texto que se ve reflejada en la traducción de M. Martínez Hernández y en la francesa de Paul Vicaire. En definitiva, que no es necesario realizar los giros que da Lacan para afirmar que Sócrates le dice a Alcibiades que su discurso es propio de aquel que no está ebrio, vale la pena recordar que al principio del *Simposio*, se había puntualizado sobre la necesidad de beber sin estar ebrio, por tanto es necesario que el discurso verdadero de Alcibiades sea pronunciado en ese doble sentido por quien no controla lo que dice y que pese a ello le brota lo que está en su interior.

finalmente desvelará el discurso del joven de forma paulatina, como si de un natural ascenso hacia el desmadejado de la verdad se tratara, es el ascenso gradual de la *areté* de su alma; cuyo paso, la verdad misma y el Bien será encarnado por la figura de Sócrates.

Recordemos en Platón sólo aquel que es conducido hasta la verdad puede transmitírsela a los demás. En segundo lugar queriendo hacer daño, violentar con su discurso a Sócrates, Alcibiades logrará lo contrario, ya que finalmente será Sócrates el que quede a buen recaudo de acusaciones como las recibidas sobre su supuesta pederastia, la verdad terminará imponiéndose.

El discurso no parece empezar con buen pie, Alcibiades acusa a Sócrates de lujurioso y sátiro por encantar -como Marsias hacía con su flauta y él hace con sus palabras- a los jóvenes. Cada intento por parte de Alcibiades de desprestigiar a Sócrates pone de manifiesto la integridad de este último³¹⁸. Así, tras compararlo con Marsias por encantar³¹⁹ al otro, termina por apuntar que lo que encanta de él no es su modo de engatusar, sino el contenido de sus discursos, ya que estos cobrarían validez los pronunciara quien los pronunciara:

“Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. [...] Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos.” Platón. *Simposio*. (215c-d.)

318En el discurso de Alcibiades queda invertida la propuesta pedófila de Pausanias (I. III β.). Para este se debía permitir amar la inteligencia incipiente de los jóvenes, en Sócrates es su *agalma* la que hace que los bellos (a los que no dispensa Sócrates la menor atención carnal a diferencia de Pausanias) lo rodeen.

319Lacan apunta a la cuestión del encanto aludiendo a Sócrates, leemos en Lacan (S8,1960-1961/2006: 19): “*Ce n’est pas une situation qui pourrait durer. En somme l’analyse est la seule praxis où le charme soit un inconvénient : il romprait le charme.*”

El discurso de Alcibíades resulta interesante, ya que de él podría haberse desprendido el mismo discurso lacaniano sobre la falta y el freudiano sobre la sublimación. Fijémonos que Alcibíades dice:

“[al escuchar a otros buenos oradores como a Pericles] no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir en las condiciones en que estoy. [...] me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses.” Platón. *Simposio*... (215e-216a)

La siguiente crítica -que se trocará en halago- será la que podría dar pie a la interpretación de pederasta. Así, Alcibíades asegura que lo dicho no le sucede exclusivamente a él, sino a otros jóvenes, y es por eso que quiere comunicarlo a todo aquel que le escucha: “Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno suyo y se queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos por su apariencia.” Platón. *Simposio*. (216d.)

Aquí empieza a desvelarse el segundo paso en la escala ontológica platónica. Primero se ha hablado de las imágenes, ahora le toca el turno a las cosas bellas en apariencia, lo que para Platón es la *pístis* (*πίστις*), -segundo paso en la *doxa*- y que respecto a la dualidad ontológica pertenece como la *eikasía*, al mundo de lo visible y no de lo inteligible.

Pese a la aparente crítica dirigida a Sócrates, se produce un rescate de las posibles acusaciones de pederastia, y es que Alcibíades apunta que: “Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro.” Platón. *Simposio*. (216e.)

Por tanto, Sócrates, no está interesado ni por las imágenes ni por las cosas, ni por la apariencia física ni por las posesiones terrenales, ni por las *eikasía* ni por la *pístis*³²⁰. Y es que Alcibiades señala para que esta cuestión quede aún más clara que: “Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria, en la idea de que me era posible, si complacía a Sócrates, oír todo cuanto él sabía. ¡Cuán tremendamente orgulloso estaba yo de mi belleza!” Platón. *Simposio*. (217a.)

Si bien primero muestra el desdén de Sócrates hacia la apariencia, acto seguido apunta a la cuestión de supuesto intercambio en el que, Alcibiades, pretende dar a cambio de la sabiduría del maestro su belleza. Y después terminará pese a su enfado rescatando a Sócrates de cualquier acusación de abuso a los jóvenes: “Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó³²¹.” Platón. *Simposio*. (217b.)

Resulta interesante ver cierta semejanza con el desenlace de corte narcisista. Aquel que quería ser amado por su belleza, queda atrapado en la estructura lingüística de Sócrates. El que quiere ser atrapado por lo que aparenta o por lo que tiene -o cree tener- queda atrapado en un su propio bucle del deseo. El que quería ser amado, al no lograr atrapar al que desea que sea el amante, se abandona para intentar ser amado, ¿Qué me quieres? ¿Qué he de hacer para que me quieras?

Aquí aparece nuevamente la cuestión del cualsea a la que aludíamos antes. El narcisista promete sin quien quiera el otro, un cual-quiera, pero tal como ya habíamos apuntado, promete ser un cual-sea, ya que se presta a ser la nada que colme al otro con tal de ver colmada su falta, su deseo, su propia nada.

³²⁰*Pístis*, significa aquello que es por convención, aquello que confiamos que es como lo vemos pero que no es la esencia.

³²¹Alcibiades explica que intenta tentar a Sócrates de diversos modos: invitándole a hacer gimnasia (recordemos que la gimnasia se hacía desnudos los presentes, *gymnos* alude a esa desnudez. *Gymnneteuo* (γυμνητεύω) significa ir con poca ropa o desnudo. Además, encuentra frustrado cualquier intento de conquistar a Sócrates: [...] me levanté después de haber dormido con Sócrates no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor. (219d.)

Como buen narcisista, ante la negativa de Sócrates de corresponderle, ya que no se encuentra tentado por lo que le ofrece Alcibíades, este se siente despechado y la libido se le torna agresividad hacia Sócrates, o bien, puede intentar reconducirla y terminar por sublimarla entregándose a cuestiones de la polis. El que creía tener todo para ser amado se percató de que no es más que un amante. El que creía ser el falo, se encuentra ante la cuestión de que el falo es el Otro, y que sin ese Otro que lo reconozca el no es: si no tengo el falo no soy el falo, Lacan (S6, 1958-1959:2005: 478):

“« To be or not to be. » [...] C'est à savoir ce sujet qui se qualifiait lui-même comme « personne », ce sujet au moment où il approche de son désir : où il y met tout juste le doigt, où il a à choisir de n'être personne ou d'être pris, absorbé entièrement dans le désir dévorant de la femme, que tout de suite après il est sommé d'être ou de « ne pas être » : de faire venir au jour le « to be » de la seconde partie qui n'a pas le même sens que dans la première, le « ne pas être » de la structure primordiale du désir ...se voit offert à une alternative : pour être, c'est-à-dire être le phallus, il doit être le phallus pour l'Autre, le phallus marqué. Pour être ce qu'il peut être comme sujet, il est offert à la menace du « ne pas l'avoir ».

Si vous me permettez de me servir d'un signe dit logique qui est le V [vel] dont on se sert pour désigner le « ou bien..., ou bien... » de la distinction, le sujet voit s'ouvrir pour lui le choix entre : le « ne pas l'être » : ne pas être le phallus ou s'il l'est : « ne pas l'avoir », c'est-à-dire être le phallus pour l'autre, le phallus dans la dialectique intersubjective. C'est de cela qu'il s'agit. Et c'est dans ce jeu que le névrosé éprouve l'approche (...).”

Esta es la estructura básica del deseo y esto es lo que siente el sujeto ante su deseo, la fórmula trágica del Hamlet de Shakespeare a la que alude Lacan. El sujeto se cree en posesión del falo [el otro como (a)] y eso es lo que a su vez le erige a él mismo como falo para sí y para el otro.

Pero cabe continuar con el discurso del *Simposio*. Sócrates no se rinde a los favores y tentaciones de la carne -al cuerpo de Alcibíades- ya que considera que el intercambio es desigual. Mientras que el joven le ofrece la apariencia reflejada por la belleza y el

placer de su cuerpo, según Sócrates parece que debería entregarle algo máspreciado, así Alcibiades dice:

“[...] tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú [...]

[Sócrates dice] En tal caso debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu bien aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar “oro por bronce.” Platón. *Simposio*. (218c-e.)

Es a partir de este momento que Alcibiades se siente esclavizado por Sócrates (219e.) Y mediante su explicación continúa mostrándonos el despliegue -en principio crítico- dirigido a Sócrates y que en realidad se desvela como esa ascensión gradual en la que el hombre se prepara, en una suerte de ascesis, hacia el conocimiento. Tras esto, terminará por introducir en el discurso a Sócrates como aquel que tiene la templanza suficiente como para apartarse de los anhelos propios de un alma apetitiva -tal como sucede con la de los artesanos y labradores-. Es decir, de alguien ducho en el autocontrol consistente en apartarse de la pura *epithymia* a tenor de poseer la virtud de la *sophrosyne* (*σωφροσύνη*.)

El siguiente paso nos muestra el *thymós* del filósofo, cuya virtud se centra en la *andreia* (*ἀνδρεία*), en el valor puesto al servicio de la polis; el capital social y favor en forma de compromiso hacia la ciudad-estado propio de los guardianes guerreros (*República* 441c.) En cuanto a esta cuestión, Alcibiades alude a la expedición a Potidea. En su relato realiza un elogio de las virtudes del amado: no se cansaba en la expedición, tenía un tremendo aguante en momentos en los que no podían ingerir alimento alguno en campaña, y a su vez asegura que especialmente tenía resistencia respecto a las bebidas alcohólicas, tanto en el temple para no ingerirlas como, en el caso de hacerlo, para no estar nunca ebrio.

Según Alcibíades, Sócrates soportaba los largos inviernos sin protección alguna, marchando descalzo por el hielo y sin más prenda de abrigo que la toga que siempre vestía. Además, aguantaba sin dormir meditando, y como colofón, en el transcurso de una batalla hizo que Alcibíades recibiera una medalla al valor que no debía haber sido para él ya que el arrojo en la contienda lo había tenido Sócrates. (219e-221c.)

Que Platón pretende vincular el ascenso ascético del alma al Bien, es algo que podemos ir leyendo en diferentes lugares del *Simposio*. En el discurso de Alcibíades y justo antes de dar pie a ese tercer estadio del alma leemos:

“[Sócrates] siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas; o más bien, *todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno.*” Platón. *Simposio*. (222a.)

La cuestión del dolor que siente Alcibíades se pone de manifiesto en su elogio: “Sin embargo, no las ha hecho sólo a mi, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante (*erastés*) mientras que luego resulta, más bien, amado (*eromenós*) en lugar de amante (*erastés*.)” (222a.)

La cuestión es que el joven es advertido por Sócrates: “amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.” Platón. *Simposio*. (219a.)

En este punto volvemos a encontrar el necesario abandono del segmento trazado en el libro VI de *República* (509d.) en el que se alude a la reacción entre lo visible y la *doxa* frente a lo inteligible perteneciente a la sección del segmento que Platón relaciona con la *episteme* en su teoría ontológica.

La cuestión a la que apunta el texto del *Simposio* antes de llegar a su fin parece acercarnos aún más a la cuestión del filósofo como guía de los hombres en lo que atañe al *Érōs*. Recordemos que ya que *Érōs* en el discurso de Diotima deja de ser un dios, ya no es un acto de *hybris* desobedecerlo, sino que puede y cabe guiarlo, encauzarlo.

El motivo que lleva al intento de conducir a *Érōs* es que su naturaleza es tal que empuja al alma hacia el conocimiento, hacia el re-conocimiento inherente a la anamnesis. Y es que existe en Platón esa diferencia entre *daimon* y yo vinculada a la elección por parte del sujeto de un tipo de *daimon* entendido como forma de vida que no de alma, y será esa condición de libre elección del *daimon* la que condicione al alma³²².

De esa elección la virtud se convierte en primer término en una tarea de educación, quedando el alma exenta de cualquier responsabilidad, ya que esta -el alma-, pese a su origen divino no es más que el resultado de la elección del sujeto que no ha reflexionado o no ha sido guiado en su elección³²³. Así no es de extrañar que el mismo Alcibíades pronuncie una sentencia a la que ya habíamos aludido y que en este contexto puede resultar confusa: “para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia.” Platón. *Simposio*. (222b.)

¿Por qué podemos pensar que Platón le hace pronunciar esa frase a Alcibíades en lugar de ponerla en boca de Sócrates? A tenor de lo dicho, parece que lo más lógico habría resultado que el consejo del joven fuera ligado a la cuestión señalada, según la cual, los hombres necesitan de un guía para precisamente no hacer como los necios y terminar aprendiendo por experiencia propia, tal como se desprende del texto.

322“Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio.” En *República*. Libro X (617e.)

323“Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la repsonsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa. En *República*. Libro X (617e.)

Sin embargo hay un pequeño detalle, la inmadurez, la falta de sensatez, la poca reflexión condenan a Alcibíades a no poder encarnar el papel de guía, pese a que de soslayo aparece la cuestión de la necesidad de ser guiado, y la que responde al modo en que las gentes se dirigen al guía. Respecto a esto, Platón parece que nos da otra pista, en este caso hacia el final de *República* (618a-c):

“[...] el profeta colocó en tierra, delante de ellos, los modelos de vida [...] Pero no había en estas vidas ningún rasgo del alma, porque ésta se volvía inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía; mas todo lo demás estaba mezclado entre sí y con la riqueza o con la pobreza, con la enfermedad o con la salud, o con estados intermedios entre éstas. Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón. Por este motivo *se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso*, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible.”

Para acabar de acercarnos a la cuestión de la necesaria guía termina escribiendo:

“Incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento, porque no es mala. [...] a quien le había tocado ser el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias; pero cuando la observó con más tiempo, se golpeó el pecho, lamentándose de su elección, por haber dejado de lado las advertencias, del profeta; pues no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a su demonio y a cualquier otra cosa menos a él mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo tomado parte en la excelencia, pero por hábito y sin filosofía. [...]” *República*. (619b-e.)

Y es que tal como podemos leer aquí, es la falta de reflexión, de buen gobierno, de filosofía a nivel individual, la que condena al hombre a sufrir y padecer. Si bien es cierto que para el ateniense toda alma viene del mundo de lo inteligible, dado que están

obligadas a beber agua de la llanura del Olvido en una pequeña cantidad, su misma falta de moderación las hacía que olvidaran por completo³²⁴; dificultándoles la tarea de acercarse a aquellos que podrían procurarles la excelencia. Y es que así termina *República* (621c): “Y si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atendremos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses [...]”

De manera que el deseo va ligado a la *agalma* que en Platón es tendencia hacia el Bien y aquello que conduce a los hombres hacia el buen camino de la episteme. La *agalma* no es algo que tenga Sócrates, sino su tendencia, no es el conocimiento, sino la buena conducción de su *daimon* junto a sus virtudes, las cuales van dirigidas al mantenimiento de los valores de la polis. Si el deseo de Sócrates y hacia Sócrates es considerado correcto lo es en virtud de ir ligado a la esfera de la *philía*. Y es que tal como recordaba Sócrates a Alcibíades: “amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada” (*Simposio*, 219a)

Recapitulando este apartado, que alguien desee de modo correcto o incorrecto continúa yendo ligado a aquellos valores invisibles y tendencias consideradas positivas que alberga en su interior, de modo que lo amable responde a un valor objetivo que viene dado por lo social, por el bien común y no de modo puramente individual. Es correcto amar a Sócrates, es un deseo correcto, amar a Alcibíades no es posible, eso sería seguir un mal *daimon*, un deseo incorrecto. Por tanto, el deseo continúa ligado a que su procedencia debe venir de lo social al individuo y no como una adaptación del individuo a lo social en aras de intentar conseguir su deseo.

324 *República*. (621a.)

III.7. Apunte sobre Kant y Sade

Un último apunte nos lleva a referirnos al escrito sobre Kant y Sade de Lacan (1999d: 243-269.) De este texto se desprende un interesante trabajo sobre la noción de deseo en lo que a la clínica se refiere, la del deseo perverso, que siguiendo la línea de nuestro trabajo no abordaremos desde ese punto de vista. Es por ello que nos centraremos en las cuestiones que atañen exclusivamente a esta tesis. Escribe Lacan (1999d: 259-260.):

“Écoutons plutôt Kant lui-même l'illustrer une fois de plus: « Supposez, nous dit-il, que quelqu'un prétende en pouvoir résister à sa passion, lorsque l'objet aimé et l'occasion se présentent est-ce que, si l'on avait dressé un gibet devant la maison où il trouve cette occasion, pour l'y attacher immédiatement après qu'il aurait satisfait son désir, il lui serait encore impossible d'y résister ? Il n'est pas difficile de deviner de qu'il répondrait. [...]”

La propuesta de Lacan (1999d: 261) respecto a esta cuestión viene acompañada de algo más: *“Le désir, ce qui s'appelle le désir suffit à faire que la vie n'ait pas de sens à faire un lâche. Et quand la loi est vraiment là, le désir ne tient pas, mais c'est pour la raison que la loi et le désir refoulé sont une seule et même chose, c'est même ce que Freud a découvert.”*

La última cuestión con la que nos encontramos va ligada a la temática freudiana según la que, la incapacidad de decidirse respecto al objeto amoroso respondía a la no actualización significativa del principio de realidad que le decía al sujeto: —ella es un remedo de la madre pero no es tu madre. Es decir, que la Ley y el deseo reprimido son lo mismo.

La valentía a la que alude Lacan en este punto responde a ese cuño puramente freudiano que identifica la investidura del deseo en base a la madre y la inscripción del deseo en cuanto a la prohibición del incesto, esto es, siguiendo la Ley. Es decir, a la amenaza de castración representada por el padre. Tratado de este modo el deseo sigue ligado a la supuesta satisfacción originaria, por tanto se entiende que aquel que no se

comporta de modo valiente no puede obtener una maduración genital ligada a su objeto de deseo. Esto es así dado que todo ello va ligado a la autoconciencia que permite elegir libremente seguir o no seguir el deseo.

Si ligamos el deseo no solo a la sexualidad sino a otros ámbitos que son los de las metas inhibidas que conducen al establecimiento de lazos sociales cada vez más fuertes, como puede suceder en la política, veremos como la libertad de decisión, y por tanto consciente es necesaria para el sujeto que debe tomar una decisión en el campo de lo político y de lo social. Esta capacidad de respuesta libre se encuentra ligada al mismo fundamento que causaba la incapacidad de maduración genital, la cual, aquí se desplaza de ámbito pero no de origen: el de la no actualización significativa por parte del sujeto y el de la no adquisición a causa de esa falta de actualización significativa de un principio de realidad.

En cuanto a los campos de acción social y política la noción de deseo lacaniana esgrimida en *Kant avec Sade*, (Lacan 1999d) al responder al borrado del sujeto, no puede responder a esa libertad ligada a la muerte como riesgo a correr por parte del sujeto libre, cuestión esta central para Lacan³²⁵. Es más, al atribuírsele un origen, producirse por la falta en la causación de subjetividad [inconsciente] del individuo, el deseo se parecerá más a la alarma kantiana del patíbulo levantado frente a casa. Cuestión esta que nada tiene que ver con la moral, sino con la supervivencia. Y es que respecto a la moral continua Lacan (1999d: 260):

“Mais si son prince lui ordonnait, sous peine de mort, de porter un faux témoignage contre un honnête homme qu'il voudrait perdre au moyen d'un prétexte spécieux, regarderait-il comme possible de vaincre en pareil cas son amour de la vie, si grand qu'il pût être ?

S'il le ferait ou non, c'est ce qu'il n'osera peu-être pas décider, mais que cela lui soit possible, c'est ce dont il conviendra sans hésiter. Il juge donc qu'il peut faire quelque chose parce qu'il a la conscience de le devoir, et il reconnaît ainsi en lui-même la liberté qui, sans la loi morale, lui serait toujours demeurée inconnue.”

325El influjo de Kojève y Hegel al respecto es crucial como puede comprobarse en Kojève (2006.) Leemos en Lacan (1999d: 262): “ [...] d'y reconnaître notre liberté de prime-saut de tout à l'heure, et de confirmer que c'est bien la liberté de mourir.”

Lacan expone una cuestión fundamental respecto a la estructura del deseo y su relación con la moral. Cuando se alude a la perversión desde ámbitos ajenos a la teoría psicoanalítica parece olvidarse un asunto crucial para la teoría lacaniana: en la perversión no hay olvido del otro. No existe ese olvido en un doble sentido. En primer lugar es el Otro el que hace que se funde el deseo perverso. En segundo lugar, la transgresión de la Ley no conlleva la omisión del otro. Toda transgresión de una ley termina por establecer otra. Escribe Juranville (2003: 261):

“On voit donc qu’il faut distinguer deux lois : d’une part la loi transgressée, « hors laquelle » se situe le pervers, mais qu’il présuppose dans sa pureté de loi toute conforme à l’idée de la loi ; d’autre part la loi à laquelle il est en fait assujéti, loi transgressive, parce qu’elle transgresse la loi pure, mais en même temps loi qui appelle à sa propre transgression.”

Nos encontramos ante dos leyes: la transgredida y la transgresiva. Parece claro que la ley transgredida se refiere a aquella que le viene al sujeto por parte del Otro. Ahora bien, en cuanto a la ley transgresora se refiere, ¿En base a qué decimos que es ley en el sujeto? ¿Cuál es el mandato por el que el sujeto obedece a la ley transgresora?: la ley del goce que empuja al sujeto a gozar por todos los medios. Juranville (2003: 261)

Si el sujeto transgrede la Ley que instauró el deseo no lo es porque esté fuera de la ley, sino porque es comandado por otra ley, por la del goce. El placer y el goce se separan en esta afirmación abriendo paso a dos mundos respecto a lo humano. En primer lugar destacando que el placer alude al deleite de los sentidos -ya sean estos más o menos refinados-, así como también, -el placer- se refiere a la cualidad erógena del cuerpo como cuerpo.

En segundo lugar destacar el papel del goce, y es que este no se refiere a la erogeneidad sin más, sino a otro tipo de placer en el que entra el plus añadido por el lenguaje, por aquello que el deseante cree que encontrará en un fetiche sexual o bien en una situación concreta que perfectamente puede corresponder al orden de lo político. La excitación y el goce que unos amantes pueden sentir ante una fantasía puede ir más lejos que el cumplimiento de esa fantasía. Es la fantasía y lo que se le

atribuye lo que aporta el goce, no la realidad de la misma³²⁶. Del mismo modo como un fetiche puede representar el goce para el fetichista que ante un objeto ve desplegarse toda la articulación del goce, del mismo modo el afán del revolucionario va marcado por el goce y no por el placer. Es el deseo de salir de una situación penosa e indigna según considera el revolucionario la que le lleva a rebelarse no la puesta en acto de su programa revolucionario tras la revolución. Es por eso que el deseo ligado a la política parece tan denostable, porqué la repercusión tiene un alcance mayor al que tiene por ejemplo la promiscuidad o el sadomasoquismo.

La erogeneidad como plus de placer ligado a una estructura lingüística que llamamos goce por su valor fantasmático, es lo que hace que alguien pueda excitarse ante -por ejemplo- un zapato en su papel de fetiche. Y es que el objeto evita la castración -en términos psicoanalíticos- del individuo, le permite gozar, y es que al fin, el problema del goce es el de si un individuo se encuentra en el lugar del goce o se encuentra como castrado, incapacitado para gozar, como si gozar fuera algo que le es privado al pertenecerle al otro. Hasta que, claro, se produzca una actualización significativa que cambie la estructura existencial del individuo y le permita regirse por la ley de su goce.

Escribe Juranville (2003: 262):

“La loi transgressive est le signifiant, qui signifie de faire quoi? Pas autre chose que d'être le signifiant qui signifie. Ce qu'elle fait déjà elle-même. « Faire la loi » est donc jouissance, puisque jouir, c'est poser le signifiant dans sa signifiante. Et jouissance qui appelle à la jouissance. Le pervers n'est donc pas « hors toute loi », il n'ignore pas l'Autre de la loi.”

La diferencia radica a estas alturas de nuestro desarrollo en la posibilidad de obtener placer o goce. En la posibilidad de transgredir la ley del Otro y establecer la ley propia. Es decir traspasar la ley que otorga [imaginariamente, al tratarse del falo castrante del

326Eso no significa que no quieran realizar la fantasía, de hecho el factor vital del deseo va ligado a todo lo que un individuo estaría dispuesto a hacer pese a lo que se juega en ello con tal de realizar su deseo. De ahí que el cobarde no pueda entregarse al goce de su deseo según Lacan. Que por ejemplo ante una situación política tiránica un sujeto decida cometer un acto terrorista no significa que aquella nueva situación política social vaya a ser mejor que la anterior, sino que no soporta la presente y arriesgaría su vida para intentar salir de la situación penosa. Nadie puede asegurar a otro las repercusiones del cumplimiento del deseo, como parece obvio.

Otro] exclusivamente al otro la capacidad de gozar, y regirse por la ley de que el goce es algo que le pertenece a todo individuo. Es por ello, que sin la actualización significativa, sin la transgresión de la Ley³²⁷ el sujeto a lo sumo puede entregarse al placer, pero no al goce³²⁸. Nos referimos a la estimulación orgánica sin el plus aportado por la estructura lingüística. Por ejemplo, un buen vino provoca placer al paladar, pero si ese buen vino -nos dicen- lo bebe tal o cual persona a la que otorgamos un valor especial, entonces se le añade al placer gustativo el goce que introduce el fantasma, la imaginación. Y sin lugar a duda, en ese plus, en el goce, es donde el deseo -del animal-humano se diferencia del deseo animal, y ello es así en virtud de la estructuración lingüística del deseo.

En cuanto a este ejemplo cuyo protagonista es el vino podemos remitirnos al experimento citado por Mlodinow (2013: 34-35). Según explica el autor, los resultados en una cata a ciegas del vino procedente de dos botellas diferentes no era significativo. Sin embargo, al realizar la misma cata pudiendo ver las botellas se produce un cambio hartamente significativo: la etiquetada con un precio de 90\$ obtuvo mayor puntuación que la etiquetada con un precio de 10\$.

Las cuestiones al rededor de este experimento son de sumo interés por varios motivos. En primer lugar que la gente escoja el vino con el precio más alto no tiene mayor misterio, sino fuera porque en realidad el vino era el mismo y únicamente difería el precio del etiquetado. Pero lo que es realmente significativo es que este experimento se realizó con los participantes conectados a una maquina de IRMf -Imagen por resonancia magnética funcional- y dio como resultado que la parte del cerebro que tuvo mayor actividad fue la de la corteza orbitofrontal, que es aquella que se ha relacionado con la experiencia del placer.

327Insistimos en que la Ley es la ley del Otro como establecimiento del orden simbólico y no de las leyes sociales o culturales.

328Este es el gran recurso de la publicidad. Ligar un producto a un estereotipo social o a un personaje o situación expresamente sexual. No se compra el producto por una cuestión racional, consciente, sino que se apela al sujeto del inconsciente. Yannis Stavrakakis (2010: 262): "Por irónico que resulte, la hipótesis del "consumidor racional" ha sido refutada por la propia industria publicitaria. En efecto, Ivy Lee -uno de los más destacados expertos en relaciones públicas corporativas de Estados Unidos- había comprendido ya en 1923 que la esfera de las relaciones públicas, a fin de ser eficaz, debía limitar el uso de la argumentación fáctica y la persuasión racional para apuntar a la emoción y el sentimiento [...]"

De este ensayo cuyo protagonista era el vino entendemos que se desprende la importancia que Freud y más tarde Lacan le dio a la composición del goce, que como ya hemos ido esgrimiendo, se debe a su estructuración lingüística y no meramente orgánica. Pese a ello, lo más curioso es que el autor utiliza este ejemplo para aludir a lo que la psicología ha rebautizado como nuevo inconsciente en aras de apartarse de la noción freudiana tan demonizada por la ciencia. Ahora bien, parece más que prudente señalar que precisamente este experimento nos devuelve a la noción del inconsciente estructurado como un lenguaje y por tanto tan sumamente individual y no objetiva como pretenden apuntar autores como el citado Leonard Mlodinow. Es porque al placer orgánico se le añade el placer que aportado el plus de la estructura lingüística que el goce -como propiamente humano- va más allá de la ciencia a nivel individual ³²⁹.

El deseo autónomo en el individuo no se refiere a la aceptación del orden socio-simbólico, ya que eso no sería más que la aceptación de las normas de, en nuestro caso, la sociedad de consumo; de las normas orquestadas por lo social que mantienen y sustentan el imaginario social de los deseos como fetiche de la mercancía que como es consabido es insaciable al ir dirigido a objetos mientras que el deseo humano va dirigido a estructuras lingüísticas y carece de objeto. La cuestión es que los deseos provenientes de la cultura y la sociedad van ligados a promesas ocultas de supervivencia u obtención de estatus social, mientras que el deseo individual, como su nombre indica es individual.

329Cada vez más desde algunos sectores neurocientíficos se trata a Freud con cierto paternalismo e indulgencia reconociéndosele el hallazgo del inconsciente pero como noción primitiva. Parece que los que defienden esa noción de "nuevo inconsciente" -Mlodinow (2013: 19-40)- deberían percatarse de dos cuestiones básicas de la noción freudiana y a su vez prestar atención a la actualización lacaniana a la que hacen caso omiso. Así, deberían percatarse de que la entrada al orden simbólico al realizarse individualmente en base a la palabra hace imposible que el inconsciente y con ello su deseo pueda ser igual en dos sujetos. En segundo lugar, que en la teoría freudiana se establece un inconsciente descriptivo y otro dinámico, siendo este último el ligado a la estructuración lingüística del individuo, y por tanto, es individual. Mientras que el descriptivo se refiere a la obviedad de la imposibilidad de mantener actualizado, como consciente todo lo que el individuo, por ejemplo, conoce o sabe. De modo que la existencia de un inconsciente descriptivo no puede omitir al inconsciente dinámico estructurado lingüísticamente ya que este es una huella constitutiva del individuo.

El interés constante en dirigir a los individuos a la cultura de consumo responde a un mayor grado de control que aparta y desplaza a los individuos al ámbito de lo privado como meros consumidores. Tal como apunta Castoriadis (2005: 26, 27): “ *C'est cela, le projet d'autonomie, dont la réalisation ouvre bien entendu des problèmes considérables. Personne ne peut avoir leur solution tout seul et d'avance ; seule la société, si elle se met en mouvement, pourra les résoudre [y sigue] Pour que la société change, il faut un changement radical dans les intérêts et les attitudes des êtres humaines. La passion pour les objets de consommation doit être remplacé par la passion pour les affaires communes .*”

El interés por los asuntos en común en el ámbito social no es una pérdida de autonomía, sino que la autonomía viene dada por un aumento de libertad que permita al sujeto ser más responsable al entender el proyecto común social, proyecto que le permite poder ser autónomo gracias a la garantía de sus libertades. El deseo queda del lado de lo estrictamente privado y cuya garantía de poderse llevar a cabo le viene dada por una cada vez mayor libertad proveniente del ámbito de lo social.

Es la libertad lo que podemos esperar como miembros de una sociedad que nos sea proporcionado esta. Para que esta libertad se muestre acorde con sus miembros debe enfocarse y reforzarse la sociedad haciendo a sus miembros más autónomos y responsables, es decir, cultivar su madurez y no su infantilismo. Por tanto, escaparse de la antigua perspectiva que concebía al yo como una necesaria instancia psíquica controladora del ello, sino como aquella instancia que permite al ello adaptarse en base al principio de realidad³³⁰.

330Honneth (2011: 189.)

Esto permite entender que frente a Richard Rorty, Castoriadis³³¹ considere que el papel de la política no es reducir la miseria y centrarse en la felicidad de los individuos, sino que para él el objetivo de la política debe ser el aumento de la libertad³³².

En cuanto al deseo, autonomía no significa más que lo que debería significar la noción de autonomía etimológicamente: ponerse uno mismo las leyes, y por ende, aquí se entiende del deseo propio. Y es que generalmente se confunde que aquello que despierta el deseo provenga del exterior con recibir las normas respecto al deseo de ese exterior. Es por eso que tiene tanto sentido la noción de transgresión de la Ley e investidura de la Ley, es decir, de autonomía del sujeto. No en cuanto a obtención de la ley de lo social, sino que el sujeto teniendo en cuenta al otro y a su propio deseo se autolegislará. Es decir, autonomía no es la eliminación del Otro realizada por el sujeto, sino como señala Castoriadis (1999:155): “*est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet.*” Una actualización significativa.

Lo que Lacan calificará como deseo perverso y a lo que ya Otto Gross (2003: 45) había aludido de este modo: “Si perverso viene de *pervertere* (invertir), el Estado tiene que garantizar por instinto de conservación la fundación que supuestamente le protege -el matrimonio-[...]” Es decir, que el deseo perverso no es amoral, sino inmoral, tiene

331Castoriadis (2005: 128): “*Sur la question de la politique, je veux très fermement m'inscrire en faux contre l'idée que l'objet de la politique serait la réduction de la misère et finalement le bonheur. C'est même là une idée – que Rorty me pardonne – très dangereuse. Si en effet le but de la politique était de rendre les gens heureux, il suffirait de voter des lois décrétant le bonheur universel moyennant, je ne sais pas, la musique de Cage, la lecture obstinée des Upanishad, telle ou telle pratique sexuelle... Mais tout ça relève de la sphère privée, intime, et il est parfaitement illégitime d'en traiter sur l'agora, la sphère publique-privée, et encore plus sur l'ekklesia, la sphère publique-publique. Ce serait une position parfaitement totalitaire. Après tout, les dirigeants des pays communistes étaient prêts à faire le bonheur des gens malgré eux. L'objet de la politique n'est pas le bonheur, l'objet de la politique c'est la liberté.*” Es importante destacar estas palabras de Castoriadis ya que nos recuerdan que el ámbito del deseo pertenece a la esfera íntima, y es que es precisamente esta la razón por la que ya en Platón se intentaba educar el deseo. La felicidad no es una labor política, no es una tarea política y es que si la felicidad va ligada al deseo entonces la garantía de la felicidad es la libertad que permita a cada individuo hacerse cargo de su felicidad, de su deseo. De lo contrario nos bastaría con la satisfacción de los deseos provenientes de la sociedad de consumo.

332 Castoriadis (2005: 233): “*l'idée de liberté absolue est évidemment un fantasme [...] Comme au plan individuel, au plan collectif et politique aussi cela signifie que la liberté est inséparable du risque [...] La démocratie ne peut exister que dans et par l'autolimitation.*”

presente al otro-humano pero su autonomía respecto al deseo es -considerada potencialmente- una amenaza respecto al orden social³³³.

La autonomía del individuo que pone sus leyes a su deseo es una amenaza que puede invertir el orden socio-simbólico. Deberíamos entender que la libertad no es la de escoger que desear -algo imposible por el origen del deseo- sino las normas autoimpuestas y la autolimitación en cuanto a lo deseado se refiere.

De modo que tal como ya introdujimos en el apartado **II.2**. Un particularidad del deseo humano es que puede dirigirse a la pura nada. Escriben Deleuze y Guattari (1998: 33):

“En efecto, si el deseo es carencia del objeto real, [el objeto real es lo que Lacan llama *la Chose*, tal como hemos ido apuntando] su propia realidad forma parte de una «esencia de la carencia» que produce el objeto fantasmático. El deseo concebido de esta forma como producción, pero producción de fantasmas, ha sido perfectamente expuesto por el psicoanálisis.”

Fijémonos que escribe Žižek (2002: 34):

“[...] es más bien este carácter claramente superfluo lo que hace que nuestra sed de Coca [Coca Cola] sea tan insaciable. Jacques-Allain Miller lo ha señalado escuetamente: la Coca tiene la propiedad paradójica de que cuanto más se bebe más sediento le deja a uno, con más necesidad de seguir bebiendo, ya que su extraño sabor agridulce no apaga nunca efectivamente nuestra sed. [y continúa en Žižek (2002: 35):] en el caso de la Coca sin cafeína, bebemos la propia nada, lapura apariencia de una propiedad que es sencillamente la envoltura de un vacío.”

La libertad de elección viene dada por el deseo [inconsciente] capaz de aceptar la elección de *su* nada. Se abren dos caminos, el que consiste en la incapacidad de gozar ya que la capacidad de gozar es algo que el individuo le atribuye al Otro, o el camino

333Así, las manifestaciones en Francia en 2013 contra el matrimonio homosexual tienen su origen no en el hecho de que la sociedad considere como amorales a los homosexuales sino que los considera inmorales, una perversión, es decir una amenaza que puede invertir el orden socio-cultural. Otra cuestión bien diferente es que los detractores de la homosexualidad digan que son amorales y no inmorales. Recordemos que esto es lo mismo que le ha sucedido a la filosofía de Nietzsche durante siglos, y es que su filosofía era inmoral y no amoral.

consistente en aceptar gozar la propia nada. O aún más, gozar la nada del otro o gozar nuestra propia nada.

El discurso de la publicidad es el que permite en las sociedades de consumo hacer creer al individuo que a) Goza la nada del otro. b) Permite sublimar el deseo para que se convierta en algo aceptado por la sociedad. c) Le hace pensar que aquello que desea -su deseo- le aparta de la masa. El mensaje es: tu eres un hombre [ser humano]. No desees lo que te hace satisfacer tus necesidades animales para sobrevivir sin más, puedes tomarte el lujo de desear la pura nada. El individuo se siente ajeno a su parte animal, apartado de la *vulgaridad* de la masa, se encuentra en un grupo selecto de aquellos que desean cosas similares a él. Pero se cree en posesión de su deseo, el animal humano de la masa se desplaza al lugar del individuo de la multitud, al reino de los deseos para los seres humanos que nada tiene que ver con el reino de los seres humanos y sus deseos individuales.

Es porque para Lacan el deseo humano es articulado que tiene su origen en el Otro. Pero a la vez lo liga a la necesaria actualización de los significantes adquiridos para que el individuo pueda desear y gozar y con ello esté capacitado para establecer su propia ley, actualizar su estructura existencial. Es decir, que el individuo se otorgue a sí mismo el derecho de gozar su propio deseo y no ya de creer que la capacidad de gozar es algo que le pertenece simplemente al otro- sea quién sea-. En definitiva, adquirir autonomía respecto a su deseo y su capacidad de goce.

La alarma producida por el efecto de lo deseado remite a la relación con el Otro y con el entorno social del sujeto deseante. El individuo, al captarse como individuo perteneciente a una espacio-temporalidad concreta política, social, orgánica etc, toma su decisión deseante del campo que sea, pareja, sexual, social, política, en base a la adquisición de su principio de realidad marcado a su vez por el ideal de yo, por el superyó que le permite armarse de fuerza para canalizar la fuerza del ello por la vía del yo y así, de ese modo posponer y procrastinar los objetivos instintivos en favor de la vida social.

Pero ante todo, el deseante, al percatarse de su imposibilidad de goce tomará conciencia de que su deseo era el deseo del Otro, al cual le atribuía exclusivamente la capacidad de gozar. Esa superación le permitirá al sujeto inscribirse en una nueva estructura existencial que le permita gozar de su propio deseo.

La cuestión aquí tratada terminaría dando sentido a la frase: *Et non propter vitam vivendi perdere causas*. Es decir, que no hay que dejar perder aquello que para el individuo es lo que le aporta sentido a su propia vida por el amor a la vida como subsistencia sin más. Lo propiamente humano respondería en hacer de la elección de seguir o claudicar respecto al deseo un acto libre y por ende autoconsciente que, insistimos, aquí se refiere al de la actualización significativa y a la adquisición de un principio de realidad que le permita al sujeto escoger libremente, no el qué desear, sino el dejarse o no llevar por su deseo. Esta última cuestión tal como ya hemos apuntado resulta crucial a la hora de comprender la cuestión de la autonomía y autolimitación del deseo.

De modo que el acto libre y por ende autoconsciente es lo que hace que hablemos de deseo humano en contraposición al natural -en el encomio de Aristófanes- o incluso divino -del discurso de Fedro- Si seguimos a Sade, la anulación del sujeto conduce al goce divino de ese dios cruel -según Sade-, para el cual el Marqués recurre a la reformulación del imperativo categórico kantiano y así la reproduce Lacan (1999d: 247): “ *J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir.*”

Este imperativo encuentra en el abandonarse al otro, en ese goce sin sujeto, la esencia divina del deseo como anulación. Parece que la consideración de dios como el bien supremo se troca y deviene como crueldad máxima y es que tal como apunta Pierre Klossowski (1967: 106): “La souffrance devient une lettre de change sur Dieu.” La razón, escribe Klossowski (1967: 103-104):

“[...] devant le crime d'un epart et les souffrances de l'autre, elle impute à l'orthodoxie la prétention de légitimer les crimes du coupable par l'expiation, la

vertu expiatoire des souffrances de l'innocent — alors qu'en fait l'orthodoxie met le crime sur le compte de la liberté du péché et attribue à la souffrance de l'innocent la vertu de l'expiation. [...] l'apparence du mérite de s'établir sur une origine surnaturelle du péché : tous les maux dont Dieu accable l'humanité en seraient-ils pas la rançon contra laquelle Dieu accorderait à l'homme le droit de faire souffrir et d'être infiniment vicieux?"

Las conclusiones que extrae Klossowski recuerdan también a San Agustín³³⁴ en la sección dedicada a “El robo de las peras”, según la cual, sin cometer un delito uno no puede expiar la culpa, por tanto, es menester la existencia del delito para que se produzca la expiación de la culpa. Del mismo modo que la anulación del sujeto en su relación con el otro sería lo que le haría gozar de ese deseo en términos divinos. Como parece quedar claro, nos apartamos de esta concepción y sostenemos que no hay deseo que no sea autoconsciente. El deseo sin libertad no es deseo. Sin embargo, el deseo de abandonarse, ¿acaso no es un deseo legítimo?

Y es que parece que lo divino poco tendría que ver con el imperativo categórico kantiano, sino que bien al contrario, es en cuanto que se usa a un tercero o se le infringe un daño que puedo recibir la expiación -apuntan Sade y San Agustín-. De este modo queda abierta la posibilidad de entender que lo divino liga el goce a eso que ha venido a llamarse el mal. En este sentido, cuando el deseo borra al sujeto, cuando queda arrebatado y se entrega a su deseo sin más, sin tener en cuenta a su familia, a la persona deseada, o cualquier amenaza real, en realidad está siguiendo a dios en esta nueva faceta- siempre siguiendo a Sade-. Es en este sentido que el deseo pierde su legitimidad, cuando se le traslada el control a lo divino o a lo natural con tal de que el individuo quede eximido de su responsabilidad.

Sería cuanto menos un curioso regreso al personaje platónico Fedro, en el que se actualizaría negativamente la entidad divina. Ya que lo divino queda fuera del entendimiento humano, y los individuos no tienen porque entender sus mandatos, en los que se encuentra también el del deseo.

³³⁴En “El robo de las peras.” San Agustín (2005: 71.)

El deseo ligado al riesgo de muerte en Lacan podría actualizarse de dos modos. Uno en aras de la autoconservación, donde diremos que el deseo es la alarma en la que el sujeto se eclipsa y se borra ante el otro, en el que ve acomodarse su falta. Aquí el deseo, de seguirse, parecería ir ligado a la pura naturaleza o a la pura divinidad. El deseo en este caso no puede plantearse, el sujeto se siente arrastrado hasta el punto de desaparecer en el otro. Aquí, el sujeto mataría por el otro haría lo que fuera para obtener al otro. Resta entrelazado en una estructura que le sugiere el deseo como necesidad. Es el deseo que deviene en ese: sin ti muero -del enamorado-.

Sin cuestionamiento moral o religioso diremos que el hombre en estas circunstancias -divinas o naturales- no elige, por tanto, cabe plantear si el deseo ha de ser algo comprensible o no. De no serlo, regresaríamos al posicionamiento de la tradición de Fedro o incluso de Agathón en el que hay que seguir al dios sin preguntarse el porqué: pura voluntad divina, y es que Dios escribe recto sobre renglones torcidos.

Pero hay otro modo ligado a la pulsión de muerte, un deseo negativo. Aquí la cuestión no es pasiva, ya no es la identificación del deseo por la vía de morirse en el otro, del borrado del sujeto. Sino que el deseo queda ligado al sujeto que saber que ama a otro en la medida que moriría por él. Es decir, el deseo en un sentido más cercano a la *philia*.

Siguiendo a Freud y Lacan el amor es la sublimación del deseo. De nuevo, para no perder el sentido de este trabajo, debemos aludir al caso del individuo político que de modo consciente moriría por defender su deseo político, es decir, que arriesgaría por sus creencias, las cuales cualquiera podría considerar idealistas pero que en él se muestran como constitutivas de aquel que es, y aún más, de aquel que quiere ser de modo desinteresado o no. Es decir, en aras de intentar conseguir una sociedad concreta pese a que ello pondría en peligro a su propia existencia. Como por ejemplo el sujeto que realiza una huelga de hambre para obtener un logro político, Stavrakakis (2010: 267):

“[...] el prisionero político, cuya huelga de hambre no le niega el acceso a una abundancia de ideales nutricios, al deleite de luchar por una causa. En cierto

sentido -y el neologismo lacaniano *parlêtre* es muy revelador en este caso- el deseo simbólicamente condicionado es nuestra necesidad biológica más apremiante.” [tal como le sucede a un alcohólico o a un fumador.]

Resulta cuanto menos *revelador* -como señala Stavrakakis- que sea precisamente aquello que no es una necesidad biológica -como respirar o la sed- aquello que precisamente en el ser humano parece devenir en ser su *necesidad* más apremiante. La razón, la importancia de la individualidad en el ser humano, la importancia de aquello que lo hace ser único: su deseo como constituyente de una personalidad cuyo origen se encuentra en ese sujeto del inconsciente al que aluden Freud y Lacan.

Cuando un hombre desea a una mujer que acaba de conocer y por la que siente una fuerte atracción, podría morir en ella -metafóricamente- arriesgar su mundo en ella. Mientras que cuando un hombre ama a una mujer, es capaz de resistirse al deseo de la primera, porque es por esta por la que daría la vida. Un deseo pasivo o un deseo activo. Un deseo pasivo ligado a la estructura lingüística y otro activo, autoconsciente en el que el deseo es la alarma de lo humano. El deseo activo va ligado a la autoconservación, a la afirmación del sujeto en el mundo en aras de construir más mundo. El deseo pasivo va ligado a la pulsión de muerte, y en él el sujeto se abandona sin más al haber creído encontrar su reintegración primigenia fantasmática.

Tal vez no nos quede más que plantear una última cuestión. Si el deseo se basa en una estructura lingüística en la que creemos acomodar nuestra falta, y, en realidad es un objeto vacío, o bien no hay que seguirlo al ser un capricho infantil carente de sentido o quizás, como estructura lingüística, sea puro *logos*. Si fuera así, de tratarse de una suerte de originario *logos* divino, diríamos que la estructura que atrapa al individuo es la suya sin más, como pura esencia; devolviéndonos a los entresijos del encomio esgrimido por Fedro en *Simposio* según el cual se debe obedecer al dios.

Que cada cual escoja su camino y tome sus propias decisiones. Lo único que parece quedar claro es que el deseo sería siempre al tener su origen en el otro, *patológico* [interesado] en términos kantianos. Por tanto, al no ser desinteresado es material, ya

vaya dirigido al reconocimiento de mi persona por el otro, o al otro como objeto de goce o placer, o incluso en términos políticos, al haber siempre un objetivo expreso.

La solución lacaniana va ligada a esa supuesta paradoja con la que abre su escrito *-Kant avec Sade-* según la cual tal como se piensa comúnmente no está tan claro que se esté bien en el bien, ni tan mal en el mal. Sin embargo leemos en Castoriadis (1999: 139) sobre el deseo como algo infantil:

“Mon désir serait-il infantile ? Mais la situation infantile, c'est que la vie vous est donnée, et que la Loi vous est donnée. Dans la situation infantile, la vie vous est donnée pour rien ; et la Loi vous est donnée sans rien, sans plus, sans discussion possible. Ce que je veux, c'est tout le contraire : c'est faire ma vie, et donner la vie si possible, en tout cas donner pour ma vie. C'est que la Loi ne me soit pas simplement donnée, mais que je me la donne en même temps à moi-même. [Aquí vemos la importancia de la autonomía. Es conforme a la imposibilidad de crear el deseo que ante su determinación yo erijo las leyes respecto al deseo. La libertad viene dada por las limitaciones, por el riesgo. Mientras la sociedad pide al individuo realizar un canje entre el deseo y los deseos, aquel que lo acepta no hace más que permanecer en la situación infantil, ya que como señala -Castoriadis-, la Ley no se le ha dado simplemente, se la ha dado el individuo a sí mismo, ya que ha sido por supervivencia que el niño instauro la Ley -y con ella el deseo- se autolimita para no perder los cuidados dispensados por el padre, tales como la protección y la nutrición, y continua Castoriadis:]

Celui qui est permanence dans la situation infantile, c'est le conformiste ou l'apolitique : car il accepte la Loi sans la discuter et ne désire pas participer à sa formation. Celui qui vit dans la société sans volonté concernant la Loi, sans volonté politique, n'a fait que remplacer le père privé par le père social anonyme. La situation infantile c'est d'abord, recevoir sans donner, ensuite faire ou être pour recevoir.[El deseo no puede ser concebido como falta de libertad, la falta de libertad viene ante la claudicación de satisfacer nuestro deseo para recibir la aceptación social. La libertad no es la ausencia de normas, sino la autonomía respecto a las limitaciones, el hombre que ante la limitación orgánica que le permite volar construye un avión, representa esa esencia -inconformista y de compromiso político- inherente al dejarse llevar por el deseo humano. El que acepta todas las reglas del juego, se comporta como el niño preocupado en corresponder a papá para que este le satisfaga su capricho. Cuando la sociedad

logra este cometido hace que el hombre se rinda ante la *máquina opresora* con amor desinteresado³³⁵.] *Ce que je veux, c'est un échange juste pour commencer, et le dépassement de l'échange par la suite. La situation infantile c'est le rapport duel, le phantasme de la fusion - et, en ce sens, c'est la société présente qui infantilise constamment tout le monde, par la fusion dans l'imaginaire avec des entités irréelles : les chefs, les nations, les cosmonautes ou les idoles. Ce que je veux c'est que la société cesse enfin d'Être une famille, fausse de surcroît jusqu'au grotesque, qu'elle acquière sa dimension propre de société, de réseau de rapports entre adultes autonomes.*

En definitiva, un paso más en la dirección que en el ser humano, lo importante no es vivir de cualquier modo. Que el contenido de la frase *Et non propter vitam vivendi perdere causas* es la que le aporta sentido a lo humano. El deseo es el motor de la pura individualidad y dado que su origen -a diferencia de los instintos- nace en el otro siempre está sujeto a una estructura lingüística y por tanto al otro-humano. De modo que la transgresión de la ley es un paso necesario que permitirá al sujeto regirse por la ley transgresora, y que es ese paso el que llamamos autonomía, el cual es necesario para la madurez y autonomía de una sociedad de seres adultos -o como dice Castoriadis: autónomos-.

Si el valor de nuestra vida viene marcado por el deseo, sin el goce en la estructura de ese deseo difícilmente un sujeto pueda ser feliz. Decir que la claudicación es lo propio del mundo de los adultos es olvidar la existencia de la superación de todas las limitaciones humanas, desde la medicina, pasando por la invención del jabón y hasta la tecnología más avanzada. En ese sentido no está de más citar la frase de Deleuze (2005: 334): “La verdadera historia es la historia del deseo.” Ya que esta sentencia nos lleva a una de las tesis principales -negativas- de Castoriadis (2008: 66): “*Thèse: l'histoire de l'humanité n'est pas l'histoire de la lutte des classes* .”

335Escribe Deleuze (2005: 334): “Un capitalista o un tecnócrata de nuestros días no desea de la misma manera que un mercader de esclavos o que un funcionario del antiguo imperio chino. Los miembros de una sociedad desean la represión, la de los demás y la de ellos mismos, siempre hay gente que quiere fastidiar a otra gente, y que tiene posibilidad de hacerlo, “derecho” a hacerlo: ahí es donde se pone de manifiesto el problema de un vínculo profundo entre el deseo libidinal y el campo social. Un amor “desinteresado” hacia la máquina opresora: Nietzsche ha escrito cosas muy bellas sobre este triunfo permanente de los esclavos, sobre el modo en que los amargados, los deprimidos los débiles nos imponen su manera de vivir”.

Tal vez resultaría más sencillo pensar que la historia ha sido principalmente fruto del deseo de emancipación o dominio de aquellos que se han dejado llevar por su libertad deseante enfocada a lo político que no que haya emanado de una clase concreta. De facto, podríamos decir que las clases parecen ser la vuelta al redil de anteponer la Ley a la libertad y autonomía de seres humanos responsables y a su autonomía.

Consideramos que el deseo siempre es narcisista, y que simplemente cambia su lugar de proyección de la libido. Si el deseo se debe al narcisismo primario, la libido será introyectada, y por tanto buscará la satisfacción, el placer y el goce ligado a su cuerpo y aquello que considera como dignidad humana. Si, por el contrario la libido proyectada se debe al narcisismo secundario, se proyectará en lo social y necesitará del reconocimiento para la obtención de goce.

De manera que el deseo narcisista primario sería la construcción de un mundo-para-mi, mientras que el deseo narcisista secundario sería la acomodación de mi-en-el-mundo. La lucha entre la construcción de mundo y el conformismo. Y es que fijémonos que el reconocimiento obtenido por la vía social guarda un carácter completamente narcisista y no anaclítico tal como podría parecer -al encargarse de la supervivencia del individuo- ya que en realidad no hay afirmación de un individuo en lo social como ser humano autónomo, sino que obtiene su ser por la vía del reconocimiento, es decir, por el otro, por la vía del tener -ya sea un trabajo, la última *tablet* del mercado, o la pasta de dientes más blanqueante- o del aparecer/parecer proporcionada por las redes sociales en la era de internet.

Y es que, en la actualidad, la redistribución pierde peso ante la agonía perpetua que permiten desarrollar las redes sociales como mundo de la apariencia, donde el reconocimiento social va ligado al parecer y no al ser. La humanidad no se encuentra ligada a si un sujeto tiene o no dinero para alimentarse, sino en si puede o no conectarse a internet y seguir manteniendo contacto con sus contactos.

De facto, la aparición de los *smartphone* a hecho más patente este asunto. El contacto constante, la respuesta constante a los contactos de los que los sujetos narcisistas

-secundarios- obtienen su reconocimiento es cada vez una necesidad más inmediata, se necesita respuesta rápida del otro, para así, sentirse reconocido por el otro.

El narcisista secundario es el ejemplar perfecto para la perpetuación de sociedades controladas e infantilizadas. Y es que pese a que el narcisismo primario sea considerado como infantil, considérese que el comportamiento infantil se produce una vez se instaura en el sujeto el otro-humano, es decir, una vez se instaura el narcisismo como secundario. Como apuntaba Nietzsche, la verdadera fuerza de cambio es la del niño, que aquí aparece como esa suerte de narcisismo primario, en la que no, no hay omisión del otro, ya que se forma a su vez con el Otro como orden simbólico.

El narcisismo primario no está reñido con la autolimitación ni con la autonomía, ya que como existencia lógica tiene, tal como señalamos, la presencia del Otro como Ley. Freud (1914/2010: 96) escribía al respecto que: “El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal.” No hemos de olvidar que, primero, la energía libidinal viene proporcionada por el ello, y segundo, el yo no venía a substituir al ello, sino a ponerse a su servicio -nos referimos al consabido *Wo es war, soll Ich werden*- por lo que la manifestación del sujeto del inconsciente como individuo viene dada principalmente por el narcisismo primario y no por el secundario.

III.8. Deseo: nociones contemporáneas

El llamado al buen gobierno de uno mismo mediante la autolimitación nos devuelve a los dos conceptos ya señalados con anterioridad que hemos calificado como biopolíticos: la *enkrateia* y la *epimeleia heautou*. En definitiva, a las técnicas de sujeción y coerción inherentes al poder en base a normas en las que, los sujetos, aparecen como seres regulados por una superestructura armada por mitos, consejos, reglas y leyes.

También cabe remarcar que las formas de control consistentes en el cuidado de sí, en el gobierno de uno mismo como tarea activa, estaban reservadas a los más pudientes mientras que para el resto, la educación parecía centrarse en la creación de una subalternidad que ponía las bases para poder perpetuar lo que Foucault considera una dictadura de clases³³⁶. De modo que no puede extrañarnos la afirmación de Vattimo y Zabala (2012: 143): Es sobre todo en las esferas ética y política donde la insostenibilidad de la metafísica se torna evidente. Quienes predicán que «hay» un orden del mundo al cual todos tenemos que conformarnos son en realidad sus consumidores, es decir, sus defensores satisfechos y, por tanto, más acérrimos.”

Como pudimos observar, la elección erótica -en Platón- consistía en dejarse guiar por aquel digno de ser amado, por el amable, aquel que tiene las cualidades para ser el amado (*eromenos*.) Cualidades que en el diálogo platónico precisamente distan de ser las que posee Alcibíades, empeñado este en que sea Sócrates el que lo convierta a él en *eromenos* por su atractivo físico.

De este modo, no tenía porqué extrañarnos, sino tal vez resultarnos obvio, que aquel que sabe ser un buen *erastés* y amar a quien se lo merece, es Agathón; curiosamente el que se encuentra en el penúltimo escalón de la educación; el representado por la tragedia. A este personaje, el buen gobierno de sí mismo le hace *escoger bien*, saber cual es su papel y no entrar en el equívoco de Alcibíades, el cual desea ser el *eromenos*, para que tanto Agathón como Sócrates asuman su papel de *erastés*.

336Chomsky, N. y Foucault, M. (2006.)

La cuestión -en Platón- es esta: ¿Cómo iban a tender los de vida recta a la pura apariencia de la belleza física? Es más, ¿Cómo iban los rectos a amar a quien no tiene la capacidad de ser amado al ir contra los valores de la polis y la *paideia*³³⁷? ¿Cómo iba Agathón, el bien³³⁸ que podemos identificar por su propio nombre, y lo bello que representa su juventud y belleza, a sentirse finalmente empujado hacia Alcibíades y no hacia Sócrates? Esto sería una barbaridad en la dialéctica erótica platónica, ya que es Sócrates el ser más cercano al conocimiento, y por ende al Bien. Hasta el punto que Platón, ya al final del diálogo, hace que Alcibíades pronuncie una frase significativa: “Esto es lo que suele ocurrir: siempre que Sócrates está presente, a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos. Platón. *Simposio* (223a.)

Fijémonos cómo de nuevo la guía de *érōs* se dirige hacia lo social, en términos freudiano, a las pulsiones de meta inhibida a las que Platón quiere ligar al maestro Sócrates y a su discurso³³⁹. A la idea de que el bien se encuentra vinculado al buen gobierno encaminado a lo social. Recordemos que la sentencia del personaje del *Simposio* Alcibíades pone de manifiesto dos cuestiones a destacar.

En primer lugar, habla de qué es “lo que suele ocurrir” y como hemos argumentado, no todo los bellos persiguen lo bello, tal como hemos desentrañado mediante *República*, no todos pueden percibir y perseguir esa *agalma* que Sócrates alberga en su interior³⁴⁰.

En segundo lugar respecto a los jóvenes bellos, señalar lo que podría ser un gran

337Recordemos el papel de falta de participación ciudadana de Alcibíades, su deserción, su no querer alistarse al ejército. Tal como podemos leer en “Contra Alcibíades, por deserción” y “Contra Alcibíades, por no alistamiento.” En *Lisias*. (2002: 271-298.)

338Literalmente *ἀγαθόν*: el bien.

339De nuevo se pone de manifiesto que la democracia no era un bien para Platón, ya que liga el bien común al conocimiento y no a la *doxa*, y no podemos olvidar que es Sócrates quien asume el papel de aunar conocimiento e interés por el bien común y que precisamente es la democracia la que termina con su vida.

340Pese a las diferencias en las traducciones que aquí seguimos, hemos considerado que no altera significativamente el colofón de la sentencia en que los bellos siguen al Bien, encarnado en la figura de un Sócrates encauzado hacia ese objetivo. La edición francesa traduce *εἰωθότα* como *toujours*, mientras que en castellano se ha traducido como “suele ocurrir”, recordemos que la palabra griega según el diccionario Griego-español aquí mencionado no acepta la acepción utilizada por la edición francesa y la traduce como “según la costumbre”, por ello nos quedamos con la edición castellana en este punto. Pabón, José M. Urbina de, S. y Echauri Martínez, Eustaquio. (1944: 178.)

detalle de interpretación, y es que la alusión a los bellos parece omitir una cuestión, la de que cómo bien apunta la traducción en castellano, “suele ocurrir”, se refiere a que no todo el mundo persigue el Bien.

La segunda parte aludida respecto a los bellos siembra una problemática, en presencia de Sócrates los bellos no están por la labor de atender y dirigirse hacia otro que no sea Sócrates. Ahora bien, esta cuestión se soluciona de nuevo mediante la traducción, y es que *καλῶν* no alude a *καλός* sin más, en lo que daría como resultado la alusión a la belleza física, es decir, a la hermosura, sino a *καλῶς*: al que es hermoso al ceñirse a la honradez, a la conveniencia, al que atiende a la regla. Por tanto sugiere dos cuestiones muy distintas, por un lado la belleza física y por otro al buen gobierno. Ambos atributos convierten al joven en un ser bello anímicamente y por eso todos estos tienden a rodear a Sócrates, porque es este y no otro el que posee esa *agalma*.

Cómo vemos, la postura del diálogo platónico alude a ese buen gobierno que va contra un narcisismo en el que el sujeto se borra. Es decir, esquivando la *mania*, esa cuestión defendida por Fedro en la que cabe dejarse llevar por la dualidad del mandato y posesión divina, a tenor de los bienes que se obtendrían de ese entusiasmo -endiosamiento-.

Cuando el sujeto se encuentra bajo la *mania* erótica, no debe -tal como veíamos en *Fedro*- oponerse al dios, y es que, si *Érōs* es dios antiguo siempre es causa de bienes, por tanto el sujeto no debe oponerse a este ni prestar resistencia a su mandato. Sin embargo, tal como vimos en *Simposio*, el diálogo de Platón -mediante el encomio atribuido a Aristófanes- desdivinizaba a *Érōs*, quedando de este modo a expensas de un posible control y de la necesidad de guía.

El sujeto no debe estar poseído por otro, sino que debe gozar de sus plenas facultades mentales. Solo aquel que respeta los dos valores básicos de la polis, *aidōs* y *diké*, solo este conduce su alma hacia buen puerto. Y a tenor de lo escrito por Platón en *Simposio*, será por la posibilidad de interpretación y dirección a la que el demon individual conduce que el hombre necesita un guía. Es decir, que pese a la supuesta superación del discurso antiguo representado por Fedro según la cual el dios conduce

al buen lugar, ahora le toca el turno a la aparición de aquel que debe interpretar las señales del daimon, ya que este es el intermediario entre hombres y dioses. Es esta gestión de la individualidad la que en Platón instauro la ligazón entre verdad y buen gobierno.

Amar es amarse a sí mismo teniendo en cuenta la asunción trágica a la que nos condena la esfera social: amar es amarse a sí mismo, por tanto amar es no exponerse a lo que pone en peligro mi vida. Y a la vez es escoge lo que es bueno para el individuo, y eso -también Platón- lo sitúa del lado del mandato del otro. Cualquier elección realizada por el individuo que entre conflicto con los intereses del bien común no será en realidad más que un supuesto bien, ya que en realidad es un mal.

El deseo es lo que empuja a un individuo a hacer que el otro le ame sí o sí y es la aceptación de lo trágico, la entrada en la dialéctica del amo-esclavo hegeliana. No es de extrañar que para Hegel el amor no sea un convencer al otro, sino un estar en el otro. Por tanto, no un borrarse por el otro, sino un saberse en el otro: "Precisamente al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo. Amor." En Hegel (2006b: 171.)

El amor queda según esta cita de Hegel como una suerte de desinterés en ese individuo: "igual al otro precisamente en aquello en que se le opone; o el *otro* -aquello a través de lo cual el otro es para él- es él mismo." En Hegel (2006b: 171.) Sin autoconciencia yo no puedo ser un yo para el otro ni el otro un yo para mí, el amor en Hegel es reconocimiento del otro por la vía de la diferencia: es en cuanto a que un individuo es diferente a otro y pese a ello es amado por este que aquel que ama no solo ama al individuo como tal, sino que también lo ama por su fragilidad humana; al reconocer la diferencia del otro y ver reconocida su diferencia por este³⁴¹.

341 Honneth (2013: 166): "*Si cette théorie [se refiere a la psicoanalítica] permet d'appréhender l'amour comme une forme particulière de reconnaissance, c'est d'abord par la manière spécifique dont elle fait dépendre la réussite des relations affectives de la capacité acquise dans la prime enfance d'établir un équilibre entre symbiose et affirmation de soi. Le psychanalyste anglais Donald W. Winnicott a frayé la voie à cette découverte centrale, dans laquelle les institutions du jeune Hegel trouvent une étonnante confirmation. Sur cette base, Jessica Benjamin a depuis entrepris une première tentative pour interpréter, avec les instruments de la psychanalyse, la relation d'amour comme un processus de reconnaissance mutuelle.*" También podemos recordar la noción de *cualsea* utilizada por Agamben (2006b: 12), en ella se pone énfasis en que en realidad no se le ama por ser un cualquiera, sino por ser un *cualsea*. Es decir por ser quien es en esencia y no por ser el que el otro quiere que sea o ser un ser vivo.

El amor no es vencer, sino aquello que conduce en Hegel a la posibilidad de crear capital social, de ampliar y estrechar vínculos, de dirigir esfuerzos hacia la esfera social, a aportar a la posibilidad de la familia y por encima de este como representación mundana de la *Idee*, al estado, leemos en En Hegel (2006b: 174):

“La familia se resuelve en estos momentos: αα) el amor natural, procreación de los hijos; ββ) el amor consciente de sí, sentimiento consciente y convicción y su lenguaje; γγ) el trabajo común y el ganarse la vida, servicio y cuidado recíprocos; δδ) la educación: nada singular puede convertirse en el fin completo”³⁴².

En la misma línea leemos en *Fenomenología del espíritu*: “(el poder ético del Estado) es un poder contra el ser-para-sí individual.” En Hegel (2006a: 545.)

Y en *Fundamentos de la Filosofía del derecho* escribe Hegel (1987: 174):

“Como relación ética inmediata el matrimonio contiene en primer término el momento de la vitalidad natural y además, en cuanto relación sustancial, la vida en su totalidad como realidad de la especie y su proceso [...] Pero en segundo lugar, en la autoconciencia, la unidad natural de los sexos sólo interna o existente en sí y desde luego por ello en su existencia únicamente externa, se transforma en una unidad espiritual, en amor autoconsciente.”

En estos términos, la autoconciencia lo es de algo muy concreto que nos recuerda a la insistencia de Stavrakakis (2010: 155) de apuntar que para Žižek en su interpretación hegeliana: “el único ser que ama es el que tiene una falta.” Y resulta que la falta es la del otro en cuanto a posibilidad de establecimiento y desarrollo en lo social, y no de una auto-conciencia como individualidad. De modo que se ama en virtud de que el individuo necesita al otro para completar su falta.

³⁴²Recordemos que la autoconciencia, para Hegel no es individualidad, sino la presencia en el sujeto de la pura objetivación: la *Idee*, por tanto, la pregunta de Hegel no apunta en cuanto al autoconocimiento al ¿quién soy? Sino al ¿qué soy? No soy tal persona, sino que soy un animal humano.

Pero no se necesita al otro por ser un ente vivo humano sin más. Sino por ser el lugar del que el sujeto obtiene su reconocimiento, el cual no es tan aséptico como podría llegar a parecer, y es que el reconocimiento -tal como aparece en Honneth al seguir la dialéctica hegeliana- en cuanto a autorealización nunca tiene porque estar ligado a la justicia, sino a la eticidad, *-sittlichkeit-* a aquello que una cultura ha instaurado como lugar del que obtener la propia imagen.

Para finalizar este asunto, y a modo de conclusión y reflexión, aludiremos de nuevo a Kojève para ver la semejanza entre su concepción y la de Lacan, que como sabemos, había extraído de los seminarios del primero a los que acudía en calidad de alumno.

Fijémonos que hasta el momento nos hemos encontrado ante dos tipos de deseo, el que se refiere a la satisfacción de una necesidad tal como el hambre, la sed o la respiración que ya encontramos en Freud y con anterioridad en Platón *Filebo* (31e, 34e)³⁴³. Y otro que iba enfocado ya no a un objeto que puede colmar momentáneamente la pulsión proveniente de la necesidad, sino en calidad de Otro-objeto-amoroso³⁴⁴ por el que vale la pena entregar la vida, ya sea como pareja u objetivo político. En cuanto a este segundo grupo de deseo que no va ya enfocado a la satisfacción de una necesidad, sino al intento de colmar la demanda de amor del sujeto encontramos a la vez dos modos de dirigirnos al deseo. Siempre sin abandonar la senda ya señalada según la cual: el amor es la sublimación del deseo; y llegado a este punto la asunción de una falta.

343La exposición platónica recuerda a la concepción freudiana respecto a la noción de deseo como distensión por ejemplo en Platón. *Filebo*. (31e): "Sócrates -Por ejemplo, el hambre es disolución y dolor?"

Protarco -Sí

Sóc. -Y el hecho de comer, que es satisfacción de nuevo, ¿será placer?"

Prot.-Sí.

Sóc. -Y la sed, por su parte, destrucción, dolor y disolución, mientras que la capacidad de lo húmedo, al llenar lo que estaba seco, es placer [...].

344Al aludir al objeto amoroso entramos también en el ámbito de la *philia*.

Por una parte tenemos en primer lugar, la cuestión respecto al otro en su papel de objeto amoroso al amparo de la pulsión anaclítica. Esta consistía en que el sujeto, rendido ante la fantasía de un deseo primero fantasmáticamente satisfecho, tiende hacia una persona que sea un remedo nutricio o protector, el cual estaba ligado a la época en la que se instauró el deseo por la vía de la asunción trágica de la prohibición del incesto. Por otro lado, nos encontramos que incluso el deseo anaclítico es originariamente narcisismo primordial, el cual para la protección del sujeto deja de ser introyectado en su totalidad hacia este y empieza a proyectarse hacia los otros para poder satisfacer su pulsión de modo indirecto como reconocimiento.

Sin embargo, vimos que en Lacan, el deseo guarda una estructura que va más allá del posicionamiento freudiano al que acabamos de hacer referencia. Este, pondrá el acento en el puro deseo narcisista. Para Freud todo deseo es en realidad amor de sí mismo que se proyecta en los otros como pulsión de meta inhibida, o bien, relación sexual sublimada, consistente en el establecimiento de lazos tiernos que puedan permitir una vida con menos amenazas externas en sociedad³⁴⁵; conduciendo por ejemplo a la creación de la familia. En Lacan aparece otra concepción del deseo.

Si bien Freud considera que el lenguaje es imprescindible para la instauración del deseo, Lacan irá un paso más allá. Es decir, mientras que el primero considera que el lenguaje permite crear un fantasma sobre la relación con el otro-madre y el otro-padre, el segundo identificará el deseo como una estructura que centra todo su peso en la estructura lingüística que lo instauró.

En Freud la atracción física hacia una persona remedo de la madre -en el caso del hombre- será la que permita establecer una atracción primera. Pero con ello no decimos que la atracción física sea anterior al lenguaje en su discurso, sino que la atracción física se produce en base a una estructura significativa que la ata a un objeto como deseable, atribuyéndole imaginariamente unas cualidades; ya sea en el caso del enamoramiento por apuntalamiento o narcisista.

³⁴⁵Resulta cuanto menos curioso que en esa eliminación de peligros y amenazas no se considere la necesidad de rebelión que encontramos en autores de cuño tan diverso de Thoreau a Hobbes. Y es que no podemos olvidar que la dignidad no es algo que deba asumir el individuo como mandato externo tal como sugieren las teorías idealistas como las de Platón o Hegel.

Pero sin esa atracción física, provocada por lo que le imaginamos al objeto hacia el que nos sentimos atraídos, no habría tal tendencia de deseo. La atracción física proviene de una estructura significativa, nos dice Freud, y a partir de esa atracción, que puede derivar en sublimación/amistad o acto sexual, se producirá el origen de una relación en la que dos sujetos puedan establecer lazos tiernos. Freud, considera a la vez, que esos lazos tiernos pueden preceder a la pura atracción física, es decir, que un modo de establecer relaciones duraderas es trabarlas entre amigos. Pero sin atracción física que conduzca al goce de desear al otro y al placer de la práctica sexual, esa relación no sería más que una pareja frustrada.

Sin embargo, Lacan, nos expone otro modo de acercarnos a la dialéctica del deseo, el cual nos lleva a la teoría de Alexander Kojève, el motivo: el recurso lacaniano respecto a Ser el falo o Tener el falo que tanto nos aproxima a una lectura antropologizada de la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana bajo la interpretación de Kojève que Lacan reinterpretará.

El primer paso para hacer una aproximación a esta cuestión es ir directamente al comentario que el filósofo ruso hace de la lectura de la sección A del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, titulada "Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre": "La contemplación revela el objeto, y no el sujeto. Es el objeto, y no el sujeto el que se muestra a sí mismo en y por –o mejor aún– en tanto que acto de conocer. El hombre "absorbido" por el objeto que contempla no puede ser "vuelto hacia sí mismo" sino por un Deseo: por el deseo de comer, por ejemplo." En Kojève (2006: 10.)

Según esta cita el deseo es aquello que propicia la autoconciencia. La presencia del objeto no hace más que referirse al puro acto de imaginación en el que ni tan solo se ha producido la *Aufhebung*³⁴⁶. No es hasta que el sujeto es empujado por el deseo que este pasa del mero etiquetado del uso a la afirmación del sujeto en el objeto, guiada esta por el deseo que le empuja a tomarlo, tal como señala Kojève (2006: 10), así sucede en el caso del hambre.

346Esta cuestión la hemos desarrollado en el apartado III. 4.

Pero ahora bien, en cuanto a la relación del deseo ligada a dos conciencias humanas, el deseo adquiere otro matiz. Tal como ya habíamos apuntado, para Lacan, los significantes con los que manifestamos el deseo nos vienen del otro, del otro como lenguaje, es decir: del Otro. Esto hace que nuestro deseo, según Lacan, en primera instancia, no sea deseo por el Otro-madre, sino por la obtención de un deseo, ¿qué quieres? A lo que la respuesta respecto al deseo parecería referirse a una cuestión: igual que lo deseado me viene dado por los significantes del otro, también mi autoconciencia me viene dada por los significantes del Otro.

Por tanto no es únicamente mi autorreconocimiento en el acto de desear al otro el que me proporciona la autoconciencia, sino el acto por parte del otro de reconocermelo como conciencia autónoma. Escribe Kojève (2006: 16): “La Autoconciencia existe en y para sí en la medida y por el hecho de que existe (en y para sí) para otra Autoconciencia; es decir, que ella sólo existe en tanto que entidad-reconocida³⁴⁷.”

Ahora, bien, si Lacan refiere su discurso sobre el deseo a la anulación, a la evanescencia ante el que encarna al Otro, no lo hace en el sentido freudiano que consistía en la no actualización de la huella mnémica que dejaba anclado el deseo en el terror a la castración o al incesto. Lacan liga el deseo a la estructura del goce, a la palabra, y no al placer del acto sexual o del acto político revolucionario sin más.

El objetivo de ese deseo es el de verse reconocido por el otro, apunta Lacan. Ahora bien, y aquí está la gran diferencia nuclear del discurso: el individuo que desea -en Lacan- le pide al otro qué es aquello que ha de desear para que el otro lo reconozca. Por tanto, el sujeto se anula en su demanda de amor que en realidad es una demanda literalmente de deseo. Le pide al otro que le diga qué ha de desear para que este lo ame.

347En el ámbito político aplicamos la misma cuestión nuevamente. Es porque alguien es reconocido que otro puede ser reconocido. Y el reconocimiento resulta que tanto en Platón como en Hegel viene de la Idea predeterminado por tanto, y no de una cuestión social de justicia. Es por eso que nuevamente nos sale al paso la problemática de relacionar reconocimiento y autorrealización en lugar de reconocimiento y justicia en base a una redistribución que regule aquellos privilegios obtenidos de modo debido o no pero que entran en conflicto con la noción de justicia social.

Es por este motivo que el cultivo del narcisismo en la sociedad de consumo resulta tan eficiente, el individuo busca tanto su reconocimiento como su autorrealización en la propuesta que viene del otro socio-simbólico en forma de deseos, y abandona su deseo como huella constitutiva procedente del Otro como orden-simbólico. El individuo abandona su deseo como huella interna y lo troca por los deseos constantes en los que se encuentra la promesa del reconocimiento y la autorrealización. Así, no es de extrañar que mientras en las sociedades desarrolladas aumenta el número de pobres hasta límites insospechados, los individuos que obtienen su reconocimiento -de la *Idee*, de la *sittlichkeit*- no se sienten mal, ya que hacen lo que está *bien*, en términos hegelianos.

Es más, al atribuirle imaginariamente a los deseos -mercancías fetichizadas- procedentes del otro, una posición culmen de objeto de deseo, no impone su autoconciencia para decir “Yo quiero”, sino que queda atrapado en el bucle de la estructura signifiante del otro, el cual se le asemeja al Otro. En ese verse atrapado, el sujeto se borra, le pide al otro que le diga que quiere de él para así verse reconocido. De modo que el individuo no dice “Yo deseo” sino “Yo deseo desear”. Sin embargo, como se puede ver, no existe tal reconocimiento como autoconciencia, sino como aquel que todavía no ha alcanzado el paso último propuesto por Lacan del *separere*, del parirse a sí mismo.

Al quedar anclado en esa estructura el sujeto que desea ser deseado no está haciendo más que repetir la estructura originaria de la falta. No de la castración imaginaria o del incesto imaginario, sino que ante la estructura signifiante que acompañaba a la no satisfacción de la demanda proferida al Otro, ante la cadena simbólica proferida por el Otro, el sujeto imagina encontrarse ante el Otro-madre cuando en realidad se encuentra frente al otro.

Con esto no queremos decir que el reconocimiento no deba buscarse en lo social, sino que lo social no es razón y justificación sin más para la conformidad respecto al reconocimiento. Sin la posibilidad de rebelarse el individuo no se realiza a sí mismo para él, sino para el otro, sea el orden que sea y las injusticias que este secunde. Así, no es de extrañar que el pedido de la responsabilidad vaya enfocado a ir en la línea del superhombre nietzscheano -*Übermensch*- que -parafraseando a Vattimo y Zabala

(2012: 195)- se refiere al hecho de que los individuos logren erigirse como capaces de construir su propia interpretación alternativa del mundo en lugar de someterse a las verdades oficiales.

Sin embargo la cuestión aquí es que esa estructura proferida por el otro deseado ahora de modo activo por el individuo, en caso de ser un remedo de la proferida por el Otro, lo es en la medida que alberga en su interior la imposibilidad de verse satisfecha, el sujeto desea ser deseado por quien no quiere o no puede desearlo. Por quien *podría* darle lo que no tiene. Del mismo modo que amar es también dar lo que no se tiene, Lacan (S8, 1960-1961: 53): “« *l' amour c'est de donner ce qu'on n'a pas* ».”

La conquista no lo es por el reconocimiento, ya que el sujeto se eclipsa ante el otro y pretende ganar su favor renunciando a sí mismo. En este sentido, el deseo en Lacan, se encuentra ligado a la libertad, la cual viene marcada por las normas internas del individuo que le permiten moverse por el mundo e intentar crear mundo. Y no por las normas externas que le dice como debe conservarse como vida pasiva sin más en un mundo en paz³⁴⁸.

Es porque deseo y libertad se encuentran indisolublemente unidos que ante el primer atisbo de sentirse en presencia del deseo, este es captado como una amenaza³⁴⁹. Y esto es así hasta que se produce el acto transgresivo de actualización significativa, esto es, cuando el individuo pasa a gozar, a hacerse cargo de su deseo, entonces el deseo pasa a convertirse en una reinstauración autónoma de la individualidad. El deseo inherente a cada individuo le pertenece exclusivamente a este como huella constitutiva, se es libre en virtud de poder conformarse al deseo o ponerse en posición activa de goce.

Se acostumbra a confundir el abandono y eclipse que sufre el sujeto ante el deseo, con el amor desinteresado que ligaba *Érōs* a una suerte de amor universal. El amor

³⁴⁸Paz proviene del latín *pax-pango*, que significa fijo. La paz, en este sentido no es un orden armónico, sino conservador, centrado en detentar un poder concreto y no en el mantenimiento justo o armónico de un orden concreto.

³⁴⁹Recordemos que Lacan equipara el deseo a una defensa.

desinteresado no existe, todo amor es amor a sí mismo, la diferencia radica en la continuación del juego o del narcisismo apunta Lacan. Es decir, en la sublimación en base al respeto de las reglas del juego o al posicionamiento que cree que el mundo debe satisfacer todo pedido que brota de su subjetividad.

El único yo que se sacrifica mediante la sublimación es el yo fijo, un yo ajeno al ideal de yo y el principio de realidad.

Esta cuestión por tanto, entra en contradicción con lo expuesto por Kojève, y es que si en Lacan el deseo va ligado a este asunto, nos encontramos ante dos cuestiones de suma importancia. La primera, si el deseo, tal como escribe Lacan, es intentar dar lo que no se tiene a quien no lo necesita o aún peor, a quien no lo quiere, lo es en sentido imaginario³⁵⁰.

El sujeto cree que no le reconocen porque no da con lo que el otro le quiere, cuando la cuestión es que el otro no le quiere nada porque no es él -o ella- lo que quiere, el individuo se debe percatar que la cuestión no es el reconocimiento, sino la libertad de desear y gozar. El revolucionario que desea la revolución para ser reconocido en su acto de cambio violento no se rige por su deseo sino por una suerte de reconocimiento. El revolucionario que pone su deseo en acto se realiza en el movimiento de gozar, de entregarse a su deseo, y no en aquello que pueda lograr. El fracaso no es no conseguir el objetivo marcado, sino no intentarlo. Del mismo modo que amar no es ser amado, sino tener la capacidad de amar a quien uno quiere amar. Por tanto, cualquier esfuerzo por parte del sujeto centrado en el objetivo y no en el acto no es más que vacío quehacer que le frustraría sobremanera. Esta actitud se entiende también en términos de Kojève (2006: 12), ya que:

“El Deseo humano, o mejor, antropógeno, que constituye un individuo libre e histórico consciente de su individualidad, de su libertad, de su historia y, finalmente, de su historicidad, el Deseo antropógeno difiere pues del Deseo animal (que constituye un ser natural, sólo viviente y que no tiene más

350Decimos lo que no necesita ya que hemos establecido la diferencia entre necesidad y contingencia al principio en apartado II. 2. En cuanto a apuntar a que el deseo apunta a lo que el sujeto no quiere, nos referimos a que el deseo aparece aquí como una suerte de alarma que pone en guardia al individuo respecto a los peligros inherentes al deseo -reales o imaginados.-

sentimiento que el de su vida) por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, “positivo”, dado, sino sobre otro Deseo.”

Así es, el deseo humano, según Kojève, es deseo de otro deseo, mientras que nosotros siguiendo a Lacan sostenemos que el deseo no es deseo de otro deseo, sino actualización significativa que permite al sujeto situarse en posición de goce.

Y es que -intentando despojarnos de toda concepción moral- podríamos decir que ese deseo es el que hay que seguir ya que el sujeto busca un reconocimiento puro en el que la situación es lo más parecido a la muerte del sujeto, al sacrificio supremo por amor al otro... que en realidad es amor por sí mismo. Es amando al otro que demuestro total fidelidad a mi deseo. El sujeto se expone a la amenaza de muerte para ser reconocido por el otro tal como también señala Kojève (2006: 13):

“Para que el hombre sea verdaderamente humano, para que difiera esencial y realmente del animal, hace falta que su Deseo humano prevalezca efectivamente en él sobre su Deseo animal. Pero todo Deseo es deseo de un valor. El valor supremo para un animal es su vida animal. Todos los Deseos del animal son en última instancia una función del deseo que tiene de conservar su vida. El Deseo humano debe superar ese deseo de conservación. Dicho de otro modo, el hombre no se “considera” humano si no arriesga su vida (animal) en función de su Deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se crea y se revela en tanto que realidad: es en y por ese riesgo que ella se “reconoce”, es decir, se muestra, se verifica, efectúa sus pruebas en tanto que esencialmente diferente de la realidad animal, natural. Y por eso hablar de “origen” de la Autoconciencia es necesariamente hablar del riesgo de la vida (con miras a un fin esencialmente no vital.)”

Si el deseo es ese total arriesgarse por el amor sin más, ¿ante que nos encontramos? Ante el puro deseo humano o ante el puro deseo animal. Fijémonos, recordemos de nuevo a Schopenhauer, la vida más fuerte, la que pasa por alto las ligazones sociales, la que en un sentido nietzscheano dice “Yo quiero”, resulta cercana a la locura por que el sujeto anula sus vínculos con el pacto social y se lanza a lo que quiere sin más.

En ese deseo radical con peligro de muerte el sujeto perece, puede resultar asesinado una vez ha dejado su semilla en el otro, el sujeto parece así representar a la pura voluntad de poder de Nietzsche, a la pura Voluntad en el sentido de Schopenhauer: el que se entrega al deseo como el más valiente, el más aguerrido, en definitiva, el más válido para la naturaleza.

Por tanto nos da esto como resultado, que lo propio de ese tipo de deseo que en Kojève parece como lo propiamente humano, y de donde Lacan saca su propio significado de deseo, lo que ahí se encuentra no es más que la pura fuerza de lo natural, de lo animal y no de lo humano. O si se prefiere, no de lo humano sino del animal humano. Pero si seguimos el desenlace de este modo estamos omitiendo el tema más importante, y que el deseo en el hombre no es natural e instintivo, sino que va ligado a la existencia lógica del individuo, al lenguaje, por lo que todo deseo va ligado a lo humano y no a lo instintivo sin más.

Lo propio del hombre no sería la exposición a la muerte sin más, sino su afán *poiético*, aún más, su activo hacer mundo. Lo propio sería el entregarse a la actualización de su deseo cuestionando la pulsión de meta inhibida que le permite sobrevivir pero no como mera *zoé* sino como *bios*. Ahí radicaría el matiz, el cual viene dado por el hecho de que el hombre es autoconciencia y no sentimiento de sí como el animal. Es en este lugar nuevamente donde rescatamos la citada sentencia *Et non propter vitam vivendi perdere causas*.

Otro problema consiste en que la incapacidad o dificultad de gozar es la que le hace al narcisista que para combatir su frustración de no poder entregarse a su deseo termine buscando el reconocimiento ya no por sus propias normas -autonomía y actualización significativa- sino que busca y demanda a la sociedad -de consumo- cual debe ser su reconocimiento, el cual viene dado en nuestras sociedades por la vía de los objetos, de la mercancía fetiche.

El hombre se aparta cada vez más de la esfera pública, recurre al mundo como gran supermercado que le posibilita la obtención de placer orgánico y que en virtud del fetiche que se le atribuye a ciertos productos, mediante su intento de adquisición, los

transforma en la posibilidad de goce a la que tiende el narcisista. Pero ese objeto que obtengo para poder quererme, una vez ha sido adquirido ya no es suficiente para el sujeto. Lo que Richard Sennett (2002) califica como declive del hombre público se abre como una muestra más de sociedades en las que el deseo queda anclado a objetos de cuño infantil, ante agentes sociales incapaces de madurar, torpes y poco hábiles en cuanto a la posibilidad de madurar genital y socialmente como garante de desarrollo personal. Ante individuos que demandan un deseo en lugar de buscar las vías que le permitan gozar de su deseo en el mundo que les rodea.

Volvamos a reproducir la misma pregunta respecto a si el deseo es ese total arriesgarse por el amor sin más: ¿Ante que nos encontramos? ¿Ante el puro deseo de un individuo humano o ante el puro deseo animal?

Fijémonos, en el hombre lo importante no es la mera supervivencia, la antropogénesis regresiva vivida durante el nazismo nos enseñó que la mera supervivencia no es la aspiración humana y que el retroceso en la supuesta evolución humana se había transformado o podía devenir como realidad social.

El amor respecto al otro como amor por sí mismo, tras todo lo expuesto parecía entrar en conflicto. Nadie parecía cumplir las expectativas marcadas por el narcisista y eso le impide amarse a sí mismo, ese vacío que le impide amarse es el que le impide ser amado, y es que el amor por sí mismo, frustrado le impide amar y ser correspondido. Tal como escribe Sennett (2002: 730):

“Ya que la fórmula verdadera es: nada es suficiente para hacerme sentir. Bajo la excusa del vacío se halla la queja más infantil de que nada puede hacerme sentir di yo no lo quiero, y oculto en los caracteres de aquello que verdaderamente sufren porque se sienten vacíos cuando se enfrentan con una persona o una actividad que siempre creyeron desear existe el secreto, la no reconocida convicción de que otra gente, u otras cosas, nunca serán lo suficientemente buenas.”

Sin embargo, el asunto no era tan sencillo, ya que es la sociedad de consumo la que ha transformado al narcisista en aquel que busca su deseo como proveniente del otro, y

que a su vez le viene dado como objeto. Mientras que tal como acabamos de desarrollar, este tipo narcisista³⁵¹ se encuentra anclado a la problemática de buscar, ya no gozar de su deseo, sino en que demanda su deseo a la sociedad y este le viene en forma de objeto o estatus social.

Y es que en realidad, el reconocimiento va ligado aquí todavía a la necesidad de ser reconocido por el otro, y no por reconocerse pese al otro. En la dialéctica amo-esclavo hegeliana el amo no mata al esclavo para poder seguir siendo obedecido y seguir obteniendo su reconocimiento, pero sería un error pensar que el reconocimiento lo obtiene por parte del esclavo. Es decir, si el esclavo no reconoce al amo como tal, el amo puede reducirlo hasta hacerle entender quien se encuentra en la posición activa y quien en la pasiva.

Resulta que la *agalma* socrática se encuentra en nuestra sociedades de consumo en el individuo no como ser, sino como ya hemos apuntado, en su esfera del tener o parecer. Alguien es lo que es porque compra lo que le promete que la hará ser lo que él quiere ser, y no hay que olvidar que ese que quiere ser también le viene de la misma sociedad que dice que es y que no es deseable.

La sustitución del deseo -individual- por los deseos -externos y de masa- hace que el individuo necesite sentirse reconocido constantemente y busca al otro como lugar de reconocimiento recíproco. Pero esto le hace encontrarse aislado en su individualidad como miembro de una multitud, la cual, sobre todo en la actualidad se ve fomentada por la pura apariencia que posibilitan, por ejemplo, las redes sociales. La libertad pasar del ser al tener y siguiendo a Debord al parecer. (1967: § 17):

“La première phase de la domination de l'économie sur la vie sociale avait entraîné dans la définition de toute réalisation humaine une évidente dégradation de l'être en avoir. La phase présente de l'occupation totale de la vie sociale par les résultats accumulés de l'économie conduit à un glissement généralisé de l'avoir au paraître, dont tout « avoir » effectif doit tirer son prestige immédiat et sa

351 Hemos ido procediendo mediante el tipo narcisista en contraposición al anaclítico y no en cuanto a los diferentes tipos de estructura existencial que Lacan ligaría con el modelo perverso del sádico, del masoquista y del que él llama como narcisista. Así las expone Juranville (2003: 266.)

fonction dernière. En même temps toute réalité individuelle est devenue sociale, directement dépendante de la puissance sociale, façonnée par elle. En ceci seulement qu'elle n'est pas, il lui est permis d'apparaître."

Este movimiento expresado por Debord termina en el último paso de ruptura con lo público: del ser al tener y del tener al aparecer -parecer- que posibilitan las redes sociales y la vida más aislada que nunca, y frustrada al frustrar la meta directa *ab aeterno*. Cuanto más aparente un sujeto más se aislará, para ello necesitará aparentar aún más, y por ende refugiarse todavía más en la apariencia.

Razón por la que las sociedades que han logrado alimentar el narcisismo cuya expectativa viene alimentada por el reconocimiento social, han visto reforzado su dominio sobre la multitud en virtud de haber logrado aislar cada vez más a los individuos. Y es que el mundo al que accede un individuo desde su casa con una conexión de internet o desde un vagón de metro con su *smartphone* es un mundo que tal como insiste Debord ha logrado reunir a los diferentes pero en su diferencia. Los individuos se preocupan más de sus apariciones en el mundo virtual que de sus apariciones *reales* en la vía pública.

Sin sujeto autoconsciente, el deseo se transforma en deseo animal cuya única cercanía a lo humano consiste en que del mismo modo que cada animal está dotado por naturaleza de aquel medio anatómico que le permite hacerse con lo deseado, la tela de araña, el cuello largo de la jirafa, las garras del león... el humano, el animal humano recurre a su cuerpo discursivo, a su capacidad simbólica para intentar hacerse con lo que desea pero al desaparecer él mismo en su caza, el hombre cae atrapado en la red de la falta que en nuestras sociedades de consumo se escuda en la promesa del reconocimiento.

Para terminar hemos aludido a otros autores contemporáneos para explicar el porqué hemos descartado relacionar nuestra tesis con sus respectivas teorías, las cuales *a priori*, parecen estar ligadas a nuestro trabajo. Así por ejemplo el concepto desarrollado por René Girard (1990) llamado deseo mimético, pese a sus consideraciones en

aparición ineludibles respecto a la noción de deseo freudiana, pensamos, no guarda ninguna relación sustancial a destacar para nuestro trabajo. Valga como muestra una aclaración, por ejemplo, en cuanto a esta afirmación: "*Dans le désir mimétique, on en peut jamais séparer complètement ces trois termes que sont l'identification, le choix d'objet et la rivalité.*" Girard (1990: 265.)

Parece que huelga decir que existe una clara diferencia entre la vertiente freudiana y la esgrimida por Girard. En primer lugar la identificación en Girard se produce porque el sujeto quiere el objeto que tiene el otro porque lo tiene el otro. En Freud, la identificación radica en que el niño, al querer la madre se identifica con aquel que *la tiene*.

En cuanto a la elección de objeto sucede algo similar, el objeto se escoge en base a una fantasmática satisfacción primera que produce el objeto y no se lo escoge porque lo tenga otro. Es decir que no es deseable porque lo tenga otro, el deseo se instaura al estar prohibido tenerlo, aquí llegamos al tercer punto.

La rivalidad respecto al padre o respecto al juego entre niños es clara: la rivalidad solo puede producirse entre personas similares, tal como sucede por ejemplo entre niños en el recreo. La cuestión no es -como expone Girard- que al existir rivalidad se desee lo del otro, es porque en este caso, en cuanto a que el niño quiere a la madre de forma exclusiva que se despierta una rivalidad imaginaria. No quiero lo de mi padre porque es de mi padre, quiero a mi madre *pero* es de mi padre -no *porque* es suya-. Parece que las diferencias son significativas.

Así, también podemos leer Girard (1990: 217): "*le désir est essentiellement mimétique, il se calque sur un désir modèle; il élit le même objet que ce modèle.*"

Pero insistimos, no se escoge *un* deseo en base a un modelo, sino que se identifica uno con el modelo al que el niño asocia el objeto que quiere, en este caso la madre. Es la prohibición la que hace que se inscriba el deseo ahí, de ese modo. No se elige lo que tiene un modelo, se quiere ser ese modelo porque se quiere tener lo que él tiene. Además, cabe recordar que si bien el padre como ley instaura el deseo, el deseo lo

adquiere de la madre como Otro. Continúa Girard (1990: 217): “*Le mimétisme du désir enfantin est universellement reconnu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, en particulier dans notre contexte culturel a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui; il a peur de révéler son manque d'être.*”

Finalizamos la alusión a Girard con este comentario, y es que aquí se puede comprobar que el autor se aparta del desarrollo freudiano. En este punto parece confundirse el deseo mimético como el querer lo que tiene el otro presente en las relaciones infantiles, que como escribe él, responde aun reconocimiento universal de esa postura. O incluso parece existir una confusión entre el ideal de yo y el deseo, ya que es el ideal de yo el que se obtiene de la sociedad entrando en conflicto con el deseo del sujeto. A su vez, olvida que en Freud ese deseo respecto a la elección amorosa no se gesta en la edad adulta. Este se gesta en la infancia, y difícilmente el niño se avergüenza de la falta de originalidad respecto a su elección, ya que en realidad le pertenece exclusivamente a este ya que a quien desea no lo desea porque le pertenece a otro, no imita al otro, el otro únicamente le inscribe el deseo. En Freud, esa elección se basa en una satisfacción imaginaria primera y no en querer ser como el de al lado.

En realidad parece que en Girard el deseo se encuentra atrapado en el bucle de los deseos en cuanto a lugar de obtención del reconocimiento social y no del deseo como huella constitutiva del individuo.

De estos ejemplos contemporáneos pasamos a la noción de Zygmunt Bauman de *Amor líquido*, la cual tal vez debería siguiendo nuestro discurso devenir en *deseo líquido*, y que esta apunta a la noción de sublimación freudiana como si esta hubiera quedado superada o eliminada de este modo Bauman (2006: 82):

“Pasada la época en la cual la energía sexual debía ser sublimada para que la línea de ensamblaje de automóviles no se cortara, llegó una era en la que energía sexual debió ser fogoneada, debió tener la libertad de elegir la válvula de escape que tuviera más a mano y debió ser incitada a entregarse desenfrenadamente a ella, de modo tal que los automóviles que salían de la línea de ensamblaje pudieran ser luego codiciados como objeto sexual.

Parece que el lazo entre la sublimación del instinto sexual y su represión, según Freud, condición indispensable del pacto social, se ha roto. La moderna sociedad líquida ha encontrado una manera de explotar la tendencia/docilidad para sublimar los instintos sexuales sin necesidad de reprimirlos, o al menos limitando radicalmente el alcance de dicha represión. Esto sucedió gracias a una progresiva desregulación de los procesos de sublimación, hoy difusos, dispersos y en permanente cambio de dirección, que ya no son impulsados por presiones coercitivas, sino por la seducción de los objetos de deseo sexual disponibles.”

Tras esta extensa perorata, cabe decir que esta cuestión, cada vez más en boga si bien problemática por su efectividad, termina en la atribución de resultados patológicos al deseo. Parece que, siguiendo el escrito de Bauman, habríamos llegado a un punto en el que sería posible suprimir las relaciones físicas entre personas por las que nos ofrecen otros objetos. O incluso llegar a pensar que Internet puede llegar a substituir sin repercusiones mentales para el sujeto a las relaciones personales directas gracias a su oferta de páginas pornográficas, por ejemplo. Por ello, leamos de nuevo a Freud (1914/2010: 84): “Un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar.”

Y es que pensar que el placer autoerógeno puede substituir al otro [autre], o incluso, pensar que la ficticia introyección de la libido que convierte al sujeto en un narcisista aislado es una posibilidad, y no una cuestión social patológica a tener en cuenta es un hecho. La constante llamada a la satisfacción de los deseos a la que nos invita y conmina de modo permanente la sociedad de consumo parece clara. Los deseos no son más que una promesa de satisfacción basada en el placer o en el reconocimiento, pero los deseos, tal como ya hemos apuntado, no son el deseo individual, razón por la que a la satisfacción de los deseos le sigue la imperiosa necesidad de instaurar otros e intentar satisfacerlos rápidamente. Así trabaja la sociedad de consumo mediante la publicidad como máquina generadora de deseos anclados a nociones de estatus y reconocimiento social o a promesas de tipo sexual sin más y al individuo que pretende adquirir los objetos que encarnan la promesa publicitaria.

En cuanto al sujeto contemporáneo vale decir que el narcisismo como amor de sí fomentado por el aislamiento y los objetos que en el caso de Bauman albergan la posibilidad de substituir al objeto de deseo del ser humano, no lo pueden ser más que en el sentido aludido de pura metonimia. Merced a serle atribuida al objeto una cualidad, al ser considerado un fetiche, es decir en base a que el goce se instaure en la palabra.

El gran logro de la sociedad de consumo³⁵² es el de instaurar la novedad encarnada en un producto y ligarla al orden simbólico que instauró la falta, pero que lejos de lo que piensan algunos autores como por ejemplo Slavoj Žižek o Yannis Stavrakakis entre otros no se refiere al deseo sino a los deseos. La falta a la que se alude no es la del deseo como huella de un individuo sino la de los deseos como identificación al orden simbólico social, a lo que tolera una sociedad y erige como deseable- siguiendo a Platón- no a lo que desea el individuo. A lo que se nos dice que hemos de desear y no a lo que un individuo desea. Es decir, al deseo instaurado desde afuera y en cuyo interior se encuentra el reconocimiento social prometido mediante la adquisición de un producto; que bien puede ser un perfume o un viaje.

Que funcione la eterna actualización del fetiche de la mercancía se debe, al conocimiento del uso efectivo de la identificación con el otro en lo social como garante de autoconservación en base a la organización metonímica que organiza la estructura desencadenante del deseo. Es decir, cabe recordar que el Otro pese a la insistencia de Stavrakakis (2007) y (2010.) No es más que el orden simbólico y no sociosimbólico.

Pese a los interesantes trabajos de Slavoj Žižek o Yannis Stavrakakis que identifican al Otro como el orden socio-simbólico, nuestra tesis se detiene incapaz de avanzar sin llegar a retorcer los conceptos de Lacan respecto al deseo. Sin embargo es en ese punto de donde extraemos nuestra cuestión final para esta tesis: la diferencia entre deseo y los deseos ya aludida y a la que aquí desarrollamos. Siendo este uno de los motivos básicos por los que no nos servía para nuestro desarrollo el discurso de por ejemplo Herbert Marcuse y su *Eros y civilización* u otras obras más contemporáneas

352Término acuñado por Jean Baudrillard en su obra *Société de consommation*.

como por ejemplo la de Zygmunt Bauman *Amor líquido*, y es que estas aúnan *deseo* y *deseos* como si se trataran de un mismo concepto.

La sociedad de consumo ha logrado -en sentido debordiano- reunir a la sociedad pero no como ya sucedía con la masa, sino que los ha reunido como multitud, los ha reunido en su diferencia. Esta reunión de diferentes imposibilita o ralentiza cualquier cambio social significativo, ya que se encuentra ligado siempre a la alimentación constante de los deseos -que no del deseo-. Escribe Stavrakakis (2010: 258): “Sin embargo, con la paulatina transición desde el mercado masivo hacia los mercados segmentados, la justificación del consumismo ya no requirió de estas articulaciones; comenzó a alejarse de la cohesión social para avanzar hacia la esfera de la fantasía personal.”

Nuestras sociedades cada vez más narcisistas se alimentan de los fantasmas del consumo. Consumo que avanza hacia la esfera de la fantasía personal, hacia el sostén social de las diferencias en base a un planteamiento muy interesante: la proposición implícita de alimentar a los individuos la creencia de que pueden saciar su deseo mediante los objetos de consumo. Haciéndoles -y haciéndonos- creer que se tiene presente la individualidad. En términos mundanos haciéndoles seguir la parafraseada aquí sentencia de Quino consistente en hacer que no se percaten de que en realidad no pertenecen más que al montón de aquellos que dicen no pertenecer al montón.

Los deseos responden a la estructura metonímica que, en cuanto al consumo, se basa en la rápida actualización y creación de nuevos productos que permitan alimentar la creencia de pertenencia y adquisición de identidad que cada producto-novedad promete. Yannis Stavrakakis (2010: 272) escribe:

“Según lo expresa Slavoj Žižek con gran acierto, el objetivo del fantasma es satisfacer el deseo, cosa que en última instancia es imposible. Basta con construirlo y sostenerlo como tal: a través del fantasma “aprendemos” a desear. La satisfacción final de nuestro deseo se pospone de discurso en discurso, de fantasma en fantasma, de producto en producto. Pero todo permanece intacto, siempre y cuando se produzcan nuevos productos y se publiciten nuevos fantasmas. [Y todavía más importante para nuestra exposición leemos y el énfasis de la cursiva es mío] *La incapacidad de producir la satisfacción*

prometida no aniquila el deseo sino que, por el contrario, dispara una "búsqueda cíclica." Este desplazamiento continuo constituye el núcleo formal de la cultura de consumo."

Pese al recurso constante de identificar la noción de deseo en Lacan con la esfera de la creación de deseos, afirmamos siguiendo el desarrollo expuesto hasta aquí que a) El deseo lacaniano no puede limitarse al ámbito de la esfera de lo social. b) El deseo no es equivalente a la noción de deseos contemporánea.

En cuanto a la primera opción [a)] consistente en limitar la noción de deseo a la esfera de lo social, cabe apuntar que esto parece tener su origen en una confusión. Cuando Lacan introduce la noción de "el Otro", la identifica como lugar del que el individuo obtiene su orden simbólico. Recordemos lo escrito por Lacan (1999e: 167): "*Précisons que cette promotion de la relation de l'homme au signifiant comme telle [es decir, el Otro] n'a rien à faire avec une position « culturaliste » au sens ordinaire du terme. [...] Ce n'est pas du rapport de l'homme au langage en tant que phénomène social qu'il s'agit.*"

Quede claro que las relaciones que establece Lacan respecto al capitalismo en S17 no las hemos pasado por alto, es más, sin los conceptos que en ese seminario trabaja, la teoría respecto al Otro como orden simbólico establecido en lo social perdería toda su fuerza cuando no su sentido, y es consabido que las obras de Slavoj Žižek o Yannis Stavrakakis se apoyan en esta concepción.

En cuanto a la segunda cuestión [b)] insistimos en que del Otro entendido como orden socio-simbólico -como afirma Stavrakakis (2007 y 2010)- se puede justificar el lugar de procedencia de los deseos como una creación orquestada desde el Otro-socio-simbólico de la sociedad de consumo para la elaboración de deseos, pero que esos *deseos*, no son el *deseo* al que alude Lacan. Mientras que los *deseos* apuntan al fantasma de un objeto que promete llenar la falta, esta falta, primero, se refiere a una cuestión del orden social, prestigio, fama, dinero, belleza... el deseo se dirige a la pura individualidad del sujeto del inconsciente, y, segundo, los deseos vienen de afuera y no

como huella constitutiva saciada, sino como si fueran a saciar la demanda de reconocimiento social.

Recordemos que para Lacan, el deseo se inscribe con la entrada del sujeto en el orden simbólico y que este es el deseo de la madre. La confusión es que la publicidad y la sociedad de consumo recurren a la particularidad de la estructura simbólica del ser humano que es metonímica. Pero no olvidemos que el Otro al establecer el orden simbólico en el individuo, también le inscribe el inconsciente. Sería tal vez otorgarle demasiado poder a la publicidad y a las sociedades de consumo.

El deseo tiene su origen en el individuo y sus formaciones inconscientes en épocas de formación del niño mientras que los deseos son creados de modo consciente por la esfera de lo social por ejemplo en las sociedades de consumo. Ámbito a la que vinculan -creemos que erróneamente- la mayor parte de los autores la esfera del deseo ya que pensamos que la diluyen o fusionan conscientemente o de modo erróneo con la de los deseos. Es de ese modo que lo que representa al sujeto del inconsciente lacaniano como deseo, en autores como Bauman o Stavrakakis entre otros deviene la gestión de los deseos.

Quien quiera adentrarse como hacen estos autores y otros tantos a las relaciones metonímicas que facilita *la estructura metonímica del deseo* para la construcción de deseos, encontrará en las obras de autores como Slavoj Žižek o Yannis Stavrakakis un punto de partida de gran valor. Y bien seguro que encontrará en las nociones de discurso de Lacan expuestas en el seminario 17 una fuente inagotable de material que partirá de sus concepciones de los diferentes discursos a lo que aquí únicamente nombramos al escapar de nuestro objetivo: *Discours du Maître, discours de la science, discours de l'hystérique, discours universitaire* y *discours psychanalytique*. Todos ellos deberían ser explicitados por quien quisiera elaborar un discurso sobre la relación entre el hombre y los deseos, pero no para la relación entre el hombre y el deseo.

Ahora sí, para acabar, cabe responder a la diferencia clave entre los deseos y el deseo. El deseo no va ligado al placer, sino al goce, es decir, no va ligado a una satisfacción orgánica sin más, sino a una estructura lingüística inherente a un individuo. Quedó claro

que el deseo humano se encuentra en la esfera del goce. El problema aparecía en la sociedad de consumo que parecía facilitar un remedo del deseo al fabricar deseos, los cuales, tienen la misma estructura que el deseo: van ligados al goce y encabalgan mediante la metonimia promesas del orden de lo social³⁵³. Es decir, vinculados a una estructura lingüística de la que el individuo obtiene la promesa de poder gozar, la cual se esfuma en cada intento, y es por eso que resulta tan útil a toda sociedad de consumo encargarse de seguir produciendo objetos en base a esa falsa promesa ligada al goce.

Si la fábrica de deseos de la sociedad de consumo funciona es en virtud de que la esencia del hombre es el deseo -como estructura-. Pero aún más, si funciona es porque va dirigida a los deseos y no al deseo. La cuestión no consiste en pensar que la sociedad de consumo lava el cerebro a aquellos que la habitan sino que tal como señala Stavrakakis (2010: 263): “[Conrad] Lodziak llega a la siguiente conclusión: “Para la mayoría, -el consumismo- es una compensación insuficiente por la denegación de una existencia más significativa, pero se trata de una compensación que ha sido tolerada en ausencia de alternativas.”” Stavrakakis Se refiere a la obra de Conrad Lodziak *The Myth of Consumerism*. Y es que, el deseo como huella constitutiva tiene un componente inmoral que no amoral, tal como vimos refiriéndonos a Gross mediante la noción de perversión como inversión de lo establecido, y por tanto como amenaza para el *statu quo*.

La cuestión final respecto al deseo y el goce es la siguiente: los deseos abandonan la esfera animal del placer para desplazarse a la esfera esencialmente humana del goce pero su fábrica de deseos apunta constantemente a lo social. La diferencia entre los deseos y el deseo es que los primeros son la sublimación del goce, mientras que el deseo no encuentra más sublimación que en el amor, y como señala Stavrakakis (2012), nadie puede enamorarse de los mercados. El individuo puede buscar su reconocimiento en el objeto prometido por la sociedad de consumo o mediante la fabricación de un avatar en el ciberespacio, pero el único modo de amar y ser amado es la libre actualización significativa del deseo -individual- el devenir en posición de goce.

353De modo implícito o explícito vinculan un producto con la obtención de un logro social.

La problemática respecto al deseo desde Platón no había ido enfocada exclusivamente a combatir la amoralidad del deseo, sino principalmente iba dirigida contra la inmoralidad. Es decir no iba orientada a combatir únicamente a los que no tenían moral, sino que de modo prioritario su objetivo era elaborar una estructura mítica sustentada de modo racional por el filósofo como ser más cercano a la Idea, que pudiera defender la polis -no de los amorales sino- de los inmorales. Proteger la polis de aquellos cuya moral entraba en conflicto con lo propuesta por Platón. En definitiva, una teoría filosófica centrada más en el desprestigio de la sofística como ilustración que no tanto de los cínicos como individualidades que por tanto eran consideradas más inofensivas.

A estas alturas de nuestro desarrollo vemos que solo la perversión parece abrirle paso al goce del deseo propio. La perversión significa la transgresión de la Ley del orden simbólico. Recordemos que como bien señala Juranville (2003: 261) refiriéndose a la noción de deseo en Lacan, incluso el perverso al transgredir la ley está estableciendo otra; nos dice: me rijo por el goce, esa es mi ley, y mi goce solo es mi goce.

Es decir, si debo elegir entre la falsa satisfacción de los deseos que me ofrece la sociedad de consumo o la falsa satisfacción de mi deseo como sujeto del inconsciente, el sujeto libre es el que escoge: lo que sea. Sin que ello pase por alto que únicamente hay un deseo constituyente del sujeto del inconsciente y que si bien tal vez no es moral, bien seguro, no ha de ser amoral sino inmoral, y es que todo deseo nace de una relación dual entre un individuo y el Otro.

¿Por qué iba a conformarse el individuo con el placer que le empujaba a la pura animalidad?, Por qué iba a hacerlo con el goce proveniente de las promesas de lo social en forma de deseos? Tras nuestra exposición parece que queda claro que el verdadero goce, y el verdadero deseo [de haber algo verdadero] que constituye al sujeto del inconsciente tiene su origen en una relación única, establecida a tres bandas y que es genuina para cada individuo. ¿Qué su deseo proviene del Otro? ¿Dónde está el problema? Eso no es más que una prueba más de que todo deseo en el fondo es deseo de amor, ahora al sujeto no le queda más que atreverse a desear y amar tras actualizar su estructura existencial, esa parte tal vez habrá que dejársela a la clínica.

Y es que la diferencia entre desear y amar parece corresponderse meramente con la presencia de la ley, se ama lo que es permitido, se desea lo que el individuo cree que no puede amar, cuando en realidad ahí radica el amor por uno mismo, ligado siempre a la autolimitación y al establecimiento de autorregulaciones. Amar no es ceñirse a la conformidad de lo político o la pareja, sino en la lucha por desarrollar un proyecto, que no tiene porqué ir ligada a la obtención de lo deseado. El deseo deviene en amor hacia uno mismo -que no omite al otro-humano- y que en sociedades tan despersonalizadas como la nuestra aparece como un tipo de vida auténtico, de vida activa, directa inconformista y valiente consistente en vivir afirmándose y no a la espera de recibir permiso para vivir la propia vida.

III.9. Resumen

Una vez expuesto el punto de vista freudiano, lo hemos abarcado desde la teoría de Lacan. De ese modo, el deseo ha abandonado la esfera de la satisfacción originaria, para tomar entidad en la de la falta. Lacan ya no sigue el mito de Aristófanes como había hecho Freud, sino que sigue el explicado por Sócrates y atribuido a Diotima. Esto le permite antropologizar definitivamente el deseo. *Érōs* terminará por ser identificado con la falta, al ser hijo de la necesidad y los recursos respectivamente -Penia y Poros .-

Mediante su cambio de dios a *demon*, *Érōs* se enmarca en la esfera relativista tan denostada por Platón y para la que bien seguro construyó su diálogo *Simposio* en aras de justificar el gobierno de lo erótico. Y es que, será a partir de ese discurso que el papel de la guía se torne fundamental: el filósofo deviene conductor del *demon* interior de cada uno, la subjetividad será juzgada en virtud del objetivo de la *dikaiosiné*, como bien comunitario de y para la polis. Deseo y ética quedarán aunados.

Lacan insistirá en que, el deseo, responde a una estructura lingüística desencadenada por el discurso del otro. La cuestión fundamental es que, dicha estructura nos viene dada por el Otro como representante y garante de producción de nuestros significantes adquiridos. Es por eso que el deseo queda en primer término como deseo de reconocimiento. Para ello hemos aludido a la dialéctica hegeliana en sus tres pasos referidos a la autoconciencia, pero con la actualización de Lacan, en su lectura antropologizante. En segundo lugar, Lacan alude a que el deseo es en realidad deseo de deseo. Siguiendo al Hamlet de Shakespeare, encumbrará al deseo ligándolo a la falta. En este sentido, el deseo se inviste en virtud de un desencadenante por la vía de la metonimia. Es decir, que el sujeto confunde al que acude al llamado para darle un objeto que satisfaga una necesidad, tal como el alimento, con aquello que le proporciona la satisfacción el alimento mismo. Es por eso que ante un deseo frustrado el amado parece *necesario* para el amante: sin el/ella muero.

La no satisfacción, por pura imposibilidad del llamado de la demanda del sujeto, termina por inscribir tanto la falta como el fantasma mediante el que el sujeto imagina los motivos por los que su demanda no ha sido satisfecha de modo absoluto. Ese absoluto

no solo es un imposible, sino que además es una ficción vacía, es lo que Lacan llama como le *objet petit a*. Así, ante un sujeto que desencadena mi deseo en cuanto a estructura lingüística, lo que le sucede al amante es que cree acomodar su falta en el otro.

Lo que el amante ofrece al otro es lo que no tiene, apunta Lacan. Es decir, el amante ofrece a su vez su propia falta para que el otro se acomode en ella. El amor es discurso, una tela, un tejido donde el animal humano queda atrapado.

Lacan insiste en que ante la estructura de deseo del otro, se produce el eclipse del sujeto amante. En este sentido hemos aludido a la cuestión según la cual, deberíamos abandonar la senda de concebir el deseo como la libertad subjetiva, y al contrario, identificarlo como aquello que borra al sujeto. El sujeto, desea un deseo, quiere que el otro le diga que es lo que ha de desear para ser deseado por este otro, en este sentido el deseo parece abrir la senda a la fábrica de deseos de la sociedad de consumo como lugar de obtención de reconocimiento, pero que nada tiene que ver con el deseo como huella constitutiva del individuo -concreto.-

El deseo quedaría de este modo como una suerte de alarma que avisa al sujeto de lo trágico, de hecho, tanto Freud como Lacan llegan a identificarlo con una defensa ante lo pulsional.

Siguiendo la interpretación de Kojève hemos reflexionado sobre el valor de la autoconciencia en el deseo y la hemos ligado a la libertad. Sin autoconciencia no hay libertad entendiendo que la libertad viene producida por la norma. Es gracias a que hay ley que puedo elegir una cosa u otra, abandonamos así la esfera de la moral para cambiarla por la responsabilidad del sujeto regido por el principio de realidad y que decide seguir su deseo. Este tipo de deseo responde al amor de la esfera freudiana, el cual, conserva la relación anaclítica en base a un narcisismo primordial consistente en que: amar es amarse a sí mismo pero en sentido afirmativo.

El deseo lacaniano -como puro narcisismo- responde al problema de la falta de libertad al quedar el sujeto anclado a una falta, a una pura nada que lo borra como sujeto y le

hace representar un baile de máscaras en el que, en lugar de afirmarse en base al yo quiero, lo hace en base al: para que yo pueda quererme necesito que me quieras aunque se que no puedes o no quieres. Para ello me has de decir cómo quieres que sea, porqué te necesito. Esta ficción borra al sujeto, su libertad queda sometida a que aquel a quien considera necesario, el cual lógicamente no es más que pura contingencia, la cual está ligada a aquel del que espero el dictado de mi deseo.

A la vez aludimos a que si el deseo es el borrado del sujeto, libre de carga moral, tal vez cabría enmarcarlo en la esfera de la pura naturaleza, ahí donde el sujeto encuentra el máximo peligro, ahí se abandona, como un animal que se reproduce a sabiendas que tras ello le espera la muerte segura. Sin embargo el asunto no resultaba tan sencillo, y es por eso que en este punto hemos recurrido a matizar esta cuestión introduciendo las figuras de Kant y Sade -a las que Lacan había recurrido- con tal de hacer explícito que es precisamente porqué hay riesgo que el deseo se erige -ya lo hacía así en Hegel y Kojève- como lo esencialmente humano. El deseo le dice ser humano que no por la mera vida como supervivencia se debe aquello que le daba sentido. De este modo se abre paso a la posibilidad política revolucionaria que abre el deseo.

Hemos creído conveniente aludir a René Girard y a Zigmunt Bauman y a algunas de sus consideraciones sobre el deseo. En el caso de Girard a su noción de deseo mimético, y a Bauman a su noción de amor líquido. De este modo hemos matizado la noción y diferencia entre deseo y deseos así como la diferencia entre la noción de deseo de Girard y la freudiana.

Finalmente hemos apuntado que pese al recurso constante por parte de múltiples autores como Stavrakakis o Žižek -que aquí hemos seguido- de identificar la noción de deseo en Lacan con la esfera de la creación de deseos, afirmamos siguiendo el desarrollo expuesto hasta aquí que a) El deseo lacaniano no puede limitarse al ámbito de la esfera de lo social. b) El deseo no es equivalente a la noción de deseos contemporánea. c) Que el deseo es el amor hacia uno mismo -sin omitir al otro humano- y que en sociedades tan despersonalizadas como la nuestra aparece como un tipo de vida auténtico, de vida activa, directa inconformista y valiente consistente en vivir afirmándose y no a la espera de recibir permiso para vivir la propia vida.

IV CONCLUSIÓN

IV.1. Deseo: libertad y/o prisión

*Et non propter vitam vivendi perdere causas.*³⁵⁴

Siguiendo los pasos del desarrollo freudiano y lacaniano -aquí expuestos- la dificultad del progreso y madurez del sujeto radican de forma constitutiva en el sometimiento constante de este a la ley y la moral en detrimento de la actualización del principio de realidad. La substitución de un dios que todo lo ve por la presencia menos omnipresente de las leyes ha ido mermando la esfera de lo social. Recordando a Kant³⁵⁵, en plena era de la inmadurez humana incapaz de servirse por sí misma, parece que todavía necesitamos remitir nuestras acciones al amparo de un conocimiento esencialista del que pueda proceder el dictado para la polis. El papel que antaño tuvieron los dioses en la actualidad ha sido relevado por la ciencia en algunos casos, en otros continúa bajo la égida antigua de los sempiternos.

El refuerzo del superyó ligado a la moral y a la ley continúa anclado en ambos conceptos, con la salvedad de que la ley ahora ya no se basa en preceptos fundamentados exclusivamente por el conocimiento filosófico o divino. Ahora la moral y la ley parecen corresponderse con el dictado científico, cuyos preceptos marcan las barreras entre lo normal y lo patológico cómo si estos estuvieran exonerados del peso de la ideología. Es esta falsa creencia que erige a la ciencia como nuevo gurú a seguir que en lugar de ver los efectos o analizar e interpretar la aplicación y el modo como se aplican sus preceptos nos quedamos con sus promesas en todos los ámbitos.

Mientras que los nuevos logros en psicología, neurología y física aplicada a la mente se intentan aplicar a las llamadas ciencias de la educación cuyos esfuerzos van dirigidos al

354Y no por amor a la vida perder las razones de vivir. Aquello que le da sentido a la vida en términos individuales y no de mera subsistencia.

355Kant (2000: 25): "La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro."

cómo hacer qué, continuamos sin percatarnos de la ausencia del porque hacer tal o cual aplicación. Es decir, que mientras que en las escuelas se intentan aplicar las nuevas tecnologías, los nuevos descubrimientos en neurología, pocos son los que se plantean los verdaderos motivos de su aplicación: la transmisión de subalternidad, de futuros adultos dependientes, de subordinados conformistas, de perpetuadores de antiguas jerarquías y antiguos valores en los que la justicia y la igualdad no se muestran más que de modo asistencial y terapéutico y no en aras de la búsqueda de la emancipación de aquellos pequeños que deben ser los futuros miembros de sociedades que difícilmente podrán llegar a ser más justas al fomentarse el infantilismo como bandera y el sometimiento al orden sea cual sea, o aún peor, a la creencia en el desarrollo de modelos socio-educativos que en realidad se encuentran atorados en la concepción del otro no como igual sino como alguien al que igualar por medio de un rasero cultural que en la mayoría de los casos concibe al otro como diferente, perpetuándose así las diferencias.

El reconocimiento queda reservado al ámbito de la autorrealización que a su vez parece estar reservada para los menos, que en toda biopolítica son los que tienen en su poder los medios de perpetuar los citados valores de subalternidad -entre otros-.

Si es cierto que la identificación con el otro es crucial para la formación de ese sujeto del inconsciente que somos cada uno de nosotros como seres humanos, el paso marxiano que hacía desplazar la autoconciencia del hombre de la esfera del Ser para identificarse con la esfera del Tener hacía que aquel que uno es pudiera ligar su identificación en base a sus posesiones; según lo que se tiene se es. En la actualidad, el salto producido va un paso más allá, en términos debordianos hemos pasado del Ser al Tener, y finalmente hemos pasado del Tener al Parecer.

El desarrollo de las redes sociales -entre otras cuestiones- ligadas a Internet, ha logrado que se produjera la fórmula tipo tan temida por Guy Debord según la cual, la multitud, esa horda formada por individualidades que parece una amenaza para cualquier poder, termina por reunirse, por juntarse, pero el problema es que lo hace como reunión en sus diferencias.³⁵⁶ Esta reunión de intereses individuales dejaba diluido su efecto

³⁵⁶Debord (1967: 3§, 4§): "*Le spectacle se présente à la fois comme la société même, comme une*

revolucionario a diferencia de lo que sucedía con la masa que, pese su apariencia más manipulable, representó ser el sujeto de las grandes revoluciones.

Los ordenadores personales han dado paso a los *smartphones* que constantemente ponen al alcance del sujeto una realidad virtual que le hace detener su camino hacia el desarrollo autoconsciente en base a la actualización significativa de su deseo, mientras que le facilitan el regreso al narcisismo primordial de modo falso, cuestión que recuerda a lo escrito por Freud (1914/2010: 96):

“El desarrollo del yo consiste en un distanciamiento respecto del narcisismo primario y engendra una intensa aspiración a recobrarlo. Este distanciamiento acontece por medio del desplazamiento de la libido a un ideal del yo impuesto desde fuera; la satisfacción se obtiene mediante el cumplimiento de este ideal. Simultáneamente, el yo ha emitido las investiduras libidinosas de objeto. El yo se empobrece en favor de estas investiduras así como del ideal del yo, y vuelve a enriquecerse por las satisfacciones de objeto y por el cumplimiento del ideal.”

En este sentido se entiende que le sea o no nocivo al individuo su deseo, o su perversión, el individuo está anclado a esa promesa constante de satisfacción. Y es que resulta que es al amar aquello que quiere amar el individuo, lo que le hace llegar a enriquecerse, ya que este ve cumplirse su ideal, y que ese ideal es la actualización significativa que permite trasladar al deseo a la esfera del amar, ya sea como pulsión de meta inhibida o como goce activo que pueda conducirlo incluso a intentar un cambio radical político.

En ese sentido, la publicidad ha articulado un efectivo discurso basado en la falta, el cual le ayuda a controlar de modo más depurado el goce ligado al deseo en base al producto fetiche diluyendo la libido pulsional en objetos que albergan promesas de reconocimiento -social.- La mercancía como fetiche, le permite al individuo acomodar su falta en la esfera del tener del que obtiene su identificación, así como la simulación constante advenida en las redes sociales y/o comunidades virtuales le permiten al

partie de la société, et comme instrument d'unification. En tant que partie de la société, il est expressément le secteur qui concentre tout regard et toute conscience. Du fait même que ce secteur est séparé, il est le lieu du regard abusé et de la fausse conscience ; et l'unification qu'il accomplit n'est rien d'autre qu'un langage officiel de la séparation généralisée.» «Le spectacle n'est pas un ensemble d'images, mais un rapport social entre des personnes, médiatisé par des images.»

individuo ir un paso más allá, el del puro aparecer y aparentar que colma también su falta, su deseo, pero que a la vez le aparta de la esfera social consistente en las relaciones de meta inhibida con otros individuos en la esfera pública. He aquí uno de los grandes triunfos de la gestión biopolítica, la ya aludida reunión en la diferencia.

La reunión de individualidades en sus diferencias aísla cada vez más a las personas creando sociedades más manipulables por un lado y por el otro más fácilmente abocadas a la violencia tanto respecto a uno mismo como hacia al otro. La decepción respecto a lo social -tal como ya escribía Freud en *El malestar en la cultura*- puede provocar una dual agresividad en el individuo que o bien le conducirá a infligirse daño a sí mismo en términos de depresión o conducirlo a la ingesta de sustancias nocivas o incluso a la psicosis, o bien por otro lado puede provocar daños hacia el exterior, tales como la violencia hacia el otro en lo social.

La frustración narcisista originada por la falsa acomodación del sujeto en el fetiche de la mercancía o en el ciberespacio le hacen aún más frágil en sus relaciones con los otros, la esfera social se convierte en un lugar que cuestiona a aquel que decimos ser y por tanto el sujeto prefiere su aséptico habitar en la apariencia. La distancia entre los modelos sociales a seguir que los individuos reciben en su día a día no causan revoluciones, sino el silencio de aquel que teme no ser aceptado en una sociedad de la que las imágenes que recibe todo individuo no se corresponden a la de los individuos que la forman, sino a la del ideal de esa misma sociedad.

Que lo que prevalece es la comparación entre el modelo ideal que expone la cultura visual al servicio de la sociedad de consumo y del espectáculo, se pone de manifiesto en la incapacidad del individuo común de percatarse de su cercanía a la precariedad del hombre residual al que la misma sociedad repudia al estar más preocupado en asemejarse al hombre ideal de esa sociedad que a obtener una imagen más acorde de su propia situación social.

La violencia potenciada por las frustraciones empujan al sujeto a la depresión o a la violencia originada por el principio de *anomia* en un mundo en que la cultura visual que nos rodea nos muestra los patrones ideales a seguir, los cuales hacen que entren en

conflicto con cualquier atisbo de rebelión. Ante la crisis actual, parece que resulta tan importante manifestarse por las calles y lograr ser grabado por los medios para combatir al poder, como a su vez a los medios les resulta crucial encarnar el ideal social democrático mostrando a aquellos que lo representan como afectados directos de aquellos que encarnan el uso de la libertad de expresión y manifestación.

Así, hombres y mujeres afectados por las manifestaciones son entrevistados en su papel de víctimas de los efectos colaterales: llegan tarde al trabajo, no pueden llevar a sus hijos al colegio... para así, hacer que aquel que creemos y queremos ser, hombres y mujeres *como nosotros*, terminemos por desviar nuestra atención de aquello que nos mueve a ocupar el espacio público por los efectos molestos que ello conlleva para el ciudadano ideal -inexistente por otro lado- mientras que el ser humano real es abocado cada vez más a la indigencia y al conformismo.

A parte de los medios de masas, que tan al servicio están de la sociedad del espectáculo y del consumo, también cabe apuntar a otras esferas gestoras de deseo, tales como la psicología. Esta última se encuentra centrada en la vehiculación estadística al amparo de modelos de conducta que no hacen más que frustrar sobremanera al individuo conduciéndolo probablemente al camino de quedar registrado como sujeto ejemplar del manual DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders³⁵⁷) presto para encasillar al deseante, a ligarlo a alguna patología mental posible de diagnosticar y medicar³⁵⁸.

La paulatina desaparición del hombre público, ese mal apuntado por Richard Sennett en su obra *El declive del hombre público*, crea sociedades más inestables cuyo

357Resulta significativo que desde la aparición de este patrón de diagnóstico y medicación de la American Psychiatric Association, en conocido como DSM I del año 1952 al último, DSM V publicado en inglés en mayo de 2013 se haya pasado de la poco más de una cincuentena de patologías y desórdenes mentales a los cerca de 500, doblando así el número de patologías que en el DSM IV era de unas 300. El problema mayor es el de quién está tras la publicación de estos manuales, que no son otros que las grandes farmacéuticas que bailan al compás de un grupo de psiquiatras pertenecientes a la corriente mayoritaria cognitiva

358Y decimos ligarlo y no ayudarlo conforme a lo que por ejemplo podemos leer en Debord (1999: 52): "Se nota enseguida que hoy en día la medicina no tiene ya, desde luego, derecho alguno a defender la salud de la población contra un entorno patógeno, pues eso significaría oponerse al Estado o, cuando menos, a la industria farmacéutica."

principal patrón de control parece ser el del uso del miedo. El miedo que va ligado a una fuerte base tanatopolítica para la que la religión seguirá resultando una gran aliada. Y es que, en base a supuestas vidas del alma tras la muerte del cuerpo, logrará seguir controlando a los vivos en una clara expresión de sujeción biopolítica, tal como viene sucediendo desde la filosofía de Platón y las diversas actualizaciones de la patrística y por ende del cristianismo y de la *episteme* judeo cristiana que tanta fuerza ejerce sobre *nosotros*.

El aislamiento del sujeto viene dado en nuestras sociedades por el recurso al goce constante producido por la adquisición de objetos fetiche. La estructura del fetiche de la mercancía permite al sujeto identificarse con la esfera del Tener que le aportará su propio *Ser*. El aumento gradual de las relaciones mediadas por redes sociales o simplemente mediatizadas por imágenes, pone de manifiesto que la esfera del Parecer substituye el papel que tenía otrora la del Tener. Sin que esta esfera -la del Tener- haya perdido su vigencia efectiva en el mundo de las relaciones directas interpersonales como fuente de reconocimiento y adquisición de estatus social.

Esta situación resulta un caldo de cultivo favorable para el aislamiento mayor de los individuos en su puro narcisismo. Nuestra coyuntura espacio-temporal nos devuelve la imagen de que somos *sujetos sujetados* a un orden biopolítico del que reciben una herencia cada vez más clara del orden de la microfísica del poder. Este ejercicio de coerción apenas perceptible es el que permite perpetuar las antiguas jerarquías y continuar transmitiendo antiguos valores sin que apenas seamos conscientes de ello porque ya formamos mayoritariamente parte de ese *ello*.

Nosotros, sujetos del inconsciente, somos para el biopoder sujetos -como ya hemos señalado- sujetados a su influjo. Cada vez más, esos sujetos se ponen a cubierto del mundo como si este fuera algo hostil, en lugar de considerarlo como la única opción espacial plena viable en cuanto a la posibilidad de establecer relaciones con los otros. Y es que el deseo no es ni asocial ni individualista, sino individual.

Una de las mayores problemáticas que de aquí se desprende es que cada vez más se alimentarán los próximos DSM con las relaciones fracasadas provenientes de la esfera

del Parecer. Situación que vendrá causada por las frustraciones que de la esfera del Parecer se derivan ante la creciente dificultad de establecer vínculos directos más allá de la realidad mediatizada por la imagen. De esta esfera del Parecer se deriva el mayor número de frustraciones provenientes de su falsa complementación del sujeto y su incapacidad para transportarlo a la necesaria esfera de las relaciones humanas sin mediatizar a través de imágenes.

Lo propio del placer autoerógeno parece el ser un recurso recurrente ante una sobrevenida frustración. El no poder entrar en el mundo de las relaciones físicas interpersonales deriva en una agresión, que tanto puede ser introyectada o proyectada. La primera termina en melancolía, al haber liberado toda la libido sobre un objeto imposible el sujeto queda sin energía libidinal, pudiendo devenir esta situación en depresión o suicidio. La segunda frustración, la proyectada, consiste en el efecto contrario, en lugar de que el sujeto quede tocado en su narcisismo primordial hasta ejercerse un mal a sí mismo, la agresión se proyecta sobre el otro genérico -sobre la sociedad- como causa imaginada de todos los males y reveses sufridos; esto conduce a un estallido de violencia.

Consideramos que podemos calificar de crisis del sujeto contemporáneo a la gestión más depurada del control del deseo, consistente en la trabazón del deseo a las promesas de reconocimiento y autorealización provenientes del objeto fetiche y la gradual eliminación de la presencia de los sujetos en la esfera pública. Cualquier manifestación pública no es más que una reunión de diferentes, una multitud evanescente de la que difícilmente puede provenir cualquier cambio en favor de la recuperación del espacio público.

Las nuevas sociedades, en plena crisis del sujeto contemporáneo, son más inestables al intentar eliminar las pulsiones de meta inhibida que conducen al establecimiento de vínculos sociales mientras conservan a los sujetos reunidos en su diferencia. De ese modo satisfacen mediante objetos directos fetiche, el deseo patologizante, el goce que el ser humano debería obtener de las relaciones con el otro-humano y que en estas sociedades se convierte en relaciones mediatizadas por las imágenes.

En cuanto al deseo en hombres y mujeres, parece que cada vez se muestra más patente que ambos ante una educación más similar se han ido intercambiando los papeles de esa dialéctica que Lacan señalaba como Ser el falo o Tener el falo. Esta respondía a esa paradoja retroalimentada consistente en que alguien se erige como falo en virtud de creer poseer el falo, es decir al otro fantasmático como aquel en el que se acomoda la falta del deseo. En definitiva aludía a la posibilidad de erigirse como sujeto de goce.

Poco queda de la visión del deseo freudiana que parecía atañer exclusivamente al deseo del hombre, en la actualidad, hombre podría traducirse por viril, en el sentido de fuerte, y mujer en el sentido de femenino como débil, postura esta que nada tiene que ver con la posesión de uno u otro órgano sexual. Esta concepción dual no es nueva, ya había existido en la antigua Grecia. El matiz, que no es somero, consiste en que los valores de las ciudades de la Hélade atribuían la virilidad en cuanto a la entrega para la polis, en el esfuerzo y en el dolor. En la actualidad se han invertido, derivando en la búsqueda del interés propio y en el hedonismo, al que hay que sumar el objetivo de huir ante cualquier posibilidad de obtención de dolor. Hombres y mujeres de la antigua Grecia podían ser considerados viriles por su entrega y dedicación, así lo desarrolla Loraux (2004.)

Nuestras sociedades, tal como se suele decir vulgarmente, han rizado el rizo, al centrarse en la creación de fantasmas personalizados, en dedicarse a la domesticación individualizada del deseo cuyo peso de control ha pasado de la Ley al dictado de las sociedades de consumo vinculadas como máxima expresión del orden biopolítico. Y decimos orden biopolítico al apuntar tal como hace Stavrakakis (2010: 268) a que la sociedad de consumo: “[...] sólo puede estimular y canalizar el deseo mediante la construcción de una mitología en torno al producto.”

Ahora bien, tal vez ha llegado el momento de preguntarse si como individuos somos algo más que productos. Nuestro modo de relacionarnos con el otro cada vez más es un mero aparecer-como ante el otro. Mientras, cada vez más voces -Agamben, Bauman, Rancière entre muchos otros- apuntan a ese otro de lo humano, el *Homo sacer*, los de la parte sin parte, o las vidas desperdiciadas, respectivamente.

Fijémonos en lo que podríamos calificar como una paradoja. Paradoja que se abre en el gran logro, en el del intento masivo del hombre-producto cuya dignidad se ha originado en el Tener y se esgrime en el (a)Parecer y que consiste en el temor de la asunción de que ese hombre no es el otro, sino que ese hombre es yo. Por tanto, hay que recuperar el espacio público. Si la partición de lo sensible a la que alude Rancière parecía el gran logro platónico al ordenar los papeles de los sujetos en la polis, el gran logro de la sociedad de consumo ha sido el de la falsa promesa encarnada en el fetiche de la mercancía que le decía a los sujetos: tú puedes ser quien quieras ser. Cuando en realidad le decía: tú puedes ser reconocido por esta sociedad si eres tal como yo quiero que seas.

El otro indigno no es una figura a erradicar, sino a combatir tal como por ejemplo ilustran obras como las de Loïc Wacquant (2003 y 2006) cuyos sugerentes títulos hablan por sí mismos: *Les prisons de la miséria* y *Castigar els pobres*. Obras que aquí nombramos pese a nos haber entrado en sus interesantes aportaciones. El otro indigno es la amenaza que pende como la espada de Damocles sobre nuestras cabezas que nos recuerda que hemos de seguir la esfera de los expertos, de los que han logrado aunar ciencia y poder, lograr el sueño platónico de una sociedad de consumo pedagogizada.

Si siguiendo a Lacan yo es ser el otro, deberíamos replantear la cuestión para decir que existir es ser yo-ahora. La actualización y transgresión que conduce a la asunción de nuestro sujeto del inconsciente que nunca deja de lado al otro [*alter*] ya que sin el otro no habría habido ni tan solo yo.

Lo que aquí se nos despliega es que el Bien como fin último está ligado a lo social, a la unión a la que Platón aludía en *Protágoras* respecto a *aidós* y *diké* como aquella *conditio sine qua non* para la existencia de la polis.

El amor hacia uno mismo no es un amor narcisista primordial, sino secundario en el que el sujeto se ama a sí mismo de forma anaclítica, se ama amando al otro. Se ama captándose a sí mismo como pura fragilidad humana que ama al otro en cuanto a que

el otro también es pura fragilidad humana. Y no desde el punto de vista narcisista que representa Alcibíades, el cual consistía en amarse a sí mismo en la medida en que se considera amable por su apariencia, sino en la medida que uno se hace amar.

El narcisismo consiste así, en amarse a sí mismo entrando en un bucle peligroso imposible de eliminar, consistente en la posibilidad de quedar atrapado en las estructuras lingüísticas de investidura del objeto de deseo orientadas al padre o la madre (según inclinación.) Y es que si en el primer caso, por apuntalamiento, uno se ama amando y estrechando lazos, en el otro, uno se ama *solo sí es amado*. Nótese de que manera el fomento del narcisismo en nuestras sociedades alimentado por la mercancía fetiche y los mundos aparentes del ciberespacio fomenta y posibilita un mayor control del sujeto.

Pero, es más, el narcisista se siente amado sí es amado por quien no quiere o no puede amarle cómo él quiere. Aquí el deseo es pura pulsión de muerte, el sujeto se eclipsa, se desvanece, haría lo imposible para ser amado, sería amable, con lo que ese sufijo connota respecto a la cuestión de ese dejarse, en este caso, amar.

El sujeto entrado en ese tipo de objeto de deseo anclado a la postura narcisista al amarse indirectamente, queda atrapado en el bucle de la imposibilidad de adquirir sus propios significantes, de regirse por el principio de realidad que le haga percatarse de que el amor, pertenece a la esfera de lo social, del querer y no del querer que todo el mundo le quiera. Aquí el deseo es deseo de reconocimiento y no de actualización significativa y de adquisición de posición del propio deseo. Es decir, de la asunción de un cambio de estructura existencial que permita al sujeto ponerse en situación de gozar.

Un cambio de estructura existencial que le sitúe como individuo autónomo entre otros y no como alguien que tras haber obedecido sin cuestionar a la Ley encarnada en el padre, ahora ha abandonado a esa Ley inherente al padre privado para desplazarla al padre de la institución social y que por tanto continúa desvalido y sin su situación de autonomía ante el deseo.

Siguiendo este modelo, el sujeto carece de libido suficiente para amarse, ya que debe volcarla por completo en la elaboración de máscaras y discurso para atrapar a quien le quiere en esa esfera del Parecer y Aparecer. En su afán por ser amado indirectamente en base a la pregunta del deseo: ¿qué quieres? Que devenía de modo metonímico ¿qué me quieres? El sujeto permanece atorado en fases previas a su desarrollo genital y personal. En la fase oral respecto a la devoración del otro, en la anal como entrega al otro de algo que expulsa, pero siempre cohibido respecto al pleno desarrollo genital ante el barrado del Otro-madre que rechaza los genitales del niño como algo vergonzoso o impúdico, en definitiva, punible.

Suponemos que las sociedades narcisistas se preocupan más por parecerse a aquello que en términos lacanianos le pide el *discurs du Maître* al centrarse en ese amarse a sí mismo en la medida que uno cree que es amado. Resulta cuanto menos significativo que Lacan hubiera calificado a este discurso como el discurso de la universidad, el discurso del saber, del poder, el cual nos devuelve nuevamente a Platón.

Tras toda la exposición debemos señalar dos modos de referirse al deseo. Uno basado en la identificación de tipo por apuntalamiento, que aún así podemos calificar que responde al amor a uno mismo, por tanto a un narcisismo primordial. Este, pese a la amenaza primera que representa a priori al originarse a causa de las huellas mnémicas ligadas al objeto deseado relacionado con la madre, se termina por superar cuando el sujeto actualiza los significantes mediante un cambio de estructura existencial.

Y otro modo de referirse al deseo que se desvela para el sujeto como una amenaza, un sentido puramente trágico que responde al borrado del sujeto, ya no por una atracción física o nutricia, sino a un desatado o marcado primado del narcisismo primordial que pretende ser amado por la persona que representa la estructura en la que el sujeto encuentra su frustración primera respecto a la madre. La diferencia entre ambas es manifiestamente clara, mientras uno se identifica con el padre para obtener un *objeto* similar a la madre, el otro se empeña en intentar conquistar al que representa la estructura lingüística de supuesto fantasmático o real despecho con una clara resolución de la situación en lo que Lacan califica como borrado del sujeto, el cual no quiere amar, sino ser amado, para así poderse amar a sí mismo. Sólo que claro, quiere

ser amado por aquel otro cuya estructura lingüística lleva la huella de la imposibilidad primera, de la negativa a amar. El sujeto es incapaz de situarse como aquel que goza, ese lugar quedó para aquel que inscribió el deseo.

Mientras que el primer caso reposa en una suerte de amor que empieza por la atracción física y termina estableciendo lazos tiernos que hacen que la relación pueda ser duradera, el otro, se encuentra ante una situación trágica en la que el sujeto dejará de ser ese sujeto que es para intentar ser lo que cree que el Otro amado le pide, sin percatarse de que la relación es de esa guisa ya que el otro no le pide nada dado que no lo ama, sin más.

El amante de este tipo por tanto, se borra porqué quiere ser lo que le pidan y pedir lo que haga falta para cubrir la necesidad, falsa necesidad a causa de su real contingencia, para que quien no tiene lo que él busca se lo proporcione, esa es la paradoja del sujeto del inconsciente lacaniano. Este es el núcleo de la estructura básica narcisista que tan bien gestiona la sociedad de consumo manteniendo y perpetuando un individuo dependiente.

La cuestión es la siguiente, en la elección por apuntalamiento el niño ama a quien le cubre la necesidad de nutrición y protección, él ha de ser amable, ha de dejarse amar y ha de estar capacitado para amar. Mientras que en el caso narcisista, el niño no centra su pedido en la necesidad, sino que esta se ve desbordada y transformada en demanda, que ya no es de objeto, sino de amor.

A la postre, respecto a Eros, lo único que nos queda es la imagen de Sócrates al final del *Simposio*. En esta obra se destaca el papel sobrio del maestro Sócrates el cual, tras haber *dormido* a Aristófanes, y a Agathón, -comedia y tragedia respectivamente-, se levantó y se fue. Aristodemo, -el mejor de los ciudadanos- como solía hacer, le siguió. Es decir, que parece sugerirse que aquel que no necesita de las *enkrateia* que producen un cuidado de *mí*, puede dedicarse al cuidado de *sí*, a las *epimeleia heautou*. Y que “el mejor del pueblo” es aquel que sigue al que posee la *episteme*.

El deseo y su control se erige aquí como la pura libertad, y dado que esta atiende a normas, la diferencia es que en cuanto al deseo se refiere, las normas internas de cada individuo son diferentes, y por ello, la libertad del deseo radica, no en escoger el deseo, sino en la autonomía respecto a este. En la puesta en marcha de reglas individuales respecto al deseo como pura huella individual.

Quien identifica al deseo proveniente del Otro como el origen de la falta de libertad estaría tan confundido como quién considerase que la libertad de acción del hombre no existe desde el momento en que por ejemplo, el hombre nace sin alas. La libertad atiende a la limitación, y es a partir de su superación que podemos hablar de libertad. El hombre que sin alas logra volar al construir un avión representa el verdadero motor del deseo. El hombre que acepta su deseo se acepta a la vez como individuo autónomo de goce.

Así, la paradoja nos hace decir que aquel que quiere amar libremente debe, o bien no preguntarse lo que hace y abandonarse al deseo, o bien, conocer los entresijos de su persona, arribar al puerto de la autoconsciencia para así, una vez conocidas las leyes de su deseo ser libre para rendirse a este. La autoconsciencia no se refiere al conocimiento del deseo concreto del sujeto, sino a la identificación trágica del deseo, al reconocimiento de las estructuras desencadenantes del deseo. Y es que recordemos que para Lacan, el deseo es articulado pero no articulable. Esto es, se origina por el lenguaje pero eso no significa que pueda aludirse a él como si de una novela legible sobre el individuo se tratara.

Lo único que nos queda añadir aquí es que si el deseo animal va ligado al placer de la satisfacción orgánica, el deseo humano va ligado al goce, es decir a la promesa fantasmática presente en una estructura lingüística. Nosotros tenemos dos opciones, conformarnos con el goce que ofrecen los deseos presentes en el fetiche de la mercancía o con el goce de nuestro deseo como sujeto del inconsciente y recuperar las relaciones directas con el otro [alter] de forma adulta, es decir individual, autónoma y responsable.

Un último apunte contemporáneo nos lleva a Jean-Luc Nancy (2003: 57): “Las figuras claramente rivales -lo cual no quiere decir contrarias- del amor y del deseo se denominan la fidelidad y el flechazo fulminante.”

¿Fidelidad? Nos preguntamos. Amar es ser fiel a uno mismo, mientras que el flechazo fulminante se corresponde a un nuevo modo de amar al que alude a su vez Bauman que ha sido el causante de transformar al amor en algo que necesita ser revisado constantemente y del que se busca la misma chispa que en la adquisición de un nuevo producto. Aquí amar, es amar como sujeto, es decir como diría Deleuze y Guattari, como máquina deseante.

Uno se ama a sí mismo siempre que se encuentra en su papel de individuo activo. Cuando el individuo se anula no hay libertad y el deseo freudiano representaría esa libertad, la de escoger a sabiendas, en base a un idea de yo regido por el principio de realidad. El amor y el deseo como propone Nancy, estaría en la esfera freudiana, respecto a la lacaniana, el deseo no tiene nada que ver con el atisbo de libertad dentro del malestar que produce la cultura. Sin libertad no hay deseo, el deseo está investido por la Ley, la temeridad, el borrado al anular a las mismas reglas, nada tiene que ver con el sujeto mismo. Sea como sea, por tanto siguiendo al Werther de Goethe al que alude Roland Barthes (2007: 131):

“Lettre de Goethe : « Nous sommes nos propres démons, nous nous expulsions de notre paradis. » [...] Entraînement du sujet à développer en lui un discours du Retentissement blessant, comme si l'amoureux s'obligeait (contrainte démoniaque) a souffrir, à douter, à se blesser, à être jaloux, etc.”

Le démoniaque, c'est l'entraînement du discours imaginaire, la métonymie galopante [...].”

Lo que nos queda apuntar es que toda sociedad que gestione el deseo en sentido biopolítico, tal como lo hace la actual, se garantiza la dificultad del establecimiento de vínculos de meta inhibida, los cuales quedan relegados a otras espacios como en la

actualidad sucede con la esfera virtual de las redes sociales. Esto permite crear una sobrenaturaleza en la que las relaciones interpersonales devienen citando a Sennett (2002: 732):

“Resumiendo, en la medida en que una sociedad moviliza el narcisismo, da lugar a un principio de expresión totalmente contrario al principio expresivo del juego. En semejante sociedad es sólo natural que el artificio y la convención habrán de parecer sospechosos. La lógica de dicha sociedad habrá de ser la destrucción de estas herramientas de cultura. Lo hará así en nombre de la remoción de las barreras que existen entre la gente, de reunirla estrechamente, pero sólo tendrá éxito en la transposición de las estructuras de dominación en la sociedad en términos psicológicos.”

El placer autoerógeno sacia una parte del principio de placer, pero termina por ver frustrada su meta humana: el establecimiento de vínculos humanos. La gradual desaparición del hombre en la esfera pública le condena a conductas regresivas respecto al deseo que facilitan el recurso a sustancias o programas informáticos que substituyan momentáneamente la riqueza de las relaciones con el otro. Ya que siguiendo a Heidegger, no pienso luego existo, sino que pienso porque hay lenguaje, porque hay un otro.

El psicoanálisis está sujeto a una ética que escapa lo meramente natural, tal como debería suceder con toda ética, pero que en su caso, tal como escribió Alain Juranville (2003: 278): *“faire advenir la structure sublimatoire constitue alors toute l'éthique de la psychanalyse.”*

Esa estructura sublimatoria no se corresponde con una ética perteneciente al mundo platónico de las Ideas, sino con una moral cuyo único precepto es el de contemplar la voluntad del individuo en virtud a su principio de realidad que le advierte de aquella sentencia que encabeza nuestro apartado sobre Kant y Sade: *Et non propter vitam*

vivendi perdere causas. Y es que como escribe Lacan: “*Le désir, ce qui s'appelle le désir suffit à faire que la vie n'ai pas de sens à faire un lâche.*” (Lacan 1999d: 261.)

El deseo no debe ser una fábrica de cobardes, y por eso el amor a la vida no debe permitir que perdamos las razones de vivir, las que nos hacen ser humano, no una mera *zōé* sino una *bíos*. Es decir, no el ser un mero ser vivo, sino una forma de vida propia de un individuo o de un grupo humano. (Agamben, 2003: 9.)

Parece que la vida con sentido no es tanto la que somete el deseo a la Ley, sino aquella que entiende que deseo y ley es lo mismo pero que dicha ley necesita ser actualizada en el individuo y por este. El deseo no debe advenir como el eterno subyugado a la Ley sino como fuerza cuyo objetivo puede postergarse pero no en virtud de someterse sino de encontrar el momento para llevarlo a cabo.

El deseo no es solo el aviso de la presencia de la Ley que no se puede quebrantar, sino de aquello a lo que uno tampoco está dispuesto a renunciar, ya que en ello se encuentra lo que le hace autocalificarse como humano. La ley inviste el deseo del sujeto, no la Ley de los hombres, y es que no hay tal Ley de los hombres.

Suponemos que en el hombre, animal en el que la vida no va ligada a la mera supervivencia, el sentido le viene dado no desde un punto de vista metafísico, no como algo que será desvelado, sino a ser desarrollado. Las relaciones de meta inhibida en la esfera social y política le aportan al hombre un mayor grado de saber respecto a la situación vivida por el otro, la cual le señala las diferencias a subsanar de ese proyecto que podemos llamar ser humano y cuya naturaleza se basa constantemente en la elección y en el poner en riesgo su vida con tal de hacerla más gratificante para todos o bien para hacerla más gratificante para él mismo.

Si la identificación ha cambiado de la esfera del ser a la del tener, y de esta a la del parecer -aparecer- las nuevas relaciones mediatizadas por la imagen no son más que una contribución a a la disgregación del futuro proyecto humano -si es que lo hubiere .-

Consideramos que el grado de libertad alcanzado en lo que llamamos democracia -y que Vattimo y Zabala califican como democracias emplazadas- gestiona ideológicamente una presunta asunción de civilización ejemplar en los individuos que mantiene como miembros de una multitud. A la vez cabe presumir que tal como apuntaba Freud, las relaciones que no son vividas de modo directo terminan por hacer enfermar a aquellos que las sostienen.

Aquí aparece el papel de la sociedad terapéutica y el de los medios de masa que pese a las diferencias cada vez más grandes en las llamadas democracias, sus miembros parecen continuar prefiriendo la identificación ofrecida por la imagen y no la realidad vivida directamente con el otro, de la cual se huye. La solución o recurso es el de la medicación *psi* sumada a la ideología volcada por los medios que hacen que el hombre solo se identifique con un proyecto pretendidamente ideal.

Cuando Lacan en mayo del 68 profirió la sentencia respecto a los manifestantes del mayo francés: ¡Como los histéricos, están pidiendo un nuevo amo, lo tendrán! tal vez cabría pensar que la demanda ya no es la de un nuevo amo, sino la de devenir amo. ¡Hay que recuperar la esfera pública!

Además, la tarea del filósofo debería dejar de ir ligada a describir como hacía Platón de modo metafísico qué es un hombre, y empezar a interpretar el parecido entre la noción de ser humano que esgrimimos principalmente en occidente y ver su parecido con la realidad de los hombres mismos. Solo de ese modo podremos establecer un punto de partida sobre el ser humano como objetivo, un punto de partida anclado a un presupuesto de mínimos, tal como podría ser la sanidad pública, la educación y las

pensiones mínimas, o lo que en la vieja Europa se conocía hasta hace bien poco como Estado del bienestar.

Y es que nunca hay que olvidar que deberíamos intentar cambiar el sentido a la sentencia lacaniana según la cual: "*l'enfant est le père de l'homme.*" (Lacan, S17, 1969-1970: 179.)

Si actualizamos nuestros significantes tal vez el hombre será el padre de un nuevo niño. Algo que evoca el vitalismo de Nietzsche que pienso tan necesario, y que hoy toca rescatar en esta época tan incierta.

El deseo en términos lacanianos como huella constitutiva de un individuo es lo que puede hacer que las sociedades estén formadas por socios autónomos y adultos y no por eternos e infantiles niños que quieren el favor de papá o mamá.

La última cuestión que cabe señalar es que esta tesis tiene como proyección, pasar el influjo del ámbito educativo en la perpetuación de subalternidad de los futuros adultos por su cedazo interpretativo del deseo. Principalmente destacando la necesidad del primado de lo humano sobre la ciencia en un momento en que diferentes corrientes pedagógicas consideran que la fusión ciencia y educación es una solución al servicio de la humanidad sin apenas detenerse en que -por ejemplo- la escuela pública continúa siendo una fábrica de subalternidad, de perpetuación de las antiguas jerarquías y modelos conservadores que dividían y dividen a la humanidad en dos grandes grupos: ricos y pobres.

La cuestión del cambio de la pregunta por el ¿cómo? por la pregunta por el ¿por qué? Que nos ayudaría a entender no solo el primado del modelo educativo aplicado a la escuela pública de cuño conservador, sino también el de otros ámbitos tales como la psicología, la economía o la política donde la promesa de la verdad se ha asentado en el centro de su promesa salvífica, tal como podemos ver en los nombres con los que se presentan en el mundo académico: ciencias de la educación, ciencias económicas, ciencia política.

Grupos de saber para cuyo sostén la educación se convierte en su gran aliado biopolítico como lugar de transmisión de un comportamiento sumiso, como lugar de adquisición de la noción de tiempo propio del que está siendo educado para ser mandado y necesitar del otro constantemente, así como de la transmisión de un modelo tecnificado lejos de la autonomía y la capacidad reflexiva y adaptativa inherente a seres humanos emancipados y autónomos.

¿Qué permite ser repensado desde esta propuesta teórica? Fundamentalmente la posibilidad de entender al hombre como un proyecto abierto que en ningún caso debe estar sometido al yugo de la verdad. Si el mundo puede ser concebido como el conjunto de proposiciones verdaderas que los hombres dictan sobre este, está claro que el dictado de la corriente principal de obtención de verdad -el cientificismo metafísico realista- empeñada en describir como es el hombre, debe ser substituido por la vida misma para no caer en el error consistente en creerse en posesión de la verdad para dominar y subyugar a la humanidad bajo la égida de la posesión del método verdadero de obtención de verdad.

Y es que, la solución no está tanto en el deseo sino en el querer, en el paso que hace que el hombre abandone la utopía política y empiece a tomar las riendas del presente tras observar e interpretar el lugar en que la pretendida verdad ha situado al hombre en las sociedades contemporáneas.

El deseo, ya vaya dirigido a lo social o a lo individual, a la esfera política o a la de una pareja, es algo que como señalaba Lacan no debe hacer un cobarde de aquel que siente su empuje. Para terminar he creído oportuno reproducir un fragmento de Castoriadis (1999: 138):

“Je ne compte pas que les hommes se transformeront en anges, ni que leurs âmes deviendront pures comme des lacs de montagne -qui m'ont du reste toujours ennuyé. Mais je sais combien la culture présente aggrave et exaspère leur difficulté d'être, et d'être avec les autres, et je vois qu'elle multiplie à l'infini les obstacles à leur liberté. Je sais, certes, que ce désir ne peut pas être réalisé

aujourd'hui ; ni même, la révolution aurait-elle lieu demain, se réaliser intégralement de mon vivant. Je sais que des hommes vivront un jour, pour qui le souvenir même des problèmes qui peuvent le plus nous angoisser aujourd'hui n'existera pas. C'est là mon destin, que je dois assumer, et que j'assume. Mais cela ne peut me réduire ni au désespoir, ni à la ruminaton catatonique. Ayant ce désir qui est le mien. Je ne peux que travailler à sa réalisation. ”

Este fragmento podría bien ser una suerte de bandera. Sin embargo, siguiendo el desarrollo de esta tesis, pienso que lo más importante es la desconfianza ante la razón. El hecho de percatarse de que tal como les sucedió a los llamados filósofos de la sospecha, cuanto más razón mayor sospecha de irracionalidad. La estructura del deseo nos pone ante el ser humano no como un fruto del logos, sino de la pura irracionalidad, y eso nos advierte de que no somos ese ser cuya esencia divina la hace ascender por los cielos mientras considera inhumano todo aquello que no se ajusta a un modelo concreto de racionalidad. La importancia radica en estar en constante alerta ante lo humano, y entender que aquello que los hombres calificamos como inhumano no es más que la alarma constante que deberíamos tener ante lo humano.

Es decir, lo inhumano -que no es más que el presente- es un momento más de ese proyecto a realizar que se llama humanidad, de modo que lejos de haberse producido algo tal como la muerte del ser humano, tal vez cabrá preguntarse si todavía debe nacer ese ser que llamamos ser humano en un momento en que las diferencias aumentan sin freno en las sociedades consideradas más desarrolladas.

El deseo es la fábrica de individuos autónomos y eso no debería ser una amenaza, sino un objetivo a seguir, el de alcanzar sociedades más adultas y responsables que permitan al animal humano construir y desarrollar un proyecto que tenga presente al ser humano como algo inacabado y en construcción.

Y, por último cabe realizar una pregunta abierta, ¿puede una revolución fundamentarse en el intento de apropiación de la institución presente sometiéndose a las reglas del

juego estipuladas por el orden imperante? O por el contrario, ¿toda revolución debe ser la subversión que permita eliminar el orden establecido para establecer la institución imaginaria de la sociedad como proyecto a realizar?

No debemos olvidar que emancipar no es permitirle a aquel que consideramos el otro pensar como nosotros sino dejar que piense a su modo, la posesión de la verdad no es más que una gran mentira ante la que tal vez cabe revelarse, no al creerse en posesión de la verdad, sino ante la constatación de las injusticias que se desprenden desde el campo de la pretendida y racional verdad.

No se puede estar al servicio de la razón por que esta no es más que la racionalización de la irracionalidad imperante. Es decir, la irracionalidad que existe tras la pretendida posesión de la verdad que en realidad no es más que un intento de justificación y mantenimiento de un orden político, social y cultural que permita detentar el poder.

Todo control del deseo por parte de cualquier orden político que se fundamente en la verdad y no en la responsabilidad y autonomía de los individuos que lo forman y constituyen reproducirá una estructura infantilizada de control que encontrará en la subyugación del otro-humano su razón de ser. Únicamente la autolimitación, autonomía y responsabilidad de aquel educado en la libertad -que no en el egoísmo propio de las sociedades de consumo- podrá autolegislarse en sociedad.

El deseo es algo de un individuo a ser desarrollado en la esfera política y social, no algo impuesto como objetivo de esta esfera cuya fundamentación se encuentra en fantasmas o quimeras como la Idea o la *Idee*. Educar en la represión es alimentar la fuerza liberadora más fuerte que existe en el individuo humano, el deseo, y por tanto es contraproducente.

Solo aquel educado en la apropiación de su cuerpo y entorno cultural , social y político será capaz de entender los esfuerzos que caben realizarse en aras de intentar realizar mejoras en la esfera de eso que calificamos humano. Jamás debe entenderse que la

emancipación conduzca a la represión de los deseos individuales, sino a la autolimitación propia de cualquier ser humano que reconozca la fragilidad del otro por un lado, y el mundo como el lugar que abre la posibilidad de satisfacer el deseo individual.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

SIGMUND FREUD.

-FREUD, Sigmund. (2008.) *La interpretación de los sueños* (parte I) (1900) En Volumen IV. Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (1ª edición 13ª reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2007.) *La interpretación de los sueños* (parte II) y *Sobre el sueño* (1900-1901) En Volumen V. Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 11ª reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (1993.) "Tres ensayos de teoría sexual" (1905.) En Volumen VII. *Fragmento de análisis de un caso de histeria" (Caso Dora), Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras* (1901-1905.) Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (5ª reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) "Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre" (Contribuciones a la psicología del amor, I)" (1910.) Y "Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa, (Contribuciones a la psicología del amor, II)", (1912.) En Volumen XI. *Cinco conferencias sobre psicoanálisis. Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras.* (1910..) Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (10ª reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) "Introducción del narcisismo (1914.)" En Volumen XIV - *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 14ª reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

- FREUD, Sigmund. (1979.) *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (parte I-II.) (1915-1916.) En Volumen XV. Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (1ª edición, 10ª reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (1979.) *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (parte III.) (1916-1917.) En Volumen XVI. Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 12ª reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) "Una dificultad del psicoanálisis" (1917.) En Volumen XVII. *De la historia de una neurosis infantil» (caso del «Hombre de los Lobos»)*, y otras obras (1917-1919.) Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 10ª reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) *Más allá del principio del placer. (1920.)* En Volumen XVIII - *Más allá del principio del placer, Psicología de la masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición 14ª reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2008.) En Volumen XIX – *El yo y el ello y otras obras (1923-1925.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 12 reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) En Volumen XX – *Presentación autobiográfica. Inhibición, síntoma y angustia. ¿Pueden los legos ejercer el análisis?* y otras obras (1925-1926.) Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 11 reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2009.) En Volumen XXI – *El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 11 reimp..) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2008.) Volumen XXII – *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James

Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 9 reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

-FREUD, Sigmund. (2010.) "Doctrina de las pulsiones." En Volumen XXIII – *Moisés y la religión monoteísta. Esquema del psicoanálisis y otras obras (1937-1939.)* Traducción: José Luis Etcheverry. Edición cotejada con la inglesa de James Strachey, Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. (2ª edición, 10 reimp.) Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

JACQUES LACAN.

-LACAN, Jacques. Seminarios: Edición ALI (Association Lacanienne Internationale.) y AFI (Association Freudienne Internationale.)

(1999.) -S1. *Les écrits techniques de Freud (1953-54.)* Paris: AFI.

(2000.) -S2. *Le Moi dans la théorie freudienne et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955.)* Paris: AFI.

(2005.) -S6. *Le désir et son interprétation (1958-1959.)* Paris: ALI.

(1999.) -S7. *L'étiologie de la psychanalyse. (1959-1960.)* Paris: AFI.

(2006.) -S8. *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques. (1960-1961.)* Paris: ALI.

(2008.) -S9. *L'identification. (1961-1962.)* Paris: ALI.

(2007.) -S10. *L'Angoisse (1962-1963.)* (quatrième édition corrigée 2002, première réimp..) Paris: ALI.

(2009.) -S20. *Encore (1972-1973.)* Paris: ALI.

LACAN, Jacques. Seminarios E.L.P. (Ecole Lacanienne de Psychanalyse.)<http://www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque.php?id=13>

-S1. *Les écrits techniques de Freud (1953-54.)*

-S2. *Le moi* (1954-55.)

-S6. *Le désir* (1958-1959.)

-S7. *L'éthique*. (1959-1960.)

-S8. *Le transfert* (1960-1961.)

-S10. *L'angoisse* (1962-1963.)

-S14. *Logique du fantasme*. (1966-1967.)

- S17. *L'envers de la psychanalyse* (1969-1970.)

-S20. *Encore* (1972-1973.)

-S23. *Le sinthome* (1975-1976.)

-LACAN, Jacques. (2006.) "Posición del inconsciente", "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista" en *Escritos*. Traducción: Tomás Segovia, revisión: Juan David Nasio y Armando Suárez. (1ª edición.) Barcelona: RBA.

-LACAN, Jacques. (1999a.) "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je." En *Écrits I*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999b.) "L'instance de la lettre dans l'inconscient." En *Écrits I*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999c.) "Du «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste." En *Écrits II*. Paris: Seuil. En *Écrits II*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999d.) "Kant avec Sade." En *Écrits II*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999e.) "La signification du phallus." En *Écrits II*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999f.) "Position de l'inconscient." En *Écrits II*. Paris: Seuil.

-LACAN, Jacques. (1999g.) ""Subversion du sujet et dialectique du désir." En *Écrits II*. Paris: Seuil.

PLATÓN.

-PLATÓN. (2000.) *Banquete*. En Diálogos III. Traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos. (Páginas 410.)

-PLATÓN. (1993.) *Cartas*. Traducción de José B. Torres Guerra. Madrid: Akal . (Páginas 198.)

-PLATÓN. (2000.) *Fedro*. En Diálogos III. Traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos. (Páginas 410.)

-PLATÓN. (2000.) *Filebo*. En Diálogos VI. Traducción de M^a Ángeles Durán. Madrid: Gredos. (Páginas 286.)

-PLATÓN . (2000.) *Hipias mayor*. En Diálogos I. Traducción de J. Calonge. Madrid: Gredos. (Páginas 410.)

-PLATÓN. (1988.) *Las leyes*. Edición de José Manuel Ramos Bolaños. Barcelona: Akal. (Páginas 574.)

-PLATON. (2010.) *Le Banquet*. Traduit par Paul Vicaire. Préface de George Steiner. Paris: Les Belles Lettres. (Páginas, 174.)

-PLATÓN. (2000.) *Lisis*. En Diálogos I. Traducción de Emilio Lledó. Madrid: Gredos.(Páginas 454.)

-PLATON . (2002.) *Phèdre*. Traduit par Paul Vicaire. Notice de Léon Robin. Paris: Les Belles Lettres . (Páginas 104.)

-PLATON. (2004.) *Phèdre*. Traduit par Luc Brisson. Suivi de Le tet de Derrida, Jacques. *La phamacie de Platon*. Paris: Flammarion. (Páginas 418.)

-PLATÓN. (2000.) *Protágoras*. En Diálogos I. Traducción de Carlos García Gual. Madrid: Gredos. (Páginas 454.)

-PLATÓN. (2000.) *República*. En Diálogos IV. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos. (Páginas 504.)

FUENTES SECUNDARIAS

-AGAMBEN, Giorgio. (2003.) *El poder soberano y la nuda vida*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. (1ª reimp.) *Homo sacer I*. Valencia: Pretextos. (páginas, 270.)

-AGAMBEN, Giorgio. (2005.) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducción de Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pretextos. (páginas, 122.)

-AGAMBEN, Giorgio. (2006.) *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. (2ª reimp.) Valencia: Pre-textos. (Páginas 282.)

-AGAMBEN, Giorgio. (2006b.) *La comunidad que viene*. Traducción de José Luís Villacañas, Claudio La Rocca y Ester Quirós. 2ª edición. Valencia: Pre-textos. (Páginas 102.)

-AGUILERA Pedrosa, Antonio. (1995.) *Hombre y cultura*. Madrid: Trotta. (Páginas, 236.)

-ALEGRE Gorri, Antonio. (1988.) *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Anthropos.(Páginas 256.)

ALEGRE Gorri, Antonio. (1986.) *La sofística y Sócrates. Ascenso y caída de la polis*. Barcelona: Montesinos. (Páginas, 119.)

-AMÉRY, Jean. (2004) *Más allá de la culpa y la expiación*. Traducción Enrique Ocaña. Valencia: Pre-textos.

-ARENDT, Hannah. (1998.) *La condición humana*. Traducción de Gil Novales. (3ª reimp.) Barcelona: Paidós. (Páginas, 366.)

-ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. (2000.) Traducción Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos. (Páginas 300.)

-BARTHES, Roland. (1977.) *Fragments d'un discours amoureux*. Paris: Seuil. (Páginas 280.)

-BARTHES, Roland. (2007.) *Le discours amoureux. Séminaire à l'École pratique des hautes études 1974-1976, suivi de Fragments d'un discours amoureux: inédits*. Paris: Éditions du Seuil. (Páginas 744.)

-BAUMAN, Zygmunt. (2006.) *Amor líquido*. (2ª reimp.) Madrid: FCE.

- BIERI, Peter. (2002.) *El oficio de ser libre*. Barcelona: Ariel. (páginas, 288.)
- BONNEFOY, Ives. (2001.) *Diccionario de las mitologías*; volumen sobre Grecia. Traducción de Maite Solana edición a cargo de Jaume Pòrtulas y Maite Solana. (3ª edición.) Barcelona: Destino. (Páginas, 514.)
- BROCHARD, V., (1945.) “Sobre el Banquete de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, (42-81.) (2 edición) Buenos Aires.
- BROWN, Peter. (1995.) *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*. Traducción del original inglés de Pierre-Emmanuel Dauzat y Christian Jacob. París: Gallimard. (Páginas 598.)
- CANGUILHEM, Georges. (2006.) *Le normal et le pathologique*. (reimpresión de la 10ª edición.) Paris: PUF. (Páginas 222.)
- CASTORIADIS, Cornelius. (1999.) *L'institution imaginaire de la société*. Paris: Seuil. (Páginas 538.)
- CASTORIADIS, Cornelius. (2004.) *Ce qui fait la Grèce*. Paris: Seuil. (Páginas 355.)
- CASTORIADIS, Cornelius. (2005.) *Une société à la dérive*. Paris: Seuil. (Páginas 389.)
- CASTORIADIS, Cornelius. (2008.) *La cité et les lois*. Paris: Seuil. (Páginas 306.)
- CHOMSKY, Noam. (2005.) *L'educació*. Traducción de Joan Solé. Barcelona: Columna. (Páginas 472.)
- CHOMSKY, N. y FOUCAULT, M. (2006.) *La naturaleza humana: Justicia versus poder*. Buenos Aires: Katz. (94 páginas.)
- COLLI, Giorgio. (2011.) *Filósofos sobrehumanos*. Traducción Miguel Morey. Madrid: Siruela. (Páginas 230.)
- DEBORD, Guy. (1999.) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Traducción de Luis A. Bredlow. Barcelona: Anagrama. (Páginas 135.)
- DEBORD, Guy. (1967.) *La société du Spectacle*.

- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. (1998.) *El anti Edipo*. Traducción de Francisco Monge. (2ª reimp.) Barcelona: Paidós. (Páginas, 428.)
- DELEUZE, Gilles. (2005.) *La isla desierta y otros textos*. Traducción José Luis Pardo. Valencia: Pre-textos. (Páginas 379.)
- DEMÓSTENES. (1985.) “Contra Aristogitón”, I y II, y “Discurso sobre el amor” . En *Discursos políticos*. Traducción A. López Eire. Madrid: Gredos.
- DERRIDA, Jacques. (2003a.) “La main de Heidegger.” En *Psyché*. París: Galilée. (páginas, 306.)
- DERRIDA, Jacques. (2004) “La pharmacie de Platon.” En Platon. (2004: 255-387.) *Phèdre*. Paris: Flammarion.
- DERRIDA, Jacques. (2003b.) *Márgenes de la filosofía*. (4ª ed.) Madrid: Cátedra. (Páginas 372.)
- DESCARTES, René. (2008.) *Discours de la méthode*. París: Éditions Gallimard. (páginas, 342.)
- DETIENNE, Marcel. (1981.) *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Versión castellana de Juan José Herrera. Madrid: Taurus . (páginas 160.)
- DIRLMEIER, Franz. (1931.) *Philos und philia im vorhellenistischen Griechentum*. Munich: 1931.
- DODDS, Eric, Robertson. (1999.) *Los griegos y lo irracional*. Traducción de María Araujo. Madrid: Alianza editorial. (Páginas, 292.)
- DURKHEIM, Émile. (1995.) *El suicidio*. (5ª edición.) Madrid: Akal. (páginas, 488.)
- DUTTON, Denis. (2010.) *El instinto del arte*. Traducción de Carme Font Paz. Madrid: Paidós. (páginas 368.)
- ESPOSITO, Roberto. (2006.) *Bios*. Traducción de Carlo R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu. (páginas 320.)
- ESPOSITO, Roberto. (2006b.) *Categorías de lo impolítico*. Traducción de Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz. (páginas, 329.)
- ESPOSITO, Roberto. (2005.) *Immunitas*. Traducción de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amorrortu. (páginas 251.)

- ESQUILO. (2000.) "Prometeo encadenado" En *Tragedias*. Traducción de Bernardo Perea Morales. Madrid: Gredos. (Páginas, 312.)
- FERRARIS, Maurizio. (1999.) *La imaginación*. Traducción de Francisco Campillo García. Madrid: Visor. (páginas 195.)
- FEUERBACH, Ludwig. (1998.) *La esencia del cristianismo*. Traducción de José L. Iglesias. (2ª edición.) Madrid: Editorial Trotta. (páginas 398.)
- FOUCAULT, Michel, (2004b.) *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós. (Páginas, 224.)
- FOUCAULT, Michel, (2001.) *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard. (Páginas, 1708.)
- FOUCAULT, Michel. (2009.) *Le Courage de la verité. Le gouvernement de soi et des autres II*. París: Seuil/Gallimard. (Páginas 352.)
- FOUCAULT, Michel. (2008.) *Le gouvernement de soi et des autres*. París: Seuil/Gallimard. (Páginas 382.)
- FOUCAULT, Michel. (2004a.) *Historia de la sexualidad* (en 3 volúmenes.) Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores. (Páginas por volumen respectivamente: 194, 238, 232.)
- FOUCAULT, Michel. (2005a.) *La hermenéutica del sujeto*. Traducción Horacio Pons. Madrid: Akal. (Páginas 528.)
- FOUCAULT, Michel. (2005b.) *Maladie mentale et psychologie*. (4ª edición.) París: PUF. (Páginas 104.)
- FOUCAULT, Michel. (1990.) *Tecnologías del yo*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós. (Páginas, 150.)
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel. (2006.) *¿Redistribución o reconocimiento?* Traducción de Pablo Manzano. Madrid: Morata. (Páginas, 207.)
- GARCÍA Collado, Francisco José. (2012.) "Per a què serveix la mort?" En CAPDEVILA I CASTELLS, P. y GARCÍA COLLADO F. (Coordinadores) *La modernitat de la filosofia*. (107-122) Barcelona: Edicions La Busca.
- GARCÍA Gual, Carlos. (1998.) *La secta del perro*. (6ª reimp..) Madrid: Alianza. (Páginas, 150.)

- GIRARD, René. (1990.) *La violence et le sacré*. Paris: Éditions Albin Michel S.A. (Páginas 486.)
- GÓMEZ PIN, Víctor. (1978.) *Ciencia de la lógica y lógica del sueño*. Madrid: Taurus. (Páginas, 151.)
- GÓMEZ PIN, Víctor. (1988.) *El psicoanálisis. Justificación de Freud*. 3ª edición. Barcelona: Montesinos. (Páginas, 136.)
- GRIMAL, Pierre. (1981.) *Diccionario de mitología griega y romana*. Traducción de Francisco Payarols. Barcelona: Paidós.
- GROSS, Otto. (2003.) *Más allá del diván. Apuntes sobre la psicopatología de la civilización burguesa*. Traducción de Horst Rosenberger. Barcelona: Alikornio ediciones. (Páginas, 157.)
- GURMÉNDEZ, Carlos. (1991.) *Estudios sobre el amor*. Barcelona, Anthropos. (224 páginas.)
- GUTHRIE. W.K.C. (1969.) *A History of Greek Philosophy*, vol III, Cambridge: Cambridge University Press.
- HANI, Jean. (2005.) *Mitos, ritos y símbolos*. Traducción de Francesc Gutiérrez. (2ª edición.) Palma de Mallorca: José J. de Olañeta editores. (Páginas 506.)
- HAVELOCK. Eric A. (1996.) *La musa aprende a escribir*. Traducción Luis Bredlow Wenda. Barcelona: Paidós. (Páginas, 188.)
- HAVELOCK. Eric A. (2002.) *Prefacio a Platón*. Traducción de Ramón Buenaventura. (2ª edición.) Madrid: Antonio Machado Libros. (Páginas, 286.)
- HEGEL. G.W.F. (2006a.) *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción: Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos. (Páginas 1176.)
- HEGEL . G.W.F. (2010.) *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción: Antonio Gómez Ramos. Madrid: Abada. (Páginas 1006.)
- HEGEL . G.W.F. (2000.) *Fenomenología del espíritu*. Edición y traducción: Wenceslao Roces. (6ª reimp..) Madrid: FCE. (Páginas 484.)
- HEGEL . G.W.F. (2006b.) *Filosofía real*. Traducción y edición: José María Ripalda. (2ª edición.) Madrid: F.C.E. 2a edición. (Páginas 520.)

- HEGEL . G.W.F. (1987.) *Fundamentos de la Filosofía del derecho*. Traducción: Alfredo Llanos. Buenos Aires: Siglo XX.
- HEGEL . G.W.F. (2007.) *Lecciones sobre la estética*. Traducción: Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal. (Páginas 934.)
- HEIDEGGER, Martin. (2001.) “Construir, habitar y pensar” en *Conferencias y artículos*. Barcelona: ed. del Serbal.
- HEIDEGGER, M. (2000.) “La doctrina platónica de la verdad” y “De la esencia de la verdad.” ambos en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin. (2005.) *Parmènides*. Traducción: Manuel Carbonell. Barcelona: Quaderns Crema. (Páginas 324.)
- HEIDEGGER, Martin. (1994.) “Poéticamente habita el hombre.” Barcelona: Serbal.
- HESÍODO. (2000.) *Obras y fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos.
- HIPÓCRATES. (2000.) *Tratados hipocráticos*. Traducción de María D. Lara Nava, Carlos García Gual, J. A. López Férez y B. Cabellos Álvarez. Madrid: Gredos.
- HOBBS, Thomas. (1998.) *Leviatán*. Traducción de Manuel Sánchez Sarto. 2ª edición novena reimpresión. México: FCE.
- HOMERO. (2000.) *Ilíada*. Traducción de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos. (Páginas, 506.)
- HONNETH, Axel. (2009.) *Patologías de la razón*. Traducción de Griselda Mársico. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel. (2011.) *La sociedad del desprecio*. Traducción de Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Madrid: Trotta.
- HONNETH, Axel. (2013.) *La lutte pour la reconnaissance*. Traducción del alemán por Pierre Rusch. Barcelona: Folio.
- HUME, David.(1998.) *Tratado de la naturaleza humana*. Estudio preliminar, traducción y notas Félix Duque. (3ª edición.) Madrid: Tecnos (páginas, 842.)

- JAEGER, Werner.(1993.) *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. (4ª reimp..) Madrid: Fondo Cultura Económica. (Páginas 266.)
- JAEGER, Werner. (2000.) *Paideia*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. (9ª reimp..) Madrid: Fondo Cultura Económica. (Páginas 1152.)
- JUNG, Carl Gustav (2011.) *Sobre el amor*. Traducción de Luciano Elizaincín. (5ª edición.) Madrid: Ediciones Trotta. (Páginas, 84.)
- JURANVILLE, Alain. (2003.) *Lacan et la philosophie*. (2ª edición.) Paris: P.U.F. (Páginas, 496.)
- KANT, Emmanuel. (2000.) "Qué es ilustración?." *En Filosofía del la historia*. Traducción de Eugenio Ímaz. (7ª reimp..) Madrid: FCE. . (páginas 148.)
- KIERKEGAARD, Søren. (2000.) *Escritos volumen 1. De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*. Edición a cargo de Rafael Larrañeta, Darío González y Begonya Saez Tajafuerce. Traducción D. González y B. Saez Tajafuerce. Madrid: Trotta. (Páginas, 366.)
- KIERKEGAARD, Søren. (2006.) *Las obras del amor*. Traducción Demetrio G. Rivero y revisión de Victoria Alonso. Salamanca: Ediciones Sígueme. (Páginas, 460.)
- KIRK, G. S. (2002.) *La naturaleza de los mitos griegos*. Traducción de Isabel Méndez Lloret. Barcelona: Paidós. (páginas, 303.)
- KIRK, G. S. Raven, J. E. Y Schofield, M. (1987.) *Los filósofos presocráticos*. Traducción de Jesús García Fernández. (2ª edición.) Madrid: Gredos. (Páginas, 702.)
- KIRK, G.S. (1985.) *Los poemas de Homero*. Barcelona: Paidós.
- KLOSSOWSKI, Pierre. (1998.) *La moneda viviente*. Córdoba: Alción editora. (Páginas, 68.)
- KLOSSOWSKI, Pierre. (1967.) *Sade mon prochain*. Paris: Éditions Seuil. (Páginas, 188.)
- KOJÈVE, Alexander. (2006.) *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Traducción: Juan José Sebreli. Buenos Aires: Leviatán. (Páginas, 316.)
- KRAJZMAN, Maurice-Moshé. (1988.) *El lugar del amor en el psicoanálisis*. Traducción Raquel Warschawer. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión SAIC. (Páginas, 134.)

- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Bertrand. LAGACHE, Daniel. (2004.) Diccionario de psicoanálisis. Traducción de Fernando Gimeno Cervantes. (6ª reimp.) Buenos Aires: Paidós. (Páginas 536.)
- La ROCHEFOUCAULD, François. (1991.) *Maximes*. Paris: Le livre de Poche.
- Le GAUFEY, Guy. (2010.) *El sujeto según Lacan*. Traducción de María Amelia Castañola y María Teresa Arcos. Buenos Aires: El cuenco de plata. (Páginas, 146.)
- LESKY, Albin. (1989.) *Historia de la literatura griega*. Traducción de José Mª Díaz Regañón y Beatriz Romero. (4ª reimp..) Madrid: Gredos. (Páginas, 1004.)
- LESKY, Albin. (2001.) *La tragedia griega*. Traducción de Juan Godó revisada por Montserrat Camps. Barcelona: El Acantilado. (Páginas 406.)
- LEVI, Primo. (2005.) *Trilogía de Auschwitz*. Traducción de Pilar Gómez Bedate. Barcelona: El Aleph editores.
- LISIAS. (2002.) *Discursos I*. Traducción José Luis Calvo Martínez. Madrid: Gredos. (Páginas 298.)
- LLEDÓ, Emilio. (2005) *Elogio de la infelicidad*. (2ª edición.) Valladolid: Cuatro. (Páginas 168.)
- LLEDÓ, Emilio. (2000.) "Introducción." En Platón. (2000.) *Fedro*. (289-303.) Madrid: Gredos.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. (1994.) *Entre el ser y el poder*. Madrid: Siglo XXI editores.
- LORAU, Nicole. (2004.) *Las experiencias de Tiresias (lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*. Traducción de C. Serna y J. Pòrtulas. Barcelona: El Acantilado. (Páginas 562.)
- LOWENFELD, V. (2009.) *Desarrollo de la capacidad intelectual y creativa*. Madrid: Síntesis. (Páginas 540.)
- LUHMANN, Niklas. (1995.) *Poder*. Traducción Luz Mónica Talbot, de la edición inglesa de John Wiley and Sons corregida y cotejada con el original alemán por Darío Rodríguez Mansilla. Barcelona: Anthropos1995.
- LYOTARD, Jean-François. (2000.) *La condición postmoderna*. Traducción de Mariano Antolín Rato. (7ª edición.) Madrid: Cátedra. (Páginas, 120.)

- LYOTARD, Jean-François. (1999.) *La diferencia*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa. (páginas 223.)
- MANTEGAZZA, Raffaele. (2006.) *El olor del humo*. Traducción de María Dolores Ramírez Almazán. Barcelona: Anthropos.
- MARX, Karl. (2000.) *El capital*. Libro I. Tomo I. Traducción Vicente Romano García. (2ª edición.) Madrid: Akal. (416 páginas.)
- MAYOS, Gonçal. (2003.) "El subjecte modern entre desig i mort." En ALCOBERRO, R., ALEGRET, LI., BLANCO, A., DOLTRA, M., LLORCA, A., MAYOS, G., et alt. (2003.) *Eros i tànatos*. (105-126.) Barcelona: La Busca.
- MAYOS, Gonçal. (2012.) "Oci, una genealogia macrofilosòfica." En, Sala, Teresa M. coordinadora. (2012.) *Pensar i i interpretar l'oci*. (39-50.) Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona.
- MIRZOEFF, Nicholas. (2009.) *An introduction to visual culture*. (2ª edición.) Oxon: Routledge. (321.)
- MLODINOW, Leonard. (2013.) *Subliminal*. Traducción de Joan Lluís Riera. Barcelona: Crítica.
- MONDOLFO, R. (1955.) *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*. Buenos Aires: Imán. (Páginas 625.)
- NANCY, Jean-Luc. (2003.) *El "hay" de la relación sexual*. Traducción Cristina de Peretti y Francisco J. Vidarte. Madrid: Editorial Síntesis. (Páginas 70.)
- NESTLE, Wilhelm. (2010.) *Historia del espíritu griego*. Traducción Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel. (Páginas, 446.)
- NIETZSCHE, Friedrich. (2006.) *Nihilismo: escritos póstumos*. Edición a cargo de Gonçal Mayos. Barcelona: Península. (Páginas 143.)
- NUSSBAUM, Martha C. (2012.) *Las mujeres y el desarrollo humano*. (2ª edición.) Traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder. (Páginas 414.)
- ONG, Walter. J. (2011.) *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Traducción de Angélica Scherp. (8ª reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

- ONIAN, Richard Broxton. (1999.) *Les origines de la pensée européenne: sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. Traduit de l'Anglais par Barbara Cassin Armelle Debru, Michel Narcy. Paris: Seuil. (páginas, 690.)
- ORTEGA Y GASSET, José. (1996.) *Estudios sobre el amor*. (8ª edición.) Madrid: Revista de Occidente.
- PABÓN, José M. de Urbina, S. y Echaury Martínez, Eustaquio. (1944.) *Diccionario griego-español, con lista alfabética de formas verbales y un apéndice gramatical*. (2ª edición.) Barcelona: Spes.
- PIGEAUD, JACKIE. (2010.) *Folie et cures de la folie, chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*. (2ª edición.) Paris: Les belles lettres. (Páginas, 263.)
- PLOCHMANN, G. K. (1963.) "Hiccups and Hangovers in the Symposium." *Bucknell Review* 11. (1-18.)
- PLUTARCO. (2003.) "Erótico." y "Narraciones de amor." En *Obras morales y de costumbres vol X*. Traducción de Mariano Valverde, Helena Rodríguez y Carlos Alcalde. Madrid: Gredos. (Páginas 534.)
- POPPER, Karl. (1994.) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción de Eduardo Loedel. Barcelona: Paidós. (Páginas, 694.)
- PUZO, Mario. (1970.) *El Padrino*. Traducción de Alejo Escutia. Barcelona: Grijalbo.
- RANCIÈRE, Jacques. (2010.) *El maestro ignorante*. Traducción de Nuria Estrach. (2ª edición.) Barcelona: Laertes.
- RANCIÈRE, Jacques. (2008.) "La lengua de la emancipación." En JACOTOT, Joseph. (2008) *Lengua materna*. Buenos Aires: Cactus.
- REINHARDT, Karl. (2006.) *Les mythes de Platon*. Traduit de l'allemand et présenté par Anne-Sophie reineke. Mayenne: Gallimard. (Páginas 174.)
- ROBIN, Léon. (1908.) *La Théorie platonicienne de l'amour*. Paris: Félix Alcan editeurs. (Páginas 250.)
- ROBIN, Léon. (2002.) "Notice." En Platon. *Phèdre*. (I-CCXXVIII.) Paris: Les Belles Lettres.
- ROHDE, Erwin. (1995.) *Psique*. Traducción de Salvador Fernández Ramírez, José M. Pomares. Málaga: Editorial Librería Ágora. (Páginas 750.)

- RORTY, Richard. (1996.) *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- ROSEN, S. (1987.) *Plato's Symposium*. Connecticut: Yale University press. (Páginas 362.)
- ROUDINESCO, Élisabeth. (1993.) *La batalla de cien años: historia del psicoanálisis en Francia*. Madrid: Editorial Fundamentos. (Páginas, 400.)
- ROUGEMONT, Denis de. (2006.) *El amor y occidente*. Traducción Antoni Vicens. (9ª edición.) Barcelona: Kairós. (Páginas 438.)
- SALES, Jordi. (1996.) *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*. Barcelona: Barcelonesa d'edicions.
- SAMOSATA, Luciano de. (2002.) "Prometeo." En *Obras I*. Madrid: Gredos. (Páginas 302.)
- SAN AGUSTÍN. (2005.) *Confesiones*. Traducción Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Losada. (Páginas 444.)
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2013.) *El arte de sobrevivir*. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Barcelona: Herder. (Páginas, 142.)
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2009.) *Parerga y Paralipómena*. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid: Valdemar. (Páginas 1115.)
- SCHOPENHAUER, Arthur. (2010.) *Senilia*. Traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder. (Páginas 464.)
- SCHÜRMAN, Reiner. (2003.) *Broken Hegemonies*. Traducción al inglés de Reginald Lilly. Indiana: University Press. (Páginas 824.)
- SINGER, Irving. (2009.) *Philosophy of Love*. London: The MIT Press. (Páginas, 126.)
- SENNETT, Richard. (2002.) *El declive del hombre público*. Traducción de Gerardo di Masso. Barcelona: Edicions 62. (páginas, 762.)
- SNELL, Bruno. (2007.) *El descubrimiento del espíritu*. Traducción de J. Fontcuberta. Barcelona: El Acanalado. (Páginas 550.)
- SÓFOCLES. (2000a.) *Áyax*. Traducción de Assela Alamillo. Madrid: Gredos.

- SÓFOCLES. (2000b.) *Antígona*. Traducción de Assela Alamillo. Madrid: Gredos.
- STAVRAKAKIS, Yannis. (2010.) *La izquierda lacaniana*. Traducción de Lilia Mosconi. Buenos Aires: FCE.
- STAVRAKAKIS, Yannis. (2007.) *Lacan y lo político*. Traducción Luis Barbieri y Martín Valiente. Buenos Aires: Prometeo libros.
- STAVRAKAKIS, Yannis. (2012.) <http://eljineteinsomne2.blogspot.com.es/2012/04/yannis-stavrakakis-el-psicoanalisis-ha.html>.
- TAYLOR, W. (1975.) *Commentary a Plato, Protagoras*, Oxford.
- TRÍAS, Eugenio. (2006.) *Tratado de la pasión*. Barcelona: DeBolsillo. (Páginas, 218.)
- TUCÍDIDES (2000.) *Historia de la guerra del Peloponeso. LibrosV-VI*. Traducción de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos. (Páginas, 316.)
- VALÉRY, Paul. (1974.) *Cahiers II*. Édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson-Valéry. Paris: Gallimard. (Páginas, 1756.)
- VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago. (2012.) *Comunismo hermenéutico*. Barcelona: Herder. (páginas 280.)
- VERNANT, Jean-Pierre, (1998.) *Los orígenes del pensamiento griego*. (1ª reimp.) Barcelona: Paidós. (Páginas, 145.)
- VICENS LORENTE, Antoni. (1992.) *La paraula i el llenguatge en la psicoanàlisi*. Bellaterra, Barcelona: UAB.
- WACQUANT, Loïc. (2003.) *Les presons de la misèria*. Traducción Teresa Porredon i Bernaus. Barcelona: Edicions de 1984.
- WACQUANT, Loïc. (2006.) *Castigar els pobres*. Traducción de Lourdes Bigorra. Barcelona: Edicions de 1984.
- ZABALA, Santiago. (2009.) *The remains of being*. New York: Columbia University Press. (Páginas, 178.)

-ŽIŽEK, Slavoj. (2002.) *El frágil absoluto*. Traducción Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: PRE-TEXTOS. (Páginas 216.)

-ŽIŽEK, Slavoj. (2004.) *Repetir Lenin*. Madrid: Akal. (Páginas, 158.)